TİTUS BURCHARDT

ASTROLOJİ ve SİMYA

VERKA YAYINLARI
Şekerhoca cad. 7/1 16010 BURSA
Tel: (224) 223 72 05

© Verka Yayınları
Titus Burckhardt
Alcemy
Sciense of the Cosmos, Science of the Soul
Londra. 1967
Mystical Astrology according to Ibn Arabi
Sherbourne, 1977

ISBN 975-6775-00-9

Digi, İç düzen, Kapak: Verka
Baskı: Özener Matbaacılık
İstanbul, Eylül 1999

TITUS BURCHARDT

ASTROLOJİ
ve
SİMYA

Türkçesi:
Mehmed Temelli

VERHA YAYINLARI



TİTUS BURCKHARDT

Alman asıllı, İsviçreli bir ailenin mensubu olarak Floransa'da doğdu. Bir kara kalem ressamı olarak yetiştirildi. 1930'larda Kuzey Afrika'da birkaç yıl kaldıktan sonra Doğu incelemelerine başladı. 1942'de Urs Graf yayımevinin sanat yönetmeni oldu ve birçok elyazmasının yayımını başarıyla gerçekleştirdi. 1984 yılında Lozan'da hayata gözlerini yumdu. *Pilosophia Perennis* incelemelerine ayrılmış değerli eserlerin sahibidir. Bunlardan bazıları: *Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam, Principes et Méthodes de l'Art sacré, Fes: Stadt des Islam, Alchemie: Sinn und Weltbild, Clef spirituelle de l'Astrologie musulmane.* (Elinizdeki kitap, son iki eserden oluşmuştur.)

İçindekiler

SUNUŞ *7*
I. SİMYA
GİRİŞ *13*
BATI SİMYASININ KAYNAĞI *17*
SİMYANIN TABİATI VE DİLİ *29*
HERMESÇİ HİKMET *39*
RUH VE MADDE *61*
GEZEGENLER VE METALLER *81*
UNSURLARIN DEVERANI *95*
MATERİA PRİMA HAKKINDA *101*
EVRENSEL TABİAT *117*
"TABİAT, TABİATI ALT EDEBİLİR" *125*
KÜKÜRT, CIVA VE TUZ *143*
'KİMYASAL EVLİLİK' HAKKINDA *155*
DUANIN SİMYASI *163*
ATHANOR *167*
N. FLAMEL VE EŞİ PERRENELLE'İN HİKAYESİ *175*
İŞİN SAFHALARI *191*
ZÜMRÜT TABLET *203*
SONUÇ *209*
BİBLİYOGRAFYA *214*
II. ASTROLOJİ
ASTROLOJİYE TOPLU BAKIŞ *217*
M. İBN ARABÎ'NİN MİSTİK ASTROLOJİSİ *227*
I. *227*
II *235*
III *244*
IV *254*
V *261*
Ek: VARLIK DAİRESİ *270*
DİZİN *283*

SUNUŞ

Bu çalışama, *Philosophia Perennis* anlayışının büyük temsilcilerinden biri olan Titus Burckhardt'ın, yüzyıllar boyunca yanlış anlaşılmış iki Hermesçi bilimi, aslî görünümüne uyun olarak ortaya koyduğu iki kitabından oluşmaktadır. Birisi, kurşun gibi değersiz metalleri altına dönüştürme sanatı olarak bilinen ve daima büyücülük töhmeti ve batıl inanç karalamasıyla mahkum edilen simya bilimidir. Bu iki yaklaşım tarzı, simya karşı takınılan klasik ve modern tavrı ifade eden ipuçları verecektir sanırız.

Mahiyeti daima sembolik anlatımlarla gizlenen ve bir ustanın elinde inisiye edilmemiş kişilere asla esasları açıklanmayan, bu yüzden de yüzyıllarca hep bir sır perdesinin arkasında kalan simya, geçmişte çoğu zaman metalik sembolizmine indirgenmiş ve bu yüzden de altın yapma hırsıyla gözü dönmüş karanlık kişilerin işi olarak değerlendirilmiştir. Modern bilimin şekillendirdiği günümüz insanı içinse o, insanlığın tabiat hakkındaki bilgisinin az olduğu ilkel çağlardan kalma bir batıl inançtır.

Günümüzde simyaya ilişkin daha insaflı –ancak yanlışlıktan kurtulamayan- yorumlar da yapılmıştır. Buna Carl Gustav Jung (1875-1961) örnek olarak verilebilir. Jung, rüyalarda ve algı yanılmalarında ortaya çıkan sembollerle simya sembolleri arasında büyük benzerlikler bulunduğunu tespit etti. 1920'lerde simyayı, kolektif bilinçaltı ve arketip kavramıyla açıklama yoluna gitti. Jung'a göre kolektif bilinçaltı, bütün insanlık için ortak olan, kişinin farkında olmadığı hatıraları ve dürtüleri içeren zihin bölgesidir ve kişisel bilinçaltından farklıdır. Kollektif

bilinçaltı, arketipler ve evrensel imajlar içerir. Jung'a göre, insanlığın tecrübesi bir şekilde genetik olarak kodlanmış ve ard arda gelen nesillere geçmiştir. Jung arketip kavramına da farklı bir boyut getirmiştir. Ona göre, aslî bir imaj, karakter veya model olan arketip, mitolojide halk hikayelerinde ve rüyalarda ortaya çıkan benzer imajlar ve sembollerdir. Jung bu konuda Austuryalı psikolog Herbert Silberer'i izler.

Burckhardt, diğer yanlış anlamalar yanında Jung'un bu yaklaşımını da eleştirir ve onu açıkça çürütür. Frithjof Schuon Jung hakkında şunları söyler: "İnsanlar genelde Jungçuluğu Freudculuğa kıyasla geleneksel maneviyatçılıkla uzlaşma yolunda atılmış bir adım olarak görüyorlar, ancak bu hiçbir şekilde doğru değildir. Bu bakış açısına göre tek farklılık şu: Freud dinin uzlaşmaz bir düşmanı olarak övünürken, Jung dinin içeriğini boşaltıp yerine kollektif psişizmi, yani akıl-ötesi ve bu nedenle de manevi olanın karşıtı olan bir şeyi geçirerek dinle bir yakınlık kuruyor... Bu kafa karışıklıkları, büyük ölçüde, insanların neredeyse evrensel bir biçimde şeytanın varlığını reddedip onu tanımamalarına yarar, diğer bir deyişle, düzene iyimser bakan bir tür sözsüz anlaşmanın, gerçekte hakikatten nefret edilen bir hoş görünün, insanları bilimciliğe ve resmi beğeniye ayak uydurmaya zorlayan bir zihniyetin ve şüphesiz her şeyi yutan ve insanları tarafsızlığa suç ortağı etmekten başka bir işe yaramayan 'kültür'ün işine yarar."[1]

Astroloji ve simyanın tek ortak yanı ikisinin de Hermesçi[2] birer bilim olamsı değildir. Burckhardt'ın da belirttiği gibi bunlar, "gök ve yer gibi birbirleriyle bağlantılıdır. Astroloji, Zodyak'ın ve gezegenlerin anlamını yorumlar, simya ise

[1] Bk. T. Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 73, çev. V. Ersoy, İnsan yay. 1994

[2] Hermes, çeşitli kültürlerde karşılığı olan, yaşadığı tarih ve yer tam olarak bilinmeyen bir şahsiyettir. Eflatun'un ondan aritmetik, geometri, yazı ve diğer bazı bilimlerin kurucusu olarak bahsetmesinin de işaret ettiği gibi pek çok bilimin babasıdır. Mısır mitolojisinde adı Thot'tur, Yunanlılar ona Hermes Trismegistos adını vermişlerdir

unsurların ve metallerin anlamını." Ortak bir sembolizm taşıyan astroloji ve simya, her şeyden önce kozmolojik bilimlerdir. Makrokozmosun ve mikrokozmosa benzerliği gereğince beşeri sahalara da uygulanabilirler. Bu açıdan bakıldığında ne astroloji bir kahinlik sanatıdır ne de simya altın yapma uğraşı.[3] Aksine bunlar, insanın kendisini ve alemi anlamasında ve onunla bütünleşmesinde doğru bir anlayış ortaya koyan sembolik bilimlerdir.

Bu iki bilimin yakınlığından ve tamamlayıcılığından dolayı Burckhardt'ın iki kitabını bir araya getirdik. Astroloji kısmının özlü bir şekilde anlatılması, konuya yabancı olanların anlamasını güçleştireceğinden bu kısmın başına 'Astrolojiye Toplu Bakış' adı altında bir bölüm ekledik. Ayrıca yine astroloji kısmında Burckhardt'ın sunduğu 'varlık dairesi' şeması ile ilgili olarak faydalı olacağını umduğumuz bir yazımızı ek olarak sunduk.

Son olarak, özellikle kitap temini hususunda yardımlarını gördüğüm bütün dostlara teşekkürü bir borç bilirim.

M. T.

[3] Bk. René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, "Kutsal Bilim ve Lâdinî Bilim" başlıklı bölüm, Verka Yayınları, 1999.

SİMYA

NEFSİN BİLİMİ
EVRENİN BİLİMİ

GİRİŞ

'Aydınlanma Çağı'ndan bu yana ve zamanımız dahil, simyayı, modern kimyanın ilkel bir öncüsü olarak kabul etmek adet haline gelmiştir. Bunun bir sonucu olarak simya literatürüyle meşgul olan neredeyse bütün bilginler, onu geç dönem kimyasal gelişmelerin en erken safhalarından farklı bir şey olarak görmek için hiçbir sebebe sahip olmamışlardır. Simyaya bu tek taraflı bakış tarzı, en azından, metallerin, renklerin ve camın hazırlanmasındaki geleneksel zanaat tecrübesinin koleksiyonu ile aslında simyada merkezî bir rol oynayan görünüş itibariyle akıl dışı işlemler arasında yapılacak bir ayrıma sebep olma meziyetini göstermiştir. Bu zanaat tecrübesi koleksiyonu önemsiz miktarda olmaktan uzak olarak bilinirken, simyacıların, *magisteriumlarının*[1] kimyasal olarak anlamsız formüllerine inatçı bağlılıkları haydi haydi tuhaf görünmezlik edemezdi. İnsanlar kolayca şu sonuca ulaştılar; doymak bilmez altın yapma arzusu sürekli olarak insanların bir yığın fantastik reçetelere inanmasına sebep olmuştu, bu reçeteler doğru bir şekilde görüldüğünde, kadim insanların tabii felsefesinin popüler ve hurafeci bir uyarlamasından daha fazla bir şey değildi; daha doğrusu sanki simyacılar, kısmen fiziksel işlemler vasıtasıyla kısmen de büyüsel uygulamalar vasıtasıyla Aristocu *materia prima* –her şeyin 'zemin'i– üzerine doğrudan dayanmaya çalışmışlardı.

---

[1] *Magisterium*, kelime anlamı olarak Latince 'üstatlık' veya 'üstadın yeri. makamı' anlamına gelir. Simyada, iyileştiren veya dönüştürmeyi sağlayan madde anlamında kullanılır. Bunun İslam kültüründeki karşılığı *kibritu'l-ahmer*'dir. (ç.)

İddia edilen türden bir 'sanat'ın, bütün budalalığına ve hilelerine rağmen, Doğunun ve Batının en zıt kültürlerinde yüzyıllar boyunca durmadan kendini aşılamış olması, asla herhangi bir kişide en az bir ihtimal dışılık etkisi dahi uyandırır gözükmez. Buna karşın insanlar şunu görüş açısı içine almaya çok daha fazla meyilliydiler; bir yüzyıl veya o kadar öncesine değin bütün insanlık aptalca bir rüya görmekteydi, bu rüyadan uyanış sadece bizim zamanımızla birlikte geldi, sanki insanın spiritüel-entelektüel melekesi (gerçeği, gerçek olmayandan ayırma gücü) biyolojik evrimin bazı türlerine bağlıydı.

Simyaya bu bakış tarzı, bizzat simyanın içine işlemiş olan belli bir birlik ilkesi ile tezat teşkil eder: birçok kültürden ve birçok yüzyıldan kopup gelen 'büyük iş'in tanımları, sembollerin kabul edilen çokluğu vasıtasıyla, deneysel olarak açıklanmaya gerekmeyen bazı değişmez temel özellikler gösterir. Hint simyası, esaslarında Batı ve Çin simyası ile aynıdır, tamamen farklı bir manevi iklimde yer almış olsa da her ikisine de ışık tutabilir. Eğer simya, bir düzmeceden başka bir şey olmasaydı, ifade biçimi her fırsatta onun budalalığını ve keyfi yönlerini ortaya serecekti, aslında o, sahih bir 'gelenek'in bütün işaretlerine sahip olarak görülebilir; sahih gelenek, üstatları tarafından temelleri atılan ve sürekli olarak açıklanan, organik ve tutarlı (zorunlu olarak sistematik olmasa da) bir öğreti ve düzgün biçimli bir kurallar külliyatıdır. Bu nedenle simya ne bir melezdir ne de insanlık tarihinin rastgele bir ürünüdür, aksine ruhun ve nefsin derin bir imkanını temsil eder.

Bu ayrıca, simya sembolizminde, kendi tezi olan 'ortak bilinçaltı'nın bir teyidini bulmuş görüntüsü veren sözüm ona 'derinlik psikolojisi'nin de görüşüdür.[2] Bu bakış açısına göre simyacı, rüyavâri arayışında, evvelce kendisine bilinmez olan kendi nefsinin bazı muhtevalarını gün ışığına çıkarır ve bu şe-

[2] Bakınız; Herbert Silberer, *Probleme der Mystik und ihre Symbolik*, Viyana 1914; C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürih 1944 ve 1952 ve *Mysterium Coniunctionis*, Zürih 1955 ve 1957

kilde de, böyle olmasını bilinçli olarak tasarlamayarak, kendi yüzeysel ego-bağımlı günlük bilinci ile 'ortak bilinçaltı'nın şekillenmemiş (fakat şekil arayan) gücü arasında bir tür uzlaşma hasıl eder. Bu 'uzlaşma'nın dahili bir doyum tecrübesine sebep olduğu varsayılır, bu öznel olarak, iddia edilen simya *magisterium*'unun yerini alır. Bu bakış açısı, yukarıdaki gibi, simyacının en önde gelen niyetinin altın yapmak olduğu varsayımı üzerine kuruludur. Onun bir çılgınlık veya kendini kandırma biçiminde tuzağa düşürüldüğü ve bu sebeple de rüyadaki biri gibi düşündüğü ve davrandığı şekilde değerlendirme yapılır. Bu açıklama belli bir akla yakınlığa sahiptir, çünkü bir bakıma gerçeğe yaklaşır, (eğer sadece doğrudan doğrüya ondan ayrılmak durumunda ise!). Manevi gerçekliğin (buna göre simya işi bir tür inisiyasyondur) yeni başlayan kişinin az çok bilincinde olmadığı bir şey olması doğrudur. Bu nefsin derinliğinde saklı bir şeydir. Ancak bu 'gizli derinlik', 'ortak bilinçaltı' denen şeyin kaosuyla karıştırılmamalıdır, elbette bu az çok esnek kavramın sahip olduğu kesin bir anlam kadarıyla. Simyacıların 'gençlik pınarı' hiçbir şekilde karanlık bir psişik alt-tabakadan fışkırmaz; Ruh ile aynı kaynaktan akar. 'İş'inin başlangıcında o, simyacıdan gizlidir, altta olduğu için değil aksine onun bilinci zihinsel süreçlerinin seviyesinin üzerinde olduğu için.

Psikologların hipotezi, şunlar anlaşılır anlaşılmaz buharlaşır; gerçek simyacılar asla herhangi bir altın yapma arzu tatmini rüyasıyla tuzağa düşürülmediler ve nefislerinin bilinçsiz muhtevalarının pasif 'izdüşümleri' vasıtasıyla veya uyurgezerler gibi hedeflerinin peşine düşmediler! Aksine onlar belirli bir metot takip ettiler, bu metodun metalürjik ifadesi (baz metalleri gümüşe veya altına dönüştürme sanatı), kabul edileceği üzere bir çok inisiye edilmemiş araştırıcıları, kendi içinde mantıklı ve dahası gerçekten derin olsa da, yanlış yere götürmüştür.

1. Bölüm
BATI SİMYASININ KAYNAĞI

Simya, en azından İsa'dan önceki ilk bin yılın ortasından beri ve muhtemelen tarih öncesi devirlerden bu yana var olmuştur. Yakın Doğu ve Uzak Doğu'nun medeniyetleri gibi geniş alana yayılmış medeniyetlerde bin yıllar boyunca simyanın niçin var olmuş olduğu sorusuna pek çok tarihçinin cevabı şöyle olacaktır; insan, sık sık, yaygın metallerden altın ve gümüş yapmayı araştırarak çabucak zengin olma ayartmasına düşmüştür, ta ki onsekizinci yüzyılın deneysel kimyası, sonunda ona metallerin bir diğerine dönüştürülemediğini ispatlayıncaya kadar. Bununla birlikte fiili olguda gerçek oldukça farklıdır ve en azından kısmen kesinlikle buna zıttır.

Altın ve gümüş, zaten kutsal metallerdi, hatta bütün ticari işlemlerin ölçüsü olmadan önce bile. Bu ikisi, Güneşin ve Ayın ve bu nedenle de bu semavi çiftle ilgili olan ruh ve nefsin bütün gerçekliklerinin dünyevi yansımalarıdırlar. Ortaçağın ortasına kadar bu iki soy metalin nispî değerleri, iki göksel cismin dönüş sürelerinin ilişkisi ile belirlenirdi. Aynı şekilde en eski sikkeler genellikle Güneşle veya onun yıllık dönüşüyle bir takım ilgileri bulunan resimler veya işaretler taşır. Rasyonalizm öncesi dönemlerin insanları için soy metaller ile bu iki büyük ışık kaynağı arasındaki ilişki aşikardı ve bütün bir mekanistik anlayışlar ve önyargılar dünyası, bu ilişkinin aşikar gerçekliğini örtmek ve onu sırf bir estetik bir tesadüfe benzetmek zorundaydı.

Bir sembol, sırf bir alegori (temsilî anlatım) ile karıştırılmamalı, ne de onda bazı sisli ve akıl dışı ortak içgüdülerin bir

ifadesi görülmeye çalışılmalıdır. Gerçek sembolizm şu olguya dayanır; bir diğerinden zaman, mekan, maddi tabiat ve diğer bir çok sınırlayıcı özelliklerle farklılık gösterebilen nesneler, aynı temel niteliğe sahip olabilir ve bunu sergileyebilir. Bu nedenle kendi içinde zamandan ve mekandan bağımsız olan aynı gerçekliğin muhtelif yansımaları, tezahürleri veya ürünleri olarak görünürler. Bu nedenle, altının Güneşi ve gümüşün de Ayı temsil ettiğini söylemek oldukça doğrudur; daha doğrusu iki soy metal ve iki ışık kaynağının her ikisi de aynı iki kozmik veya ilahî gerçekliğin sembolleri olması söz konusudur.[1]

Altının büyüsü, bu nedenle onun kutsal tabiatından veya niteliksel mükemmelliğinden kaynaklanır ve sadece ikincil olarak ekonomik değerinden doğar. Altın ve gümüşün kutsal tabiatından dolayı, bu iki metali elde etmek, sadece bir ruhban faaliyeti olabilirdi, tıpkı altın ve gümüş sikkelerin basımının başlangıçta sadece bazı kutsal yerlerin ayrıcalığı olması gibi. Buna uygun olarak, gerçek şu ki tarih öncesi zamanlardan beri bazı sözde ilkel toplumlarda korunmuş olan altın ve gümüşle ilgili metalürjik işlemler, bunların rahipliğe ait kaynağı hususunda bol işaretler açığa vurur.[2] Şimdiye kadar 'manevi' ve 'pratik' ayrımını tanımamış olan ve her şeyi insan ve evrenin dahili birliği ile bağlantılı olarak gören 'arkaik' kültürlerde maden filizlerinin hazırlanması daima kutsal bir işlem olarak icra edilir. Bir kural olarak bu, ilahî emirle bu faaliyete çağırılan bir ruhban kastının ayrıcalığıdır. Kendilerine ait hiçbir metalürjik geleneği olmayan bazı Afrika kabileleri durumunda olduğu gibi bunun böyle olmadığı yerlerde metal işçisi veya kalcı, tabiatın kutsal düzenine giren izinsiz bir yabancı olarak, kara büyüyle meşgul olma şüphesi altında kalır.[3] Modern insana hurafe ola-

[1] Bir sembolün ne anlama geldiği hususunda mükemmel bir tarif, E.E. Evans-Pritchard'ın *Nuer Religion* adlı etnolojik incelemesinde bulunsa gerektir. *Semboller Meselesi* başlıklı bölüm. Oxford, Clarendon Press, 1956.

[2] Bk. Mircea Éliade, *Forgerons et alchimistes*, 'Homo Sapiens' koleksiyonu, Paris, 1956.

[3] *a.g.e.*

rak görünen şey –ve kısmen sadece bir hurafe olarak varlığını sürdüren şey– gerçekte tabii düzen ile insan nefsi arasıdaki derin ilişki hakkındaki bir bilgi kırıntısıdır. 'İlkel' insan, maden filizlerinin dünyanın 'rahminden' çıkarılması ve ateşle zorlu saflaştırılmalarının bir şekilde uğursuz ve tehlikeli ihtimallerle dolu olduğunun oldukça farkındadır, hatta maden çağı tarihinin sık sık bize sağladığı bütün delillere sahip olmasa da. Maddeyi ruhtan suni bir şekilde ayırmayan 'arkaik' insanlık için metalürjinin ortaya çıkışı, sadece bir 'buluş' değil, daha çok bir 'vahiy'dir, çünkü sadece ilahi bir emir, böyle bir faaliyet hususunda insanoğluna izin verebilirdi. Bununla birlikte tam başlangıçtan beri bu vahiy, daha çok iki yönlü bir vahiydi;[4] bu vahiy ona verilmiş olduğu kişiden özel bir basiret talep eder. Metalürjistin maden filizi ve ateşle olan harici işinde zorlu olan bir şeyler bulunması gibi, ruh ve nefis ile bağlantısı olan ve bu çağrıda kaçınılmaz olan etkiler de tehlikeli ve iki yönlü bir tabiattan gelmelidir. Özellikle soy metallerin, katışık maden filizlerinden, cıva ve antimon gibi çözücü ve saflaştırıcı aracılar vasıtasıyla ve ateşle birlikte çıkarılması, kaçınılmaz olarak tabiatın karanlık ve kaotik güçlerinin mukavemetine karşı icra edilir, tıpkı değişmez saflık ve parlaklıklarında 'dahili gümüş' ve 'dahili altın'ın elde edilmesinin nefsin bütün karanlık ve akıldışı dürtülerinin fethini istemesi gibi.

*

Bir Senegallinin otobiyografisinden alınan aşağıdaki aktarım, bazı Afrika kabilelerinde altın işlemenin kutsal bir sanat olarak değerlendirilmeye günümüze kadar nasıl devam ettiğini gösterir.[5]

"...Babamın bir işareti üzerine iki çırak, demir ocağının her iki yanında bulunan ve kil borular vasıtasıyla ona bağlanan

---

[4] "Biz demiri indirdik ki onda insanoğlu için büyük bir güç ve birçok faydalar vardır..." (Kur'an, Hadid, 25).

[5] Camara Leye, *L'Enfant noir*, Paris, 1953.

koyun derisi körükle çalışmaya başladılar... Ocaktaki alevler yükseldi ve canlı ve kötü bir cin olarak hayata dönmüş gibi göründü.

"Babam daha sonra, eritme kabını uzun maşasıyla kavradı ve onu alevlerin üzerine yerleştirdi.

"Birdenbire demirci dükkanındaki diğer bütün işler durdu, çünkü altının eritilmekte olduğu süre boyunca ve soğurken onun çevresinde bakır ya da alüminyumla çalışmak, –bu baz metallerin bir parçasının eritme kabına atılması gerektiği durumda bile– unutulur. Sadece demirle çalışılmaya devam edilebilir. Fakat bunlar demirle ilgili bir görev üstlenmişlerse bile, ocağın etrafında toplanmış çıraklara katılmak için, genellikle onu çabucak tamamlarlar veya bir kenara bırakırlar...

"Babam hareketlerinin etrafında toplaşan çıraklar tarafından engellediğini hissettiği zaman, sessizce onlara geride durmalarını işaret ederdi. Ne o ne de bir başkası bir kelime dahi söylemezdi. Hiç kimse konuşmaya cüret etmezdi, ozan bile sessizdi. Sükunet sadece körüğün hışıldaması ve altının alçaktan tıslaması ile bozuldu. Fakat babam bir kelime dahi söylemediği halde, içinden konuştuğunu biliyordum; altını ve odun kömürünü bir çubukla karıştırırken (yanmaya başlamışken yer değiştirmeyi sürdürmeliydi) sessizce hareket eden dudaklarından bunu görebiliyordum.

"İçinden ne söylüyor olabilirdi? Kesin olarak bu söyleyemem, asla bana anlatmadı. Ancak bir çağrıdan başka ne olabilirdi ki? Ateşin ve altının ruhunu, ateşin ve rüzgarın –körükten esen rüzgar, rüzgarın doğurduğu ateş ve ateşle evlenen altının– ruhunu çağırmadı mı? Şüphesiz onların yardımını celbetti ve arkadaşlıklarını ve iştiraklerini niyaz etti; şüphesiz en önemlilerin arasında olan ve yardımları eritme için zorunlu olan bu ruhları çağırdı.

"Gözlerimin önünde vuku bulan işlem, harici olarak sadece altının eritilmesiydi. Bunun dışında daha çok şeyler vardı:

ruhların kolaylaştırdığı veya engel olduğu büyüsel bir işlem. Bu sebeple babamın etrafında sükunet hakimdir...

"Böyle bir anda küçük siyah bir yılanın daima koyun postunun altında saklı durması dikkat çekici değil mi? Çünkü her zaman orada değildi. Babamı her gün ziyarete gelmezdi, ancak altınla işlem yapılırken asla görünmezlik edemezdi. Bu gerçekten beni şaşırtmadı. O zamandan sonra, bir gece babam bana kabilemizin ruhundan söz etti, yılanın orada bulunması gerektiğini oldukça tabiî bulmuştum, çünkü yılan geleceği biliyordu...

"Altınla çalışan zanaatkar her şeyden önce kendini arındırmalı, baştan ayağa kadar kendini yıkamalı ve çalışma süresi boyunca cinsel ilişkiden geri durmalıdır..."

*

Dahili bir altının var olması veya daha doğrusu altının, harici olduğu kadar dahili bir gerçekliğe de sahip olması, sadece eşyaya müşahedeci bakış tarzı için mantıklıydı, bu tarz kendiliğinde hem altında hem de Güneşteki aynı 'özü' tanıdı. Simyanın kökünün bulunduğu yer burasıdır ve başka yer değildir. Simya, kökenini kadim mısırlıların bir ruhban sanatında bulur. Bütün Avrupa'ya ve Yakın Doğuya yayılmış ve muhtemelen Hint simyasını da etkilemiş olan simya geleneği, kurucusu olarak Hermes Trismegistos'u tanır, 'üç kere büyük Hermes' kadim Mısır Tanrısı Thoth ile özdeşleştirilebilir, Thot bütün ruhban sanatlarına ve bilimlerine başkanlık eder, daha çok Hinduizm'deki Ganesha'ya benzer. Simya (*alchemia*) ifadesi, Arapça *el-kimiya*'dan gelir, bunun da Mısır'ın bir unvanı olan ve muhtemelen simyacıların *materia prima*'sının da bir sembolü olmuş 'kara toprak' ibaresine bir gönderme olabilecek kadim Mısırca *kême*'den türediği söylenir. Diğer bir ihtimal, bu ifadenin Yunanca *chyma*'dan ('eritme' veya 'dökme') türemiş olmasıdır. Her durumda, hala mevcut olan en eski simya çizimleri, Mısır papirüslerinde bulunur. İlk dönem Mısır belgelerinden

hiçbirinin geriye kalmaması şaşırtıcı değildir, çünkü şifahi olarak aktarılmak, kutsal bir sanatın temel özelliğidir. Yazılmasının gerekmesi, genellikle gerilemenin veya sözlü geleneğin kaybolacağı yönündeki bir korkunun ilk işaretidir. Hermes-Thoth'a atfedilen bütün metinleri içine alan *Corpus Hermeticum* (Hermetik Külliyat) denen eserin bize Yunanca ulaşmış olması ve az veya çok Eflatuncu bir dille örtülmüş olması tamamıyla tabiidir. Bu metinlerin yine de sahih bir geleneğe dayandırılması ve hiçbir şekilde Yunanlıların sahte kadim imalatlarından olmaması, onların manevi verimlilikleriyle ispatlanır. Delil şunu gösterir ki 'Zümrüt Tablet' denen şey de *Corpus Hermeticum*'un bir parçasıdır. Zümrüt Tablet, kendini Hermes Trismegistos'tan bir vahiy olarak takdim eder ve Arapça ve Latince yazan simyacılar tarafından sanatlarının 'kanun listesi'nden daha az bir şey olarak kabul edilmez. Zümrüt Tablet'in erken döneme ait bir metni yoktur. En azından şu ana kadar belirlendiği kadarıyla bize sadece Arapça ve Latince çevirileriyle ulaşmıştır, ancak muhtevası sahiciliğinin işaretidir.

Yakın Doğu ve Batı simyasının Mısır orijinli olduğu fikrini desteklemek şunu desteklemektir; simya ile ilgili ve onu sembolik ifadelerinin bir çoğuyla donatmak ile ilgili bütün bir zanaat işlemleri dizisi, son Mısır dönemlerinden sonra, nihayet ortaçağ reçete kitaplarında görününceye kadar insicamlı bir grup olarak ortaya çıkar. Bu işlemler külliyatı, Mısır'dan açık bir şekilde çıkarılabilecek bazı unsurlar içerir. Bu işlemlerin arasında, metalleri işleme ve boyaların hazırlamasından ayrı olarak, Mısır'da daha fazla hiçbir yerde gelişmemiş bir sanat olan değerli suni taşların ve renkli camın üretimi vardır. Dahası, Mısır'ın metal ve mineral sanatlarının bütünü, topraksı bir 'madde'den gizli ve değerli özü çıkartma çabalarında, simya ile açık bir manevi ilişki sergiler.

Son dönem Mısır İskenderiye'si şüphesiz, diğer kozmolojik sanatlar ve bilimlerle birlikte simyanın, aslî herhangi bir

yönü değiştirilmeksizin, şimdi bizim tarafımızdan bilinen biçimini kazandığı erime kabıdır.

Simyanın, Yunan ve Asya mitolojilerinden bazı motifler edinmesi de pekala bu zamanda olmuş olabilir. Bu herhangi bir şekilde suni bir olay olarak değerlendirilmemelidir. Sahih bir geleneğin gelişimi bir kristalin gelişimini andırır, benzeşik parçaları kendine çekerek kendi birlik kanunlarına göre onlarla bir bütün oluşturur.

Bu dönemden sonra, simyada iki akım gözlenebilir. Birisi, tabiatı itibariyle çoğunlukla zanaatkarcadır; 'dahili iş' sembolizmi burada, mesleki bir faaliyete fazladan eklenen bir şey olarak ortaya çıkar ve sadece arada sırada ve tesadüfen dile getirilir. Diğeri ise, metalürjik işlemleri yalnızca benzetmeler olarak kullanılır, bu yüzden kişi bunların harici olarak kullanılıp kullanılmadığından şüphe edebilir. Bu durum bazılarını, daha eski olduğuna inanılan zanaat simyası ile daha sonraları gelişmiş olduğu sanılan sözde mistik bir simya arasında bir ayrım yapmaya sevk etmiştir. Bununla birlikte gerçekte bir ve aynı geleneğin iki yüzü söz konusudur, bu geleneğin sembolik yüzü şüphesiz biçimde daha 'arkaik'tir.

Mitolojik zeminiyle birlikte simyanın, tektanrıcı dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) içine dahil edilmesinin nasıl mümkün olabildiği şüphesiz sorulacaktır. Bunun açıklaması şöyledir; gerçekte hem metallerin (ve genel olarak madenlerin) harici sahasıyla hem de nefsin dahili sahasıyla ilişkili olan simyaya özgü kozmolojik perspektifler kadim metalürji ile organik olarak bağlandı, bu yüzden zanaat ile birlikte kozmolojik arka plan, terimin en geniş anlamında sadece bir tabiat (*physis*) bilimi olarak devralındı, daha doğrusu Hıristiyanlık ve İslam, müzikte ve mimarideki Pisagorcu geleneği benimsedi ve ona tekabül eden manevi perspektifi de özümledi.

Hıristiyan bakış açısından simya, vahyedilen hakikatler için tabiî bir ayna gibiydi: baz metalleri altına ve gümüşe çevi-

ren filozof taşı, İsa'nın bir sembolüydü ve bu taşın, kükürdün 'yanmayan ateşi' ve cıvanın 'sebatkar suyu'ndan üretilmesi, İsa'nın doğumunu andırır.

Hıristiyan inancı tarafından benimsenmesiyle birlikte simya, manevi olarak bereketlenirken Hıristiyanlık da onda tabiatın tefekkürü vasıtasıyla, gerçek 'irfan'a (*gnosis*) götüren bir yol buldu.

Hermetik sanat, İslâm'ın manevi alemine daha da kolay bir şekilde girdi. İslam, önceki peygamberlerin bir mirası olarak '*hikmet*' görünümü altında ortaya çıkan herhangi bir İslam öncesi sanatı tanımaya esasta daima hazırdı. Bu nedenle İslam dünyasında Hermes Trismegistos genellikle Hz. İdris (Enoch) ile özdeşleştirilir.

Hermesçiliğe yeni bir manevi eksen veren veya diğer bir ifadeyle onun başlangıçtaki manevi ufkunu bütün tamlığı içinde yeniden kuran ve onu son dönem Helenistik 'tabiatçılık'ta boğulmaktan kurtaran, 'varlığın birliği' (*vahdetu'l- vucûd*) öğretisiydi (kelime-i şehadetin batınî yorumu).

Bu arada simya sembolizmi, son dönem klasik ve Semitik düşünceye tedrici olarak dahil olmasının bir sonucu olarak rengarenk bir çokluk içinde gelişmişti. Ancak, bir 'sanat' olarak simyaya özgü bazı temel özellikler, yüzyıllar boyunca onun şaşmaz belirtisi olarak kaldı: özellikle 'simya işi'nin belirli planı başta gelir, bu işin ferdi safhaları uygulamada her zaman icra edilemeyen bazı 'sembolik' süreçlerle karakterize edilir.

Simya, Batı Hıristiyanlığına ilk önce Bizans yoluyla giriş yaptı ve daha sonra–ve çok daha zengin şekilde–Arap hakimiyetindeki İspanya yoluyla girdi. Simyanın en üst olgunluğa ulaşması İslam dünyasında oldu. Altıcı Şia İmamı Cafer es-Sâdık'ın bir talebesi olan Câbir İbn Hayyân M.S. altıncı yüzyılda tam bir okul kurdu, oradan yüzlerce simya metni etrafa yayıldı. Bir onüçüncü yüzyıl İtalyan ve Katalonya [İspanya] eseri olan *Summa Perfectionis*'in yazarının da Câbir'in Latinleştiril-

miş biçimi olan Geber ismini alması şüphesiz bu ismin bir çok simyevi ilmin damgası haline gelmiş olmasından dolayıydı.

Rönesans'la birlikte Yunan felsefesinin büyük akını ortaya çıkınca Bizans simyasının yeni bir dalgası Batı'ya ulaştı. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda bir çok simya eseri basıldı, o zamana kadar bu tür eserler sadece elyazması olarak mevcuttu ve az çok gizli olarak yayılmıştı. Bunun bir sonucu olarak Hermesçilik incelemesi, yeni bir zirveye ulaştı; bununla birlikte gerilemeye başlaması çok sürmedi.

Onyedinci yüzyıl genellikle Avrupa Hermesçiliğinin tam olgunlaşmasını lekeleyici olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte gerilemesi, aslında onbeşinci yüzyılda zaten başlamıştı ve Batı düşüncesinin hümanist ve temelde rasyonalist gelişmesiyle birlikte süratle devam etti, öyle ki bu gerilemeyle bakış açısının herhangi bir manevi ve sezgici evrenselliği tam esasından mahrum edildi. Modern çağdan hemen önce gelen belli bir süre boyunca, hem geç dönem Hıristiyan mistisizminin tek taraflı aşırı duygusal gelişimi hem de Reform hareketinde aslî olan agnostik eğilim tarafından teoloji sahasından sıkılıp çıkarılan sahih irfanın unsurlarının nazari simyada bir sığınak bulduğu doğrudur. Bu durum Hermesçiliğin yankıları sayılabilecek fenomenlerin, Shakespeare, Jakob Boehme ve Georg Gichtel'in eserlerinde bulunmasını şüphesiz şekilde açıklar.

Simyadan çıkarılan tıp, simyanın kendisinden daha uzun süre yaşamaya devam etti. Paracelsus bunu 'spagyric' tıp diye adlandırır. Bu terim, simyadaki *Solve et coagula'ya* tekabül eden, 'böl' ve 'birleştir' anlamındaki Yunanca σπαω (spao) ve αγειρω (ageiro) kelimelerinden gelir.

Genel olarak, Rönesans sonrası Avrupa simyası parçalı bir karaktere sahipti; manevi bir sanat olarak metafiziksel arka planı eksikti. Bu, özellikle onun onsekizinci yüzyıldaki son kalıntıları için doğrudur, hatta bütün bu 'kömürcü'ler arasında

Newton ve Goethe gibi gerçek dahilerin, başarısız şekilde de olsa onunla meşgul olmalarına rağmen bu böyledir.

Bu noktada, Kiliseye muhalif, 'serbest düşünen' bir simyanın olmayacağını ifade etmek uygun görünmektedir, çünkü her manevi sanatın ilk ön şartı, onun insanî vaziyetinin (üstünlüğünde ve güvenilmezliğinde) kurtuluş vasıtaları olarak ihtiyaç duyduğu her şeyi tanıması gerektiği hususudur. Hıristiyanlık öncesi bir simyanın bulunması hiçbir şekilde aksini ispat etmez: bütün zamanlarda simya, bazı bakımlardan insani varoluşun bütün yönlerini içine alan kuşatıcı bir geleneğin organik bir parçasıdır. Bununla birlikte, Hıristiyanlık kendisinden önceki İlkçağ medeniyetleri için gizli olan hakikatleri o dereceye kadar ifşa etti ki bunlar intihar pahasına simya tarafından hesaba katılmalıydı. Simyanın veya Hermesçiliğin tek başına, muhtemelen kendine yeterli bir din, hatta gizli bir putperestlik olabileceğine inanmak bu nedenle çok büyük bir hatadır. Bu türden herhangi bir yaklaşım, içteki *magisterium*'a doğru herhangi bir çabayı başlangıçtan felç edecek derecede zorunlu olarak rasyonalizm ve hümanizme bulaşmış olacaktı. 'Ruh nereden isterse oradan eser' sözü doğrudur ve onun tezahürüne dışardan dogmatik sınırlar konulamaz; fakat Ruh, onun (yani Kutsal Ruh) vahiylerinin herhangi birinde kendisinin inkar edildiği yerde kesinlikle 'esmez'.

Kendi başına bir din olmayan simya, gerçekte bütün insanlara hitap eden vahiy tarafından –onun lütuf vasıtalarıyla– desteklenmek ihtiyacı gösterir. Bu destekleme, vahyin ezelî ve kurtarıcı mesajının bütün manasına özel bir erişme vasıtası olarak simyacıların kendileri tarafından tanınan simya yoluna ve işine dayanır.

Bundan böyle simyanın tarihi üzerinde durmamalıyız, şüphesiz batınî bir sanatın nesilden nesile aktarılması genellikle sözlü olarak gerçekleştiğinden herhangi bir şekilde bu tarih ayrıntılı olarak bilinemez. Bununla birlikte son bir nokta olarak şu da zikredilmelidir ki tarih sırasıyla hiçbir ilişkisi olmayan

sözümona yazarları veya kaynakları olarak fantastik isimler taşıyan simya yazıları hiçbir şekilde söz konusu metinlerin değerine uygun değildir; çünkü tarihsel bakış açısı ile simya hikmetinin bir diğeri ile hiçbir ilişkisinin olmaması gerçeğinden tamamen ayrı olarak bu isimler (Latin Geber hadisesinde olduğu gibi), yazar imzalarını kastetmekten daha çok belli bir gelenek zincirinin alametleridir. Belli bir Hermetik metnin sahih olup olmadığı yani onun Hermetik sanatın gerçek bilgi ve tecrübesinden mi kaynaklandığı yoksa sadece keyfi olarak mı bir araya getirildiği meselesi ne filoloji ile ne de deneysel kimyayla bir karşılaştırma ile belirlenemez; tek kıstas geleneğin kendisinin manevi birliğidir.

2. Bölüm

SİMYANIN TABİATI VE DİLİ

Kutsal sanatın ilkeleri ve metotları hakkındaki kitabımda,[1] sanatsal yaratımı kutsal bir geleneğin içinde görüldüğü şekliyle, harici estetik yönü bakımından değil, hedefi sanatkarın kendi nefsinin olgunlaşması, 'dönüştürülmesi' veya yeniden doğuşu olan dahili bir süreç olarak değerlendirirken mukayese amacıyla bir kereden fazla, simyaya göndermede bulunmak lüzumu hissettim. Simya da üstatları tarafından bir sanat –hatta 'kral sanat' (*ars regia*)– olarak adlandırıldı ve baz metalleri altın ve gümüş gibi soy metallere dönüştürmesi imajıyla birlikte, söz konusu dahili sürecin oldukça hatırlatıcı bir sembolü olarak hizmet etti. Aslında simya, nefsi dönüştürme sanatı olarak adlandırılabilir. Bunu söylerken, simyacıların, metallerin saflaştırılması ve alaşım yapılması gibi metalürjik işlemleri de bildiklerini ve uyguladıklarını inkar etmek istemiyorum. Bununla birlikte onların gerçek işi (bu iş için bütün bu işlemler sadece harici destekler veya 'işlemsel' sembollerdi) nefsin dönüştürülmesiydi. Bu noktada simyacıların şahitliği birbiriyle uyuşur. Mesela, Yakın Doğu ve Batı simyasının babası Hermes Trismegistos'a atfedilen '*Yedi Bölümlü Kitap*'ta şunları okuruz: 'Bak, saklanmış olan şeyi sana açmış bulunuyorum: [simya] işi seninle ve senin içindedir; çünkü onun senin içinde bulunması gerekir ve süreklidir; nerede olursan ol, karada veya denizde her zaman ona hazır olarak sahip olacaksın...'[2] Ve Arap kralı Halid[3]

---

[1] *Doğu'nun ve Batı'nın Kutsal Sanatı*, Londra 1967.

[2] *Bibliothèque des philosophes chimiques*. Paris 1741, yayımlayan G. Salmon

ile bilge Morienus (veya Marianus) arasında geçen meşhur diyalogda kralın bilgeye, Hermetik işin onunla başarılabildiği şeyin nerede bulunabileceği hususunda nasıl soru sorduğu anlatılır. Bunun üzerine Morienus sessiz kaldı ve sadece biraz duraksamadan sonra cevap verdi; 'Ey Kral, sana hakikati ilan ediyorum ki Tanrı Rahmetiyle bu olağanüstü şeyi senin içinde yarattı; nerede olursan ol, o her zaman senin içindedir ve senden ayrılamaz...'[4]

Bütün bunlardan, simya ile diğer bir kutsal sanat arasındaki farkın şu olduğu görülecektir; Simyada ustalığa, mimari ve resimdeki gibi haricî zanaatsal düzlemde görülen şekilde değil sadece dahili olarak ulaşılır; çünkü simya çalışmasını oluşturan kurşunu altına dönüştürme, zanaatsal ustalığı oldukça aşar. Simyacılara göre tabiatın kendi başına tahmin edilemeyecek kadar uzun bir sürede başarabileceği bir 'sıçrama'ya sebep olan bu işlemin mucizevîliği cismanî imkanlarla nefsin imkanları arasındaki farka dikkat çeker. Çözeltileri, kristalleşmeleri, erimeleri ve yanmaları, bir noktaya kadar nefsin içindeki değişiklikleri yansıtabilen bir maden cevheri, belirli sınırlar içinde tahdit edilmiş kalması zorunlu olduğu halde, nefis kendi hesabına, hiçbir biçimle kayıtlı olmayan Ruh'la buluşması sayesinde bunlara tekabül eden 'psişik' sınırların üstesinden gelebilir. Kurşun, içteki insanın veya metalin hasta, 'ağır' ve kaotik vaziyetini temsil ederken altın ('katılaşmış ışık' veya 'yersel Güneş') hem metalik hem de insanî varoluşun mükemmelliğini temsil eder. Simyacıların eşyaya bakış tarzına göre altın, metalik tabiatın gerçek hedefidir; diğer bütün metaller ya hazırlayıcı adımlar veya bu sonuca doğru denemelerdir. Altın tek başına, bütün

---

[3] Hâlid bin Yezîd bin Muâviye (ö.85/704 m.); İkinci Emevî halifesi Yezîd'in oğludur. Kendisi halife olmamış, valilik yapmıştır. Bilime meraklı kişiliğiden dolayı İskenderiyeli bir rahip olan Maryânos'u Suriye'ye çağırıp Grekçe ve Kıptice'dan eserler tercüme ettirmiştir. İslâm tarihindeki ilk simyacı olarak anılır. (İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*) (ç.)

[4] *a.g.e.* , II. Arap kralı Halid ile rahip Morienus veya Marianus arasındaki diyalog, muhtemelen Arapça'dan Latince'ye çevirilen ilk simya risalesiydi.

metalik özelliklerin ahenkli bir dengesini kendi içinde haizdir ve bu yüzden devamlılığa da sahiptir. Meister Eckhart, 'bakır, altın oluncaya kadar rahat bulmaz' derken, gerçekte kendi ezeli varlığının özlemini çeken nefse gönderme yapar. Bu nedenle onlara karşı her zamanki suçlamanın aksine simyacılar, sadece onların inandığı, gizlice korunan formüller vasıtasıyla, sıradan metallerden altın yapmaya çalışmadılar. Kim buna teşebbüs etmek istediyse, yaşayan simya geleneği ile herhangi bir bağ olmaksızın ve sadece harfi bir manada anlayabildikleri metinlerin incelenmesi esası üzerinde, 'büyük iş'i başarmayı isteyen 'kömür yakıcılar' denen gruba mensup oldu.

İnsanı, kendi ezeli varlığının bilgisine götüren bir yol olarak simya, mistisizmle mukayese edilebilir. Simyevi ifadelerin, Hıristiyan ve hatta daha da çok İslam mistisizmi tarafından benimsenmesi hususu zaten buna işaret eder. Simyanın mükemmellik sembolleri, insani durumun manevi hakimiyetine, merkeze veya ortaya dönüşe, üç tektanrıcı dinin, yersel cennetin yeniden kazanılması dediği şeye gönderme yapar. Bir simyacı olarak kendi Hıristiyan inancının diline başvuran Nicolas Flamel (1330-1417) işin tamamlaması hususunda şöyle yazar: "evvelce ne kadar kötü olursa olsun insanı cömert, halim, dindar, inançlı ve Allah'tan korkar hale getirmek için ondan bütün günahların kökünü yani açgözlülüğü silerek bu iş onu iyi yapar: çünkü bundan böyle o, devamlı olarak, Tanrı'dan aldığı büyük lütuf ve rahmetle ve O'nun harika işlerinin derinliği ile doldurulur."[5]

Mistisizmin özü ve hedefi, Tanrı ile birliktir. Simya bundan bahsetmez. Bununla birlikte mistik yol ile ilgili olan şey, insan tabiatının ve onun sembolizminin başlangıçtaki 'soyluluğu'nu yeniden kazanmaya yönelik olan simyevi amaçtır; çünkü Tanrı ile birlik, sadece, yaratılan ile Tanrı arasındaki kıyas kabul etmez uçuruma rağmen bu ikisini birleştiren şeyden dolayı mümkündür ve bu, 'yerinden edilen' veya Düşüş tarafın-

[5] *Bibliotèque des philosophes chimiques*

dan etkisizleştirilen Adem'in 'teomorfizm'idir. İnsani suret, kendi sonsuz ve ilahi Arketipi içinde yeniden bürünülebilir olmadan önce insan sembolün saflığını yeniden kazanmalıdır. Manevi olarak anlaşılırsa, kurşunun altına dönüştürülmesi, insani tabiatın başlangıçtaki asaletini yeniden kazanmaktan başka bir şey değildir. Tıpkı altının eşsiz niteliğinin, kütle, sertlik, renk vs. gibi metalik özelliklerin harici toplamı ile hasıl edilemeyeceği gibi 'ademî' mükemmellik de sırf erdemlerin toplamı değildir. O altın kadar eşsizdir ve bu mükemmelliği 'gerçekleştirmiş' insan diğerleriyle karşılaştırılamaz. Varlığının kaynağının tamamıyla farkında ve onunla birleşmiş olması anlamında onun içindeki her şey 'orijinal'dir. Bu halin gerçekleşmesi zorunlu olarak mistik yolla bağlantılı olduğundan, simya aslında, mistisizmin bir dalı olarak değerlendirilebilir.

Ancak simyanın 'stili', doğrudan dini bir inanca dayalı olan mistisizminkinden o kadar farklıdır ki bu bazılarının, simyaya 'Tanrı'sız bir mistisizm' demek şeklinde aklını çelmiştir. Bununla birlikte, bu ifadenin bütünüyle yanlış olduğu söylenmezse de tamamıyla yersizdir, çünkü simya bir Tanrı inancını peşinen kabul eder ve neredeyse bütün üstatları ibadet uygulamasına büyük önem verirler. Bu ifade yalnızca şu dereceye kadar doğrudur ki simya bu haliyle hiçbir teolojik çatıya sahip değildir. Bu sebeple mistisizmin niteleyici özelliği ve aynı şekilde teolojik bakış açısı, simyanın manevi ufkunu sınırlamaz. Yahudi, Hıristiyan veya İslam mistisizmi, vahyedilmiş bir hakikatin, Tanrı'nın bir yönünün veya kelimenin en derin anlamında bir idea'nın müşahedesi (*contemplation*) üzerinde toplanır; bu ise bu ideanın manevi gerçekleşimidir. Kendi hesabına simya, esas olarak ne teolojik (veya metafiziksel) ne de etiktir; simya, nefsin güçlerinin oyununu tamamen kozmolojik bir bakış açısından seyreder ve nefse arıtılması, çözülmesi ve yeniden kristalleştirilmesi gereken bir madde olarak muamele eder. Simya bir tabiat bilimi veya sanatı olarak hareket eder, çünkü onun için dahili bilincin bütün halleri, bir ve tek 'Tabiat'ın yollarından

başka bir şey değildir, bu tabiat hem harici, görünür ve maddi biçimleri hem de nefsin dahili, görünmeyen biçimlerini kuşatır.

Bütün bunlara rağmen simya, müşahedeci bir yönden uzak da değildir. O, hiçbir şekilde manevi kavrayıştan mahrum olarak sırf pragmatizmde ibaret değildir. Onun manevi ve belli bir anlamda müşahedeci tabiatı, madenlerinin sahası ile nefsin sahası arasındaki bir benzetmede, doğrudan onun somut biçiminde bulunur; çünkü bu benzerlik, sadece maddi şeylere niceliksel olarak (belli bir anlamda dahili olarak) bakabilen ve nefsin nesnelerini ise 'maddî' (yani objektif ve somut olarak) kavrayan bir görüş tarafından algılanabilir. Başka bir ifadeyle simya kozmolojisi esas itibariyle bir varlık öğretisi, bir ontolojidir. Metalürjik sembol, sadece dahili süreçlerin işareti ve yaklaşık bir ifadesi değildir; her gerçek sembol gibi bir tür vahiydir.

Nefs alemine 'gayri-şahsi' bakış tarzıyla birlikte simya, 'bilgi yolu'na (irfan) 'aşk yolu'ndan daha yakın bir ilişkide durur. Çünkü, 'Ben' ile-sınırlı nefsi, sadece sübjektif olarak tecrübe etmek yerine objektif olarak telakki etmek, -ifadenin sapkın değil gerçek anlamında– irfanın ayrıcalığıdır. Bu sebeple, simyanın ifade tarzlarını zaman zaman kullanan, 'bilgi yolu' üzerinde kurulmuş bir mistisizmdir, eğer simyanın biçimlerini onun, kendi 'yol'unun dereceleri ve tarzlarıyla gerçekten benimsememişse. 'Mistisizm' ifadesi, 'sır' veya 'geri çekmek' (Yunanca *myein)* kelimesinden gelir; mistisizmin özü, sırf akılcı bir yorumdan kaçınır ve aynısı simya için de oldukça geçerlidir.

*

Simya öğretisinin kendini bilmecelerde gizlemesinin diğer bir sebebi de onun herkes için bir anlam ifade etmemesidir. 'Kral sanat', sıradan bir anlayıştan daha fazlasını ve belli bir nefis tipini peşinen kabul eder, aksi halde uygulaması nefis için sadece küçük tehlikeler içermeyebilir. Ortaçağın meşhur bir

simyacısı olan Artephius[6] şöyle yazar; "Bizimkinin kalabacı[7] bir sanat olması kabul edilemez mi? Bununla şunu kastediyorum ki o sözlü olarak geçip devam eder ve sırlarla doludur. Fakat sen, zavallı aldatılmış adam, bütün sırların en büyüğü ve en önemlisini açık ve seçik olarak öğreteceğimize ve bu yüzden de kelimelerimizi harfî anlamında alabileceğine inanacak kadar basit misin? İyi niyetle seni temin ederim ki (çünkü ben diğer filozoflar gibi kıskanç değilim) her kim diğer filozofların (yani simyacıların) yazdıklarını, harfî manada alırsa, asla kurtulamayacağı bir labirentin bucaklarında, onu doğru yolda tutacak ve salimen dışarı götürecek Ariadne'nin ipi[8] olmadığı için, kendini kaybedecektir..."[9] Muhtemelen M.S. dördüncü yüzyılda yaşamış olan Synesios[10] da şöyle yazar; "Onları sadece azizler, bilgeler ve anlayış sahibi nefisler anlayabilsinler diye (gerçek simyacılar) kendilerini sadece semboller, istiareler ve teşbihlerle ifade ederler. Bu sebepten dolayı eserlerinde belli bir yola ve belli bir kaideye riayet etmişlerdir, öyle ki bilge insan, onu anlayabilir ve belki bazı tökezlemelerden sonra onların içinde gizli bir şekilde tarif edilen her şeye erişebilir.[11] Son olarak, Ortaçağın bütün simya ilmini *Summa*'sında özetleyen Geber şöyle beyan eder;" Bu sanat sadece muğlak kelimelerle açıklanmamalıdır, öte yandan herkesin anlayabileceği derecede açık bir

---

[6] Artephius'un başka türlü bilinmeyen Arap bir yazarın latinleştirilmiş ismi olması muhtemeldir. (Bk. E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitug der Alchemie,* Berlin 1919). 1250'den önce yaşamış olmalıdır

[7] 'Kabalacı' burada kelimenin etimolojik anlamında yani 'sözlü olarak nesilden nesile nakledilen' anlamında anlaşılmalıdır.

[8] Ariadne, Yunan mitolojisinde kral Minos'un kızıdır. Labyrintos mağrasındaki canavarı öldürmek üzre mağraya girecek olan Theseus'a yolunu kaymetmemesi için bir yumak ip verir. Theseus bu ipi yere sererek mağraya girer ve sonra bu ip yardımıyla çıkış yolunu bulur. [ç.]

[9] *Bibl. des phil. chim.*

[10] Synesios'un, aynı isimdeki Cyrene Piskoposu (379-415) ile aynı kişi olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Bu piskopos, İskenderiyeli kadın Eflatuncu Hypatia'nın tilmiziydi.

[11] *Bibl. des phil.*

şekilde de izah edilmemelidir. Ben bu yüzden onu öyle bir tarzda öğretiyorum ki bilge kişiye hiçbir şey gizli kalmasın, hatta bu, vasat zihinlere oldukça muğlak olarak gelse bile; aptal ve cahiller ise kendi hesaplarına bundan hiçbir şey anlamayacaklar..."[12] Bu uyarılara rağmen (ki bu hususta pek çok örnek verilebilir) özellikle onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardaki birçok insanın, simya metinlerinin gayretli bir incelenmesiyle altın yapmanın vasıtalarını bulabileceklerine inanmaları insanı oldukça şaşırtır. Simyacı yazarların genellikle sadece layık olmayan birinin tehlikeli bir gücü elde etmesine engel olmak için simyanın sırrını koruduklarını ima etmeleri doğrudur. Onlar böylece ehliyetsiz kişileri belli bir mesafede tutmak için kaçınılmaz bir yanlış anlama kullandılar. Onlar, sanatlarının görünüşe göre maddi gayelerinden, aynı zamanda hakikati de zikretmeyerek, asla bahsetmediler. Dünyevî bir tutku ile sevk edilen kişi, otomatik olarak herhangi bir açıklamanın esasını anlamayı beceremeyecekti. Bu nedenle *Hermetik Zafer*'de şöyle yazılıdır; "Filozof taşı (onunla baz metaller altına çevrilir), ona sahip olan kişiye uzun ömür ve hastalıktan kurtuluş ihsan eder ve onun gücünde, en kudretli fatihlerin sahip olduğundan daha fazla altın ve gümüş getirmek vardır. Buna ilaveten, bu hazine bu hayattaki diğer bütün hazinelerin üzerinde bir avantaja sahiptir, yani ona sahip olan kişi tamamen mutlu olacaktır (ona bir bakış insanı mutlu kılar) ve onu kaybetme korkusu asla ona ilişmeyecektir."[13] İlk cümle, simyanın haricî yorumunu destekler görünür, halbuki ikinci cümle, arzu edilen ölçüde açıkça gösterir ki söz konusu sahiplik burada dahilî ve manevîdir. Aynı şey, önceden zikredilen *Yedi Bölümlü Kitap*'ta da bulunur; "Her şeye Kadir Tanrı'nın yardımıyla bu [filozof] taşı seni en şiddetli hastalıklardan kurtaracak ve koruyacaktır; ayrıca üzüntü ve belaya karşı ve özellikle bedenine ve nefsine zararlı olabilen her şeye karşı seni koruyacaktır. Seni karanlıktan aydınlığa, çölden

[12] *a.g.e.*
[13] *a.g.e.*

yurduna, fakirlikten zenginliğe götürecektir."[14] Bütün bu iktibaslardan anlaşılan çifte anlam, sıklıkla ifade edilen, 'bilge'ye öğretmek ve 'aptal'ı kandırmak şeklindeki maksada uygudur.

Çünkü, bütün 'hermetik' az-konuşurluğu ile birlikte simyevi ifade tarzı, keyfi bir buluş değil aksine bütünüyle otantik bir şeydir; Geber, meşhur *Summa*'sının bir ekinde şunu söyleyebildi: "Ne zaman ilmimiz halkında en açık ve seçik şekilde konuşuyor gibi görünsem aslında kendimi en muğlak şekilde ifade etmiş ve konuşmamın konusunu bütünüyle gizlemişimdir. Simya işini asla temsilî anlatımlarla veya bilmecelerle örtmedim, aksine açık ve anlaşılır kelimelerle ele aldım ve samimi bir şekilde tarif ettim, tıpkı ilahî ilham ile öğretilerek ve öğrenerek onu bilmem gibi..." Öte yandan, diğer simyacılar, yazılarını kasten öyle bir şekilde telif ederler ki onların okunması, akla karanın ayrılmasını sağlar. Son zikredilen eser bunun bir örneğidir, çünkü Geber aynı ekte şöyle der: "Bu münasebetle bu *Summa*'da ilan ederim ki ilmimizi sistematik olarak öğrettik, fakat onu çeşitli bölümler halinde şuraya buraya yaydık; çünkü onu insicamlı olarak ve mantıkî bir düzende sunmuş olsaydım onu kötüye kullanması muhtemel olan kötü niyetliler, iyi niyetli kişiler kadar kolay bir şekilde onu öğrenebileceklerdi..." Geber'in görünüşte metalürjik olarak tasarlanmış açıklamaları yakından incelenirse kimyasal işlemlerin az çok zanaatsal tariflerinin arasında, dikkate değer düşünce atılımları keşfedilecektir; mesela önceden bir 'cevher'den ('iş' ile bağlantılı olarak) söz etmemiş olan yazar birden bire şöyle söyler: "Şimdi yeteri kadar tanıdığın bu cevheri al ve onu kabın içine koy..." veya metallerin haricî vasıtalarla dönüştürülemeyeceğini uzun uzadıya vurguladıktan sonra birdenbire, onları gümüş ve altına çevirerek 'bütün hasta metalleri iyileştiren bir tıp'tan bahseder. Bu türden her durumda, zihinsel anlayış kaba bir şekilde durma noktasına getirilir ve bu, gerçekten bu türden bir açıklamanın amacıdır. Talebeye aklının (*ratio*) sınırları doğrudan tecrübe ettirilir ki

[14] *a.g.e.*

sonunda, Geber'in kendi hakkında söylediği gibi, kendi içine bakabilsin: "Kendime dönüp tabiatın madenleri yerin altında hasıl etme tarzını düşündüğümde, onları yer *üzerinde* mükemmelleştirmemize imkan verecek şekilde tabiatın bizim için hazırladığı gerçek cevheri kavradım..." Burada, bir üstat tarafından açık bir şekilde ifade edilen paradokslar üzerinde düşünceyi yoğunlaştırarak zihinsel melekenin sınırlarını aşmaya çalışan Zen Budizmi'nin metoduyla bir takım benzerlikler dikkati çekecektir.

Simyacının geçmesi gereken eşik, manevi eşiktir. Gördüğümüz kadarıyla ahlaki eşik, sadece altın yüzünden simya sanatının peşinde koşmak ayartmasıdır. Simyacılar işlerinin en büyük engelinin açgözlülük olduğunda devamlı olarak ısrar ederler. 'Aşk yolu' için kibir neyse ve 'bilgi yolu' için kendini aldatma neyse, onların sanatı için de bu günah o dur. Buradaki açgözlülüğün diğer bir adı basitçe egoizmdir; tutkuya kölelikte kişinin kendi sınırlı egosuna bağlılığıdır. Öte yandan, Hermes'in talebesi sadece ihtiyaç içindeki yoksullara (veya tabiatın kendisine) yardım etmek için elementlerin dönüştürülmesine çalışmalıdır, şeklindeki şart, sadece bütün yaratıkların kurtuluşu maksadıyla en yüksek aydınlamayı aramak şeklindeki Budist yeminini hatırlatır. Her faaliyetinde sadece kendini yansıtmaya çalışan egonun kurnazlığından bizi yalnızca merhamet kurtarır.

*

Simyanın anlamını açıklama teşebbüsümün, simyacıların baş şartının (yani bu sahada ketum kalma zaruretinin) bir ihlali olmasına itiraz edilebilir. Buna şöyle cevap vermek mümkündür, simyanın en içteki sırına bir anahtar içeren sembollerin anlamını sırf kelimelerle enine boyuna ele almak her durumda imkansızdır. Geniş bir ölçüde açıklanabilen şey, simya sanatına esas olan kozmolojik öğretiler, onun insan ve tabiat görüşü ve de genel işlem tarzıdır. Ve Hermetik işin bütünü yorumlanabilseydi bile hiçbir yazılı kelimenin ifade edemeyeceği ve işin mükemmelliği için zaruri olan bir şeyler daima kalacaktı. Teri-

min doğru anlamında her kutsal sanat gibi (yani bilincin yüksek hallerinin gerçekleştirilmesine götürebilen her 'metot' gibi) simya da bir inisiyasyona tabidir: işi üstlenmek için izin, normal olarak bir üstattan almalıdır ve sadece en nadir örneklerde, kişiden kişiye uzanan zincir kesilmiş olduğunda manevi etkinin mucizevi bir şekilde aralıkta atlaması vuku bulabilir. Kral Halid ile Morienus arasında geçen konuşmada bu konuya dair şöyle söylenir: "Bu sanatın esası odur ki her kim onu nakletmek isterse öğretiyi bir üstattan almış olmalıdır... Ustanın bunu genellikle talebesinin önünde uygulamış olması da zorunludur.... Çünkü kim bu işin sırasını iyi bir şekilde bilir ve kendi başına tecrübe etmiş olursa sadece kitaplarda bu işi aramış kişiyle karşılaştırılamaz..."[15] Simyacı Denis Zachaire[16] şöyle yazar: "Kişinin henüz onu öğrenmemiş olduğu durumda her şeyden önce şunun anlaşılmasını isterim; bu ilahî felsefe insanî gücü fazlasıyla aşar; onu kitaplardan elde etmek bir yana, Tanrı onu Kutsal Ruhu ile kalplerimizin içine sunmadıkça veya yaşayan bir kişinin ağzından bize öğretmedikçe elde edemeyiz..."[17]

[15] *a.g.e.*

[16] Onaltıncı yüzyıl Fransız simyacısı.

[17] *a.g.e.*

3. BÖLÜM

HERMESÇİ HİKMET

Hermesçiliğin bakış açısı, evren (makrokozmos) ile insanın (mikrokozmos) yansımalar olarak bir diğerine tekabül ettiği görüşünden kaynaklanır; bunlardan birinde ne varsa bazı bakımlardan diğerinde de bulunmalıdır. Bu uygunluk en iyi şekilde, sübje ile objenin, bilen ile bilinenin karşılıklı ilişkisine indirgenerek anlaşılabilir. Obje olarak alem, insan sübjesinin aynasında görünür. Bu iki kutup, teorik olarak ayırt edilseler de aksine ayrılamazlar. Her biri ancak diğeri ile ilişki içinde tasavvur edilebilir.

Belirginlik sağlamak için, 'sübje' terimine verilebilen çeşitli anlamları burada gözden geçirmek zorunludur. Eğer birisi, insanın evren görüşü 'sübjektif'tir derse bu genellikle söz konusu görüşün, insanın zaman ve mekan içindeki özel konumuna ve az çok gelişmiş kabiliyetine ve bilgisine bağlı olduğu anlamına gelir; 'sübjektif' bağlılık burada, ferdin veya zamansal ve mekansal olarak sınırlı bir insan grubunun bağlılığıdır. Bununla birlikte İnsan anlayışı sırf hadiseden hadiseye sınırlı değildir: o özellikle kendi içinde sınırlıdır ve bu anlamda, insan sübjesinin küresinin dışında kalan alemin tamamıyla objektif bir bilgisi türünden hiçbir şey yoktur. Ne bütün mümkün ferdî gözlemlerin ittifakı ne de duyuların eriştiği son noktayı aşan araçların kullanılması bu kürenin ötesine erişebilir ki bu hem bilinebilir bir obje olarak alemi hem de bilen bir varlık olarak insanı şarta bağlar. Alemin mantıksal uyuşumu, (ki bu, çoklu görünümlerini az çok kavranabilir bir bütün kılar) insan objesinin birimsel (unitary) tabiatına olduğu kadar aleme de bağlıdır. Yine de her

bilgide, –fert veya tür tarafından bir çoğuna renk katılabilir olmakla birlikte–, şarta bağlı olmayan bir şey vardır. Aksi taktirde sübjeden objeye, 'Ben'den 'Sana' ne bir köprü, olacaktı ne de çok fazla ve çok geniş olarak çeşitlenen fertler tarafından görülen sayısız 'alemler'in ötesinde ne hakikat ne de birlik olacaktı. Bu mutlak ve sabit unsur, (bu her bilgi parçasında gizli olan az ya da çok 'hakikat muhtevası'nın kaynağıdır ve onsuz da hiçbir bilgi olmaz) saf Ruh veya Akıl'dır, bu bilen ve bilinen olarak mutlak ve bölünmez şekilde her varlıkta mevcuttur.

Bu alemdeki bütün varlıkların içinde insan, evrensel –ve kaynağı olarak kabul edilirse, ilahî– Aklın en mükemmel yansımasıdır ve bu bakımdan kainatın aynası veya toplam imajı olarak telakki edilebilir.

Birbirinin karşısında aynalar gibi duran farklı gerçeklikleri değerlendirmek için bir anlığına duralım: her şeyden evvel Evrensel Akıl [*Akl-ı Küllî*] veya 'Aşkın Sübje' vardır ki bunun objesi sadece harici fiziksel alem değil –muhakeme kadar– nefsin de iç alemidir; çünkü muhakemenin faaliyetleri, bilginin objesi olabilir, halbuki evrensel akıl, ne şekilde olursa olsun herhangi bir 'objektifleştirme'den acizdir. Akıl'ın kendisi hakkında doğrudan ve aracısız bilgiye sahip olduğu doğrudur, fakat bu bilgi, ayrımlar aleminin ötesinde uzanır, bu yüzden ayrı algılamanın bakış açısından (yani obje ve sübje şeklinde ayrılmış olarak) mevcut değilmiş gibi görünür. Düşünme, muhayyile ve hafıza melekelerini haiz ve duyusal algılamaya bağlı olarak insan sübjesi oldukça farklıdır, çünkü insan sübjesi, obje olarak bütün cismani aleme sahiptir. İnsan sübjesi, bilme kabiliyetini Evrensel Akıl'dan çıkarır son olarak, ruh (veya akıl), nefis ve bedenden oluşan insanın kendisi vardır, o hem bilgisinin objesi olan evrenin bir parçasıdır hem de özel mertebesinden dolayı, daha büyük bir evrenin içinde (insan, yansıyan bir görüntü gibi onun karşılığıdır) küçük bir evren olarak ortaya çıkar.

Bu şekilde, evren ile insanoğlunun karşılıklı uygunluğu hakkındaki geleneksel öğreti ayrıca tek ve Aşkın Akıl fikri üze-

rine de kuruludur, bu Akıl'ı (Intellekt) yaygın olarak 'akıl' (yani sadece muhakeme: *reason*) diye adlandırılan şey ile olan ilişkisi, bir ışık kaynağının sınırlı bir ortamdaki yansıması ile olan ilişkisi gibidir.[1] Kozmoloji (evren: *cosmos*'un bilimi) ile saf metafizik[2] arasında bir bağ olan bu fikir, Hermes Trimegistos'un ('üç kere büyük Hermes') yazılarında özel bir belirginlik ile açıklanmış olsa bile hiçbir şekilde Hermesçiliğin özel ayrıcalığı değildir.

Bu yazılardan birinde Akıl veya Ruh hakkında şöyle denir: Akıl (*nous*), Tanrı'nın cevherinden (*ousia*) çıkar, (bir cevhere[3] sahip olan Tanrı hakkında konuşulabildiği kadarıyla); bu cevherin tabiatının ne olduğunu yalnız Tanrı kesin olarak bilebilir.[4] Akıl, Tanrı'nın cevherinin bir parçası değildir, fakat ışığın Güneşten dışarı ışıldaması gibi o da Tanrı'nın cevherinden ışıldar. İnsanoğlunda bu Akıl, Tanrı'dır..."[5] kişi, burada kullanılan benzetmenin kaçınılmaz kusurluluğu tarafından yanlış yöne sevk edilmeye kendini bırakmamalıdır. Aklın, İlahi Kaynak'tan dışarı ışıması veya parıldamasından bahsedildiğinde bir tür maddi sudûr kastedilmez.

Aynı kitapta denir ki nefis (*psyche*) beden içinde bulunur, aynı tarzda akıl (*nous*) da nefis içinde bulunur ve İlahi Kelime (*Logos*) da Akıl içinde bulunur. (Yaklaşık diğer bir tarzda şöyle de söylenebilir, beden nefis içinde olduğu gibi nefis de ruh veya

---

[1] Muhakeme, Aklın veya Ruhun ışığını özel bir doğrultuda ve sınırlı bir alan üzerine yönelten dışbükey bir merceğe benzetilebilir.

[2] 'Metafizik' ibaresiyle, yaratılmamışın öğretisi kastedilir. Aristo'nun 'metafiziğinin' büyükçe bir bölümü kozmolojiden başka bir şey değildir. Gerçek metafiziğin bir ayırıcı vasfı da onun apophatic karakteridir.

[3] *'Ousia'*, skolastik kullanıma uygun olarak 'cevher' diye tercüme edilmiştir. Gerçekte burada Tanrı'nın 'zatı' söz konusudur

[4] Yani Tanrı'nın cevheri (veya daha doğrusu zatı) O'nun dışıda bir şey ile bilinemez, çünkü o bütün ikiliklerin ve obje ile sübje arasındaki bütün ayrımların ötesindedir.

[5] *Corpus Hermeticum*, çeviren A.J. Festugière, 'Les Belles Lettres', 1945. 'D'Hermes Trismégiste: Sur l'intellect commun, à Tat' başlıklı bölüm

akıl içindedir ve ruh da alem içindedir.) Tanrı ise bütün bunların Babası diye adlandırılır.

Bu öğretinin, Johannine teolojisinin öğretisine ne kadar yakın olduğu görülecektir, –Ortaçağdaki Hıristiyan çevrelerin, Logos'un Hıristiyanlık öncesi tohumlarını Eflatun'un yazılarında olduğu gibi *Corpus Hermeticum*'un [Hermes Külliyatı] yazılarında nasıl görebildiklerini açıklayan bir olay olarak.–[6]

Aklın aşkın birliği öğretisi, bütün vahyedilmiş kitaplarca doğrulansa bile yine de batınî kalır, çünkü bu öğreti yanlış yöne sevk edici bir basitleştirme riski olmaksızın herkese aktarılamaz. Baş tehlike şudur; kavrama çabasındaki muhayyile, Ruhun ve Aklın birliğini bir tür maddi birlik olarak tasavvur edebilir. Bu, her ferdî yaratığın esas tekilliğini olduğu kadar Tanrı ile yaratıklar arasındaki ayrımı da örtmeye götürebilirdi.

Evrensel Akıl sayısal olarak değil kendi bölünemezliğinde bir'dir. Bu şekilde her yaratıkta bütünüyle mevcuttur ve her yaratık kendi tekilliğini ondan çıkartır, çünkü hiçbir şey, onun vasıtasıyla bilindiği şeyden daha fazla birliğe, bütünlüğe ve mükemmelliğe sahip değildir.

Bütün varlıklarda bulunan bir Akıl'a dair yanlış bir görüşe örnek, şu felsefi fikirden sağlanabilir; ferdî manevî bir varlık ölüm anında bedeni terk ederken hemen Evrensel Akıl'a döner, bu yüzden ölümden sonra ayrı bir hayatta–kalma yoktur. Bununla birlikte, bu hayatta Aklın sonsuz ışığına 'ego-cu' bir sınırlama bahşeden beden değil nefistir. Şimdi nefis, bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürür, hatta bu hayatta bütünüyle bedene doğru yöneltilmiş ve gerçekten bundan başka bir muhtevaya sahip değil göründüğü zaman bile.[7]

---

[6] Diğerlerinin arasında Aziz Büyük Albert, hermetik yazılara bu tarzda baktı

[7] Bedeni terkederlerken, bütünüyle bedene doğru yöneltilmiş olan nefislerin katlandığı şiddetli ıstıraplarım sebebi budur.

Evrensel varoluşun bilişsel kutbu olarak Akıl'a gidimli (discursive) bilgi ile erişilemediğinden onun hakkındaki bilgi, aleme ait tecrübeyi (en azından vakalar sahasında) değiştirmeyecektir. Bununla birlikte asıl bilgi, bu tecrübenin dahili benimsenişini (yani hakikatinin kavranmasını) belirler. Modern bilim için hakikatler (veya genel yasalar) –onlar olmadan sırf tecrübe, savrulan kumdan daha fazla bir şey olmayacaktı– sadece görünüşlerin basitleştirici tanımları (faydalı fakat geçici soyutlamalar)dır. Öte yandan geleneksel bilim için hakikat, Evrensel Akıl'da içerilen bir ihtimalin ifadesi veya muhakeme tarafından erişilebilen bir biçim halinde 'katılaştırılması'dır. Ve bu ihtimal, sabit ve değişmez bir şekilde Akılda olduğundan, harici alemde de kendini izhar etmelidir. Hakikat fikri böylece, geleneksel bilimde modern bilimdekinden çok daha mutlaktır, yine de kendi içlerinde bir son haline gelen hakikatin kavramsal biçimleri hariç böyledir, çünkü muhakemenin ve muhayyilenin hakikati kavraması, ezeli Akılda içerilen imkanların bir sembolünden daha fazla bir şey değildir.

Modern bakış açısından bilim, yalnızca tecrübe esası üzerine kurulmuştur. Geleneksel bakış açısından tecrübe, Akıl'dan gelen ve etrafında ferdi tecrübelerin kristalleşebildiği hakikat çekirdeği olmaksızın bir hiçtir. Bu şekilde Hermetik bilim, ruhanî bir vahiyden çıkan bazı geleneksel sembollere dayanır. 'Vahiy' tabiri burada, genellikle teoloji tarafından ona verilenden bir dereceye kadar daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır, fakat tamamen şiirsel bir anlam da kastedilmemiştir. Hindu terimleri ile söylersek söz konusu manevi süreçler, 'ikinci dereceden' bir vahiy olarak, yani *shruti*'den çok *smriti* olarak, telakki edilecekti. Hıristiyanlık açısından bütün inananlar topluluğu değil, sadece özel bir tefekkür tarzı veya derecesine muktedir bazı insanlar kastedilerek Kutsal Ruh'un bir ilhamından söz edilecekti. Hıristiyan simyacıların Hermesçiliğin mirasını değerlendirmeleri her nasılsa bu tarzda oldu. Hermesçilik aslında, bütün çağlar boyunca devam ederek Hıristiyan ve İslam dünyasına da uzanan aslî vahyin bir dalıdır.

Akıl'da içerilen değişmez imkanlar, muhakeme tarafından hemen kavranamaz. Eflatun bu imkanlara ideler veya arketipler adını verdi ve bu ifadelerin gerçek anlamının korunması gerekir ve bunların ne sırf genellemelere (bunlar en iyi halde gerçek idelerin yansımalarından daha fazla bir şey değildir.) ne de 'ortak bilinçaltı' olarak biline tamamen psikolojik sahaya uygulanmamalıdır. Bu sonraki yanlış kullanım özellikle saptırıcıdır, çünkü Aklın bölünmezliğini nefsin pasif ve karanlık anlaşılmazlığı ile karıştırır. Arketiplerin aşağıda değil, aksine muhakemenin seviyesinin üzerinde bulunması gerekir ve öyle ki arketipler hakkında muhakemenin fark edebileceği her şey, arketiplerin kendi başlarına gerçekte oldukları şeyin şiddetli bir şekilde sınırlandırılmış bir yönünden daha fazla bir şey asla değildir. Nefsin sadece Ruh'la 'bir-leşmesi'nde veya onun Ruh'un bölünmemiş birliğine dönüşünde, biçimsel bilicin ezeli imkanlarının belli bir yansıması yer alır. Sanki Ruh'un 'melekesi' gibi olan Aklın muhtevaları böylece, semboller biçiminde muhakemede ve muhayyilede aniden 'donar'.

Corpus Hermeticum'un Poimandres olarak bilinen kitabında Evrensel Akıl'ın kendini Hermes-Thoth'a nasıl ifşa ettiği şöyle tasvir edilir: "...Bu kelimelerle, yüzüme uzun süre çekinmeden baktı, öyle ki onun bakışının önünde titredim. Sonra o başını tekrar kaldırırken kendi ruhumdaki (*nous*), sayısız miktarda imkanlardan oluşan ışığın, nasıl sonsuz bir Bütün haline geldiğini gördüm, halbuki her şeye muktedir bir güç tarafından içerilen ve keza kuşatılan ateş hareketsiz konumuna ulaşmıştı: bu vizyondan rasyonel olarak kavrayabildiğim şey böyledir... Kendimin tamamıyla dışında iken o tekrar konuştu: sen şimdi, akılda (*nous*) ilk örneği, kaynağı ve asla sona ermeyen başlangıcı gördün..."[8]

Bir sembol, nefis ve beden düzlemleri üzerinde manevi ilkörnekleri yeniden üreten şeydir. Yüksek gerçekliklerin alttaki düzlemler üzerine bu yansıtılmasıyla bağlantılı olarak muhay-

[8] *Corpus Hermeticum*, a.g.e., Poimandres hakkındaki bölüm.

yile, soyut düşünmeye göre belli bir üstünlüğe sahiptir. İlk olarak çokluk yorumlara müsaittir; dahası soyut düşünme kadar şematik değildir ve ayrıca, 'Zümrüt Tablet'te belirtildiği gibi 'aşağıda olan ne varsa yukarıdakine benzer' kanuna göre, kendini saf bir imaj halinde yoğunlaştırdığı kadarıyla muhayyile, cismani ve manevi sahalar arasında var olan tersine uygunluğa dayanır.

Evrensel Akıl ile az ya da çok tam bir birleşmenin bir sonucu olarak insan aklı olabildiğince şeylerin çokluğundan yüz çevirir ve deyim yerindeyse bölünmemiş birliğe doğru yükselir, öyle ki insanın böyle bir nazarda elde ettiği tabiatın bilgisi tamamıyla rasyonel ve gidimli bir türden olamaz. İnsan için alem sanki şimdi saydam hale gelmiştir: görünümlerinde ezeli 'ilkörnekler'in yansımasını görür. Ve hatta bu kavrayışın doğrudan mevcut olmadığı zamanlarda bile ondan kaynaklanan semboller bu ilkörneklerin hafızasını veya 'hatıra'sını canlandırır. Hermetik tabiat anlayışı böyledir.

Böyle bir görüş için kesin olan şey, zamansal sebepler ve şartlar tarafından şarta bağlanan eşyanın ölçülebilir ve sayılabilir tabiatı değildir; daha doğrusu, onların esas nitelikleri, alemin temsil ettiği kabul edilen dokunmuş bir kumaşın düşey ipleri (çözgü) olarak tahayyül edilebilir, mekik bu iplerin etrafından bir birine bir ötekine yatay ipliği (argaç) dolar, böylece dokunmuş kumaş tek ve sıkı bir kumaş yapılır. Düşey ipler, eşyanın değişmez muhtevaları veya 'öz'leri iken yatay ipler, zaman, mekan ve benzeri şartların hükmettiği 'cevhersel' tabiatlarını temsil eder.[9]

'Düşey' bir anlamda manevi geleneğe dayalı olan bir evren görümünün (vision), 'yatay' bir anlamda (yani gidimli ve analitik gözlem anlamında) kesin olmayan bir şekilde görünebilse bile nasıl doğru olabileceği bu karşılaştırmadan anlaşılabi-

[9] Dokunmuş kumaşın sembolizmi üzerine bk. René Guénon, *Haçın Sembolizmi*, XIV. bölüm, Londra, 1958.

lir. Mesela böylece, bizatihi metalin ilkörneğini doğrudan bilmek için varolan her metali bilmek zorunlu değildir. Bir tür içindeki muhtemel çeşitlenme dizisini anlamak için geleneğin zikrettiği yedi metali (altın, gümüş, bakır, kalay, demir, kurşun,ve cıva) değerlendirmeye almak yeterlidir. Simyada böyle büyük bir rol oynayan dört unsurun[10] bilgisine gelince, durum aynıdır. Bu unsurlar, eşyanın kimyasal bileşenleri değildir, aksine tam anlamında 'madde'nin niteliksel belirleyicileridir, bu yüzden toprak, su, hava ve ateşten söz etmek yerine maddenin katı, sıvı, havaî ve ateşî varoluş biçiminden söz edilebilir. Suyun iki birim hidrojen ve bir birim oksijenden oluştuğu şeklindeki analitik delil, su unsurunun özü hakkında bize mutlak olarak hiçbir şey anlatmaz. Buna mukabil sadece şarta bağlı olarak ve deyim yerindeyse soyut olarak bilinebilen bu husus, gerçekte 'su' aslî niteliğini örter. Dahası bilimsel yaklaşım kesinlikle, söz konusu gerçekliği belli bir düzlemle sınırlar, halbuki unsurun dolaysız ve sembolik sezgisi, maddi olandan manevi olana bilincin bütün seviyeleri boyunca yankılanan bir etki uyandırır.

Modern bilim, kendi seviyelerinde onlara sahip ve hakim olmak maksadıyla şeyleri 'kesip inceler'. Rasyonalizm, eşyanın gerçek tabiatının maddi ve niceliksel analiz vasıtasıyla keşfedilebileceği inancına sımsıkı sarıldı. Bu bakış açısının ayırıcı vasfı Descartes'ın şu fikridir; 'akıl (reason) bağışlanmış bir hayvan' şeklindeki skolastik insan tarifi bize hiçbir şey anlatmaz, ta ki kemiklerinin, sinirlerinin, dokusunun vs. incelenmesiyle 'insan' kelimesinin gerçekte ne anlama geldiğini bilinceye kadar.[11] Sanki bir tanım esasa yakın olduğu kadar geniş olmazmış gibi! Analitik anlayış, nihai olarak, eşyanın bağlantılarına batırılan bıçaktan daha fazla bir şey değildir. Böyle yaparak, bular hakkında daha yalın bir görüşe izin verir. Fakat öz, sırf

---

[10] Hindular beş unsurdan sözederler, çünkü onlar, simyacıların *quinta essentia*'sı olan esiri (*akaşa*) unsurlardan biri olarak kabul ederler.

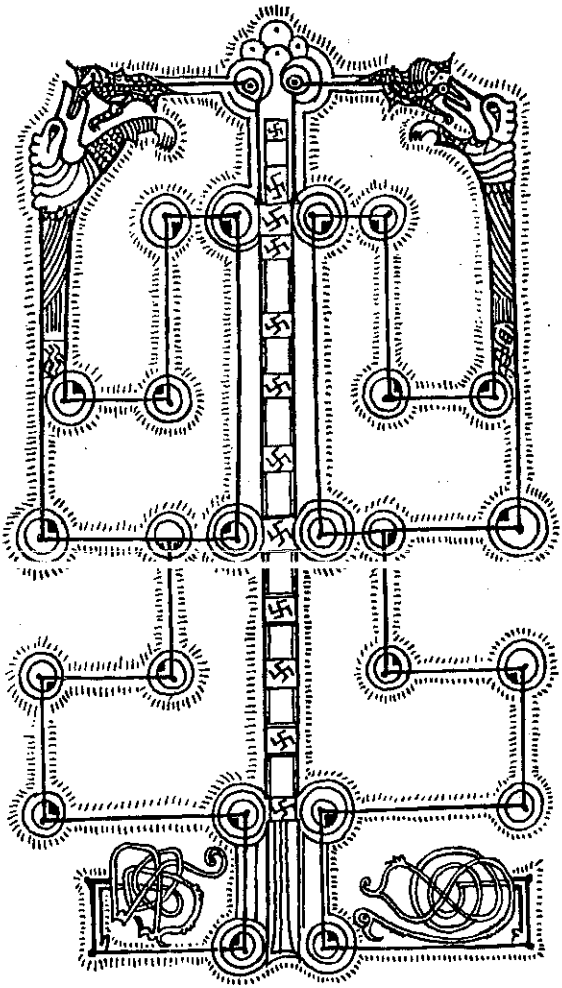
[11] Descartes, *La Recherche de la vérité par les lumiéres naturalles*, zikredilen Maurice Daumas, *Historic de la sciennce*, Encylopédie de la Pléiade, s. 481.

kesip inceleme ile erişilebilir değildir. Goethe, tabiatın bize gün ışığında ifşa ettiği şey, ondan 'manivelalar ve vidalar'la zorla alınamazdı, dediğinde bunu çok iyi anlamıştı.

*

Hermesçi kozmoloji gibi geleneksel kozmoloji ile sadece muhakemenin hükmettiği analitik bilim arasıdaki fark, astronomik görünüşlerinde en açık şekilde kendini gösterir. Yeryüzünün, göğün yıldızlı kubbesiyle örtülmüş bir disk olarak görüldüğü en eski alem tasviri, en derin ve genel anlamlarla doludur; bütün insanlığın tabii ve dolaysız tecrübesinden başka bir şey olmayan bu alem tasviri, gerçeğe uygun kaldığı için bu anlamlar çok daha az terkedilmiştir. Hareketiyle zamanın ölçücüsü, gündüzün, gecenin ve mevsimlerin belirleyicisi ve ışıklı cisimlerin doğmasının ve batmasının sebebi, yağmurun dağıtıcısı olan Sema, varoluşun aktif ve eril kutbunu izhar eder. Öte taraftan Semanın etkisi altında gebe hale gelen, bitkileri ürün olarak çıkaran, bütün canlı yaratıkları besleyen yeryüzü, pasif ve dişil kutba tekabül eder. Sema ile yerin, aktif ile pasif varoluşun bu ilişkisi, çok sayıda benzer ikiliğin ilkörneği ve numunesidir; 'esas biçim' (*eidos, forma*) ile 'malzeme' veya 'cevher' (*hyle, materia*) kavramsal çifti ve Eflatuncu anlamda anlaşılan ruh veya akıl (*nous*) ile nefs (*psyche*) ikiliği gibi.

Semaların dairesel hareketi, hareketsiz ve görünmez bir eksenin varlığını gerektirir, bu eksen Akıl'a tekabül eder ve alemin bütün şartlarında sabit bir şekilde mevcuttur. Aynı şekilde, Güneşin rotası, ana yönlerden (Kuzey ve Güney, Doğu ve Batı) oluşan düzgün bir haç çizer, bunu müteakip bütün hayata hükmeden kozmik nitelikler, kendilerini yukarıdaki sırayla soğuk ve sıcak, kuru ve yaş şeklinde dağıtırlar. Bu düzenin, insan nefsinin mikrokozmosunda nasıl tekrarlandığını daha sonra göreceğiz.



Alem-ağacı üzerinde iki ejderhanın İrlanda veya Anglo-Sakson biçimi. Ağacın gövdesinin üzerindeki *svastika*'lar (alemin eksenine tekabül ederler) göklerin hareketini temsil eder. Her ejderha oniki Güneş veya yıldızdan oluşmuştur, bunlar oniki aya tekabül edebilir.

Würzburg Üniversitesi Kütüphanesinde *'Pauline Letters Form Northumberland*'dan bir sekizinci yüzyıl minyatürü.

Ufkun üzerinde ortaya çıktığı kadarıyla Güneşin rotası, kış gündönümünden yaz gündönümüne kadar artan bir şekilde geniş bir daire takip eder, sonra tam bir yıl dolaşıp gelinceye kadar azalarak daralan bir daire izler. Esas olarak bu 'çözülen' bir helezona karşılık gelir ki birçok dönüşten sonra 'dolanıp kapanan' bir helezon haline gelir, bu çeşitli işaretlerle tasvir edilen bir imajdır, tıpkı çifte helezon,



iki yönlü helezon girdap gibi, Çin'in *yin-yang*'ına benzer ve iki yılanın bir eksen (alemin ekseni) etrafında sarıldığı Hermes'in değneğinde (*caduceus*) bu benzerlik hiç de az değildir.[12] Güneşin rotasının iki safhasında (yükselen ve alçalan) ortaya konulan zıtlık, belli bir anlamda yer ile sema arasındaki zıtlığa tekabül eder, ancak şu farkla ki buradaki her iki taraf da hareketlidir, bu yüzden sebeplerin zıtlığının yerine güçlerin sırayla değiştirilmesi söz konusudur. Yer ve gök, altta ve üsttedir; iki gündönümü güneyde ve kuzeydedir, birbirleriyle, genişleme ve daralmanın irtibatlı olduğu gibi irtibatlıdırlar. Birçok anlamı olan bu zıtlığa ileride simyevi magisteriumla bağlantılı olarak (orada kükürt ile cıva arasıdaki zıtlık olarak ortaya çıkar) tekrar döneceğiz.

*

Batlamyusçu alem tasvirinde yer, bir küre olarak merkezi temsil eder, onun etrafında gezegenler çeşitli yörüngelerde veya feleklerde dolanırlar, bunlar da sabit yıldızlar göğü ile ve dışta da yıldızsız en üst gök (Empyrean) ile kuşatılırlar. Bu alem tasviri, insanlığın onun hakkındaki dolaysız tecrübesini alıp götürmekten daha fazla önceki alem tasvirinin anlamını alıp götürmez. Dahası meseleye farklı bir sembolizm getirir, yani mekanın her şeyi kuşatan vasfının sembolizmini. Semavi fe-

[12] Bu hususta bk. René Guénon, *Haçın Sembolizmi*, XXV. bölüm, ve Julius Schwabe, *Archetyp und Tierkreis*, Basel, 1951

leklerin bu derecelenişi, alemin ontolojik düzenini yansıtır, buna göre her varoluş derecesi, üstteki bir dereceden kaynaklanır, öyle ki yukarıdaki derece aşağıdakini 'içerir' tıpkı sebebin sonucu 'içermesi' gibi. Böylece içinde bir yıldızın hareket ettiği semavi felek, ne kadar geniş olursa o kadar saf ve o kadar daha az şartla kayıtlı ve ilahi kaynağa o kadar yakın olur, semavi felek varoluşun derecesi veya o dereceye tekabül eden bilinç seviyesidir. Yıldızlı gökleri çevreleyen ve sabit yıldızlar göğüne (bütün feleklerin en hızlı ve en düzenli dolananı) hareketini bahşeden yıldızsız en üst Gök, ilk hareket ettiriciyi (*primum mobile*) ve ayrıca her şeyi kuşatan İlahi Akıl'ı da temsil eder.

Bu, Dante'nin benimsediği Batlamyusçu alem tasvirinin yorumudur. Dante'nin zamanından önce Arap yazılarında zaten bulunuyordu. Ayrıca Latince yazılmış ve muhtemelen Katalonya orijinli, onikinci yüzyıla ait anonim bir Hermetik elyazması[13] vardır; bu yazmada, ardışık olarak birbirini çevreleyen göksel feleklerin anlamı, *İlahi Komedya* 'yı andıran bir tarzda sunulur. Burada felekler boyunca yükseliş, bir manevi (veya akli) dereceler hiyerarşisi boyunca yükseliş şeklinde tasvir edilir, ardışık olarak bu dereceleri idrak eden nefis bu yükseliş vasıtasıyla, tedrici olarak suretlere bağlı gidimli bir bilgiden farksızlaştırılmış ve dolaysız bir vizyona döner, bu vizyonda sübje ve obje, bilen ve bilinen bir'dir. Bu tasvir, semavi felekleri insanın onlar vasıtasıyla (sanki Yakub'un merdiveni üzerindeymiş gibi) en üst feleğe, üzerinde İsa'nın tahtta oturduğu Arş'a yükseldiği eşmerkezli daireler olmak gösteren resimlerle açıklanmıştır.[14] Semavi daireler, aşağı doğru bir yönde (yani yere doğru) unsurlarla tamamlanır. Ay feleğinin yanında ateş

[13] M.T. d'Alverny tarafından, *Les Pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle* adıyla *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*'de 1940-41 de yayımladı. M.T. d'Alverny'nin en son araştırmasına göre, Paris'te Bibliothéque Nationale'da muhafaza edilen bu elyazma, muhtemelen Bologna'da [İtalya], İspanyol bir öncünün esası üzerine yazıldı.

[14] Bakınız I. ve II. Resim ve karşısıdaki sayfalardaki açıklamalar.

dairesi vardır; bunun altında hava dairesi bulunur; bunu su dairesi izler, bu da doğrudan toprak dairesini çevreler. Hermetik vasfı aşikar olan bu anonim elyazmasının, üç tektanrıcı dinin, Yahudilik Hıristiyanlık ve İslam'ın geçerliliğini tanıması dikkate değerdir. Bu, Hermetik bilimin, tabiat üzerine kurulu tamamen kozmolojik ve sembolik dili sayesinde onların doğmalarıyla çatışmaksızın her sahih din ile nasıl kaynaştırılabildiğini açık şekilde gösterir.

Sabit yıldızlar göğü olan sekizinci göğün dolanımının zamanın temel ölçüsü olması gibi en dıştaki yıldızsız gök de (sekizinci göğe, gün-gece eşitlikleri presesyonu denen şeyin geciktirdiği geri hareketini veren budur), zaman ile ebediyet arasındaki veya sürenin[15] az çok şarta bağlanmış biçimleri ile ezeli 'şimdi' arasıdaki sınır çizgisini temsil etmelidir. Felekler boyunca yükseliyor olarak temsil edilen nefis, böylece bir kere suretler ve şartlar alemini arkasında bırakır ve bölünmemiş, fakat her şeyi kuşatan Varlığa ulaşır. Dante, bakış açısının tam bir tersine çevrilisini içeren bu geçişi, yersel sınırlandırmadan İlahi Sonsuzluk'a kadar art arda genişleyen eşmerkezli feleklerin kozmik düzenini tersine bir düzenle karşı karşıya getirerek tasvir eder, bu tersine düzenin merkezi Tanrı'dır. O'nun etrafında, her genişleyen dairede melek koroları dolanır. İlahi kaynağa en yakın oldukları yerde en hızlı şekilde dolanırlar, kozmik feleklerin aksine olarak onların görünen hareketi yersel merkeze olan mesafelerine nispetle artar. Kozmik düzenin İlahi düzen içinde bu 'yukarı-dönüş'üyle birlikte Dante, Güneş merkezli dünya görüşünün derin anlamını önceden görür.

*

Güneşin merkezi temsil ettiği ve onun etrafında dünya dahil bütün gezegenlerin dolandığı alem tasviri, Rönesans'ın orijinal bir keşfi değildir. Kopernik sadece, İlkçağda zaten bili-

[15] İbn Rüşd'e göre yıldızsız göğün aralıksız hareketi, zaman ile ebediyet arasındaki aracıdır

nen[16] bir fikri canlandırdı ve gözlemlerle destekledi. Bir sembol olarak Güneş merkezli alem görüşü, dünya merkezli görüşün zorunlu tamamlayıcısıdır. Çünkü alemin ilahi kaynağı (yani Tanrı'nın alemi onun vasıtasıyla ortaya çıkardığı bir Akıl veya Ruh), bütün tezahürün 'ışın saçan' bir Merkezi olarak düşünülebileceği gibi, kolayca Her şeyi Kuşatan (sınırsız mekana karşılık gelir) olarak da düşünülebilir. Kesin olarak İlahi Kaynak bütün farklılaşmaların üzerinde çok yüce olduğu için, onun her tarifi, sanki bir aynada görülüyormuş gibi, onun tersine–mukabili tarafından tamamlaması gerekir.

Bununla birlikte Güneş merkezli alem görüşü aslında, rasyonalizm tarafından, geleneksel yer merkezli alem görüşünün–ve bununla bağlantılı olan bütün manevi yorumların- katıksız aldanma olduğunu ispatlamak için kullanıldı. Ve buradan da şu paradoks ortaya çıktı; insan muhakemesini (reason) bütün gerçekliğin ölçüsü yapan bir felsefe, insanı gitgide diğer kum taneleri içinde bir kum tanesi gibi, herhangi bir kozmik önceliği olmaksızın sırf bir tesadüf gibi gösteren astronomik bir alem görüşüne sonuç olarak ulaştı, oysa insan muhakemesine değil vahye ve ilhama dayanan ortaçağ bakış açısı insanı evrenin merkezine yerleştirmişti. Bu pervasız çelişikliği açıklamak yine de basit değildir. Rasyonalist anlayış şunu tamamen unutur; evrene dair ifade edebileceği her şey insan bilincinin bir muhtevası olarak kalır ve insanın kendi fiziksel varoluşuna daha yüksek bir bakış açısından (sanki bu dünyaya bağlı değilmiş gibi)

---

[16] Güneş merkezli sistem, Sisamlı Aristarkos (yak. M.8. 320-250) tarafından önceden öğretilmişti. Nikolas Kopernik, *'Göksel Cisimlerin Yörüngeleri 'Üstüne'* adlı kitabının Papa III. Paul'e hitap ettiği önsözünde, Sirakusalı Hicetas'a ve Plutark'ın bazı işaretlerine göndermede bulunur. Gökler üzerine olan kitabında Aristo şöyle yazar: "Pek çok (ilim sahibi kişi) dünyanın (alemin) merkezi olduğuna inanmasına rağmen–İtalyan filozofları. Pisagorcular denen kişiler karşı fikirdedirler; çünkü onlar merkezde ateşin bulunduğunu iddia ederler. Öte yandan bir yıldız olan dünya, merkez çevresinde bir dairede hareket eder..." Muhtemelen İlkçağın bazı Hint astronomları da Güneş-merkezli görüşe aşina idiler

bakabilmesi açıkça gösterir ki alemin bilişsel merkezi odur. İnsan, Aklın ayrıcalıklı taşıyıcısı olduğundan ve bu yüzden de esas itibariyle var olan her şeyi bilebildiğinden geleneksel bakış açısı onu görünen alemin merkezine yerleştirir, bu konum aslında dolaysız duyusal tecrübeye bütünüyle uygun düşer. Aynı anlayışta yani geleneksel kozmolojinin anlayışında, içinde insanın deyim yerindeyse Güneşe göre çevresel olduğu Güneş merkezli alem tasviri sadece bir batınî anlama sahip olabilir, yani Dante'nin melekler alemini 'tanrı merkezci' tarifinde zihinde sahip olduğu manaya: Tanrı'nın bakış açısından insan merkezde değildir, ancak varoluşun en dıştaki sınırının üzerindedir.

Güneş merkezli bakış açısının matematiksel-fiziksel bakış tarzına göre daha doğru gibi görünmesi, bu bakış açısında hiç de insani olmayan bir şeyler bulunduğunun bir göstergesidir... Maddi-niceliksel düzlemin inhisarcı bir değerlendirmesi lehine insanı bir bütün halinde, ruh (akıl), nefis ve bedenden oluşan bir varlık olarak değerlendirmeyi reddeder ve bu insanı *sub specie aeternitatis* [ezelilik noktai nazarından] gören bakış açısının 'içteki' yansıması olur.

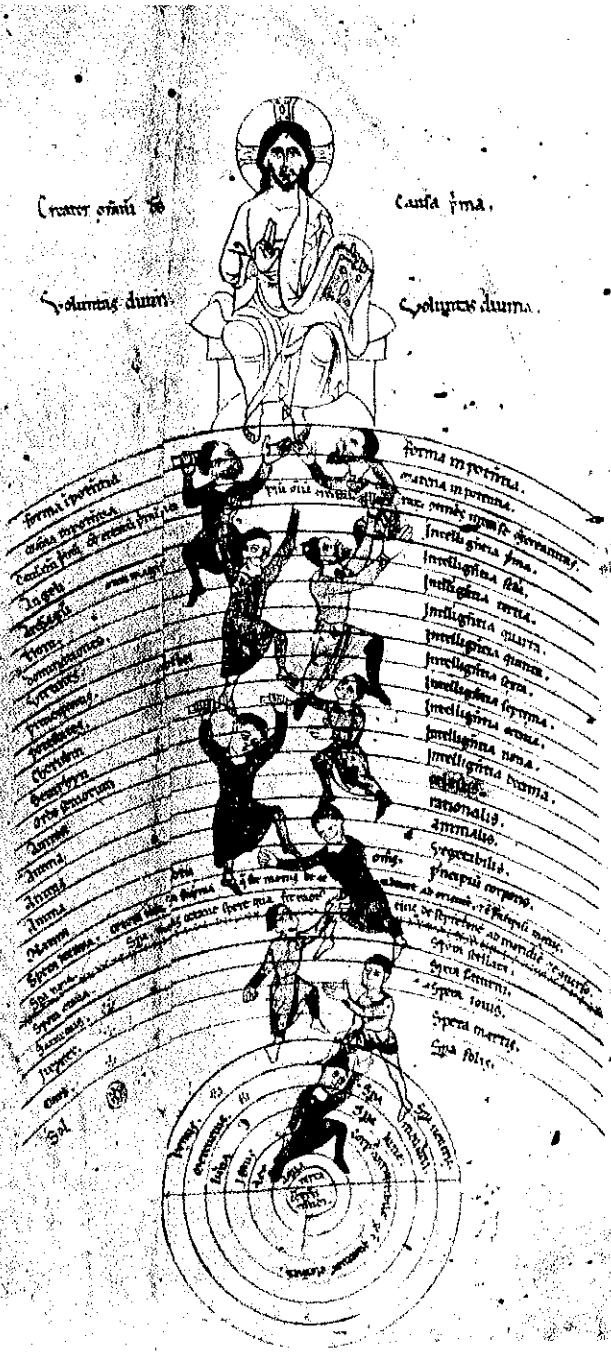
Hiçbir alem tasviri mutlak olarak doğru olamaz, çünkü gözlemlerimizin dikkate aldığı gerçeklik şarta bağlı, bağımlı ve sonsuz şekilde çoktur.

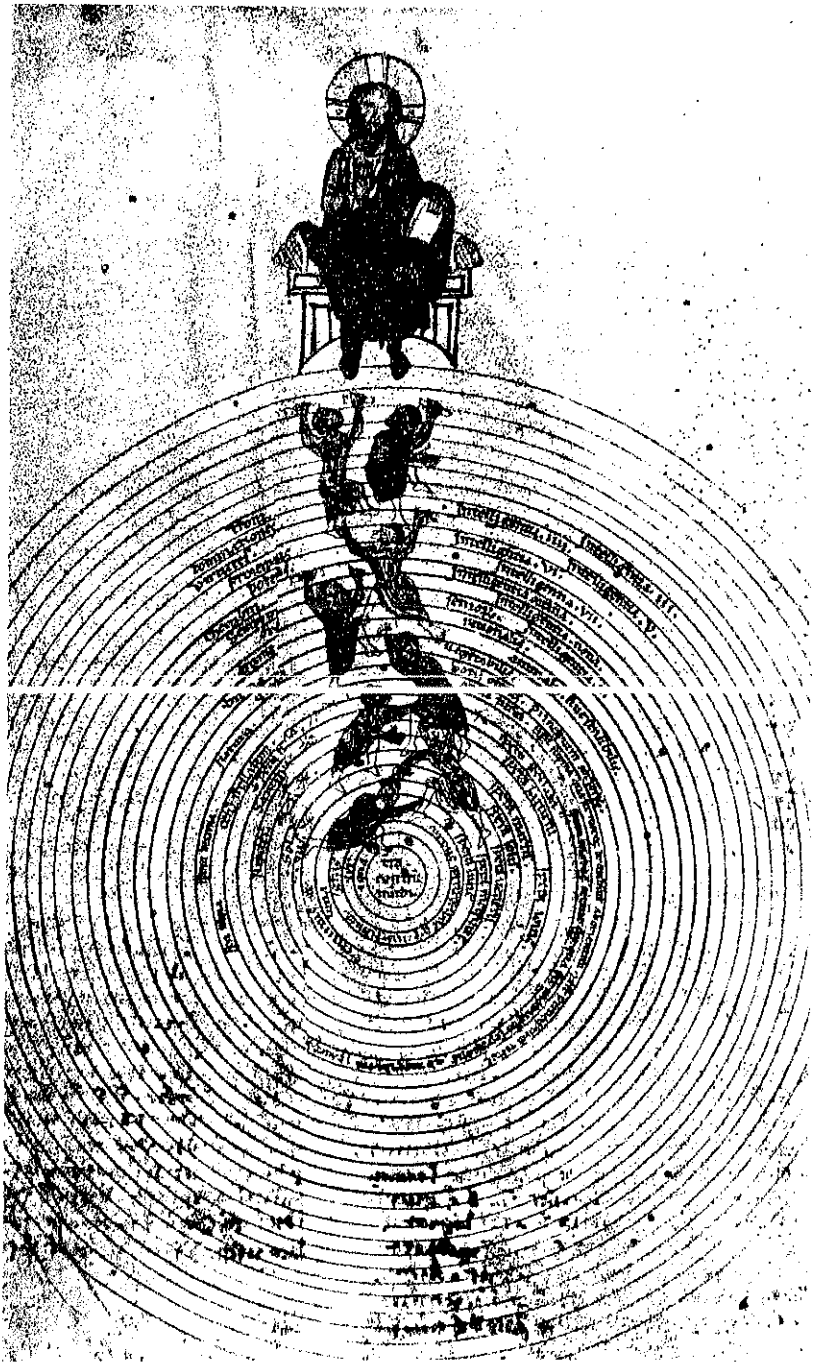
Mutlak bir şey olarak Güneş merkezli sisteme olan inanç, korkunç bir vakum yarattı: insanın kozmik haysiyeti çalınmıştır ve Güneşin etrafında dönen diğer kum tanelerinin içinde anlamsız bir kum tanesi haline getirilmiş olarak insan, kendisinin manevi bakımdan tatminkar bir eşya vizyonuna ulaşma iktidarından mahrum olduğunu göstermiştir. İsa'nın bedenlenmesi üzerinde merkezlenen Hıristiyan düşüncesi buna hazırlıksız yakalandı. İnsanı kozmik mekan içinde gözden kaybolan bir hiçlik olarak ve aynı zamanda da bu mekanın bilişsel ve sembolik merkezi olarak görebilmek, çoğunluğun kapasitesini oldukça aşar.

Son zamanlarda, aralarında belki yüz milyonlarca ışık yılı mesafe bulunan diğer milyonlarca (muhtemelen gezegenlerle çevirili) Güneşler akıntısı içine Güneşin kendisini bırakmayla birlikte, kelimenin herhangi bir doğru anlamında hiçbir alem tasviri artık mümkün değildir. İnsanın kendini anlamlı bir bütüne katma kabiliyetini kaybetmesi sonucuyla birlikte artık alemin yapısı hayal edilebilir değildir. Modern bakış açısının Batılılar

Resim I ve II; NEFSİN FELEKLER BOYUNCA YÜKSELİŞİ. Onikinci yüzyılın sonuna ait anonim bir Hermetik elyazmasından benzer iki temsili resim (MS Latin 3236A, Bibliothèque Nationale, Paris, ilk basımı M.T. d'Alverny tarafından *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*'de, 1940.42).

Resim başta feleklerin üstüde İsa'yı tahta oturmuş olarak gösterir. İki yanda şu kelimeler vardır: "*Creator omnium Deus –Causa prima– Voluntas divina – Voluntas divina*" (Her şeyin Yaratıcısı, Tanrı – İlk Sebep – İlahi İrade – İlahi İrade). En üstteki iki daire, '*forma in potentia*' [bilkuvve suret] ve '*materia in potentia*' [bilkuvve madde] kelimelerini içerir. Bunlar, iki kutuptur: *forma* ve *materia prima*, Saf Fiil ve Pasif Kap; bunlar Saf Varlıkta içerilen ancak henüz izhar edilmemiş olan imkanlar olarak tasavvur edilir. Bu nedenle Evrensel Ruh'un dışında uzanırlar, bu izhar olmuş veya yaratılmış gerçekliğinde görüldüğü zaman, bu gerçeklik sonraki daire ile temsil edilir: "*Causatum primum esse creatum primum principium omnium creaturarum continens in se creaturas*" (İlk sebep, İlk yaratılmış varlık, bütün yaratıkların ilkesi, bütün yaratıkları kendi içinde içeren). Evrensel Ruh'un içindeki safhalar olarak, on akli veya bilişsel meleke ('*İntelligentiae*') arkadan gelir, buna eş sayıda melek korosu karşılık gelir. Gariptir ki bunların içinde görüldüğü düzen, Dionysosçu Göksel Hiyerarşi öğretisinin düzenine tam zıttır; yukardan aşağı doğru: '*Angeli*', '*Archangeli*', '*Troni*', '*dominationes*', '*virtutes*', '*principatus*', '*potestates*', '*Cherubim*', '*Seraphim*' ve '*ordo senorum*' (yaşlılar korosu). Düzenin bu tersine çevrikliği, zihninde tanrı-merkezci bir şema olan bir müstensihin hatasından dolayı olabilir.


Creator omnium
Causa prima
Voluntas divina
Voluntas divina
forma imperfecta
forma imperfecta
Intelligentia prima
Intelligentia secunda
Intelligentia tertia
Intelligentia quarta
Intelligentia quinta
Intelligentia sexta
Intelligentia septima
Intelligentia octava
Intelligentia nona
Intelligentia decima
rationalis
immalis
Vegetabilis
Spera saturni
Spera iouis
Spera martis
Spera solis
Sol



üzerideki olağan etkisi en azından böyledir. Alemi daima savrulan kum tanesi olarak telakki etmiş olan Budist eşyayı görme tarzı, bilimsel tez'e farklı bir karşılık gösterebilir.

Bilimsel bilgi, görünüşlerin manevi bir değerlendirilmesi ile birlikte gelseydi, deyim yerindeyse bütün kapalı sistemlerin art arda terk edilişinde, her alem görüşünün bir hayalden veya yansımadan daha fazla bir şey olmadığı ve aslında hiçbir şekilde mutlak (unconditional) olmadığı hususunda bir delil görülebilecekti. Bu alem için, bizim araçsız duyularımızın tecrübe ettiği Güneş, ışığın toplamlar toplamıdır ve her şeyi aydınlatan,

Suret ötesi Ruhun bu on feleğinin altında, nefsin dört feleği uzanır: '*Anima celestis*' [semavî nefis]; '*Anima rationabilis*' [aklî nefis]. '*Anima animalis*' [hayvanî nefis], '*Anima vegetabilis*' [bitkisel nefis].

Şimdiye kadarki feleklerin eşmerkezli sırası ile tamamen sembolik anlam kastedilir, halbuki maddi alemin müteakip (ve daha küçük) feleklerinin hem sembolik hem de mekansal olarak anlaşılması gerekir: maddi alem, en dıştaki dairesi ile çevrelenir: '*Natura principium corporis*' (Cisimlerin ilkesi olarak Tabiat). Bu daire astronomik felekleri içerir, bunun en dışındaki, göklerin günlük dolanımına karşılık gelir: '*Spera decima–spera suprema qua fit motus de occidente ad orientem et est principium motus*' (Onuncu felek,-en yüksek felek, Batıdan Doğu'ya hareket bunda yer alır ve bu bütün hareketin ilkesidir). Bunun iç tarafında, gün-gece eşitliklerinin presesyonunu belirleyen felek bulunur: '*Spera nona – spera motus octave spera que fit motus eius de septentrione ad meridiem et e converso*' (dokuzuncu felek, sekizinci feleği hareket ettiren ve onun Kuzeyden Güneye ve tersi yönde seyahat etmesine sebep olan). Sonra alçalan düzende sabit yıldızlar göğü ve gezegensel felekler takip eder: '*Spera octava - spera stellata; Saturnus - spera saturni; Jupiter - spera iovis; Mars - Spera martis; Sol–spera solis; Venus - Spera veneris; Mercurius -spera mercuri; Luia- spera lunae.*' Bunun iç tarafında, yer merkezi etrafında

her şeyin etrafına döndüğü ilahi kaynağın tabii sembolüdür. Bununla birlikte, aynı zamanda sadece ışık kaynağı bir cisimdir ve bu sıfatla tek değildir, aynı türden olan diğerlerinin arasında bir nesnedir.

Her yeni âlem tasvirini, bir öncekinin mantıkî 'tekyanlılığı'ndan çok, yeni bilimsel gözlemlerin nasıl gerektirdiğini göstermenin yeri burası değildir. Bu ayrıca mekanın en geç dönem kavramlarına da tatbik edilir. Ortaçağ kozmolojisi mekanın bütünlüğünü, manevi olarak en dıştaki göklerle çevrili, ölçülemez derecede büyük bir küre olarak tahayyül etti. Rasyonalist felsefe, mekanın sonsuz olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, mukayyet bir uzama (extension) olarak mekan pekala belirsiz olabilir, fakat kesinlikle sonsuz değildir, bu nedenle sonraki bilimsel adım, gerçekte tahayyül edilemez bir kavrama, kendi içine geri akan 'eğri' bir uzay/mekan kavramına götürür.

eşmerkezli dairelerde dört unsur uzanır (en dıştaki daire hem bu şekilde unsurların sahasına hem de en üst unsur ateşe tekabül eder): '*Ignis-corpus corruptibilis quod est quatuor elementa*' (Ateş - dört unsurdan oluşan bozulabilir cisim); 'aer' [hava]; 'acqua' [su]; 'terra' [toprak]; 'centrum mundi' [alemin merkezi].

Manevi, psişik ve maddi alemlerin bu daireleri boyunca insanlar, sanki bir merdiven üzerindeymiş gibi Tanrı'ya yükselirler. En alttaki insan figürü, hala unsurlar sahasına bağlıdır ve bir arkadaşı saçından tutarak onu buradan çekip çıkarmaktadır. En üstteki grubun iki tarafından şöyle yazılıdır: '*o mi magist*[*er*]' (Ey Üstadım?) sonrakinin yanında '[*o*] phebei' ('gençler'), ortadaki grubun iki yanında '*socii omnes*' (bütün arkadaşlar), ve en alttakinin iki yanında, '*cetera turba*' (geriye kalan halk). Bu herhalde, bilgeliğin veya inisiyasyonun farklı derecelerine bir göndermedir.

Diğer minyatür bu sefer tam dairelerle, fakat sadece kısmi yazılarla aynı sırayı tekrar eder.

Mekanın ve zamanın mutlak homojenliği, son dönem matematikçileri tarafından, mekan ve zaman arasındaki sabit bir ilişki lehine, terk edilir. Bununla birlikte eğer mekan, eşzamanlı olarak gözlemlenen her şeyi içeren şey ise ve zaman da gözlemlerin ardışıklığını oluşturan şey ise o zaman kendiliğinden sabit yıldızlar artık o kadar çok ışık yılı mesafe ile bizden ayrılmazlar, ancak görünür ve eş zamanlı olarak varolan mekanın en dış sınırına sahip olduğu yerde konumlanırlar. Bu paradoks karşısında sadece, nihaî olarak her 'bilimsel' alem tasvirinin kendisiyle çelişmeye mahkum olduğu söylensin, halbuki bütün görünen şeylerde kendini bir şekilde izhar eden ve kendini çok daha ikna edici şekilde açığa vuran manevi anlam (alem tasviri ne kadar aslî ise insana o kadar çok uygundur) herhangi bir türden hiçbir değişikliğe uğramaz. 'Anlam' ifadesini, zaruret icabı ve geleneksel yazılar örneğine uyarak, eşyanın değişmez muhtevasını (sadece akıl onu kavramaya muktedirdir) belirtmek için kullanıyoruz.

*

Astronomik alem tasviri üzerine önceki gözlemler vasıtasıyla şunu göstermeyi başardık ki aleme veya kelimenin en geniş anlamında tabiata bakışta karşılıklı olarak zıt iki yol vardır. Bilimsel merakın sevk ettiği birincisi, görünüşlerin tükenmez çokluğuna doğru çabalar ve topladığı tecrübelerin çokluğu derecesinde kendisi çok ve parçalamış hale gelir. Diğeri, aynı zamanda insanların ve eşyanın merkezi olan manevi merkez için çabalar, bunun yanında İlahi Akıl'da değişmez olarak içerilen gerçeklikleri müşahede etmek ve habercisi olmak için kendisini görünüşlerin sembolik karakteri üzerinde destekler. Bu ikinci görüş açısı, çoklu bir derecelenme olarak algılanan şey hakkında değil, esas olduğu farzedilen şey hakkında basitleştirmeye götürür. İnsanın erişebildiği en mükemmel vizyon, basittir, şu anlamda ki bunun iç zenginliği farklılaştırılmış ayırıcı vasıflardan uzaktır. Bu en yüksek görüş veya müşahede, Süryanice Hermetik bir metne dayanır, Hermetik hikmet hakkında-

ki bu bölüme bir sonuç olarak bu metinden birkaç aktarım zikretmemiz iyi olur. (Söz konusu metin, yedi gezegensel feleğe tekabül eden yedi kapının ardına yerleştirilmiş olan gizli bir aynadan bahseder): "...Ayna öyle bir şekilde yapılmıştı ki hiçbir insan onda kendisini maddi olarak göremezdi, çünkü ondan yüzünü çevirir çevirmez kendi görüntüsünü unuturdu. Ayna, İlahi Akıl'ı temsil eder. Nefis bu aynada kendisine baktığı zaman, kendi içinde utanma hisseder ve bunu atar... Böylece saflaşan nefis, Kutsal Ruh'u taklit eder ve Onu bir model olarak alır; Ruhun kendisi olur; barışa ulaşan ve kişinin (Tanrıyı) bildiği ve O'nun tarafından bilindiği bu yüksek hale her zaman döner. Sonra gölgesiz bir hale geldiğinden, kendi zincirlerinden ve bedenle paylaştıklarından kurtarılır... Filozofların vecizesi nedir? Kendini bil! Bu, akli ve bilişsel aynaya gönderme yapar. Peki, İlahi ve aslî Akıl değilse bu ayna nedir? Bir insan kendine baktığında ve kendini bunda gördüğünde, kendini Kutsal Ruh ile birleştirerek, tanrıların veya şeytanların ismini taşıyan her şeyden yüz çevirir, mükemmel bir insan olur. Tanrıyı kendi içinde görür... Bu ayna yedi kapının ötesine yerleştirilmiştir... bu da duyusal alemin ötesindeki, oniki (semavi) konağın ötesindeki yedi göğe tekabül eder... Bütün bunların ötesinde, görülemeyen duyuların bu gözü, Aklın bu gözü bulunur, bu her yerde mevcuttur ve her şeyin ötesindedir. Bu mükemmel Ruhu kişi orada görür, ki Onun gücünün içinde her şey içerilir..."[17]

[17] Berthelot, *La Chimie au moyen âge*, Paris, 1893. II, 262-263.

4. BÖLÜM

RUH VE MADDE

Önceki çağların insanı için, günümüzde madde dediğimiz şey, bugünün insanı için ifade ettiği şey ile, kavram veya tecrübe bakımından da aynı değildi. Bu, şu demek değildir, dünyanın sözde ilkel insanları, bazı etnologların varsaydıklar gibi her şeyi 'büyüsel ve zorlayıcı tahayyüller' perdesi ardından görürlerdi veya onların düşünmesi 'mantık dışı' veya 'mantık öncesi' idi. Taşlar, tıpkı bugünkü kadar sertti, ateş bugünkü kadar sıcak ve tabiat kanunları bugünkü kadar yamandı. İnsan her zaman mantıksal düşündü, hatta –duyusal verilerden ayrı ve gerçekten onlar yoluyla– farklı bir düzenin gerçekliklerini hesaba katmak alışkanlığında olsa bile. Mantık, insanın özüne aittir ve onun, kısmen maddeci kısmen duygusal vasfının zorlayıcı tahayyülleri içinde ayrışması 'ilkel' insanlarda bulunmaz, hatta manevi bakımdan en yozlaşmış vahşilerde bile bulunmaz, yalnızca şehir–esaslı olan bir kültürün gerilemesinde bulunur ancak.

Hem teori hem de pratikte, modern dünya örneğinde (ve bunun yanında bazı çelişik felsefe akımları[1] örneğinde) olduğu gibi maddenin, ruhtan tamamıyla kesilip ayrılmış bir şey olarak düşünülmesi gerektiği hususu hiçbir şekilde açıkça ortada değildir. Bu özel bir zihinsel gelişmenin sonucuydu, buna felsefi ifadesini (onu 'icat' etmeksizin) veren ilk kişi Descartes'ti; aslında bu, ruhu sırf düşünceye indirgeme ve onu gidimli *ratio* ile

[1] İnorganik ve organik biçimlerin gelişmesini Ruhun bir 'hareketi' olarak anlamaya çalışan bazı modern teoriler, esas olarak materyalizmin bir devamından başka bir şey değildir, çünkü özünde değişmez olan Ruh'a bir 'oluş' atfederler.

sınırlandırma (bu, onu bütün zihin üstü anlamından ve bu yüzden de bütün kozmik hazır bulunmuş ve içkinlikten mahrum etmek demektir) şeklindeki genel eğilimle derinden organik olarak belirlenmiştir.

Descartes'a göre ruh ve madde tamamıyla ayrı iki gerçekliktir, bunlar ilahi takdir sayesinde yalızca bir noktada bir araya gelir: insan beyni. Böylece 'madde' olarak bilinen cismani alem kendiliğinden herhangi bir manevi muhtevadan mahrum bırakılırken ruh da kendi hesabına tamamıyla maddi aynı gerçekliğin soyut karşılığı oldu, çünkü bunun üstünde ve altında, bizatihi ne olduğu belirtilmemiş kaldı.

Önceki çağların insanı için madde, Tanrı'nın bir yönü gibiydi. Yaygın şekilde arkaik olarak adlandırılan kültürlerde bu bakış açısı dolaysızdı ve duyusal tecrübeyle bağlantılıydı, çünkü maddenin sembolü dünyaydı. Daimi gerçeklikte dünya, bütün görünen nesnelerin pasif ilkesini temsil ederdi, halbuki sema, aktif ve üretici ilkenin sembolüydü. Bu iki ilke, Tanrı'nın iki eli gibidir. Bunlar birbirlerine erkek–dişi, baba–oğul gibi bağlıdır ve bir diğerinden ayrılamazlar, çünkü dünyanın ürettiği her şeyde Gök yaratıcı güç olarak bulunurken Dünya kendi payına, semavi kanuna suret ve beden verir. Bu şekilde, eşyaya arkaik bakış tarzı, bir ve aynı zamanda 'hissedilir' ve maneviydi, çünkü onun arkasında uzanan metafiziksel hakikat, söz konusu basit alem tasvirinden bağımsız kalır.

Rasyonalizmin çıkışına kadar hem Doğu'da hem de Batı'da yaygın olan *philosophia perennis* için bu iki ilke (aktif ve pasif), bütün görünen tezahürün ötesinde, ilk ve her şeyi belirleyen varoluş kutuplarıdır. Bu görüşte madde, Tanrı'nın bir yönü veya işlevi olarak kalır. Ruh'tan ayrılmış bir şey değildir, aksine onun zorunlu tamamlayıcısıdır. Haddi zatında, şekle bürünmenin potansiyel gücünden daha fazla bir şey değildir, ve onun içindeki bütün hissedilir objeler, aktif karşılığının, Ruh'un veya Tanrı'nın Kelimesi'nin damgasını taşır.

Maddenin bir şey haline gelmesi ve artık Ruhun tamamen pasif aynası olması sadece modern insan içindir. Madde, deyim yerindeyse daha yoğun hale gelmiştir, çünkü mekansal yerkaplama (spatial extension) niteliğinin ve onunla alakalı her şeyin yalnızca kendisinin hakkı olduğunu iddia eder. Serbest Ruh'a zıt olarak durgun kütle haline gelmiştir. Tamamıyla harici ve manevi olarak nüfuz edilemezdir. Sırf olgudur. Doğru, hatta önceki çağların insanları içinde cismani madde bu mümkün ve nispeten manevi olmayan yöne sahip olsa da, ancak bu yön biricik gerçeklik olduğu iddiasında bulunmadı. Her şeyden önce bu, ruhtan bağımsız olarak kendi tek başına incelenebilen bir şey olarak asla değerlendirilmedi. Mekansal yerkaplamanın, maddenin ayırıcı vasfı olduğu görüşüne felsefi ifadesini ilk olarak Descartes verdi. Onun zamanından sonra madde, kütle ve yerkaplama olarak kabul edildi. İnsanların, bütün mekansal ve – sonunda da– bütün duyusal olarak algılanan nitelikleri sadece niceliksel bir tarzda anlamaya çalışmaları bunun bir sonucuydu. Belli bir bakımdan, yani yalnızca nesnelerin harici kullanımına hasredilen bir bilimde üstünlükle ilgili olabildiği ölçüde bu mümkündür. Bununla birlikte, ne mekansal yerkaplama ne de bir diğer duyusal olarak algılanan nitelik, sadece niceliksel çizgiler boyunca tamamıyla ele alınamaz. René Guénon'un, *Niceliğin Egemenliği* adlı kitabında ustaca bir şekilde gösterdiği gibi, niceliksel olduğu kadar niteliksel bir yöne de sahip olmayan hiçbir mekansal yerkaplama yoktur. Daire, üçgen, kare vs. gibi en basit mekansal biçimlerde bu en kolay şekilde görülebilir. Bu şekillerin her birinde, niteliksel olarak konuşursak, sadece niceliksel mukayeseye tabi tutulamayan biricik olan bir şeyler vardır.[2] Aslında duyu algılamaları alemini niceliksel kategorilere indirgemek imkansızdır, çünkü o zaman saf hiçlik halinde

[2] Bu sayılar için de doğrudur, her sayı sadece bir niceliği temsil etmez, aksine aynı zamada birliğin bir yönünü (yani, ikilik, üçlülük, dörtlülük v.s.) de temsil eder. Şekiller arasındaki niteliksel fark en basit şekilde rakamlarda görülebilir. Ve Pisagorcu öğretinin yalın rakamlara arketiplerin bir ifadesi olarak bakmasının sebebi budur.

parçalara ayrılacaktır! Hatta deneysel bilimin en basit 'düşünce modelleri' (mesela atomların veya moleküllerin yapısına işaret eden modeller) niteliksel unsurlar içerir veya en azından dolaylı olarak bu tür unsurlara dayanır. Şekillerdeki Kırmızı ile mavi arasındaki fark, renkleri salınımlara göre açıklayarak ve bunları şekiller içinde İfade ederek gösterilebilir; fakat doğrudan bir renk tecrübesine asla sahip olmamış kör bir insan, kırmızı ve mavinin özünü asla bu şekillerden dolayı bilemeyecektir, ve aynı şey diğer bütün duyu algılamalarının niteliksel muhtevası için de geçerlidir. Bir insan hayal edelim, doğuşta sağır ve renk körü, fakat seslerin ve renklerin bilimsel anlatımıyla kendini bilgilendirmiş olsun. Bilimsel anlatım ona, ne seslerin ve renklerin özünü ne de iki tür duyu algılaması arasıdaki derin farkı aktarabilir. Ve en basit ve en kolay nitelikler hakkında doğru olan şey, her şeyden önce bir birliğin ifadesi olan şekillere uygulanır. Bunlar, tabiatları vasıtasıyla sadece bütün ölçmelerden ve bütün saymalardan sıyrılmakla kalmaz, hepsinden önce 'kesip incelemeye' çalışan herhangi bir bakış açısından da kurtulur. Özünü kavramadan özel bir biçimin sınırlarının niceliksel olarak haritasını çıkarmak elbette daima mümkündür. Sanat sahasında kimse bunu tartışmayacaktır, fakat bunun diğer bütün sahalar için de geçerli olduğu sıklıkla unutulur. Öz, muhteva, bir nesnenin niteliksel birliği, 'adım adım bir' ölçme süreciyle asla kavranamaz, ancak kapsayıcı ve doğrudan bir tecrübe veya 'vizyon' (görüm) vasıtasıyla kavranır.

Eşyanın niceliksel muhtevası, maddeye bağlı değildir; madde bu muhteva için sadece bir aynadır, fakat tamamen maddi düzlem ile sınırlandırılamaz Niceliksel analize dayanan bir bilim, [yani] doğrudan ve doğrusal olarak görmek ve tecrübe etmekten daha çok 'eylem yoluyla düşünen veya kavramlar vasıtasıyla eyleyen' bir bilim, eşyanın sonsuz şekilde verimli ve çok taraflı özüne karşı zorunlu olarak kör olmadır. Böyle bir bilim için, kadim insanların, bir nesnenin 'biçimi' olarak adlandırdıkları şey (yani niteliksel muhtevası) gerçekte hiçbir rol oynamaz. Bu, bilim ve sanatın (rasyonalizm öncesi çağda bun-

lar aşağı yukarı eş anlamlıydı), şimdi neden bir diğerinden tamamen ayrıldığını açıklar, ayrıca güzelliğin modern bilim için bilgiye doğru en küçük bir yol sunmamasının sebebi de budur.

Eidos ve *hyle* (veya *forma* ve *materia*) arasında bir ayrım yapan geleneksel öğreti, nesnelerin farklı seviyelerde bir çok anlamlarının olduğu ve nicelik kadar niteliğe de sahip oldukları hususuna en tam şekilde hakkını veren bir öğretidir. Gerçekten ayırt edici olarak geleneksel öğreti sadece bölüp parçalamaz, aksine karşılıklı tamamlayıcılıkları içinde iki 'kutbu' hesaba katar. Aristo, bu öğretiye diyalektik ifadesini verdi, onu 'icat' etmedi, çünkü bu eşyanın tabiatında yatar ve aslî insanın manevi bakış açısına karşılık gelir.

Kelimenin Peripatetik anlamında suret, bir nesnenin özünü teşkil eden niteliklerin sentezidir. Suret bir nesnenin akledilir gerçekliğine işaret eder ve nesnenin maddi varoluşundan oldukça bağımsızdır. Bu yüzden bu anlamdaki 'suret' ile, mekansal veya başka türlü sınırlı bir şey şeklide günlük anlamındaki 'biçim' karıştırılmamalıdır, aynı şekilde sureti alan ve ona sonlu varoluşunu veren 'madde' ile terimin modern anlamdaki 'madde' de eşit tutulmamalıdır.

'Suret' ve 'madde' kavramlarını kavramakta muhayyileye şu benzetme ile yardım edilebilir; sanatçı veya zanaatkar, aklında önceden tasavvur ettiği belli bir biçimi çamur, tahta, taş veya metal gibi bir malzemeye verir, böylece resim veya başka bir obje yaratır. Fakat bu bir benzetmeden daha fazla bir şey olarak kalmaz, çünkü zanaatkarın malzemesi bütünüyle 'biçimsiz' değildir. Nispeten 'biçimlenmemiş' olsa bile, bunun yanında bazı özelliklere veya niteliklere önceden sahiptir, diğer türlü çamur tahtadan veya taş metalden ayırt edilemezdi. Bütünüyle 'biçimsiz' olan madde, ne temsil ne de hayal edilebilir, çünkü saf bir potansiyel güçtür (surete bürünme potansiyeli) ve kendi içinde fark edilebilir herhangi bir ayırıcı vasfa sahip değildir. Sadece ve sadece 'suret' ile ilişki içinde bilinebilir. Hatta suret, bununla birlikte madde'den ayrı olarak temsil edilemez, çünkü

açığa vurulmuş olan her suret, zaten *materia*'ya katılır ve muhayyilenin, suretin manevi özünü bir tür zihinsel 'malzeme' ile örttüğünden söz edilebildiği kadarıyla, bu husus hayal edilen bir suret için bile geçerlidir.

Maddi elbise'si ne olursa olsun bir suretin özü daima aynı kaldığından (öyle bir şekilde ki maddi bakımdan sınırlı suret, hala 'suret' olarak adlandırılabilir), kavram belli bir belirsizliği etkisinde kalır. Bu yüzden bazı şartlarda 'suret' kelimesine iki zıt anlam verilebileceğini fark etmek için hazır olmak gerekir: bir varlığın veya işin harici 'biçimi' olarak 'suret', nesnelerin 'maddi' yönünde ruha veya muhtevaya zıttır. Bununla birlikte maddeye damgasını basan biçim verici sebep olarak 'suret', öteki tarafta yani ruh veya öz tarafında yerini alır.

Maddeye Kartezyen bakış tarzı ile bu öğretiyi karşılaştırdığımız zaman, diğerlerinin arasında şunu fark ederiz ki Descartes'in maddeye atfettiği mekansal yerkaplama, geleneksel teori ile çelişir, çünkü herhangi bir niteliksel sureti olmayan mekansal yerkaplama tahayyül edilemez. René Guénon'un gösterdiği gibi[3] yönün kendisi bile niteleyici tabiata aittir. Bununla birlikte madde, kendi içinde bütünüyle suretsizdir. Sahip olduğu her şey niceliktir, herhangi bir sonlu sayı ile belirlenmemiş saf niceliktir, ki bu haliyle herhangi bir şekilde kavranamaz. Guéon'un da belirttiği gibi bu, skolastiklerin cismani alemin esası olarak kabul ettikleri *materia signata quantitate* [niceliğin göstergesi madde]'ye karşılık gelir. Yani, her sıfattan aslında uzak olan *materia prima*'ya değil sadece cismani aleme doğru belirlenen izafi *materia secunda*'ya [ikincil madde] tekabül eder. *Materia prima* yani aslî cevher hakkında sadece onun, varoluşun suret–veren sebebine nazaran bütünüyle alıcı olduğu ve aynı zamanda 'başkalığın' kökü olduğu söylenebilir, çünkü eşyanın sınırlı ve çoklu olması onun vasıtasıyladır. Kitabı Mukaddes'in dilinde *materia prima* su ile temsil edilir, ki yaratılışın başlangıcında Tanrı'nın Ruh'u onun üzerinde hareket etti.

---

[3] *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, İstanbul, 1991.

Materia'nın, kavranmaya çalışıldığında muhakemenin her ilerlemesinden sıyrılması ve varoluşun pasif kutbuna geri çekilmesi gibi esas suret (*forma*) de, herhangi bir *materia* ile (isterse çok iyi olsun) şarta bağlanan tezahürün her tabakasını peş peşe soyarak varoluşun aktif kutbuna kadar kaynağı takip edilebilir. Bu iki kavramın (*forma* ve *materia* veya *eidos* ve *hyle*) kaynağını, sadece ontolojilerinin mantıksal olarak gösterilebildiği kadarıyla takip eden Aristo, zıtlıklarının paradoksal olarak yüksek bir birlik içinde çözüldüğü yerdeki eşiğe ulaşamadı. Bununla birlikte açıktır ki Saf Akıl'a tekabül eden suret verici sebep ile tamamen pasif olan alıcı cevher, birbirlerini karşılıklı olarak tamamlarlar; ve böylece temel ve zamansız imkanlar olarak birbirlerinden ayrılamazlar. Bütün görünümlerin bu iki birincil kutupla ilişkisi, elbette yaratılışın mucizeviliğini ortadan kaldırmaz; bu sadece onun en dıştaki hissedilir sınırlarına işaret eden bir meseledir. Aktif kutba, genel bir tarzda 'öz' olarak göndermede bulunabilir, pasif kutba da 'cevher' olarak. Eşyanın *formae*'si veya önceden belirlenimleri, İlahi Akıl'da 'ilkörnekler' veya 'arketipler' olarak içerildiği ölçüde öz, belli bir anlamda Ruh'a veya Akl'a tekabül eder.

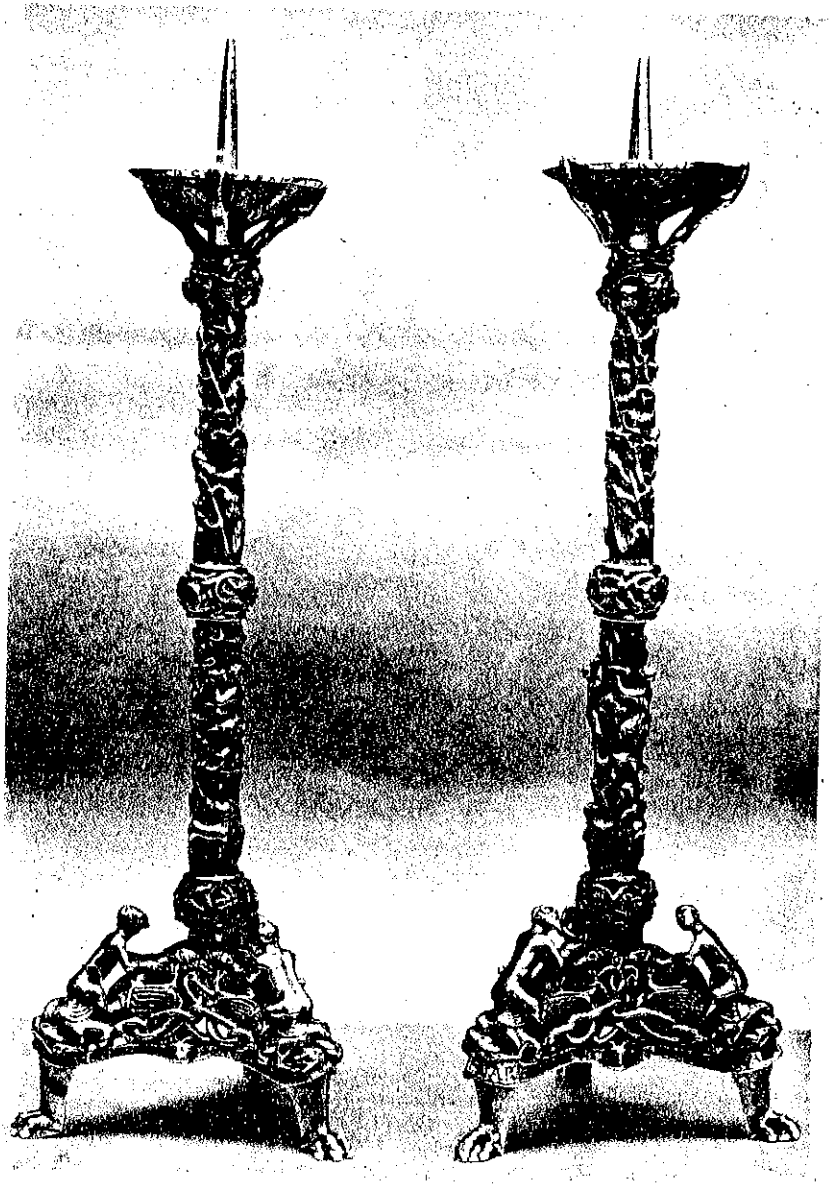
Burada, şu şekilde itiraz edilebilirdi; 'biçimsel' veya 'biçim üstü' tezahür arasıdaki ayrım (yani 'ferdî' saha ile Ruh'un sahası olan 'evrensel' saha arasındaki ayrım) iptal edilmeksizin 'yukarı' bir yönde, biçim fikri genişletilemez. Buna şöyle cevap verilebilir; 'biçimsel' terimi sadece, bir suret vasıtasıyla bir cevher üzerine 'damga basılan' bir şeye uygulanabilir. Kendi içinde surete, Sadece bir sınırlama veya dış hatlar olarak değil, ayrıca 'cevhersel' veya 'maddi' olarak belirlenmemiş bir nitelikler demeti olarak da bakılamaz. Bu son anlamda, Varlığın birimsel (unitary) yönlerine tam olarak uygulanabilir Gerçekten üç tektanrıcı dinin ortaçağ teologlarının yazılarında, ilahi sıfatların bütünlüğü için kullanılan 'Tanrı'nın sureti' (*forma Dei*; Arapça *es-sûretu'l-İlâhiyye*) ifadesiyle karşılaşılır. Bu sıfatlar yoluyla kendini açığa vuran Tanrı'nın 'zat'ı, kendi içinde mutlaktır ve bütün sıfatların üstündedir.

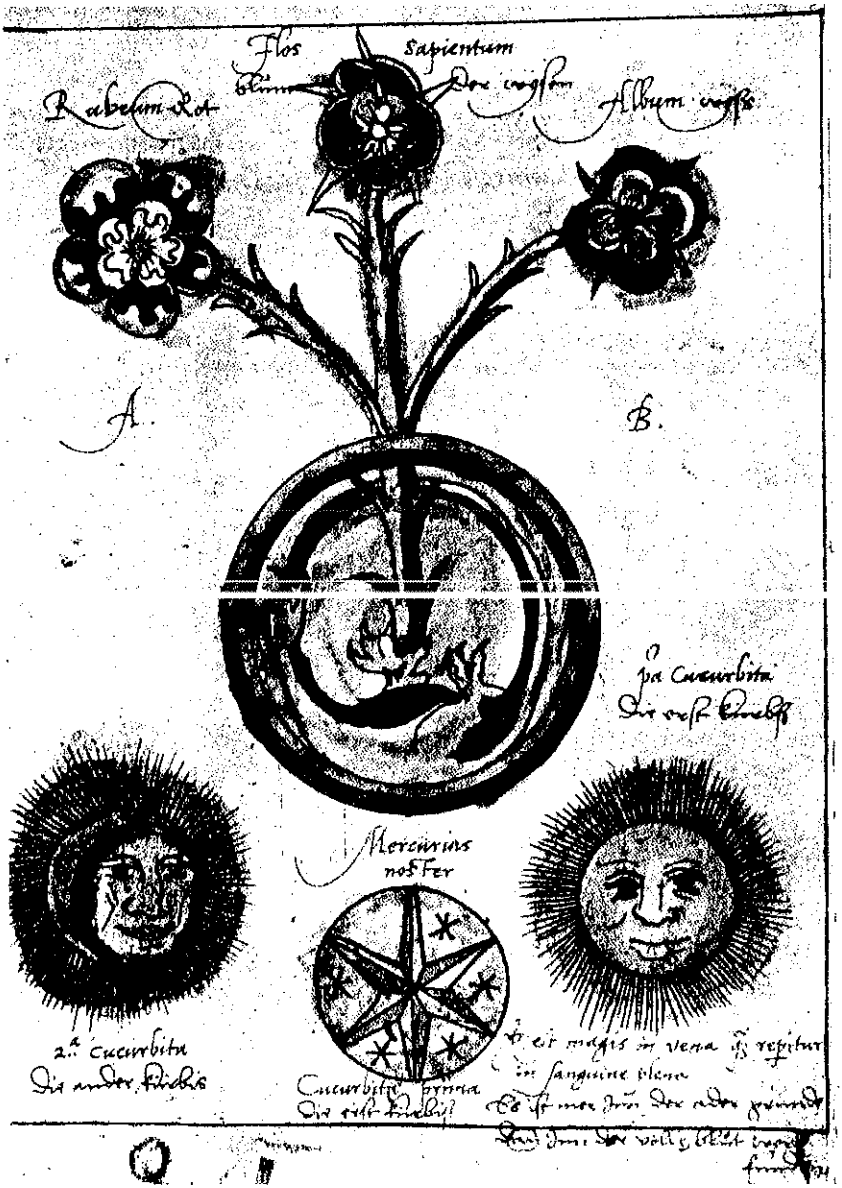
1661'de basılan *The Sceptical Chymist* adlı kitabında Robert Boyle, bütün cismanî *materia*'nın temelleri olarak geleneksel dört unsur öğretisine hucum etti. Toprak, su ve havanın parçalanmaz cisimler olmadığını, aksine çeşitli kimyasal ögelerden oluştuklarını gösterdi. Böyle yaparak simyayı tam kökünden tahrip etmiş olduğuna inandı. Bununla birlikte onun gerçekte paramparça ettiği gerçek simya değildi, aksine kaba ve kötü anlaşılmış bir geleneksel dört unsur öğretisiydi, çünkü gerçek simya, toprak, su, hava ve ateşi kelimenin günümüzdeki anlamında cismanî veya kimyasal maddeler olarak asla kabul etmedi. Dört unsur sadece birincil ve en genel niteliklerdir, bun

Resim 3; AZİZ BERNWAR'DIN MEZARINDAN İKİ ŞAMDAN. Hildesheim piskoposu (993-1022) ve III. Otto'nun (Bizans prensesi Theophano'nun oğlu) mürebbisi olan Aziz Bernward bir piskopos olarak metalürji, altın işleme, kaligrafi ve resim atölyesi kurdu.

Mezarında bulunan iki şamdanın kaideleri üzerinde şöyle yazılıdır: *'Bernwardus Praesul candelabrum hoc puerum suum primo hujus Artis flore non auro, non argento, et tamen, ut cernis, conflare inbebat'* (Üstün, Bernward, bu sanatın ilk gelişmesinde, talebesine bu şamdanı ne gümüşten ne de altından değil, ancak gördüğün gibi dökmesini emretti). İki şamdan, gümüşün bakır ve demirle alaşımından oluşur; yüzey yaldızlama işaretleri gösterir.

Her iki şamdanın kaidesi, üzerine çıplak adamların bindiği dolaşmış üç çift ejderhadan oluşur. Sap etrafındaki asma filizleri, bir aslanın dişlerinden fışkırır. İnsanlar bunların üzerinde tırmanırlar ve kuşlar da bunlara konar. Mum parçası semenderler tarafından tutulur. Ejderha çiftleri, iki esas psişik gücü, evcileşmemiş, kaotik hallerinde temsil eder. Bunlar *caduceus*'a tekabül ederler. Güneş aslanının ağzında filizlenen asma, asli bir hayat sembolüdür, aslan–benzeri bir maskeden fışkıran bir su kaynağı gibi. Hıristiyan bakış açısından, Tanrı'nın kelimesin de sembolüdür. Semender, ateşin hayvanıdır.




Flos sapientum
Rabelum Rot
Album
A.
B.
Mercurius nostfer
2.a Cucurbita
Cucurbita

lar vasıtasıyla bütün cisimlerin şekilsiz ve tamamen niceliksel cevheri ilk olarak, farklılaşmış suret içinde kendini açığa vurur. Her unsurun değişmez özünün aynı şekilde herhangi bir cismani parçalanmazlık ile bir ilgisi yoktur ve gerçekte suyun hidrojen ve oksijenden ve havanın da oksijen ve nitrojenden oluşması, cismani *materia*'nın dört temel halinin (toprak, su, hava ve ateş bunun en genel örnekleridir) doğrudan tecrübesini hiçbir şekilde değiştirmez. İlk üç unsurun parçalara ayrıldığı kimyasal öğeler bile bu kategorilere denk düşebilirler. Dört unsur hakkındaki öğretiyi anlamada belli bir zorluk da şuradan çıkabilir; bu dört 'tezahür biçimi', bir yandan *materia*'nın birincil niteliksel bir farklılaşması iken bunlar yine de fiili cisimlerle ilişkileri söz konusu olduğunda, pasif ve biçimlenebilir cevherler rolü oynarlar. Bu son bakımdan, yani maddi veya cevhersel esaslar olarak dört unsur (mesela er-Râzî'nin -Batıdaki adıyla Rhazes- yaptığı gibi), cismani cevherlerin az çok yoğun halleriyle veya çok daha fazla bir şekilde, çeşitli titreşim türleriyle karşılaştırılabilir, bununla birlikte bütün bu benzetmeler ancak yaklaşık olarak elverişlidir, çünkü unsur bu haliyle cismani tezahürün ötesinde (veya altında) kalır, tıpkı bütün cismani alemin *materia*'sının hissedilir olmaması gibi.

Bütün bunlardan, kozmolojik temellerinin farkında olan bir simyanın, dört unsurun birbirine ve ortak temel cevhere – Hermetik sanatın öğrettiği gibi– indirgenebilir olmasının kimyasal işlemlerle olduğuna inanmış olamayacağı görülebilir.

Resim 4; BİLGENİN ÇİÇEĞİ. Hermetik yumurtanın içinde, rehinden kurtarılmamış Tabiatın veya şekillenmemiş *materia*'nın sembolü olarak kendi kuyruğunu yutan ejderha Uroboros yatar. Yumurtanın dışında, altının kırmızı çiçeği, gümüşün beyaz çiçeği ve bunların arasında mavi 'bilge çiçeği' yetişir. Alt tarafta Güneş ve ay, bunların arasında da 'felsefî' Cıva'nın yıldızı bulunur. 1550 tarihli 'Simya Elyazması'ndan bir sayfa, Basel Üniversitesi Kütüphanesi.

Eğer bu öğreti gerçekten doğru anlamında takip edilmiş olsaydı sadece harici deneysel seviyeden tamamen başka bir ontolojik 'boyut'a götürebilirdi. Hem Batılı hem de Doğulu simyacılara göre unsurlar, saf biçimlerinde cisimler içinde asla bulunmazlar. Her cismani cevher, dört unsurun hepsini içerir, bunlarda biri veya diğeri baskın çıkar ve böylece cismani görünüş üzerine vasfını vurur. Böylece sıradan su, aynı addaki unsurla özdeş değildir, öyle ki onun en dolaysız tezahürü ve aynı zamanda hem onunla hem de asli ve evrensel cevherin pasif yönüyle özde bir olsa bile. Varoluşun çeşitli seviyeleri boyunca her yerde, evrensel ilkörnekler ile 'dikey' bağlantıların bulunması olgusu, kozmolojik tabiat görüşünün (ve ona dayalı her sanatın) hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir anlamlar çokluğuna sahip olduğu manasına gelir.

Eşyaya genel olarak ve 'sentetik' bir tarzda bakıldığından dört unsurun ortak esası, alemin *materia prima*'sından başka bir şey değildir. Bununla birlikte eşyaya daha kesin şekilde bakarsak unsurların doğrudan *materia prima*'dan değil onun ilk belirlenimi olan esirden sadır olduğu görülür, esir bütün mekanı eşit olarak doldurur ve simya yazılarında ona –maddi ya da niteliksel bakımdan görülmesine bağlı olarak– bir *materia* veya bir *quinta essentia* olarak atıfta bulunulur.

Dört unsurun en tam açıklaması, Hindu *sankhya* kozmolojisinde bulunur. Buna göre, terimin en geniş anlamında maddi alemle ilişkili olan cismani unsurlar veya *bhutas* aynı sayıdaki 'esas ölçüler' veya bilişsel sübje de içerilen *tanmâtras* tarafından uygun kılınır. Her iki grup asli belirlenim de, *bhutas* kadar *tanmâtras* da, nihaî olarak *prakriti*"den (*materia prima*) çıkar. Bunlar *ahankâra* (*principium individuationis* veya ego-bilinci) süzgecinden geçirilir ve görünen alemin objektif ve sübjektif kutuplarına bölünürler.

Unsurların bu açıklaması, kesin olarak Hermetik bakış açısına denk düşer. Ayrıca görünür zuhurların nasıl dahili sahaya

aktarılabileceğini de gösterir, çünkü aynı *tanmâtras* psişik fenomenleri de 'ölçer'.

Unsurlar maddi 'incelik' veya 'latiflik'lerine göre sıralanırsa toprak en aşağı, hava en yukarı düşer. Bununla birlikte eğer hareketlerinin doğrultusuna göre düzene koyulurlarsa ateş en yüksek yeri alır. Toprak, ağırlıkla vasıflandırılır; aşağı doğru bir eğilime sahiptir. Su da aynı şekilde 'ağır'dır, fakat 'genişleme' kabiliyetine de sahiptir. Hava hem yükselir hem de genişler, halbuki ateş sadece yükselir.

Hermetik geleneğe göre, unsurların tabii düzeni, ya merkez noktası *quinta essentia*'ya tekabül eden bir haç ile ya da eş merkezli dairelerle (bu durumda toprak orta noktadır, ateş ise en dıştaki dairedir) temsil edilir. Yine, 'Süleyman'ın Mührü'nün ferdi parçalarıyla da temsil edilebilir. Mühür kesişen iki eşkenar üçgenden oluşur. Yukarıyı gösteren üçgen ▽ ateşe karşılık gelir, aşağıyı gösteren üçgense △ suya tekabül eder. Diğer üçgenin yatay kenarı ile birlikte ateşi temsil eden üçgen 🜂 havayı temsil ederken bu işaretin tersine çevrilmişi 🜃 toprağı temsil eder. Süleyman'ın Mührü'nün tamamı ✡, bütün unsurların sentezini ve böylece de bütün zıtların birliğini temsil eder.

*

Bütün çokluğun ve farklılaşmanın pasif ve alıcı zemini olarak geleneksel *materia* görüşü, aynı kavramı cismani sahanın dışına da uygulamayı mümkün kılar. Böylece, psişik alemin, esas suretlerin çoklu ve değişen bir 'damgalama'sından oluştuğu ve bu sebeple de bir aktif (veya aslî) ve bir pasif (veya cevhersel ya da 'maddi') kutba sahip olduğu göz önüne alınırsa nefsin bir *materia*'sından söz edilebilir.

Nefsin cevhersel kutbu, diğer bir ifadeyle *materia*'sı, suretlere bürünme ve muhafaza etme kapasitesinde, yani sınırsız ve saf 'alıcılığında' ifade edilir. Bu onun dişil yönüdür, bu kelime hemen hemen harfi manada alınabilir, çünkü kadının tabia-

tında nefsin bu yönü hakimdir, hatta kendini fiziksel olarak da gösterir. Kadında nefis ve beden, her ikisinde de ortak olan 'pasif' ayırıcı vasfın bir sonucu olarak, birbirlerine nispeten yakındırlar (bedeni asilleştiren, ancak nefsi bağlayan bir olgu).

Nefsin 'cevher'i veya 'madde'si tarafından bürünülen 'suretler', içten olduğu kadar dıştan da gelir. Bu demektir ki deneysel olarak, duyular vasıtasıyla dışardan gelirler. Sadece Akılda içerilen değişmez ilkörneklere (bunlar bütün bilginin gerçek muhtevasını oluştururlar) tekabül ettikleri kadarıyla bunlar esas suretlerdir. Nefsin esas kutbu böylece Akıl (veya Ruh) dur. Bu onun 'sureti'dir. Bu ifade oldukça tuhaf gözükebilir. Bu, Akıl kendi başına herhangi bir 'suret'e sahiptir anlamında alınmamalıdır. Gerçekten 'esas suret' terimi Akla uygulanabilirse bu sadece Aklın belli bir nefsin *materia*'sı üzerindeki faalivetinde, nefsin 'kişisel suret'ini 'basması'ndan dolayı böyledir ve bu suretle beraber kişisel varlığı teşkil eder. Aynı sebeplerden dolayı –yani ruh ile nefsinin karşılıklı ilişkisini göz önünde bulundurarak ve kişinin niteliksel biricikliği Ruh'tan geldiğinden dolayı– özel bir varlığın 'ruh'undan veya çoğul halde 'ruhlar'dan söz etmek mümkündür. Böylece durum, bir ışığın durumu gibidir, bu ışığın bir ışınının– veya bir ışınlar demetinin– yansıtıcı bir yüzey tarafından yolu kesilir: Işık bizatihi hiçbir özel yöne sahip değildir, mekanın bütünü içine dağılır. Bununla birlikte yansıtıcı yüzeyle olan ilişkisinde bir yönü vardır ve tabiatında asli bir değişiklik olmadan bir ışınmış gibi görünür. Öyle bir şekildedir ki ruh olan her şey 'bilgiden yapılmış'tır ve Hakikat Işığı ile tamamen birdir. Ancak Ruh, nefs içinde mevcut olduğu zaman, ferdi bir varlık olarak ortaya çıkar.

Ruh ve nefis, iki cismani nesne gibi sınırlandırılamadığı gibi, karşılıklı ilişkilerini ifade etmek için kullanılabilecek her benzetme de her nasılsa çok basit ve çok kaba olur. Bununla birlikte bu tür benzetmeler, psikolojik tarif teşebbüslerinden çok daha fazlasını ifade eder; psikolojik tarifler, zorunlu olarak her

şeyi psişik düzlemle irtibatlandırır, bundan ötürü de ruhsal kutup, psişik alemin özel bir yönü olarak, sadece dolaylı şekilde algılanır. Bu, mesela, *animus* ile *anima*[4] arasındaki psikolojik ayrımda söz konusudur, *animus*'un 'rasyonel' bir meyil alması hususunda gösterdiği gibi (diğer şeyler arasında), bu ayrımın ruh ile nefis arasındaki gerçek ilişkiyle en uzak bir bağlantıdan öte bir şeyi yoktur. Gerçekte *animus*, Ruh'un sadece psişik ve pasif bir yansımasıdır.

On the Adornment of the Spiritual Marriage adlı kitabıda (2. Kitap, 4. bölüm) Ruysbroek şöyle yazar; "Bütün insanlarda yaratılıştan, üç yönlü bir birlik vardır, dahası bu adil olan durumda tabiat üstüdür. İnsanlarda bulunması gereken ilk ve en yüksek birlik Tanrı'dır, çünkü bütün yaratıklar, varlıkları, hayatları ve varoluşları için İlahi Birliğe muhtaçtırlar. Bu ilişkiyi çözebilselerdi, hiçliğe düşerler ve yok edilirlerdi. İyide olsak kötü de bu birlik içimizde yaradılıştan zorunludur. Bizim işbirliğimiz olmadan bizi ne kutsal ne de mutlu kılar. Bu birlik bizim içimizde olmakla birlikte aynı zamanda, hayatımızın temeli ve desteği olarak bizim üzerimizdedir de

"İkinci bir birleşme veya birlik, aynı şekilde yaratılıştan içimizde mevcuttur. Bu, yüksek melekelerin birliğidir; bu melekelerin faaliyetleri bakımından tabii olarak, Ruh'un kendi birliğinden kaynaklanması olgusundan çıkan bir birliktir bu. Bu hala Tanrı'da sahip olduğumuz aynı birliktir, ancak burada öz bakımından değil aktif taraftan değerlendirilir. Ruh, bir birlikte diğerindeki kadar çok şekilde, varlığının bütün tamlığında mevcuttur. İşlerimizde sahip olduğumuz bu ikinci birlik, duyular sahasının oldukça üzerindedir. Düşünce, muhakeme, irade ve manevi faaliyetin bütün imkanları ondan çıkar. Nefis burada, ruh adını taşır.

---

[4] *Anima*, Jung'un Analitik Psikolojisinde davranışın arketipal ideallerini yansıtan, ferdin gerçek iç benliği. Eril kişiliğin dişil kısmı. *Animus*, dişil kişliğin eril kısmı.

"İçimizde yaradılıştan bulunan üçüncü birlik, aşağı melekelerin sahasından oluşur, bunları yeri hayvansal hayatın esası ve kaynağı olan kalptedir. Nefis, bu birliğe bedende ve özellikle de kalbin eyleminde sahiptir, bundan bedenin bütün faaliyetleri ve beş duyu sadır olur. Burada kendi ismi olan nefsi taşır, çünkü onun canlandırdığı bedenin 'sureti' odur, o bedeni yaşatır ve canlı tutar.

"İnsanda yaradılıştan bulunan bu üç birlik, tek bir hayat ve tek bir saha teşkil ederler. En aşağı bilirliğinde bu hayat duyusal ve hayvansaldır; orta birliğinde rasyonel ve ruhsaldır ve en yüksek birlikte kendi özünde içerilir. Bu, bütün insanlara yaratılıştan aittir..."

Ruysbroek nefsi, kelimenin (*anima, psyche*) harfi anlamında, duyusal melekelere doğru eğilimi ile karakterize eder, bu kelimeyle o, ruhun aksine olarak egoya-bağlı deneysel nefis seviyesini kasteder. Fakat ruh–nefis ilişkisine başka bir tarzda bakılabilir. Ruh'un *materia*'sı olarak nefisten bahsettiğimizde, sadece ego–bilincinin dokusunu değil daha çok daha derinde yatan ve nefsin duyularla alışıldık bağlantısı ile örtülen pasif ve alıcı kapasiteyi kastediyoruz. Nefsi, ego olarak bedenle birbirine karıştırmak, onu parçalı ve belli bir anlamda 'katılaşmış' kılar ve bu onun serbestçe ve çarpıtmasız olarak Ruh'ta yansımasına engel olur.

Kaotik nefse maden düzlemi üzerinde tekabül eden şey, baz metalin vaziyetidir özellikle de kurşundur. Kurşun, kapalılık ve hafifliği ile ham kütleyi andırır. Meşhur Müslüman mistik Muhyiddin İbn Arabî'ye göre altın, özünde İlahi Ruh'u serbestçe ve tahrifsiz yansıtan nefsin sesine ve orijinal haline tekabül eder, halbuki kurşun onun artık Ruh'u yansıtmayan 'hasta', bozulmuş ve 'ölü' vaziyetine karşılık gelir.

Nefsi, katılaşmak ve felce uğramaktan kurtarmak için esas sureti ve *materia*'sı, ham ve tek yanlı birleşimden ayrıştırılmalıdır. Bu, sanki ruh ile nefis birbirlerinden ayrılmaları gere-

kirmiş gibi, 'boşanma'larından sonra tekrar evlendirilmeleri içindir. Şekilsiz *materia*, sonunda mükemmel bir kristal şeklinde yeniden 'katılaştırılmak' için yakılır, çözülür ve saflaştırılır.

Böylece yeniden doğan nefsin sureti, yine de her şeyi kuşatan Ruh'tan (o hala şartlı varoluşa bağlı iken) ayırt edilebilir. Fakat aynı zamanda Ruh'un farksızlaştırılmış Işığına şeffaftır ve bütün nefislerin aslî *materia*'sı ile hayati birleşme içindedir: çünkü nefsin 'maddi' veya 'cevhersel' zemini, onun esas ve aktif zemini gibi, birimsel bir tabiata sahiptir. Bütün nefislerin 'bir cevherden yapılmış' olması şu hususta bilinebilir; bütün canlı yaratıkların nefislerinin hareketleri' (duygular) –bilincin seviye ve türlerinin sınırsız çokluğuna rağmen– benzer bir tarzda ortaya çıkar. Bunların aynı denizin dalgaları gibi oldukları söylenebilir.

Simya öğretisi ve sembolizmi, görünürde ferdin tam (manevi) 'yok edilme'sine asla sahip değildir, Hindu *moksha*, Budist *nirvana*, Sufi *fenâu'l–fenâi* ve aynı şekilde kelimenin en yüksek anlamında Hıristiyan *unio mystica* veya *deificatio* kadar bu tür kavramlara sahip olmadığı gibi. Bu, simyanın tamamen kozmolojik bir görüş üzerine kurulu olmasından dolayıdır ve bu yüzden sadece dolaylı olarak evren ötesi (metacosmic) veya ilahi sahaya aktarılabilir. Bununla birlikte simyevi gerçekleştirme, bütün hedeflerin en yükseğine giden yolda bir safhayı temsil ettiği için Hıristiyan ve İslam mistisizmine katılmıştır. Simyevi dönüşüm, insani bilincin merkezini, nefsi dayanılmaz şekilde yukarı çeken ve ona ümitle Göklerin Krallığını tattıran ilahi ışın ile doğrudan temasa getirir.

*

Karşılıklı şekilde tamamlayıcı olan *forma* ve *materia* kavramlarının nefsin sahasına uygulanması, dört unsur gibi bazı hissedilir verilerin hangi anlamda psişik düzleme aktarılacağını belirgin kılar. Kendini en kolay şekilde dört unsurda izhar eden cismani *materia* gibi nefsin *materia*'sı da, kendi yayılmasında

karşılıklı olarak zıt bir çok eğilime sahiptir. 'Aşağı doğru', durgunluğa ve topraksı yoğunluğa doğru bir eğilimi vardır. Aynı zamanda ateş unsuru gibi 'yukarı', Ruh'a doğru bir eğilimi vardır. Yine, genişlemeye doğru bir eğilimi vardır, ya suyun eğilimi gibi pasif ve nispeten dingin ya da havanınki gibi aktif ve hareketli. Nefse uygulandığında 'toprak', onun bedene dalmasına sebep olan ve onu bedene bağlayan yön ya da meyildir. 'Ateş', dıştaki ateş gibi aynı saflaştırıcı ve dönüştürücü vasfa sahiptir. 'Su', bütün biçimlere bürünmeye muktedirdir. Orijinal ve bozulmamış tabiatı içinde su, Assisi'li [İtalya] Aziz. Francis'in ifadesiyle, *umile e preziosa e casta* ('mütevazı ve değerli ve iffetli')dir. Nefis için 'hava' serbest ve hareketlidir, bilincin bütün biçimlerini kuşatır.

Süleyman'ın Mührü'nden çıkarılan dört unsurun işaretleri, nefse uygulamalarına sıra geldiğinde özellikle belirgindirler. Unsurların çokluğunun ateş △ ve su ▽ zıtlığından yani aktiflik–pasiflik çiftinden (elbette bunlar *forma–materia* çiftine tekabül eder) çıkarılması bunlardan görülebilir. Bu, daha sonra kükürt ve cıva örneğinde karşılaşacağımız zıtlıkla aynıdır. Zıtların birliği yoluyla ✡ nefis 'sıvı ateş' ve 'ateşli su' haline gelir ve aynı zamanda diğer unsurların olumlu niteliklerini de elde eder, bu yüzden suyu 'sabit' ve ateşi 'yakmayıcı' hale gelir; çünkü nefsin 'ateşi', onun 'su'yuna sabitlik verendir, bunun yanında nefsin 'su'yu' ateş'e 'hava'nın yumuşaklığını ve her yerde bulunuşunu verir.

'İçteki unsurlar', ruhun saf nitelikleri olarak ve en sonunda da Varlığın değişmez yönleri olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde görerek, bunların birleşmeleri ve uzlaşmaları şu hususa dayanır; her ferdî unsurî nitelikte diğerleri de içerilir, çünkü Saf Varlık hem basittir hem de tüketilemez şekilde zengindir. Simyanın en yüksek manası, her şeyin her şeyde içerildiği şeklindeki bilgidir ve onun *magisterium*'u bu hakikati nefis düzleminde gerçekleştirmekten başka bir şey değildir. Bu gerçekleştirme, 'iksir'in (elixir) yaratılması vasıtasıyla elde edilir, iksir kendi

içinde nefsin bütün güçlerini birleştirir ve böylece psişik alemde ve dolaylı bir biçimde harici alemde de dönüşmüş bir 'maya' olarak etki eder.

Varlığın yüksek hallerinden tamamen bağlantısı kesilmiş hiçbir cismani cevher olmadığı gibi, bazı şartlarda nefse veya ruha ait olan güçleri, cismani bir cevhere aktarmak mümkündür, bu yüzden belli bir tarzda ona bağlı hale gelir. Böylece simyacıların içteki iksiri bazı durumlarda harici bir karşılığa sahip olabilir.

5. BÖLÜM

GEZEGENLER VE METALLER

Simyacılar, çeşitli metalleri, gezegenlere atfettikleri sembollerin aynıları ile gösterirler ve gerçekten hem metallere hem de gezegenlere aynı ismi verirler Altın için 'Güneş' derler, gümüş için 'Ay', cıva için 'Merkür', bakır için 'Venüs', demir için 'Mars', kalay için 'Jüpiter', ve kurşun için 'Satürn' derler. Bu şekilde kurulmuş uygunluklar, simya ile astroloji arasındaki ilişkiyi gösterir, bu ilişki 'Zümrüt Tablet'in şu kelimelerle ifade ettiği kanuna dayanır: "Altta olan ne varsa yukarıdakine benzer".

Batılı biçimlerinde Hermesçi gelenekten çıkan astroloji ve simya, gök ve yer gibi birbirleriyle bağlantılıdır. Astroloji, Zodyak'ın ve gezegenlerin anlamını yorumlar, simya ise unsurların ve metallerin anlamını. Zodyak'ın oniki burcu, İlahi Akılda sabit şekilde içerilen arketiplerin basitleştirilmiş bir resmidir. Öte yandan ateş, hava, su ve toprak unsurları ise sembolik olarak, aslî cevherin (*materia prima, hyle*) ilk ve temel farklılaşmalarıdır. Halbuki gezegenler, birbirlerine nispetle konumlarından dolayı, farklılaştırılmış ve zamansal bir tarzda, Zodyak'ta içerilen imkanları izhar ederler ve böylece de Sema'dan yere 'inen' İlahi Ruh'un faaliyet yollarını temsil eder, metaller kendi hesaplarına, Ruh veya Akıl tarafından 'olgunlaştırılmış' unsurî cevherin[1] ilk meyvelerini temsil ederler.

---

[1] Daha sentetik olarak ifade edersek, metal cismani *materia*'nın manevi bir tezahürüdür, halbuki gezegenler –veya genel olarak yıldızlar– Ruh'un cismani bir tezahürünü temsil ederler. Gezegenler ve Metaller arasındaki ilişki şu Arap

Simya, metallerin, yeryüzünün karanlık rahminde, yedi gezegenin (yani Güneş, Ay ve çıplak gözle görülebilen beş gezegen) etkisi altında üretildiklerini öğretir. Eşyaya bu bakış tarzı, fiziksel bir açıklama olarak değerlendirilmemelidir. Bu, maddi tezahürlerin –esas itibariyle, yoksa fiziksel olarak değil– nasıl varoluşun iki kutbundan çıktığını gösterir. Yıldızların ve metallerin tamamlayıcı rejimlerinde bir tür ontolojik ölçek vardır, tabiatın bütün yönleri bununla irtibatlandırılabilir. Bu sadece 'harici' tabiat, makrokozmos durumunda değil mikrokozmos yani insanın psiko–fiziksel yapısı için de geçerlidir. Simyada 'dahili' metaller olduğu gibi astrolojide de 'dahili' gezegenler vardır.

Metallerle gezegenleri eşleştirmede belli bir değişkenlik şuradan çıkar; bazı simya okulları, 'uçuculuğu'ndan ve diğer metaller üzerindeki etkisinden dolayı cıvayı bir metal veya 'cisim' olarak değil uçucu bir vasıta veya bir 'ruh' olarak kabul ederler. Böyle durumlarda cıvadan başka bir metal, yedi basamaklı merdivende –bazen de bir alaşım da– yerini alır. Esas olan şudur ki yedi metalden her biri, karşılıklı ilişki içinde olan metallerin[2] bütün bir grubunu içeren özel bir 'tür'ü temsil eder.

Yer ile göğün ya da metaller ile gezegenlerin tamamlayıcılığında ifade edilen varoluşun aktif ve alıcı kutuplarının ikiliği, Ay ile Güneşin ve gümüş ile altının ilişkisinde bu iki gruptan her birinin içinde yansıtılır. Güneş veya altın, belli bir anlamda varoluşun aktif ve üretici kutbunun somutlaşmasıdır, halbuki Ay veya gümüş, alıcı kutbu, *materia prima*'yı somutlaştırır. Altın Güneştir; Güneş ise ruhtur. Gümüş veya Ay ise nefistir.

---

atasözünde ifade edilen ile aynıdır: "Erkeğin güzelliği zekasındadır ve kadının zekası ise onun güzelliğindedir." Gezegenler cisimleşmiş zekadır, metaller zeki cisimlerdir.

[2] Bazı Helenistik simyacılar için altın–gümüş alaşımı (*electrum*), cıvanın yerini alır.

Diğer metaller ve diğer gezegenler, varoluşun iki kutbunda çeşitlenen derecelere katılırlar. Hiçbir kutup, bunlardan birinde tam olarak izhar edilmez.

Aktif olarak gezegenlerde ve pasif olarak da Metallerde tezahür eden kozmik niteliklerin derecelenmesi, hem gezegenleri hem de metalleri temsil eden yedi işarette açık şekilde ifade edilir. Bunlar, dünya bakış noktasından görüldükleri biçimde, burada gezegensel yörüngelerine göre şöyle sıralanırlar:

☽	☿	♀	☉	♂	♃	♄
Ay	Merkür	Venüs	Güneş	Mars	Jüpiter	Satürn
gümüş	cıva	bakır	altın	demir	kalay	kurşun

Mars'ı temsil eden işaretin alışılmış tarzının –bir okla birlikte bir daire ♂ (diğer işaretlerin stilinden tamamen ayrılan bir şekil)– aksine olarak, burada Mars, üzerinde haç bulunan bir daire ile temsil edilir. Mars'ın önceleri bu şekilde gösterildiğini ve şimdiki daha alışılmış işaretin, yukarı ve aşağının açık olarak gösterilmediği gökler şemasında, onu Venüs'ün işaretinden ayırmak için, ileri sürüldüğünü varsayabiliriz. Mars'ın önceki işaretinin (♁), yeryüzünün bir unvanı olarak kullanılması, Güneş merkezli alem tasviri ile birlikte ortaya çıkar ve üzerine haç yerleştirilmiş bir yuvarlak şeklindeki Hıristiyan sembolünden başka bir şey değildir.

Böylece yedi gezegensel işaret, üç temel şekilden oluşturulur: daire, yarım daire ve haç. Daire, Güneş için ve yarım daire de Ay için işaret olduğu gibi bu iki şekil, Güneşin tam ve yarım yörüngelerinin temsilleri olarak da kabul edilebilir. Bunların manevi yorumları, hiçbir şekilde böyle değişmez, yılın iki safhasından birini ölçen Güneşin yarım yörüngesinin bütünde içerilmesi gibi ayın Işığı da bütünüyle Güneşten sadır olur. Üçüncü temel şekil, astronomik olarak söylersek mekanın dört yönünün haçını, simya açısından söylersek dört unsuru hatırla-

tır. Birbirinin içine çizildiklerinde üç temel şekil, 'Semanın Çarkı'nı doğurur:⊕.

Böylece yedi işarette, yukarıda zikredilen bütün kozmik hiyerarşinin bir ifadesini buluruz. Bu hiyerarşi, varoluşun aktif ve eril bir kutup ☉ ile pasif ve dişil bir kutup ☽ şeklinde kutuplaşmasının sonucudur. Ve bu hiyerarşinin doğuşu, aktif kutbun pasif kutup üzerindeki etkisinin (bu etki esnek *materia* rolü oynar), diğerini haç gibi çapraz kesen + pasif kutup üzerine şartlar koyması sebebiyledir. Güneşin ve ayın, varoluşun iki kutbuna tekabül etmesi, hem bir Işık kaynağı ile onu yansıtan yüzey arasındaki ilişkide hem de ayın biçimi değişirken Güneşin biçiminin daima aynı kalması hadisesinde görülebilir. Oluş, pasif tarafa aitken Öz'ün Saf Eylemi, hareketsiz kalır. Gezegen işaretlerinin üçüncü temel şekli haç, pasif *materia*'da saklı imkanların aktif kutbun etkisi altında farklılaşmasını temsil eden sembollerin en genelidir. Bu, dört unsurun haçıdır.

Güneşin veya altının aslında aktif kutup olmadığını, sadece belli bir saha içinde onun baş yansıması olduğunu hatırlamak önemlidir. Aynısı, pasif kutba tekabül eden Ay veya gümüş için de geçerlidir. Kesin olarak konuşursak, pasif kutbun sembolünün, *materia prima*'nın suretsiz olması gibi kendisine ait hiçbir sureti yoktur. Böylece sadece aktif kutbun sembolünün tamamlayıcısı veya parçalanması olabilir, bu ise niçin yarım daire, hilal şeklinde Ay veya yarım Güneş yörüngesinin pasif sebebi sembolize ettiğini açıklar. Bu nedenle altın kendi içinde bütün 'metalik ışığı' veya bütün 'renkleri' birleştirirken, gümüş bir ayna gibi renksizdir.

Gezegenler (Güneş ve Ay hariç) ve baz metaller, sadece Güneşte ve altında bütünüyle somutlaştırılan tek bir ilkörnek üzerindeki çeşitlenmelerdir. Bunlarda ya Güneş ya da Ay sebebi –tam ifadesine erişilmeksizin– baskıdır, çünkü dairenin ve yarım dairenin haç ile çeşitlenen birleşimleri, unsurların orijinal dengesinde belli bir bozulma gösterir. Bu dengenin her bozulmasına (kendi işaretinde Güneş veya Ay şeklinin, aşağıda, yukarıda veya haçın yatay kolu üzerinde konumlanıp konumlan-

madığına bağlı olarak) farklı bir nitelik eşlik eder. Bu nedenle, ♄ işaretinde, Satürn veya kurşun için hilal, haçın (deyim yerindeyse maddi düzenin) ait koluna en aşağı noktasından bağlanır, aslında kurşun metallerin en yoğun ve 'kaotik' olanıdır. Jüpiter'in işaretinde ♃ hilal yatay kola bağlanır. Simyanın bakış açısından bu, kalayın, kurşun ve gümüş arasındaki orta konumuna tekabül eder. Hilalin, haçın en üst noktasında durduğu bir işaret mevcut değildir. Bu, ayın işaretiyle eş anlamlı olurdu, çünkü Ay sebebinin bütünüyle baskın olduğu yerde, unsurî farklılaşmaları, (su gibi saf şekillenmiş alıcılık olan) *materia prima*'yı ayrıştırır. Öte yandan, Güneşin haçın üstünde görüldüğü bir işaret (Venüs'ün veya bakırın işareti ♀) vardır, çünkü aktif, suret veren sebep unsurî farklılaşmaları ayrıştırmaz, fakat daha doğrusu altının suretinde onlara mükemmel dengeyi getirmeden önce onları destekler. Basilius Valentinus'a göre bakır, çok fazla reçinesi olan bir ağaç gibi sabit olmayan bir Güneş–gücü fazlalığı içerir. Bunun hem işaret hem de tabiat bakımından zıddı demirdir ♂; bunda Güneş, haçın altında bulunur ve bu nedenle yeryüzünün karanlığında saklıdır. Yer merkezli alem tasvirinde Mars ♂ ve Venüs ♀ birbirlerine yakın dururlar; bunlar sevgililerin mitolojik çiftidir.

Bir tek işaret, Merkür'ün veya cıvanın işareti, üç temel şekli bir arada içerir: haç, daire ve yarım daire. Bunda, Ay sebebi, kendi hesabına zıtların unsurî çiftlerinin haçını 'sabitleştiren' Güneş sebebine baskın çıkar. Bu işarete sık sık döneceğiz, çünkü bu, simya işi için doğru anahtardır, tıpkı Merkür'ün veya Hermes'in simyanın atası olması gibi. Aynı zamanda bu işaretin ve ona tekabül eden metalin, bütün suretlerin taşıyıcısı olarak *materia prima*'yı ifade ettiği söylenebilir. Cıva, bu şekilde bütün metallerin 'rahmi' iken gümüş, saf *materia prima*'nın bakire durumunu andırır. Bu ayrıca simyacıların neden işlerine girdiği kadarıyla 'maddi' veya dişil sebebi – *materia*– hem Ay (veya gümüş) hem de cıvayla temsil ettiklerini açıklar. Bu ikincisi *materia*'nın 'üretici' gücüne, onun dinamik yönüne karşılık gelir, tıpkı kükürdün (cıvanın 'zıddı'), Güneş veya dişil sebebin aktif gücü olması gibi. Belli bir

dişil sebebin aktif gücü olması gibi. Belli bir anlamda, Güneş ve ayla ilgili Çin teorisi, altına ve gümüşe uygulanabilir: Güneş, der Çinliler, *yang*'dan katılaştırılır ve Ay *yin*'den katılaştırılır. Aynı şekilde altın durgun 'kükürt'ten katılaştırılır ve gümüş ise 'cıva'dan. Bütün bu ilişkilerin fiziksel bir anlamda değil, cismani sahanın ötesine giden bir kozmoloji zemini üzerinde anlaşılması gerektiğine işaret etmek, herhalde zaruri değildir.

Gezegenler ve metallerin yedi işaretinin dizisi, belli bir kozmolojik sahanın basitleştirilmiş temsili olarak değerlendirilebilir. Her sahanın içinde, merkez denebilecek bir şey, yani niteliksel bir yüksek nokta vardır, bunun içinde bütün sahaya hükmeden ilkörnek veya sebep, en dolaysız ve tam şekilde kendini açığa vurur. Metaller içinde altın, taşlar içinde mücevher, çiçekler içinde gül veya lotus, dörtayaklılar içinde aslan, kuşlar arasında kartal ve yeryüzündeki bütün canlılar arasında insan böyledir. Her durumda, 'merkezi' tezahür 'asil'dir, çünkü bir sembol olarak, mümkün olduğunca tam ve doğrusaldır. Aksi şekilde, 'çevresel' tezahürler, bir ilkörneğin sadece arızî niteliklerini veya yönlerini ifade ettikleri kadarıyla, az çok 'esas'tırlar.[3]

Burada şunu da kaydetmek gerekir ki insan kendi özel tabiatında daima sembolik olarak yersel sahanın merkezini temsil ettiği halde, bu onun ferdiyeti hususunda zorunlu olarak böyle değildir. Hayvan, kendi türünün temel biçimine daima sadık kalır. O pasif bir tarzda, varoluşu yoluyla ona kendini ifşa eden İlahi Akl'ın ışığına katılır. (Hayvanların sözde 'içgüdü'sü, Akl'a bu pasif katılıma dayanır.) Öte yandan insan, İlahi Akl'a aktif olarak katılmak maksadıyla yaratılmıştır, o İlahi Akl'ın

[3] Yine de, sadece bir tam varoluş sahasının, anlamı açık bir merkeze sahip olduğunun anlaşılması gerekir; bu nedenle insan bütün yersel mertebenin belirgin merkezidir. Öte yandan kısmî sahalar, izafi merkezlerden daha fazlasına sahip değildir, bu merkezler sık sık, çeşitli ve karşılıklı olarak tamamlayıcı şekillerde izhar edilirler. Bu nedenle, kuşlar sahasında kartal bir yana, bülbül de vardır, güvercin de, tavus da, kuğu da, baykuş da, bunların her biri, kendi tarzında bir 'merkez' izhar eder.

'merkezî' yansımasıdır. Sadece böyle yaptığı zaman gerçekten yersel mertebenin merkezi olur, hatta Akıl'la özdeşleşmesi oranında bütün evrenin veya bütün şekli tezahürün de merkezi olur. Yersel mertebenin merkezinin 'gerçekleşmesi', simyanın gerçek hedefidir ve ayrıca altının da en derin anlamıdır. Altın, diğer Metaller gibi bir 'cisim'dir, ancak cisimlerin kütlesi, yoğunluğu ve bölünebilirliği onda saf sembolik niteliğe dönüştürülmüştür. O, somutlaştırılmış ışıktır. Simyacıların kendileri, genellikle işlerinin hedefini, "katının bir buharlaştırılması ve uçucunun bir katılaştırılması" olarak veya "cismin ruhsallaştırılması veya ruhun cisimleştirilmesi" olarak tarif ederler. Altın, bundan başka bir şey değildir.

Dairenin orta noktası sadece altının işaretinde, temsil edilir; bu, ilkörneğin maddi yansımasıyla olan temel birliğinin, ifadesini sadece altında bulduğunu gösterir. Aynı şekilde, yaratılmışın Tanrı ile benzerliğinin manevi olarak etkili hale gelmesi sadece mükemmel insanda olur.

*

'Zümrüt Tablet'in ifadelerinde (buna göre, altta olan ne varsa üstteki gibidir ve üstte olan ne varsa alttaki gibidir) iki tarafın ayna benzeri tersine çevrilişine bir gönderme vardır. Gerçekte, altına daha çok ve daha az benzerliklerine göre metallerin 'derecelenmesi', gezegenlerinkinin tersinedir, gezegenler de yer–merkezine göre kendi yörüngelerinin ilerisindeki daha yüksek bir dereceye sahiptir. Burada Güneş bir istisnadır, o altına tekabül eder ve onun feleği, üç gezegensel yörüngeli iki grubun arasında, ortadadır. Güneşin üstünde, aşağıdan yukarıya, Mars, Jüpiter ve Satürn'ün yörüngeleri bulunur. Onun altında ise yere doğru alçalan sırada Venüs, Merkür ve Ay'ın yörüngeleri vardır. Eğer aşağı ve yukarı doğru gezegensel feleklere sabit yıldızlar eklenirse, o zaman dizinin, aşağı doğru, merkez yönünde yeryüzünün eklenmesiyle tamamlanması gerekir. Şöyle ya da böyle, yer merkezli alem tasvirinde bile, (bütün gezegen-

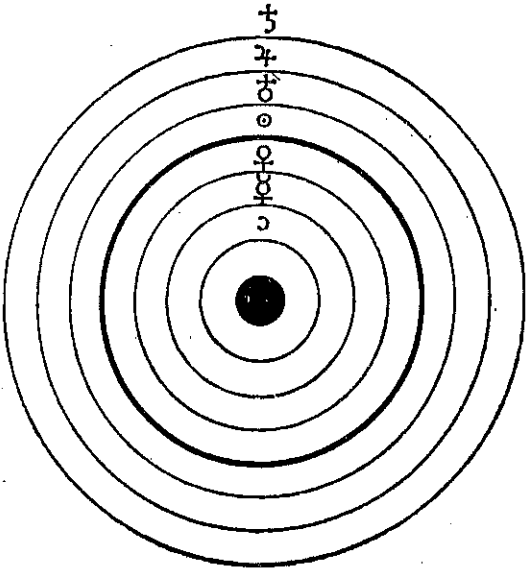
lerin ışık kaynağı olarak, Güneşin zaten onların merkezi olmasından tamamen ayrı olarak) Güneş bir merkezî temsil eder.

İki sembolik dizinin birleşimi (bunda, bir yandan 'göklerin' daha büyük veya daha küçük genişliği üstün iken öte yandan Güneşin merkezî konumu üstüdür) gezegensel niteliklerin insanoğluna uygulanmasında da ortaya çıkar. Bu birleşim burada, hem simya hem de kozmoloji için ortak olan alem tasviri ile ilgili olduğu kadarıyla kısmen öğretici olan bir anlam kazanır.

Yer bakış noktasından yörüngesi en geniş olan Satürn, zekaya veya daha kesin şekilde akla tekabül ederken yörüngesi yer-merkeze en yakın olan ay, nefis ile bedeni birbirine bağlayan 'hayati ruh' ile benzerdir. Bunlar, nefsin kapasitesinin en dış iki kutbudur, çünkü beslenme ve büyüme gibi bedenin irade dışı faaliyetlerini yöneten ve bu sebeple 'rasyonel' bir vasıftan çok 'varoluşsal' bir vasfa sahip olan hayati ruh, belli bir anlamda akla zıttır. Bu iki en dış kutbun arasında nefsin diğer melekeleri sıralanır. Bunlar çeşitli şekillerde gösterilirler ve 'bilgi' tarafının mı yoksa 'irade' tarafının mı daha çok dikkate alındığına bağlı olarak, gezegenlerle irtibatlıdırlar. Her durumda Güneş, iki kutup arasındaki ortada bulunan ve bir anlamda onları birleştiren bir melekeye karşılık gelir. Macrobius'a göre (o, Scipio'nu rüyasına getirdiği açıklamada, gezegenlerin hiyerarşisini, nefsin en dıştaki gökten dünyaya inmesi hakkındaki Pisagorcu-Orfeusçu öğretiyle bağlantılı olarak değerlendirir) Güneş, beş duyuyu canlandıran ve onların izlenimlerini birleştiren melekeyle aynıdır. Böylece Güneş, 'duyusal nefs'in hayatının ilkörneğidir. Başka ve daha deri bir eşya anlayışına göre, mesela Abdulkerim el-Cîlî'nin görüşüne göre, 'Evrensel İnsan' (*el-İnsânu'l-Kâmil*)[4] hakkındaki kitabında belirttiği gibi Güneş, nefsin diğer bütün melekelerini tamamıyla aşan sezgisel ve birleştirici bilgi organı olan kalp (*el-kalb*) ile aynıdır. Güneşin ışığını gezegenlere ver-

[4] Bu eserin tarafımdan yapılan kısmî çevirisine bakınız: *De l'homme universel*, Derain, Lyon, 1953

mesi gibi kalbin ışığı da (ruh'da veya akıl'da oturur) nefsin diğer bütün melekelerini aydınlatır.



'Zeka' (*intelligence*) kelimesi burada, *ratio*'yu kelimenin (Yunanca *nous*; Arapça *el-akl*) eski (ve 'rasyonalist' olmayan) anlamında çevirmek için kullanılmaktadır. Temel ve kapsayıcı düşünce melekesi olarak, bu anlamda zeka (veya insanî akıl), her şeyi kuşatan İlahi Akıl ile irtibatlıdır. Bununla birlikte İlahi Akıl'da 'Bilgi' ve 'Varlık' şeklindeki iki yönün ikisi de mevcuttur, halbuki insanî akılda sadece 'bilgi' yönü vardır, çünkü belli bir anlamda insanî akıl bildiği şeyden ayrıdır. Görüşü ne kadar geniş ve kapsamlı olursa objesinden ayrılması da o kadar çok olur. Öte yandan 'hayatî ruh', (sübjektif olarak ve ortak tecrübeye göre) cismani varoluşa büsbütün dalmıştır. Bunlar, egobağımlı veya ferdi bilincin en dıştaki iki sınırlıdır, bu bilincin, zihin (*nous*) ve beden arasında taksim edildiği pekala söylenebilir. Kartezyen *cogito ergo sum* ('düşünüyorum öyleyse

varım') önermesi, düşünme kendi varlığını kavramaya muktedir *değil*dir, gerçeği tarafından hemen çürütülür. 'Varım' ifadesi, ya sonsuz şekilde her düşüncenin üzerinde olan aşkın ve devamlı mevcut bir kesinliğin ifadesidir ya da sadece ferdî cismanî varoluşun ortak tecrübesinin (düşünceye pasif şekilde eşlik etmekten daha fazla bir şey yapmayan, bunun yanında daha çok bir hayaller bütünüyle sarılabilen tecrübe) ifadesidir. Bilgi ve varlık ferdi bilinçte zihin ve beden olarak ayrı şekilde yansıtılır. Bu ikilikten kurtulmak için bilinç, kalp 'Güneş'ine dönmek zorundadır. Simyacıların dediği gibi, 'beden' tekrar 'ruh' olmalıdır, 'ruh' da 'beden'.

Diğer gezegenlerden Jüpiter, genellikle karar verme melekesi (Arapça: *el-himmet*) ile karşılaştırılır. Böylece iradenin ruhanî ve akli biçimini temsil eder. Cesaret, Mars'a aittir; el-Cîlî. 'aktif muhavvile'yi de (*el-velum*) ona atfeder. Her iki sıfat da, 'demiurgsal' dünya eğilimli iradeyle ilgilidir. Macrobius ve bütün Helenist kozmologlara göre Venüs, aşk tutkusunun yıldızıdır. El-Cîlî için Venüs, her şeyden önce pasif muhayyile'nin (*el-hıyâl*) ilkörneğidir ve bir mühre mum olmak kabilinden Mars'ın 'aktif muhayyile'si ile irtibatlıdır. Bütün kozmologlara göre Merkür, analitik düşüncenin (*el-fikr*) ilkörneğidir. Macrobius, aya üreme ve bedensel hareket melekesini atfeder. Bu, Büyük Aziz. Albert tarafından çok daha kesin şekilde şöyle tanımlanmıştır: *motus quos movet, in sequendo naturam corporis, ut attrahendo, mutuando, augendo et generando;* bunlar kesinlikle, el-Cîlî'in aya atfettiği hayati ruhun (*spiritus vitalis, er-rûh*) faaliyet biçimleridir.

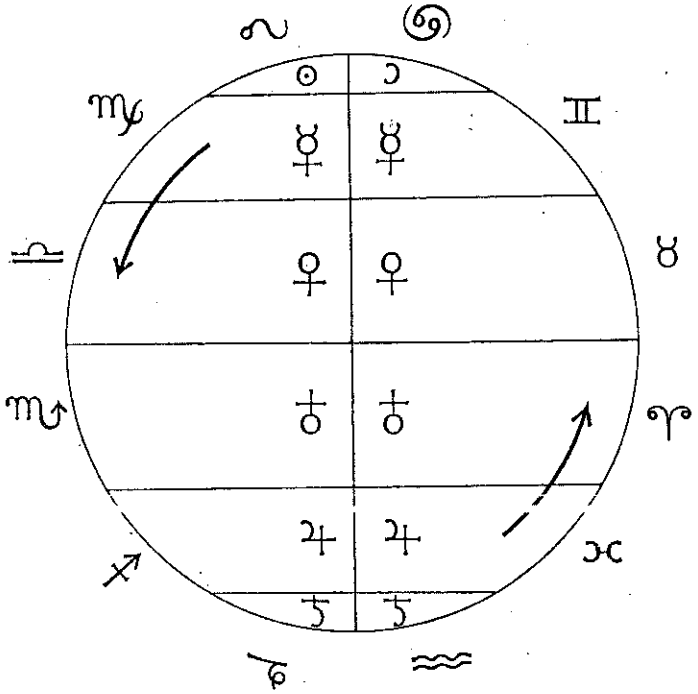
Gezegenlerin hiyerarşisi alçalmaktadır ve tekâbül eden metallerin hiyerarşisi yükselmektedir. Gezegenlerinki aktiftir, metallerinki pasif. Hareketsiz malzeme olarak metal, ne 'bilişsel' ne de 'iradesel' bir melekenin sembolü olamaz. Bu nedenle, statik ve şekillenmemiş tabiatından dolayı, benzer şekilde statik bir bilinç halinin yani zihinsel biçimlere bağlı olmayan dahili bir bilincin ifadesidir. Bu, ferdi bedenin dahili bilincinden başka

bir şey değildir. Bu onun 'nefis-biçimi'dir. Bu metalde simyacı 'metalik nefsi' ve 'metalik ruhu' çıkarmalıdır. Tutkular ve alışkanlıklarla engellenen kaotik ve 'opak' cisimsel bilinç, 'baz' metaldir. Onun içinde nefis ve ruh, batmış, kararmış ve toprakla karışmış gibi görünür. Öte yandan 'aydınlanmış' cisimsel bilincin ('soy' metal) kendisi, varoluşun manevi bir biçimidir. Simyacılar, nefis önce baz metalden çıkarılmalıdır, derler. Geri kalan cisim saflaştırılmalı ve külden başka bir şey olmayıncaya kadar yakılmalıdır. Sonra nefis onunla yeniden birleştirilmelidir. Her ikisinin saf bir *materia* oluşturması için cisim bu şekilde nefis içinde 'ayrıştırıldığı' zaman Ruh nefis üzerinde etki eder ve ona bozulmaz bir biçim bahseder. Bu demektir ki ferdi cisimsel bilinci, geriye, kendi saf manevi imkanına dönüştürür, burada kendi tamlığında ve kendi özüne göre hareketsiz ve bölünmez kalır. Basilius Valentinus, bu hali, diriltilenin [Hz. İsa] 'şanlı bedeni' ile karşılaştırır.

Metallerin hiyerarşisiyle ters şekilde irtibatlı olan gezegensel hiyerarşinin yanında, simyevî düzene paralel giden başka ve daha eski bir gezegen düzenlemesi de vardır. Bu onların 'evlere' göre derecelenmesidir, bunun Zodyak'taki dağılımı sadece, bunların ortak ekseni, –her ihtimale göre- Zodyak'ın yaklaşık İsa'dan iki bin yıl önceki orijinal halinde konumlandığı şekilde konumlandığı zaman anlamlı hale gelir.

O zamanda gündönüm ekseni, Boğa ve Yengeç burcunun arasından üst noktadan geçti, öyle ki bir sonuç olarak, gezegensel 'evler' denen şeyler simetrik olarak aralanmış hale geldiler. Julius Schwabe'nin göstermiş olduğu gibi,[5] göklerin bu vaziyetinin bütün astrolojik sembolizm için temel olduğunu hatıra getiren çok şey vardır. Dahası, gezegensel işaretlerin simyadaki anlamı astrolojik anlamıyla özdeş olduğu gibi, aynı kozmik anın, geleneksel biçiminde simyanın (ki modern zamanlara kadar bu biçimde var olmuştur) doğuşunu gördüğü de farz edilebilir.

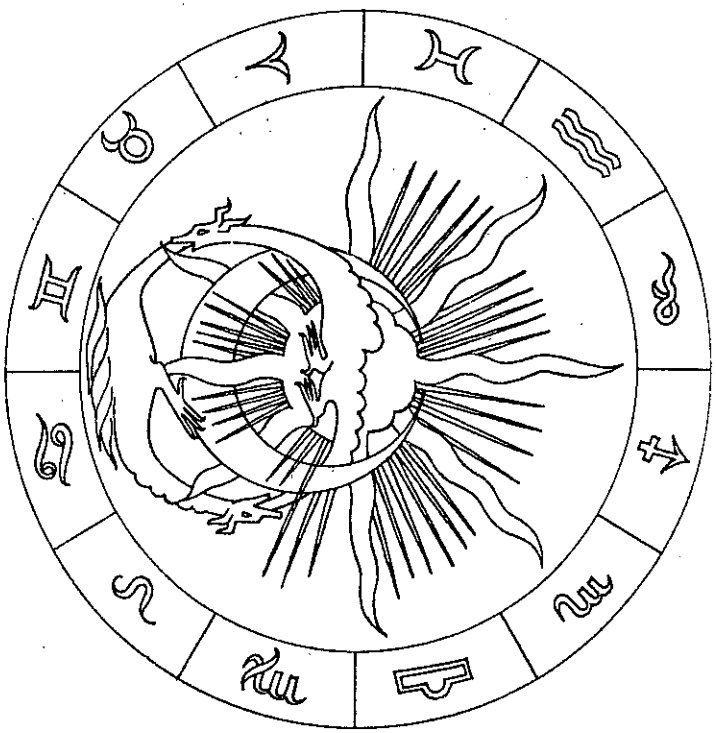
[5] Julius Schwabe, *Archetyp und Tierkreis*, Basel, 1951.



Gezegensel 'Evler', yak. M.Ö. 2000.

Her gezegen, bir sağ, bir sol veya bir dişil, bir eril şeklinde iki komşu 'eve' sahiptir, Ay ve Güneş bundan istisnadır, bunların her birinin sadece bir evi vardır ve Zodyak'ın –yukarıdaki sırayla– dişil ve eril yarılarına hükmederler. Göklerin bu tasvirinin en alt konumunda, kış gündönümünün iki yanında, karanlık ve ölümün yerinde Satürn 'ikamet' eder; o, metaller arasında kurşuna denk düşer. Onun işareti ♄, hilali en aşağı konumunda gösterir. Sembolik olarak bilincin bedene kaotik dalışını temsil eder. Öte yandan Jüpiter veya kalayın işareti ♃ (bu işarette hilal sonraki en yüksek konumunu alır) zaten nefsi zıtların unsurî çiftlerinden serbest bırakmakta ilk adım gösterir. Nefsin 'Ay'ı burada, kozmik gelişmenin işareti olan haçın yatay

koluna değer. Bütün Zodyak'ın yatay orta ekseninin hemen altında, Mars'ın iki evi , hemen üstünde de Venüs'ünkiler bulunur. Bunların iki işareti ♂ ve ♀ , birbirinin aynadaki görüntüsü



"*Finis corruptionis et principio generationis*" (Bozulmanın sonu ve üremenin başlangıcı). Göksel daire içinde iki aslî gücü, Güneş ve ayın, Kükürt ve Cıvanın mücadelesi 'Ripley Scrowle' denen kitaptan, British Museum Kütüphanesi.

gibidir. Demire tekabül eden Mars'ın işareti, ruhun cismani nesne içine batmasını veya katılaşmasını sergiler. Öte yandan Venüs'ün veya bakırın işaretinde ruhun Güneşi, unsurî eğilimler 'ağacı'nın üzerinde görülür. Altının rengi görünür hale gelir, fakat henüz saflaşmamıştır. Bunun üzerinde, Merkür'ün veya cıvanın iki evi uzanır. Onun işareti ☿ hem Güneşin hem de ayın şekillerini içeren tek işarettir. Cıva , kendi kamerî 'su'yunda Güneşin ateşli tohumunu içerir, tıpkı nefsin orijinal gücünün, esas Ruh'un tohumunu içinde taşıması gibi. Simyacılar için cıva 'altının anası' ve kendi işleri için *primum agens* [ilk etmen]dir. Güneş ve ay, Zodyak'ın tepesindeki evlerinde birbirine karşıt dururlar. Ay ☽, saf alıcılığı halinde nefse benzer ve Güneş de ruha veya daha kesin şekilde, ruhun, nefsin ve bedenin mükemmel birleşimini temsil ederek dönüşmüş ve ruhla aydınlanmış nefse benzer.

Güneş sadece kendi evine hükmetmez, [Zodyak'ın] 'eril' tarafı boyunca yükselerek ve 'dişil' tarafı boyunca da alçalarak bütün Zodyak'ı da kateder. Alçalış ve yükseliş hatları arasındaki 'gündönümü', Satürn'ün sahasında ve (Güneşin ve altının hayatının saklı olduğu) kurşunî 'kaos'unda yatar.

Öldürülmesi ve tekrar hayata dönebilir diye gömülmesi zorunlu olan ve yedi rejim boyunca yükselerek tam şanına ulaşan simyadaki Kral Altın miti, bu astrolojik sembolizmin bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bununla birlikte bu sembolizm, dahili bir kanununun yansımasıdır: İnsanın içindeki ilahi kıvılcım, Güneşe karşılık gelir. Nefis, Satürn'ün evine girdiğinde o ölecek gibi görünür. Bununla birlikte gerçekte o yeniden zuhur eder ve bilincin yedi seviyesi boyunca yükselerek 'kızıl aslan' (her şeyi dönüştüren iksir) olur.

6. Bölüm

UNSURLARIN DEVERANI

Yukarıda söylendiği gibi, manevi simya, harici metalürjik işlemlere –onları benzetmeler olarak kullanmış olsa bile– zorunlu olarak bulaştırılmadı. Yine de başlangıçta dahili ve harici işin baş başa gittiği varsayılmalıdır, çünkü insanın en yüksek hedefine yönelik olan organik bir medeniyetin iskeleti içinde bir zanaat, sadece manevi bir yola hizmet ettiği zaman bir manaya sahip olabilir. Sembolik bir ifade biçimi kendi hesabına haklı çıkarılmasını sadece dolaysız tecrübede bulur. Bütün zamanlarda simyaya sembolik dayanaklar olarak hizmet etmiş olan en basit metalürjik işlemlerin bazılarına bu noktada bakmak bu yüzden uygundur.

Karışık veya saf olmayan bir maden filizinden metali çıkarmak, onu eritmek ve eğer zorunluysa belirli noksanlıklarını iyileştirmek için onu diğer metallerle kaynaştırmak gibi tamamen metalürjik işlemlerden ayrı olarak, metaller üzerinde etki gösteren kimyasal maddelerin üretimi de vardır. (Bunların etkileri ya metalleri saflaştırma ya da onlara daha fazla eriyebilirlik, daha fazla sertlik veya belli bir renk gibi belirli özellikler vermektir). Bu tür kimyasal maddelerin arasında kendisi, bir metal olduğu halde diğer metaller üzerinde bir çözücü etkisi yapan cıva kadar antimon ve kükürt de vardır.

Bu kimyasalların üretimi ve kullanılması da, metalürjistin ustalığı içinde ortaya çıktığı için onun faaliyet sahasının modern kimyanın sahasının niyet ve maksatlarına uygun düştüğü görülecektir. Renkli camın ve suni değerli taşların üretimi ve boya-

larının hazırlanması gibi ilgili zanaatların, esas itibariyle simyanın metalürjik geleneğine ve onun sembolik diline dahil edilmesinin sebebi budur.

Câbir İbn Hayyân, Ebubekir er-Râzî (ölümü 925) ve Geber gibi meşhur simyacılar, eserlerinde temel işlemlerin bütün bir serisini zikrederler, bu işlemler görünüşte tabiat olarak kimyasal olsalar da genel ve tipik vasıfları yüzünden dahili süreçlerin sembolleri olarak da hizmet ederler.

Câbir'e göre simya işini yöneten dört süreç vardır: ilkin maddelerin saflaştırılması, sonra çözülmeleri, onu takiben yeni bir katılaştırma ve son olarak da terkip edilmeleri. Er-Râzî çok daha fazla işlem katar, bunların pek çoğu Geber'in *Summa Perfectionis*'inde de bulunabilir, biz bunlardan sadece en önemli olanını burada zikredeceğiz: Buharlaştırma ve süblime etme [buharlaştırıp sonra katılaştırarak arıtma] –şimdi hâlâ yapmakta olduğu gibi– buharlaşabilir bir maddeyi bir karışımdan ayırmaya ve böylece onu saf halinde elde etmeye yarardı. Bilindiği gibi, kükürt bu metotla üretilir. Öte yandan *descension* eriyebilir bir maddeyi (bir metali), onu akıtarak erimeyen madenlerden ayırmak için kullanılırdı. Damıtma, çözünebilir maddelerin süzülmesiydi. Yakma ve yüksek derecede ısıtıp toz haline getirme (calcination), bir metali çözünebilir bir okside çevirirdi, bu ayrıştığı zaman (ayrışma) onunla karıştırılmış çözünmeyen bir maddeden ayrılabilirdi. Sonra, yenilenmiş katılaştırma ve indirgeme ile oksitlenmemiş haline geri döndürülmeliydi. Uçucu maddeler, yakıp kül edilerek balmumu gibi ve eriyebilir yapılabilirdi. Bu işlemlerde tamamen madeni aracılar bir yana yağ ve idrar gibi organik aracılar da kullanılırdı.

Eğer pratik simya, modern kimyanın tasarrufunda olan analitik bilgiden uzak kaysaydı, bu sebepten dolayı onun gözü, maddenin niceliksel yönleri ve dönüşümleri için çok daha keskin olurdu. Bu bakımda onun metotları, genellikle son derece iyiydi ve bunların bazen, modern bilimin dikkate almadığı sa-

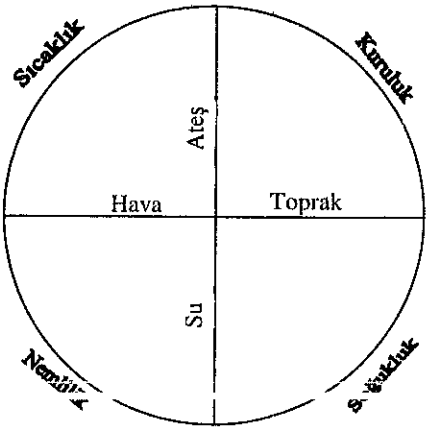
halara girmeyi başarması mümkündür. Tabiatın bir çok yüzü vardır.

En çarpıcı sembol, tek bir maddenin uğrayabileceği dönüşümdür: bu sırayla sıvı, gaz ve sonra yine katı hale gelir; veya ufalanır olarak balmumu gibi yumuşak olur; veya çözeltide şeklini kaydederek birdenbire yeni (bu sefer kristalimsi) bir şekil alır; veya halini değiştirirken yeni bir renk elde eder. Tek bir madde bakımından bu dönüşme kapasitesi, esastan bir değişiklik olmaksızın bütün mümkün suretlere ve hallere bürünmeye muktedir olan evrenin bir *materia prima*'sını herhangi bir şeyden daha açık şekilde sembolize etti. Ayrıca nefsin tabiatına da ışık tuttu, nefis de aynı şekilde bir çok haller ve özellikler sergiler, bunların hepsi bazı yönlerden onun (hemen fark edilmeyen) özüne aittir. Bu nedenle simyacıların fırınında veya imbik şişesinde, ister cismani isterse psişik sahada olsun küçük çapta Tabiat'ın 'oyun'u görülebilir.

Maddi değişiklikleri, genel bir kanunun ifadesi olarak yorumlamada simyacılar, bir yandan dört unsura öte yandan da dört tabii niteliğe, sıcak, soğuk, yaş ve kuruya (tabiatın faaliyet tarzları olarak, unsurlara nispetle 'aktif'tirler) göndermede bulunurlar. Bu ilişkiler şeması önceden Aristo tarafından ifade edilmişti.

Dört hissedilir nitelik, maddeye nispetle böyle 'hareketli'dir ve aslında bir unsuru sonrakine değiştirme yeteneğine sahip gibi görünür: bu nedenle su hava içine sıcaklık tarafından çekilir, soğukla buz şeklinde donar ve katı toprağa benzer hale gelir. Bununla birlikte gerçekte değişen unsurlar değildir, hissedilir niteliklerin etkisi altında 'unsurî' haller boyunca göç eden cismani *materia*'dır. Bu bağlamda itici güçler olarak hareket edenler gerçekte sadece sıcaklık ve soğukluktur ve ikinci nitelik birincinin bir olumsuzlamasından başka bir şey değilken son tahlilde 'deveranın' kaynağı sadece sıcaklıktır. Simyacıların imbiğinin içinde maddeyi, sırasıyla sıvı, gaz, ateşli ve bir kere

daha katı hale getiren sadece ateş etkisidir. Böylece, Tabiatın kendi 'işini' küçük çapta taklit eder.



Yukarıda hatları çizilen şema nefse göre de bir anlama sahiptir. Ve burada genişleme, daralma, çözülme ve katılaşma nitelikleri, sıcak, soğuk, yaş ve kurunun yerini alır. Bu konuya daha sora döneceğiz. Dört unsur ile nefsin halleri arasındaki uygunluktan daha önce söz edilmişti.

Bu simyanın 'spekülatif' değeri, –*speculatio*'nun kadim anlamında, yani manevi hakikatlerin bir 'yansıması'– şu gerçeğe dayanır, tek bir görünür olayın gözlenmesi, tabiatın muhteşem uyumları için bir anahtar olabilir. Ferdi bir maddenin görünmez tabakasına nüfuz etme (modern kimyanın hedefi de budur), bu değere katkıda bulunmaz, fakat aksine, cismani alemin ve nefsin toplam bir vizyonunu kolaylaştırmayan oldukça farklı veriler temin eder.

Hermesçi tabiat görüşünün muhtevası, Muhyiddin İbn Arabî'nin aşağıdaki ifadesinde görülebilir: "Tabiat alemi, tek bir aynadan yansıtılan birçok suretten müteşekkildir, daha doğrusu

tek bir suret birçok aynada yansıtılır."[1] Burada ifade edilen paradoks, görünüşlerin manevi anlamı için anahtardır.

Yukarıda verilen unsurlar ve tabii nitelikler ('faaliyet biçimleri') şemasının kozmik tekerleğe benzemesi şans eseri değildir, tekerleğin çevresi Güneşin yörüngesidir ve onun parmaklıkları dört ana yöndür.

Simya açısından konuşursak, tekerleğin göbeği, *quinta essentia*'dır. Bu, ya dört unsurun hepsinin manevi kutbu ya da onların ortak cevherî zemini (bunların hepsini bölünmez şekilde içeren esir) demektir. Bir kere daha bu merkeze ulaşmak için farklılaşmış unsurların dengesizliği onarılmalıdır, su ateşli olmalıdır, ateş sıvı, toprak ağırlıksız ve hava katı olmalıdır. Bununla birlikte burada, fiziksel görünümler düzlemi terk edilir ve manevi simya sahasına girilir.

Synesios şöyle yazar: "Filozoflar, taşımızın üretimini, tabiatların değişimi ve unsurların deveranı olarak tarif ettiklerinde ne kastettikleri böylece açık olur. Şimdi görürsün ki 'içine katma' ile yaş kuru olur, uçucu sabit, manevi cisimleşmiş, sıvı katı, su ateşli ve hava toprak gibi olur. Böylece dört unsurun hepsi kendi tabiatından vazgeçer ve deveran ile kendilerini bir diğerine dönüştürürler... Tıpkı başlangıçta Bir vardı, bu işte de her şey Bir'den gelir ve Bir'e döner. Unsurların yeniden dönüşümü ile kastedilen budur."[2]

---

[1] Bk. *Fusûsu'l-Hikem*; benim tercümemle yukarıda *age.*, s.111.

[2] *Bibl. des phil. chim.*

7. Bölüm

MATERİA PRİMA HAKKINDA

Simyacılara göre baz metaller, ilk önce *materia prima*'larına indirgenmeden altına veya gümüşe dönüştürülemezler. Eğer baz metaller, nefsin tek taraflı ve kusurlu katılaşmış halleri olarak değerlendirilirse o zaman ona indirgenmeleri gereken *materia prima*, onların altında yatan 'temel cevher'den (yani şimdiye kadar etkiler ve tutkularla şarta bağlanmamış ve herhangi belirli bir biçimde 'katılaşmamış' orijinal halinde nefis'ten) başka bir şey değildir. Sadece, nefis bütün katılıklarından ve içteki çelişkilerinden kurtulduğu zaman, üzerine gökten gelen Ruh'un veya Aklın yeni bir 'suret' basabileceği esnek cevher haline gelir. (bu 'suret' sınırlamaz ve bağlamaz, aksine kurtarır, çünkü İlahi Zat'tan gelir). Bir baz 'metal'in biçimi, bir tür katılaşma ve böylece bir pranga ise bir soy 'metal'in biçimi gerçek bir semboldür ve bu sıfatla Tanrı'daki kendi ilkörneği ile doğrudan bir bağlantıdır.

Simyacılara göre, orijinal saf alıcılık halinde nefis, bütün alemin *materia prima*'sı ile esas olarak birdir. Bu, bir bakıma bütün simyanın teorik öncülünün yeniden ifade edilişinden başka bir şey değildir, yani makrokozmos ile mikrokozmos birbirine uygun düşer. Aynı zamanda, simya işinin hedefinin de bir ifadesidir. Nefsin *materia prima* ile birliği gerçekte sadece şu dereceye kadar 'yaşanır' ve bilinir ki iş tamamlanışına doğru yol boyunca ilerlemiştir. Ve burada simyanın gerçek sırrına temas edelim; niçin onun hakkında söylenen her şey, zorunlu olarak bir işaret ve bir sembolden fazla bir şey olarak kalmamalıdır.

Nefsin (*psyche*) temel cevheri *materia prima*, ilk planda, ferdi veya ego-bağımlı bilincin cevheridir; sonra –ferdi varlıkları dikkate almadan– bütün psişik biçimlerin; son olarak da alemin bütününün cevheridir. Bütün bu yorumlar geçerlidir: çünkü, alemin 'örgüsü', aslî olarak nefsinki ile aynı tabiattan olmasaydi her fert kendi rüyası içinde hapsolacaktı ki bu saçmadır. Değişmez Ruh'a nispetle alem bir 'rüya' *olsa* bile 'rüya' yine de kendi içinde tutarlıdır. "Biz rüyaların yapıldığı malzemedeniz", Hermetik oyunu *Fırtına*'da (*The Tempest*) Shakespeare böyle diyor. 'İç' ile 'dış', nefsin alemi ile fiziksel alem zıtlığı, bu rüya şeklinde örülür.

Sembolik olarak *materia prima* 'altta' yatar, çünkü tamamen pasiftir ve 'karanlık' olarak ortaya çıkar, çünkü mutlak şekillenmemiş olarak, zekanın her ilerleyişinden sıyrılır. Simyacıların *materia prima*'sı ile modern psikolojinin 'ortak bilinçaltı'nı karıştıran yanlış anlamanın kaynağı budur. Bununla birlikte *materia*, kötü tanımlamış psişik sahadan farklı olarak, irrasyonel ve az çok 'yalnızca psişik' güdülerin bir kaynağı değildir, aksine, söylendiği gibi bütün algıların pasif temelidir. Dahası 'ortak' kelimesi, psikologların zihnindeki anlama göre, çelişiktir. Ya etimolojik bakış açısından, nesnelerin toplanması (bu örnekte miras alınan psişik mizaçlar) anlamına gelir, bu durumda burada herhangi bir birliğin nasıl olabileceğini anlamak zordur, çünkü miras sadece birikmez, dallara da ayrılır; ya da yanlış olarak, –bütün insanlar için ortak anlamında– 'genel' anlamına gelmek üzere kullanılır, fakat bu, o zaman nefis ve bedenin tabiatıdır. Bununla birlikte bu durumda, sözde "ortak bilinçaltı"nı yukardan gözleyen ve değer biçen psikoloğun (çünkü onu 'objektif' incelemenin objesi yapıyor gibi görünür) kendilerinin, nasıl bu 'ortak' zeminin bir sonucu olarak düşünüp hareket etmediği hususu açıklanmayı bekler. Bununla beraber onun durumuna, kayıkta oturduğu halde denizi boşaltmayı isteyen kişinin durumu olarak bakılabilir.

Bir yandan günlük bilincin altında yatan az çok karanlığımsı bir bilinç tabakası (bu tabaka ne olursa olsun tamamıyla bilinçaltı olamaz, çünkü bir şekilde bilince mutlaka girmelidir) ile öte yandan gerçek, tamamen pasif ve bu nedenle de kendi içinde biçim almamış nefsin zemini arasında bir ayrım yapılmalıdır. Göndermede bulunulan karanlığımsı tabaka (tamamen karanlık bir gecede, çok koyuluğa doğru aşağı bir eğilimle bir tür akşam alacakaranlığını andırır), psişik izlenimlerin ve davranışsal biçimlerin tortusuyla doludur. Öte yandan nefsin gerçek zemini bizatihi ne karanlıktır ne de aydınlık; ne de irrasyonel püskürmelerin kuluçkaya yatan bir volkanıdır. Aksine, tamamen örtülmediği ve görünüşe göre o kadar karanlık olmadığı zaman, onun tamamlayıcı kutbunun (Evrensel Ruh[1]) ve böylece de bütün hakikatlerin sadık aynasıdır, bu hakikatlar, muhayyilenin gizli gücü *materia prima*'nın saf durumuna yaklaştığı zaman kendilerini semboller şeklinde ara sıra ifade ederler. Sadece nadir olsa bile bu, rüyalardan ortaya çıkabilir, çünkü genel olarak rüyaların tasvir alemi, çok çeşitli dürtülerin oyuncağıdır; ve rüya halinde nefis, her mümkün etki türünün elinde iken sembollerin 'yaramaz' hatta şeytanî bir bozulması da bulunabilir. Modern 'derinlik psikolojisi'nin tehlikelerinin en azı, ümitsiz şekilde gerçek sembolleri bozulmuşlarıyla karıştırması değildir. Mesela Uzak Doğu *mandala*'ları, akıl hastalarının eş merkezli resimleriyle aynı seviyeye konulduğunda bu vuku bulur.[2] Ger-

[1] Benzer şekilde *vox populi, vox Dei* [halkın sesi, Hakk'ın sesidir], çünkü kelimelerin doğru anlamında 'halk' (modern topluluğun az çok kaldırmış olduğu topluluğun bir özelliği) kesin olarak nefsin gerçek zeminine tekabül eder.

[2] Richard Wilhelm'in, Taoist kitap *Altın Çiçeğin Sırrı*'nın [*Das Geheimnis der goldenen Blüte*] (Münih, 1929) Almanca çevirisine C.G.Jung'un yazdığı girişte olduğu gibi. Zihinsel olarak hastaların bazı resimleri bu kitapta yeniden çizilmiş ve *mandalalar* ile karşılaştırılmıştır, bunlar gerçek karikatürlerdir. Oryantal gizli öğretilerin çocukça hayalleri bunlarda bulunabilir. Diğerleri zararsız ve önemsiz şeylerdir.

çek bir sembol asla akıldışı değildir. Akıl üstü (suprarationel), akıldışı (irrationel) ile asla karıştırılmamalıdır.

*

Materia prima'nın potansiyel olarak bilincin bütün suretlerini ve böylece geçici alemin bütün suretlerini içerdiğini göstermek için dokuzuncu yüzyıl Arap simyacısı Ebu'l-Kâsım el-Irâkî şöyle yazar: "... *Materia prima*, bir dağda bulunmalıdır, ki bu dağ sayısız miktarda yaratılmamış şey içerir. Bu dağda, bu alemde bulunabilen her tür bilgi vardır. Bilgi yoktur, anlayış, rüya, düşünce, maharet, yorum, mütalaa, hikmet, felsefe, geometri, devlet yönetimi, güç, cesaret, ayrım, tatmin, sabır, disiplin, güzellik, mucitlik, seyahat, istikamet, liderlik, kesinlik, gelişme, emir, otorite, zenginlik, haysiyet, müşavere veya iş yoktur, bunlar orada bulunmaz. Ayrıca nefret de yoktur, bedhahlık, hile, vefasızlık, aldanma, zulüm, baskı, rüşvet, cehalet, ahmaklık, alçaklık, despotluk, veya ifrat da yoktur ve hiçbir şarkı, oyun, flüt ya da lir veya evlilik, şaka, silah, savaş, ne kan ne katl bunların hiçbiri orada yer almaz..."[3] İçinde *materia prima*'nın bulunması gereken dağ insan bedenidir, çünkü evrensel cevhere *reductio* [indirgeme], metodik olarak cismani bilinçten ortaya çıkar, bu öncelikle insan, suretler seviyesinin ötesinde (ve sadece dolaylı olarak onun duyusal tecrübeleri yoluyla değil) nefse ulaşmadan önce içinden 'ayrıştırılmalıdır'. Bu Basilius Valentinus'un simyevi anahtar kelime V.I.T.R.I.O.L. [*vitriol*: günümüzde sülfatlardan biri veya sülfürik asit anlamında kullanılır] hakkındaki yorumunu açıklar: *Visita interiora terrae; rectificando invenies occultum lapidem* (Yerin içini ziyaret et, arınma yoluyla saklı taşı bulacaksın). Yerin içi, bedenin de içidir, yani bilincin dahili, farklılaşmamış merkezidir. Saklı taş burada, *materia prima*'dan başkası değildir.

*

[3] Metin, Dr. S. Hüseyin Nasr (Tahran) tarafından temin edildi.

'Dahili' bakış açısından, 'metallerin birincil cevherlerine indirgenmesi'nin, bilincin "bilinçaltına" uyurgezer bir dalışıyla hiçbir ilgisi yoktur. 'İndirgeme', sadece nefsin çatışan eğilimlerine karşı zorlu bir mücadeleden sonra ortaya çıkar, bununla bütün akıldışı 'bağlar' veya 'kompleksler' baştan itibaren ayrıştırılmalıdır. Simya işi, akıl hastalığı için bir tedavi değildir.

Farklılaşmış bilinçten farklılaşmamışa geçerken kaosa tekabül eden bir karanlık araya girer. Bu, artık orijinal saflığına sahip olmayan *materia*'nın durumudur, fakat onun farklılaştırılmış imkanları hâlâ karıştırılmış ve bozulmuştur. 'Ham malzeme'nin durumu böyledir. Bununla birlikte bilinç, daha derin bir seviyeye ulaşmaya devam ederse nefsin zemininin aynasını algılar, bu ayna 'cevhersel' gerçekliğinde kavranamasa da yine de tabiatını açığa vurur ve bu Aklın ışığını engelsiz yansıtmalıdır. Nefsin kaosu, kurşun gibidir. Nefsin zemininin aynası, gümüş gibidir. Bu ayrıca saf bir pınara benzetilebilir. Bu efsanevî gençlik pınarıdır, derinliklerinden cıva benzeri hayat suyu fışkırır. Simyacı Bernardus Trevisanus'a ait aşağıdaki aktarımın anlamı budur:

"Tesadüfen bir gece, ertesi günkü bir münazara için çalışmam gerekiyordu. Bununla birlikte, küçük bir pınar buldum, küçük, temiz ve tamamen güzel bir taşla çevriliydi. Taş, yaşlı kof bir meşe ağacının gövdesinin üstünde uzanıyordu, koyunların ve diğer akıldışı hayvanların -hatta kuşların bile- pınarda yıkanmalarını önleyecek şekilde tamamen bir duvarla çevriliydi. Çok uykulu olduğum için pınarın kenarında oturdum ve yukarıdan da örtüldüğünü ve böylece tamamen kapatılmış olduğunu gördüm.

"Her nasılsa yaşlı bir rahip ortaya çıktı, ona bu pınarın neden üstten, alttan ve bütün yönlerden kapalı olduğunu sordum. Bana karşı nazikti ve bana şöyle cevap vermeye başladı: 'Efendim, gerçek şu ki bu pınar, yeryüzündeki herhangi bir diğerinden çok daha müthiş bir güce sahiptir. Bu güç sadece ülkenin kralı içindir, bu onu çok iyi tanır, o da bunu bilir. İkiyüz

seksen iki yıldır kral bu pınarda bu güçle yıkanmıştır. Bunu yaparken kral kendini o kadar çok gençleştirdi ki hiç kimse onu yenemez...'

"...Buları dinlerken gizlice pınara döndüm ve bütün kilitleri açmaya başladım (hepsi mükemmelce yapılmıştı). Sonra, (bir münazarada) kazandığım kitaba bakmaya ve büyük ihtişamıyla zevk almaya başladım. Fakat çok uykum gelmiş olduğundan, kitap pınarın içine düştü beni son derece kederlendirdi, onu saklamak istemiştim, çünkü bir onur ödülüydü. Öyle ki bakışım dağılıncaya kadar (pınarın içine) bakmaya başladım. Sonra pınarı boşaltmaya başladım, bunu o kadar iyi, o kadar dikkatle yaptım ki çok geçmeden sadece onuncu parça kaldı, diğer on'dan ayrı olarak enerjik faaliyetime rağmen bir kütle olarak kaldı. Ben böyle çabalarken birden insanlar geldi... ve bu tecavüzümden dolayı kırk gün hapse atıldım. Bu kırk günden sonra hapishaneden ayrıldığımda tekrar pınara bakmak için gittim. Orada uzun bir süredir bulunan siyah ve karanlık bulutlar gördüm. Sonunda her nasılsa, her şeyi kalbimin arzu ettiği gibi gördüm ve ondan rahatsızlık duymadım. Ve sen de duymayacaksın, Tabiatın gerektirdiği bu şeyleri ihmal ederek kötü ve yanlış yere götüren bir yolda kaybedilmezsen..."[4]

*

Simyacılar *materia prima*'ya (onu hem alemin baş cevheri olarak hem de nefsin temel cevheri olarak değerlendirirler) çok sayıda isim verirler. Bu çokluğun gayesi, bu *materia*'nın her şeyde içerdiği ve aynı şekilde onun her şeyi içerdiği gerçeğini vurgulayacak şekilde Hermesçiliği ehliyetsiz kişilerden korumak değildir. 'Deniz' adı verirler, çünkü bütün suretleri içinde taşır, denizin dalgaları taşıdığı gibi, veya 'yeryüzü' derler, 'üzerinde' yaşayan her şeyi besler. O, 'eşyanın tohumu', 'temel nemlilik' (*humiditas radicalis*) ve *hyle*'dir. O, sonsuz saflığı ve

[4] *Le Livre du Trévisan de la philosophe naturellle des métuax*'dan, *Bibl. des phil.chim.*'de.

alıcılığından ötürü 'bakire'dir ve her surete yapışır gibi göründüğü için 'cafcaflı'dır. Ayrıca, daha önce gördüğümüz gibi 'saklı taş' ile de karşılaştırılır, her ne kadar aslî halinde, bütün işin meyvesi olan 'filozof taşı'ndan ayırt edilmesi gerekse bile. *Materia prima* sadece değişmez kaldığı şeyde 'taş' olarak değerlendirilebilir. 'Taş' nitelemesi Farsça *goher* [*gevher*] ve Arapça *cevher*'i hatırlatır ki 'kıymetli taş' demektir. Ve mecazi anlamda 'cevher' (substance) (Grekçe *ousia*) manasında kullanılır.

Materia prima, ayrıca bütün 'metal'lerin 'maden yatağı'dır. Bununla birlikte başka bir bakış açısından 'maden yatağı' olarak adlandırılan insandır, işin *materia*'sı bundan çıkarılmalıdır, Morienus'un Kral Halid'e açıkladığı gibi: *Haec enim res a te extrahitur; cuius etiam minera tu existis* ('Bu şey senden çıkarılır, çünkü sen onun maden ocağısın').

Ne saf ve şekillenebilir ne de belirgin biçimlere sahip olmayan kaotik durumunda *materia,* 'ortak nesne' olarak adlandırılır, çünkü 'ham madde' olarak her yerde bulunması gerekir. Ancak aynı zamanda 'çok kıymetli bir şey'dir, çünkü altın yapmakta kullanılan iksir bundan elde edilir. *Materia prima*'ya kıyasla bir *materia secunda* olan ham madde, kurşunla (altının tabiatı onda saklıdır) veya buzla (eritilmesi gerekir) veya bir tarlayla (sürüldüğü ve ekildiği zaman sadece meyve yetiştirir) karşılaştırılır. Henrich Kunrath şöyle der: "... Adem'in sırılsıklam, nemli, verimli ve çamurlu toprağı, [yani] bu geniş alemin, bizim kendimizin ve kudretli taşımızın ondan yaratıldığı *materia prima*, kendini gösterir..."[5]

Bir ağaç olarak *materia prima*, meyveleri Güneş, Ay ve gezegenler olan alem ağacıyla birdir. *Materia* 'ağacı'nın üzerinde altın ve gümüş veya bütün metaller yetişir veya yine sembolik renkleriyle birlikte (siyah, beyaz ve kırmızı ve bazen de beyazla kırmızı arasında sarı) simya işinin çeşitli safhaları bu-

[5] Henrich Kunrath, *Theatrum sapientiae aeternae.*

lunur. Ebu'l-Kâsım el-Irâkî böyle bir ağaçtan bahseder, kökleri yerde değil alem denizindedir. Burada 'deniz', nefsin *materia*'sıdır, *anima mundi* [alemin nefsi]dir. Ağaç, 'Batı ülkelerinde', bu nedenle de Güneşin battığı ülkelerde yetişir, çünkü *materia*, Batı'ya tekabül eder, tıpkı *forma*'nın (aslî ilkörnek) Doğu'ya tekabül etmesi gibi. 'Ağaç', canlı bir yaratığın suretine bürünebilir, çünkü o insanın dahili suretidir. İşin *materia prima*'sı ondan elde edilir, çünkü ağacın kaynağı meyvede saklı durur.

"İksirin biçimini meydana getirebilen *materia prima*, sadece tek bir ağaçtan elde edilir, o da Batı ülkelerinde yetişir. İki dalı vardır, bunlar meyvesini yemek isteyen kişi için çabasız ve emeksiz erişemeyeceği kadar yüksektir, diğer ikisinin meyvesi ise öncekinden daha kuru ve daha buruşuktur. İlk iki dalın çiçeği kırmızıdır, ikincisinin çiçeği ise beyaz ile siyah arasıdır. Ağacın ileride iki dalı daha vardır, bunlar ilk dört daldan daha hafif ve daha yumuşaktır. Bu iki dalın birincisinin çiçeği siyahtır, ikincisininki ise beyaz ve sarıdır. Bu ağaç okyanusun yüzeyinde yetişir, tıpkı diğer bitkilerin toprak üstünde yetişmesi gibi. Kim bu ağaçtan yerse ona insanlar da itaat eder cinler de. Bu Adem'in -selam üzerine olsun- yemesi yasak edilen ağaç ile aynıdır. Bundan yediği zaman melekî bir biçimden insanî bir biçime dönüştürüldü. Bu ağaç kendini herhangi bir canlı yaratık şekline dönüştürebilir..."[6]

Simyacıların *materia prima*'sı böylece hem işin kaynağı hem de meyvesidir. Çünkü *materia*'nın kaosu karanlık ve opaktır, sadece içinde ihtiva edilen (ve önceden 'tomurcuklanan') suretler tam gelişmelerine ulaşmazlarsa böyledir. Her güç (*potentia*) özde idrak edilmezdir. Şekilsiz halinde donuk ve opak olan ancak bir kristal olarak biçim aldığı anda berrak ve şeffaf olan bir mineral durumunda da bu böyledir. Bununla birlikte bundan, nefiste asli olarak mevcut olan bütün imkanlar zorunlu olarak izhar edilecektir sonucu çıkarılmamalıdır, çünkü

[6] Metin, Dr. S. Hüseyin Nasr tarafından temin edilmiştir.

bunların çokluğu öncelikle tükenmezdir ve ikinci olarak nefsin muhtevalarının çeşitliliği, esas 'biçimini' (yani 'İlahi Fiil'in mükemmel aynası olan birimsel ve ahenkli bilinç halini) gerçekleştirmede bir engeldir. Böylece, *materia prima*'nın gerçek tabiatı, gerçek sureti aldığı veya ona büründüğü dereceye kadar kendini açığa vurur.

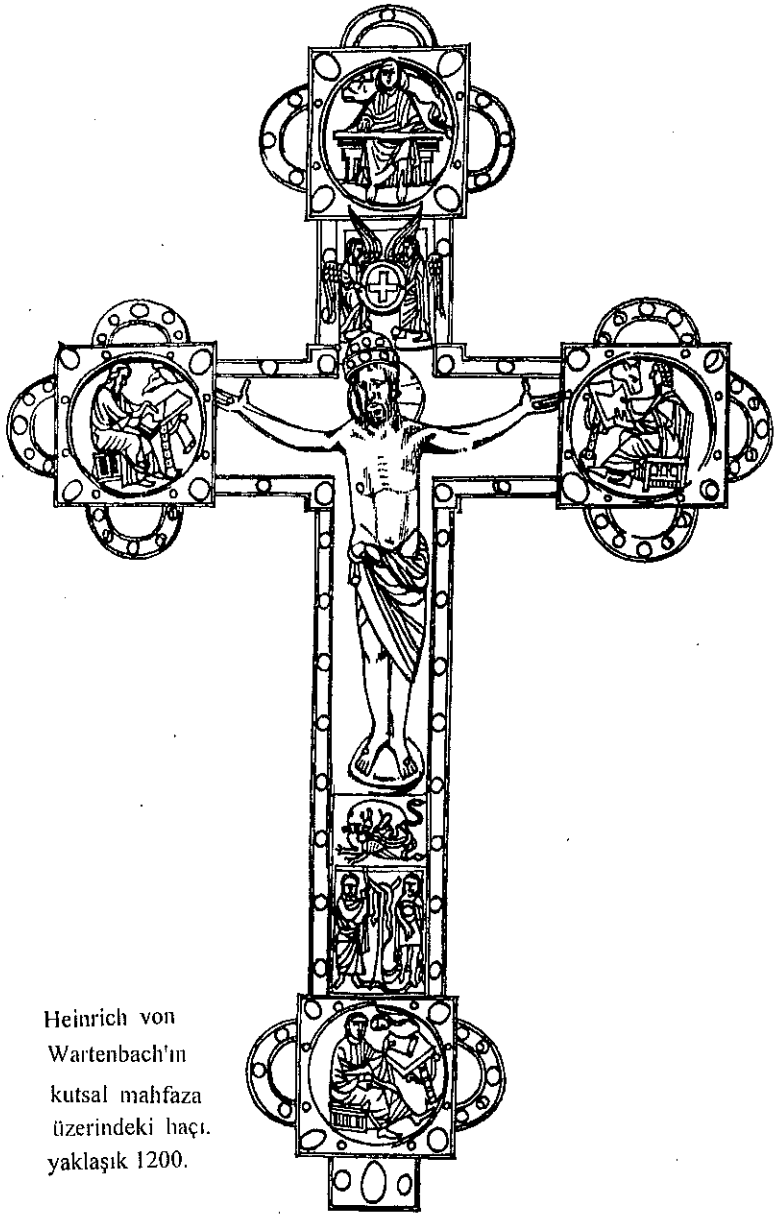
Evrensel cevherin (*materia prima*) sadece 'Saf Varlığın' (o bunun gölgesidir) bilgisi vasıtasıyla kavranabilmesi gibi nefsin gerçek zemini de sadece saf Ruh'a olan cevabında bilinebilir. Nefis sadece, gelin olarak Ruh-Akıl ile birleştiğinde kendini ortaya koyar. Güneş ve ayın, kral ve kraliçenin, kükürt ve civanın evliliğinden söz edildiğinde göndermede bulunulan şey budur.

*

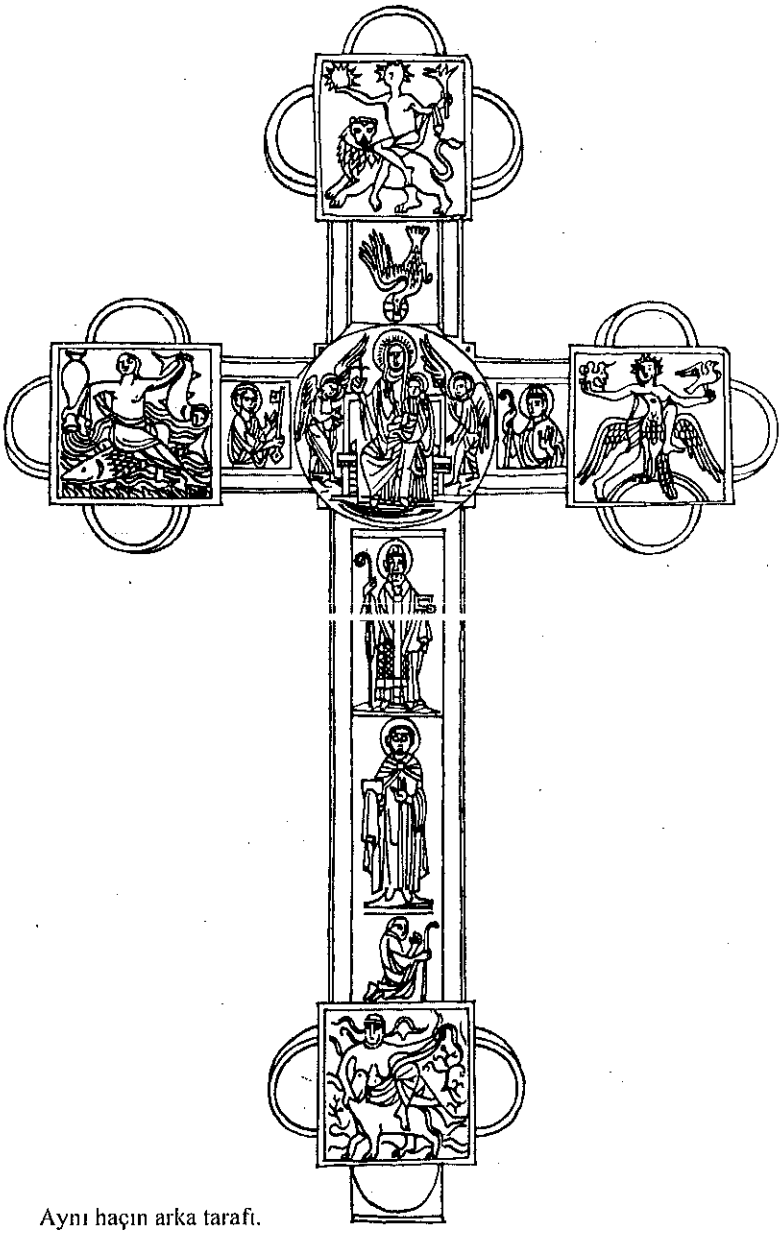
Nefsin alıcı zemininin 'ortaya çıkması' ve yaratıcı Ruh'un 'ifşa olması', aynı zamanda yer alır. Bunlar birbirlerinden ayrılamazlar. Yine de dahili işin çeşitli safhaları ve yönleri, bu kutuplardan biriyle veya ötekiyle ilişkilendirilebilir. Manevi gerçekleşmenin her yolu, alıcı bir 'malzeme' veya maddenin hazırlanmasını veya onun üzerine manevi yada ilahi Fiil'in 'işlemesini' veya etkisini öngörür. Bununla birlikte izlenen yola bağlı olarak vurgu (pratik olduğu kadar öğretisel), bu iki dahili sürecin biri ya da öteki üzerinde bulunacak ve bu yüzden manevi hedef, ya 'hareketsiz Fiil' ya da nefsin değişmez ve saf zeminine doğru belirlenecektir. Madeni bir maddeyi 'asilleştirme'ye dayanan simyanın zanaat sembolizmi, nefsin bir 'cevher' olarak tasavvur edilmesini ve ayrıca bir 'ilk cevher'in (*materia prima*), bütün değerlendirmelerin merkezinde durmasını gerektirir. Hatta, nefsin 'malzeme'sine 'antipod' konumunda olan aşkın Aklın etkisi, simyanın sembolik dilinde kimyasal bir dönüşüm gibi 'cevhersel' olarak ifade edilir. Bu dönüşümün zanaatsal imkanları tamamen aşması, onun cevhersellikten fazla özellikleri olan kaynağına işaret eder.

Manevi gerçekleşmenin iki yönü veya safhası, sembollerle süslenmiş çarmıhın belli bir geleneksel şeklinde açık olarak gösterilir. Buna bir örnek olarak onüçüncü yüzyıla ait gümüş bir kutsal emanet mahfazası üzerindeki haçı seçtik, bu Engelberg Manastarında korunmaktadır ve süslemesi, simyanın altın işleme sanatı ile irtibatlanmış olduğunu kanıtlar. Çarmıh hem önünde hem de arkasında resimlerle süslenmiştir. Ön taraf (daha derin kabartmasıyla anlaşılabilir) merkezinde çarmıha gerilmiş Kurtarıcı [İsa] figürü taşır ve çarmıhın kollarının ucunda hayvan sembolleriyle birlikte dört İncil yazarının temsilleri bulunur. Bu, Ortaçağ Hıristiyan sanatında çok yaygı bir kompozisyondur, fakat burada nispeten 'tabiatçı' bir biçimde görülür. Daha eski ayinsel haçlarda İsa veya Kuzu figürü, sadece dört göksel hayvanla çevrilidir; bu, sembolizme daha büyük bir sertlik ve aynı zamanda da daha büyük bir soluk bahşeder. Benzer bir tarzda çarmıhın arkası, merkezde tahta oturmuş Kutsal Bakire'yi [Meryem Ana] çocuk-İsa ile birlikte gösterir, dört kolda ise dört unsurun işaretleri vardır. Ateş yukarda, hava (bakan kişinin) sağında, su solunda ve toprak alttadır.

Haçın iki tarafı, evrenin 'özsel' ve 'cevhersel', 'aktif' ve 'pasif', *forma* ve *materia* yönlerinin temsilleri olarak değerlendirilebilir: İlahi Kelime'nin insani figürlerini ve onun dört 'vahiysel biçimini' (İncil yazarları) taşıyan ön taraf (arka tarafın sembolizmine nispetle) İlahi Fiile veya evrenin 'aslî biçim'ine karşılık gelir. Öte yandan arka taraf, *materia prima*'ya veya daha doğrusu oradan çıkan aleme tekabül eder. Merkezdeki Bakire, sembolik olarak esirin rolüne bürünür ki belli bir Hermetik bakış açısından *materia prima* ile özdeşleştirilmesi gerekir. Dört unsur kendi hesaplarına, *materia prima*'nın dört aslî belirlenimini ve böylece de bütün biçimsel alemin dört temelini, izhar ederler. *Materia prima*'nın bozulmamış dengesi, 'bakirevî' tabiatı, ateş, hava, su ve toprağın işaretlerine kıyasla Bakire'ye verilen merkezî konumla belirgin kılınır.



Heinrich von Wartenbach'ın kutsal mahfaza üzerindeki haçı. yaklaşık 1200.



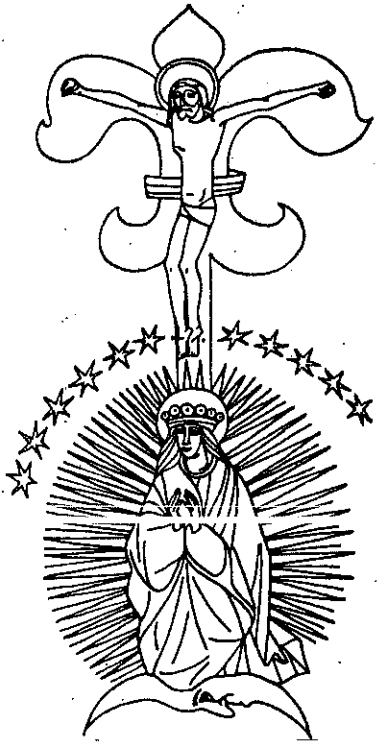
Aynı haçın arka tarafı.

Bu Hıristiyan imajlarının bu kozmolojik yorumunun hiçbir şekilde onların teolojik anlamını azaltmayacağını eklemeye gerek yok. Aksine bir ve aynı sembolde iki manevi 'perspektif'in uygunluğu, her iki bakış açısından da, ona daha da büyük bir anlam verir. Bu, onun gerçek metafiziksel muhtevasını daha da belirgin olarak açığa vurur ve saf müşahedenin tamamıyla sınırsız imkanlarını önceden tatmayı sağlar, bu Hermetik sanatta tecrübeli bir sanatçıya veya zanaatkara açıktır ve aynı zamanda Hıristiyan inancında da kök salmıştır.

Haçın sırasıyla ön ve arka yüzünde bulunan iki sembolik kompozisyon arasındaki aslî bağlantı, Bakire'ye doğru alçalırken gösterilen Kutsal Ruh'un Güvercin'inde ve onun kucağında bulunan Çocuk-İsa'da ifadesini bulur. Güvercin, yaratılmamış Ruh'un hazır bulunuşunu temsil eder, onun etkisi altında *materia prima* biçimsel gelişmeye maruz kalır, tıpkı onun gölgesinin altında Bakire'nin hamile kalması ve doğurması gibi. Ondan doğmuş bir çocuk halinde İlahî Ruh surete bürünür. Özde aynı şeyi korur fakat ona Annesi tarafından verilen cevherle kendini giydirir. Kendini maddenin farklılaşmış yönlerine intibak ettirir.[7]

Bütün evrenin kanununu ifade eden haçın şeklinin, her kutupta bulunması gerekir. Bir ve aynı zamanda Ezeli Alemin dört yönlü ifşasına ve *materia prima*'da içerilen zıtların iki çiftine tekabül eder. Bu nedenle her manevi iş, hem aslî Fiil'den hem de O'nun 'cevhersel' alıcısından sadır olur. Nefis, Ruh'un iş birliği olmadan dönüştürülemez ve Ruh, nefsi sadece onun pasif istidadı derecesine kadar ve onun tavrına uygun olarak aydınlatır. İki kutup arasındaki zıtlık, sadece en yüksek seviyede [yani] saf Varlıkta alt edilir. Burada alıcı 'cevher'in kendisi, İlahî Ruh'

[7] İslam mistiklerinin öğretisine göre Tanrı'nın kalpteki ifşaatı (*tecelli*). Tanrı'nın hazır bulunmasının ona bahşettiği surete bürünür. Muhyiddin İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inin tarafımdan yapılan tercümesine bakınız: *La Sagesse des Prophètes*, Paris, 1955.



Hilal üzerinde diz çökmüş Kutsal Bakire'den bir mavi zambak gibi büyüyen İsa'nın haçı. Beş taç yaprağı ile zambak nihai öze (quintessence) İsa'nın Annesi de *materia prima*'ya karşılık gelir. Simyevî *Kutsal Teslis Kitabı*'ndan bir minyatür, Staatsbibliothek, Münih.

un ilk, dolaysız ve dahili bir belirleniminden başka bir şey değildir, İlahi Ruh bu nedenle sadece zaten kendisi olanın üzerine, onun şekline ve tavrına bürünerek iner.[8]

[8] Dante, Meryem Ana'ya 'senin Oğlunun Kızı' (*figlia del tuo figlio*) dediğinde zihinde bu hakikat vardı. (*Paradiso* 33. Catonun başı)

Yukarda tasvir edilen imajlar için verilen yorumlara başka çeşitli ayrıntılar da eklenebilir. Bu şekilde haçın dört kolunun her birinin ucunda üç yarım daire vardır. Böylece İncil yazarlarının ve unsurların dörtlü grubu, havarilerin ve Zodyak burçlarının onikili grubuna çıkarılır. Haçın ön yüzünde, melekler İsa'nın başının üstüne bir daire tutarlarken arka yüzünde Aziz Peter'in ve çeşitli kutsal piskoposların resimleri, Bakire figürünü çevreler. Bu iki tertipte, Areopagus'lu Aziz Dionysius'a göre bir diğerine sırasıyla verici ve alıcı olarak bakan göksel ve kiliseci hiyerarşiler teşhis edilebilir.

Daha ileri ayrıntılar, çok daha kesin şekilde simyaya göndermede bulunur. Haçın gövdesinde, bronz yılanla kutbu diken Musa görülebilir. Bu hem Haça gerilmenin Eski Ahit'teki ilkörneği hem de cıvanın simyevî sabitlenmesinin bir sembolüdür. Aynı süreç, haça gerilmiş İsa'nın hemen ayaklarının dibinde döğüşen hayvanlar grubunda da ifade edilir. Kesin olarak bu grubun ilk ve en dolaysız anlamı, Juda'nın [Yahuda?] aslanının cehennem ejderhasına karşı zaferidir, fakat aynı resim, uçucu cıvaya, kükürdün güneşsel aslanı tarafından boyun eğdirilmesi olarak da yorumlanabilir.

Bu Hıristiyan ikonografisinin Uzak Doğulu bir paraleli vardır, bu zaman ve mekan bakımında bir hayli farklı olsa da söz konusu sembolizmin evrensel geçerliliğini desteklemekte oldukça kuvvetli şekilde hizmet eder. Aklımızda *Mahayana* Budizmi'nin bir kolu olan Japon *Shingon*'da kullanılan belli bir *mandala* biçimi var. *Mandala*, her iki tarafına da resim yapılmış bir bayraktan ibarettir. Bir tarafında, 'yıkılmazlar alemi'nin veya 'elmas benzeri unsurlar'ın bir temsili bulunur, diğer yüzünde ise 'rahim-unsuru'nun bir temsili vardır. Her iki tarafın merkezinde de 'Büyük Aydınlatıcı'nın, bir lotus üzerine oturmuş halde Buda Mahâvairochana'nın tezahürünün suretlerinden biri vardır. İlk temsilde (değişmez ilkörneklerin temsilinde) Buda tefekkürcü bir edaya sahiptir. Başı beyaz bir hale ile çevrilidir. İkinci temsilde, faaliyeti sembolize eden kırmızı bir hale ile ve açık bir

lotustan çıkarken tasvir edilir. Bu, buradaki 'cevhersel' kutbun dinamik yönünde kabul edildiği anlamına gelir, bu da faaliyetsizliğin aktif özü ve faaliyetin pasif özü hakkındaki Tao-Budacı öğretiye tekabül eder. İlk zikredilen tasvir üzerine düşünme oluştan kurtulma yolunun bilgisine götürürken ikincisi üzerinde düşünme de beş kozmolojik bilimin bilgisine meyve olarak sahiptir.[9]

*

Materia prima'nın Evrensel Ruh'un aynası olarak yorumlanması, Uzak Doğu ayna sembolizminde de bulunur. Çin ritüeli veya büyülü aynalar genellikle, arka yüzlerinde göksel bir ejderha tasviri taşırlar. Bu Evrensel Ruh'a veya Logos'a karşılık gelir. Japonya'nın Budizm öncesi dini olan Şinto'da kutsal ayna (Güneş-Tanrıçası Amaterasu'nun görüntüsünü yansıtır) görünüşe göre manevi saflık halinde nefsin bir sembolüdür de, bu hal içinde Hakikati (anlayış-üstü, orijinal Hakikat) alır ve yansıtır. Bu bizi, *materia prima*'nın, nefsin zeminiyle Hermesçi benzeşmesine götürür.

Daha şaşırtıcı olanı, ayın sembolizm, bazı Kuzey Amerika Yerlilerinde yani Crowlar ve Şoşoniler arasında da bulunabilir. Buradaki ayna gerçekten büyülü bir aynadır, onun vasıtasıyla bir şaman kaybolmuş veya unutulmuş şeyleri bulabilir. (Onları aynanın derinliklerinde görür.) Aynanın yüzeyine kırmızı bir zikzak çizgi çizilir, bu çizgi Yerliler için Büyük Ruh'un ve Vayhin sembolü olan yıldırımı temsil eder, tıpkı Yerliler için göklerde süzülen ve yıldırım gibi dalışa geçen kartal gibi.

---

[9] Bak. E. Steinilber-Oberlin, *Les Sectes bouddiques japonaises* Paris, 1930.

8. Bölüm

EVRENSEL TABİAT

Simyacıların önemli bir atasözü şöyle söyler: "Sanat, tabiatı onun işleyiş tarzında taklit etmektir." Simya işi için model, tabiattır. Tabiat, onun işleyiş tarzını iyice öğrenmiş olan 'sanatçı'nın yardımına gelir ve kendi 'oyun'unda onun emek ve çabayla başladığı şeyi mükemmelleştirir. 'Tabiat' ifadesinin burada çok kesin bir anlamı vardır. Basitçe, eşyanın irade dışı 'oluşum'u anlamına gelmez, daha çok özü, her şeyi kuşatan uyumun (hem içteki hem de dıştaki aleme hükmeden bir uyum) algılanmasıyla bilinebilen bir birimsel güç veya sebep demektir.

Batı simyası, genel olarak Eflatuncu metafiziğin dilini kullandığından *natura* veya *physis* ifadelerinin içerdiği bütün şeyleri tamamıyla kavramak için bu metafiziğe müracaat edilmelidir. Tabiatın en anlamlı tarifi, Plotinus'un *Enneadlar*'ında (III, 8) bulunur, burada şöyle yazar: "Tabiata, işlerini nasıl ortaya koyduğu sorulacak olursa şöyle cevap verecektir –eğer cevap vermeye tenezzül ederse–: Sormak (yani zihnen araştırmak) değil, sessizce öğrenmek daha uygun olacaktır, benim sessiz olduğum gibi. Çünkü konuşmak (kendini kelimelerle açığa vuran Ruh'un aksine) benim tarzım değildir. Fakat olan her şeyin benim sessiz vizyonumun objesi olduğunu sana bu öğretecek, bu benim orijinal özelliğim olan bir vizyondur, çünkü ben kendim bir vizyondan ortaya çıkarım (yani Evrensel Ruh, sonsuz'u müşahede ederken onu müşahede eden 'evrensel nefsin' vizyonu). Müşahedeyi severim ve içimde dolaysız müşahede eden şey, müşahedesin objesini vücuda getirir. Bu nedenle matematikçiler, rakamları müşahedelerinin bir sonucu olarak kayde-

derler. Bununla birlikte ben hiçbir şey kaydetmedim. Ben sadece seyrederim ve maddi alemin suretleri ortaya çıkar, sanki benden sadır oluyorlarmış gibi..."

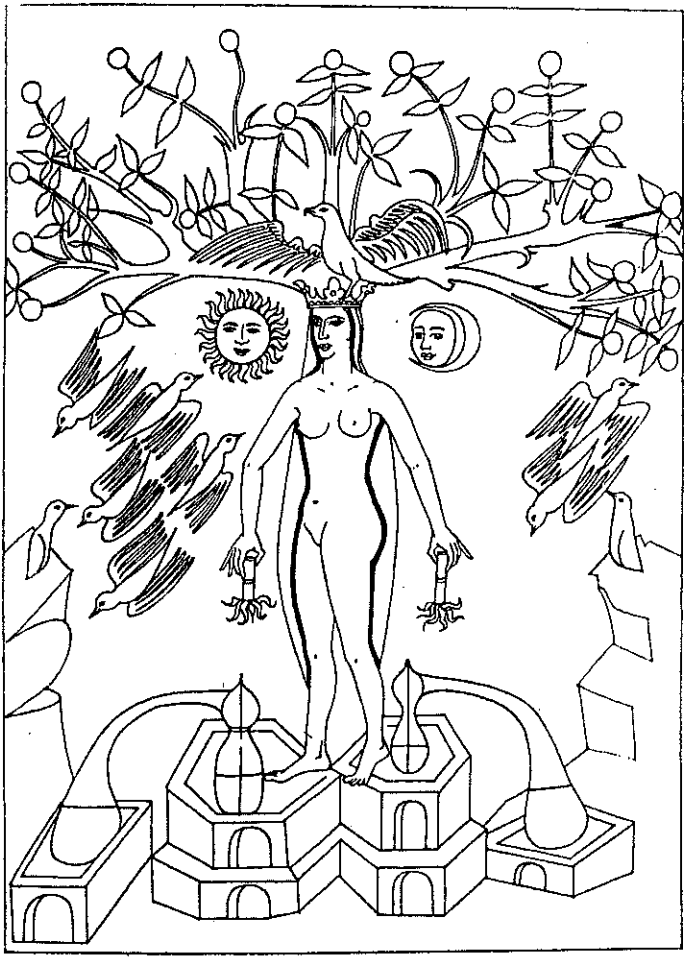
Böylece tabiat, alıcı özünde, *materia prima* ile irtibatlıdır: gerçekten tabiat, Eflatuncu evrenin üç bilişsel uknumunun altında, *materia prima*'nın (*hyle*) yanı sıra konumlanır. Onun üzerinde 'evrensel nefis' (*psyche*) ve onun da üzerinde Evrensel Ruh (*nous*) bulunur, sadece bu Evrensel Ruh tarif olunmaz Bir'i müşahede eder ve O'nu müşahede ederek sonsuz şekilde onu izhar etmeye çalışır. Tabiatın altında sadece, bütün tezahürün pasif temeli olan *materia prima* bulunur, bu oluşa katılmaz ve böylece ebediyen 'bakire' kalır. Tabiata, *materia prima*'nın maddi yönü denebilirdi, çünkü 'doğuran' odur. Tabiat etken ve hareketlidir, halbuki *materia prima* kedi başına hareketsiz kalır.

İslam mistisizminin 'en büyük üstadı' (*eş-Şeyhu'l-Ekber*) ve Hermesçi ilkeleri açıkça dile getiren Muhyiddin İbn Arabî, evrensel tabiatı (*tabi'atu'l-küll*) yaratıcı fiilin dişil ve anasal yönü olarak tasavvur eder. O, 'Tanrı'nın rahmetli nefesi' (*nefesu'r-Rahmân*)dir, yoklukta (*adem*) saklı olan farklılaşmamış imkanlara farklılaşmış varoluş bahşeder. 'Nefes' rahmetlidir, çünkü izhar edilmesi gereken imkanlar, zaten tezahürü arzuluyordu; fakat aynı güç karanlık ve karıştırıcı bir yöne de sahiptir. Çokluk, haddi zatında aldanma ve Tanrı'dan ayrılmadır.[1]

İbn Arabî'nin evrensel tabiatı ilahî kaynağın müşfik ve anasal fakat aynı zamanda da karıştırıcı bir gücü olarak açıklaması burada özel bir öneme sahiptir. Çünkü Hindu *şakti* (Tanrı'nın dişil üretici gücü) fikrine bir köprü teşkil eder. Diğer herhangi bir manevi sanattan daha çok simya ile yakından bağlantılı olan bütün bu Tantrik manevi metotlar bu *şakti* fikri üzerine kuruludur. Gerçekten Hindular simyayı Tantrik bir metot olarak kabul ederler.

---

[1] Bakınız *Fusûsu'l-Hikem* çevirisi.



Kadın ve ağaç olarak Tabiat, iki damıtma imbiğinden –Güneş ve Ay– gençleşmiş olarak çıkar. Kuşlar, altın ve gümüşün 'tohum'larıdır. Uçuşlarının iki yönü sırasıyla 'çözülmeyi' ve 'katılaşma'yı temsil eder. 1550 tarihli 'Simya Elyazması'dan, Basel Üniversitesi Kütüphanesi.

Kâlî olarak *şakti*, bir yandan bütün yaratıkları sevgiyle kucaklayan evrensel annedir, öte yandan da onları tahribe, ölüme, zamana ve mekana (ayrıma sebep olur) teslim eden tiranik güçtür. Bazen ulvî bir güzelliğe sahip olarak bazen de korkuya sebep olan özelliklere sahip olarak tasvir edilir. Rengi, 'kavranamaz' olan özü gibi koyudur. *Şakti* ayrıca, varlıklara çoklu suretlerini bahşeden ve böylelikle de onlar, bir ve sonsuz olan kaynaklarına yabancılaştıran ilahi sanat *mâyâ*'dır.

Yaratıcı ilahi gücü bu değerlendirme skolastik teolojininkinden her nasılsa farklı bir bakış açısından kaynaklanır gibi görünebilir, ancak onunla tezat teşkil etmez, çünkü varoluşun hem ilahi bir armağan hem de (saf varlık bakış açısından) bir sınırlama olduğu görüşü, Kilise Babaları tarafından öğretilen klasik ontolojide de bulunur.

Bir İbn Arabi'nin metafiziği ile Hindu *şakti* öğretisini bir araya getiren, burada tarifi yapılan anlayışın özelliği, varoluşun (veya 'oluş'un) her iki yönünü de, negatif olan kadar pozitif olanı da, bir ve aynı kök-sebebe, yani hem anasal hem de dehşetli olarak tasvir edilen evrensel tabiata yöneltmesidir. Haddi zatında teolojinin gerçek objesi olan, Tanrı'nın *şahsi* fiilinin aksine, O'nun alemdeki fiili veya ameliyesi burada *gayrişahsî* tarzda temsil edilir. Bu, simyanın özel bakış açısına bütünüyle uygun düşer, bu yüzden bu bakış açısı agnostik değildir; 'Aydınlanma' filozofları tarafından kullanılmış ve yanlış anlaşılmış şekliyle 'tabiat' kavramı, dolaylı olarak Hermesçi '*natura*'dan gelse de böyledir. Bilimlerin sekülerleştirilmesi ve kutsaldan arındırılmasıyla bu *natura*'nın Tanrı'nın müphem ve belirsiz bir ikamesi haline gelmesi, teolojik ufkun daralması doğal sonucuyla tamamen bağlantısız değildi, bu daralma, Tanrı'nın kendini açığa vurmasının hem 'şahsî' hem de 'gayrişahsî' yönlerinin eşzamanlı bir vizyonunu daha da zorlaştırdı.

Harici simya işine gelince, tabiat bütün dönüşümlerin arkasındaki sevk edici güç (eşyanın 'potansiyel enerjisi')dir. Da-

hili simyada, nefsi çorak, nadasa bırakılmış ve verimsiz varoluşundan kurtaran anasal güç olarak ortaya çıkar. Bu nedenle o, insandaki arzu ve istek gücüdür ve aynı zamanda çok daha fazladır, çünkü tükenmez bir potansiyel güç olarak 'tabiat', arzulara veya egoya uygun veya karşı biçimde (egonun, tabiatın gücünü özümsemesine ya da onun kurbanı olmasına bağlı olarak) nefiste saklı olan bütün kapasiteleri geliştirir. Hem Kadın Tabiat olarak hem de dehşetli yönünde, her nesnede dolaşan Büyük Ejderha olarak o daima dişildir.

Bugün için bile 'tabiat' ismiyle ilgili olan bir yoruma göre, tabiatta daima mecburî olan bir şeyler vardır. Bu, serbestçe işlem yapan insan iradesi ile onun arasındaki aslî bir farka işaret eder. En azından bir bağlantıda, Tabiat bu yöne simyada da sahiptir, çünkü işin ileri doğru belli bir safhasından sonra bu zorlama, bağlamayan, aksine serbest bırakan kozmik bir ahenge dönüştürülür. Dante buna, 'Güneşi ve diğer yıldızları hareket ettiren aşk' derdi. Psikolojik olarak konuşursak, işin başlangıcında tehlikeli ve rahatsız edici bir dürtü olarak ortaya çıkan şey, ustalık başarısıyla, bilinci yüksek feleklere taşıyan bir güç haline gelir. Bu, onu bağnazlıktan ayırt ederek bütün gerçek *ascesis*'de mevcut olan bir kanundur, çünkü gerçek maneviyatta tabii güçlerin yok edilmesi söz konusu değildir, fakat daha çok Ruh'un vasıtaları olmaları için onları ehilleştirmek söz konusudur. Yok edilmesi gereken tek şey, bu güçlerin sahih özünü bozan egoist eğilimdir. Aslında bu egoist eğilim kendi içinde ne iyidir ne de kötü, fakat tabii olarak masumdur. Yaygın olarak 'süblime etmek'ten söz edilir, böylece psikolojik bir süreç için simyevi bir ifade ödünç alınır, bununla birlikte bu, tamamen dindışı bir temel üzerinde ve kutsal bir sanatın veya inayetin yardımı olmaksızın bazı gerilimlerin üstesinden gelmekte hepten güçsüzdür. Sadece, sahih bir sanatla bağlantılı olarak nefsin güçlerinin kozmik bir uzanımından söz edilebilir; çünkü kozmik (ve dolaylı olarak ilahî) bir şey, insanın kendini sırf keyfilikten kurtarabilmesi ve gerçek özgürlüğe ulaşabilmesinden önce vahyedilmiş sembol ve onun sadıkane uygulanması vasıtasıyla,

ilk önce insana girmelidir. Mesela nefesin düzenlenmesi gibi (simyada muhtemelen bilinen bir işlem) tabiatın ritmik hareketlerini taklit eden bazı egzersizlerin değerlendirilmesi bu ışıkta yapılmalıdır. Nefesin düzenlenmesi otomatik bir teknik değildir, aksine sadece bazı iç ve dış şartlar esası üzerinde manevi gerçekleşme hedefine hizmet edebilen bir şeydir. Aynı sınıfta, dişi bedeninin güzelliğinde Kadın Tabiat'ı temaşa etmek gibi (hem *tantra*'da hem de Hermesçi şövalyelikte uygulanan bir metot) ilk bakışta şüpheli ve bütün hallerde tehlikeli olan, dahili gücün uyanması için kullanılan bir grup özel vasıta da vardır.[2]

İnayetin 'tabii' gelişimi ile 'tabiat üstü' işlemesi arasındaki benzer bir ayrımın, eşyaya Hermesçi bakış tarzı açısından bir anlam ifade edip etmediğini sormak pekâlâ istenebilir. Buna verilecek cevap olumsuzdur, şu anlamda ki inayetin işlemesi, evrensel tabiatın dışına düşmez ve ilave olarak daha dar anlamda, tabii düzen içinde daima yansımaları vardır. Yine de tabiatın herhangi belli bir seviyesi göz önünde tutulduğunda bu ayrım haklı gösterilebilir, bu seviyenin zorlamaya nispi 'boyun eğişi', şimşek gibi aniden ve zorlamaksızın istila eden inayet tarafından daima alt edilebilir. Bu sebeple 'tabiat' ifadesi, durumdan duruma, daha büyük veya daha küçük bir gerçeklik sahası kuşatır.

Purissima Revelatio[3] başlıklı anonim bir simya metninde tabiat, yalnızca Tanrı'dan aydınlanma almış olan kişinin okuyabildiği bir 'kitap' olarak adlandırılır. O ayrıca, "birçoklarının kutsal sırları ondan çekip almak ve denemek için ona nüfuz ettiği çok kalın bir tahta olarak da adlandırılır. Fakat onlar tüketilmişlerdir, çünkü kutsal postu koruyan korkunç ejderhayı sa-

---

[2] Bk. Maurice Aniane, *'Notes sur l'alchimie, 'yoga' cosmologique de la chrétietné médiévale', Yoga, science de l'homme intégral'* içinde, Paris 1953; ve J. Evola, *Metafisica del sesso*, Roma, 1958.

[3] Fransızca çevirisi Robert Buchére tarafından *Le Voile d'Isis* (Paris), 1921, s. 183'te yayınlanmıştır.

dece onların yenebileceği hafif silahlara sahip değillerdi. Öldürülmeyenler, korkunun pençesine düşmüş, utanç ve yüzkarası ile örtülmüş olarak geldikleri yoldan geri dönmelidirler. Tabiat ayrıca, Argonaut'ların[4] üzerinde sefere koyuldukları ölçüsüz denizdir. Sanatımızı bilmeyen denizcilerin vay haline! Çünkü onlar, bütün hayatları boyunca bir vakit bir limana ulaşmadan seyahat edebilirler. Korkunç fırtınalardan korunacak hiçbir sığınak bulamayacaklar. Güneşte yanarak ve dondurucu rüzgarlarda donarak şüphesiz ki telef olacaklar, ta ki en yüce ve kudretli Rabb'ın yardımı için yalvarana kadar... Çünkü birçoklarına Kolkhis kıyılarına ulaşmak nasip olmaz... Sadece, tabiatın kanunlarını kesin olarak gözleyen ve Her şeye Kadir Tanrı'nın iradesine tamamen sadık olan bilge Argonaut'lar değerli altın postu kazanabilir, tabiatın kişileşmesi olan Medea, karanlık babasının emrine ve şaşkın ejderhanın büyük öfkesine karşı postu teslim edecektir..." Medea tabiatın 'karanlık' yüzünün bir imajıdır. *Mâyâ* gibi Evrensel Tabiat da iki yöne veya harekete sahiptir, biri manevi merkezden çokluğa doğru yönelip gider (ve insanın içinde tutku ile irtibatlıdır) ve biri de çokluktan manevi merkeze doğru geri götürür. İlki burada Medea ile irtibatlıdır, ikincisi ise Sophia veya hikmet ile. Her ikisi de, ya ev hanımı ya da gelin olarak insanî irade ile ilişkilidir: "...Yazıklar olsun o kimseye ki Medea'nın yardımıyla zafere ulaşan Jason gibi, ilahi gelinine, hikmete sadık ve samimi kalmak yerine kendini tehlikeli zaferiyle ayartır ve cadı tabiata teslim olur. Öte yandan ne mutlu o kimseye ki hikmetle nişanlanmış olarak, sırlarına erişmek için cadı tabiatı nasıl ayartacağını bilir; ki o tabiat artık ondan esirgeyemez ve ne mutlu evine dönen kimseye ki altın postun sahibidir ve erdemli nişanlısına sadık kalmış-

[4] Argonaut'lar. Yunan mitolojisinde Argo adlı gemiyle Kolkhis şehrindeki (Gürcistan) altın postu almak için Karadenizde sefere çıkan gemicilerdir. Altın postu almaları için Kolkhis kralı bir Ejderhanın öldürülmesini ister. Kralın kızı Medea onlara yardım eder ve babasına rağmen postu Argonautların lideri, aşık olduğu İason'a (Jason) verir.(ç.)

tır..." Tantrik metot gibi simyevi metot da, hazırlıksız ve niteliksiz olan kişiyi yok eden fakat bilgeyi manevi üstünlüğe yükselten korkunç bir tabii gücü uyandırır. Bu güç insanda yaşar, fakat ismi, onun ferdi veya ego-bağımlı bir şey olmadığına, aksine gayrişahsi ve sonsuz bir ahengin bir yönü veya bir parçası olduğuna işaret eder. Bu 'tabiat' ifadesinde muhafaza edilen birjcik tahrif edilmemiş yorumdur.

9. Bölüm

"TABİAT, TABİATI ALT EDEBİLİR"

Suretler aleminde Tabiatın 'işleme tarzı', 'çözünmeler' ve 'katılaşmalar' veya ayrışmalar ve oluşumlar şeklinde devamlı bir ritmik hareketten ibarettir, bu yüzden herhangi bir biçimsel mevcudiyetin çözünmesi, bir *forma* ve onun *materia*'sı arasıdaki yeni bir birleşim için hazırlıktan başka bir şey değildir. Tabiat, Penelope[1] gibi hareket eder, o layık olmayan taliplerden kendini kurtarmak için gün boyu dokuduğu düğün elbisesini geceleyin sökerdi.

Simyacı da bu tarzda çalışır. *Solve et coagula* atasözünü takip ederek nefsin mükemmel olmayan katılaşmalarını ayrıştırır, nefsi *materia*'sına indirger ve onu daha soylu bir biçimde yeniden kristalleştirir. Fakat bu işi sadece Tabiatla uyum içinde, işin seyri boyunca uyanan ve insanî ve kozmik sahaları bağlayan nefsin tabii bir titreşimi vasıtasıyla başarabilir. Sonra kendiliğinden Tabiat, şu simyevi atasözüne göre sanata yardım için gelir: "İşin ilerlemesi, tabiatı fevkalade memnun eder." (*operis processio multum naturae placet*).

Yüzeysel bir bakış açısından zıt gibi görünen, fakat gerçekte karşılıklı olarak tamamlayıcı olan, çözünme ve katılaşma şeklindeki Tabiatın iki safhası, elbette Tabiatta Aktiflik ve Pasiflik şeklinde saf bir zıtlaşma olarak değil sadece Pasifliğin

---

[1] Penelope, Homeros'un destanlarında, Troya Savaşına giden kocası Odyseus'u otuz yıl boyunca bekleyerek ve hiçbir talibine varmayarak sadakat sembol olmuştur. (ç.)

nispi yansımaları olarak mevcut olsa da belli bir anlamda öz ve cevher şeklindeki iki kutupla irtibatlandırılabilir. Tabiat içinde aktif kutba tekabül eden simyevi Kükürt ve pasif kutba tekabül eden ise simyevi Cıvadır. Kükürt nispete aktiftir; biçim bahşeden kükürttür. Cıva *materia*'yı andırır ve bu nedenle Tabiatın kendisiyle ve dişil vasfıyla daha doğrudan bağlantılıdır. Tabii kırılmasında özsel kutbu temsil ettiği için Kükürdün pasif tarzda aktif olduğu söylenebilirken, Tabiat'ın dinamik karakteri göz önünde tutulursa cıvanın aktif tarzda pasif olduğu söylenebilir. İki aslî gücün birbiriyle ilişkisi, böylece erkek ve kadının cinsel birleşmedeki ilişkisine benzer.

Kükürt-Cıva çiftinin en iyi sembolü, Çin'in *Yin-Yang* desenidir, beyaz girdap içindeki siyah nokta ve siyah girdap içindeki beyaz noktayla aktif olanda mevcut olan pasife ve pasifte mevcut olan aktife işaret eder, tıpkı erkeğin kadının tabiatını ve kadının da erkeğin tabiatını içermesi gibi[2]:



Nefis içinde Kükürt, özü veya ruhu temsil eder, halbuki Cıva, alıcı ve pasif rolünde nefsin kendisine karşılık gelir.

Zihinde daima en yüksek yorumlara sahip olan Muhyiddin İbn Arabî'ye göre Kükürt, İlahi Emir'e yani alemin onun vasıtasıyla kaostan bir kozmos haline geldiği *fiat lux*'e ['ışık olsun'] karşılık gelirken Cıva da, öncekinin pasif mukabili olan Evrensel Tabiat'ı temsil eder.[3] Bu nedenle simyanın belirli sahası içinde bu iki kutup, az çok şarta bağlanmış güçler olarak görünseler bile, bunların şarta bağlanmamış ilkörneklerini hatırlamak oldukça yararlıdır. Sadece böyle yaparak, mesela, Kü-

[2] Bunun sadece psikolojik değil ayrıca ve hepsiin üstünde ontolojik bir temeli de vardır.

[3] *Futûhâtu'l-Mekkiye.*

kürdün manevi iradeye ve Cıvanın da nefsin 'plastik' kapasitesine hangi bakımdan tekabül ettiği anlaşılabilir. Dolaysız bir anlamda ve genel psikolojik yorumunda manevi irade, bir idealden sadır olur ve nefse buna uygun olarak şekil vermeye çalışır. Bununla birlikte, sadece geleneksel bir manevi sanatın yapısı içinde kendini açığa vuran orijinal özünde manevi irade, varlığın merkezinden gelen bir titreşim, düşünceden zuhur eden ve nefis düzlemi üzerinde iki şeyi etkileyen manevi bir fiildir: bu iki şey 'varlığın anlamı'nın genişletilmesi ve derinleştirilmesi ile bilincin temel muhtevalarının açıklığa kavuşturulması ve dengeli kılınmasıdır. Buna uygun olarak, Ruh'un başlangıçtaki Fiiline karşılık veren nefsin 'plastik' kapasitesi, sadece suretlere bürünen ve onları geliştiren pasif muhayyile değil, bedene bağlı olan ferdi bilincin sınırlarının ötesine derece derece uzanan bir kapasitedir.

*

Orijinal eril güç Kükürt ile orijinal dişil güç Cıva, bir ve ezeli ilkörneklerinin bütünlüğüne doğru çabalarlar. Bu ilkörnek, aynı zamanda bunların zıtlıklarının ve karşılıklı çekimlerinin sebebidir, tıpkı eril ve dişil tabiatların, insani halin doğrusallığını arzulamaları ve bunun bir sonucu olarak hem birbirlerinden ayrılmayı hem de birbirleriyle birleşmeyi istemeleri gibi. Fiziksel birleşmeleri vasıtasıyla her ikisi de ortak ezeli ilkörneğin imajını yeniden kurmaya çalışırlar. Bu, erkekle kadının, kükürtle civanın, Ruhla nefsin evliliğidir.

Madenler sahasında, iki üretici ilkenin mükemmel birleşmesinden doğan; altındır. Altın, madensel oluşumun gerçek ürünüdür. Diğer her metal, ya vaktinden önce bir doğum ya da bir düşük yapma, bir kusurlu altındır ve eşyaya bu şekilde bakışta simyevi iş, sanatın tabiata sunduğu bir ebe veya yardımcıdan başka bir şey değildir, öyle ki tabiat, erken doğması bazı zamansal şartlarla engellenen meyveyi mükemmelce olgunlaştı-

rabilsin.[4] Bu, hem madeni hem de mikrokozmik anlamda anlaşılabilir. Muhyiddin ibn Arabî, altını nefsin aslî ve bozulmamış halinin (*el-fitrat*) –insan nefsinin başlangıçta yaratıldığı biçim– sembolü olarak görür. İslami anlayışa göre her çocuğun nefsi, yetişkinler tarafından ona zorla benimsetilen hatalarla tekrar ondan uzaklaştırılmadan önce bu Ademî hale bilinçsiz olarak yaklaşır.[5] Bozulmamış hal, güçlerin dahili bir dengesine sahiptir. Bu da altının kararlılığı ile ifade edilir.

Aristo tarafından önceden zikredilmiş, yaygın olarak kabul edilen kozmolojik görüşe göre Tabiat, duyusal seviyede sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk şeklinde açığa çıkan dört özellikle vasıflandırılır. Sıcaklık ve kuruluk, cıva ile alakalıdır. İlk iki özellik böylece eril ve çoğunlukla aktif bir vasfa sahiptir, halbuki son ikisinin, dişil ve daha pasif bir vasfı vardır. Bunun ne anlama geldiği, sıcaklık genişlemeyle soğukluk daralmayla, nemlilik çözülmeyle ve kuruluk katılaşmayla ilişkilendirildiği zaman daha açık şekilde görülebilir.

Kükürde özgü olan sıcaklık veya genişleme gücü, belli bir biçimin aslî merkezinden gelişmesine sebep olur ve Tabiatın bu gücü hayat ile yakından bağlantılıdır. Kükürdün kuruluğu, bir *forma*'yı *materia*'sının seviyesinde katılaştırır veya 'sabitler', bu yüzden ilkörneğinin değişmezliği pasif ve maddi bir tarzda taklit eder. Başka bir şekilde ifade edersek, Kükürdün genişleme gücü, aslî Fiil'in dinamik – ve bu yüzden de nispeten pasif– yönüdür ve katılaşma, Özün değişmezliğinin ters veya daha düşük bir yönüdür. Soğukluk veya Cıvanın daralma gücü, Kükürdün katılaştırıcı gücüne karşıt düşer, çünkü suretleri sanki

---

[4] Nükleer füzyon sahasındaki en yeni keşifler, niteliksel olarak en düşük metallerin en kararsız olduğunu destekler gibi görünmektedir. Uranyum, yakın şekilde kurşuna benzer.

[5] Bu öğreti, J.J. Rousseau'nun insanın bizatihi iyi olduğu şeklindeki görüşüyle karıştırılmamalıdır. Çocuktaki aslî halin bilinçsizce özetle tekrarı, olumsuz eğilimleri veya sapıkça sakatlıkları içine almaz

dışından kuşatır ve kozmik bir rahim gibi onları sıkı tutar.[6] Bununla birlikte Cıvanın nemli ve ayrıştırıcı vasfı, dişil alıcılığa benzer, su gibi böylece değiştirilmeksizin bütün biçimlere bürünebilir.

Çiftler halinde Kükürt ve Cıvayla ilişkilendirilen bu dört tabii özellik veya 'işlem tarzı', ardışık katılaşmalar ve çözülmelerinde birbiriyle bir sürü birleşimlere girebilirler. Üretim sadece, Kükürt ve Cıvanın özellikleri karşılıklı olarak birbirlerine nüfuz ettiği zaman vuku bulur. Kükürtsel kuruluk, tek taraflı olarak cıvasal soğukluğa bitiştirildiği zaman –bu yüzden Kükürdün genişleyici sıcaklığı veya Cıvanın ayrıştırıcı nemliliğinin faaliyeti olmaksızın katılaşma ve daralma bir araya gelir– nefsin ve bedenin tam bir katılığı (*rigor*) ortaya çıkar. Hayat bakımından bu, yaşlılığın uyuşukluğudur ve ahlaki seviyede tamahtır. Daha genel ve daha derin olarak, kendi içinde egobilincinin sarınıp bürünmesidir, hem manevi hem de duyusal olarak başlangıçtaki alıcılığını ve canlılığını kaybeden nefsin ölümcül bir halidir. Aksine, sıcaklık ve nemin tek yanlı bir birleşmesi (yani genişleme ve ayrışma) güçlerin buharlaşmasıyla sonuçlanır. Bu yakıcı tutku, kötü huy durumuna ve ruhun sefahatine benzer. Karakteristik olarak dengesizliği iki türü genellikle beraber bulunurlar. Biri diğerini vücuda getirir. Nefsin güçlerinin uyuşukluğu sefahate götürür ve sonuna kadar yaşanan bir tutkunun ateşi her şeye rağmen dahili ölümü getirir. Kendisiyle tamahkar olan ve kendini Ruh'a kapatan nefis, ayrıştırıcı izlenimlerin girdabında alınıp götürülür. Yaratıcı denge sadece, Kükürdün genişletici gücü ile Cıvanın daraltıcı gücü dengeyi tutunca ve aynı zamanda eril katılaştırıcı güç, dişil ayrıştırıcı kapasiteyle verimli bir birliğe girdiği zaman hasıl edilir. Bu, varlığın iki kutbunun gerçek evliliğidir, bu iki kutup *inter alia* [diğer şeyler arasında] Süleyman'ın Mührü'nün kesişen üçgenleri ile temsil edilir, bu işaret ✡ ayrıca dört unsurun sen-

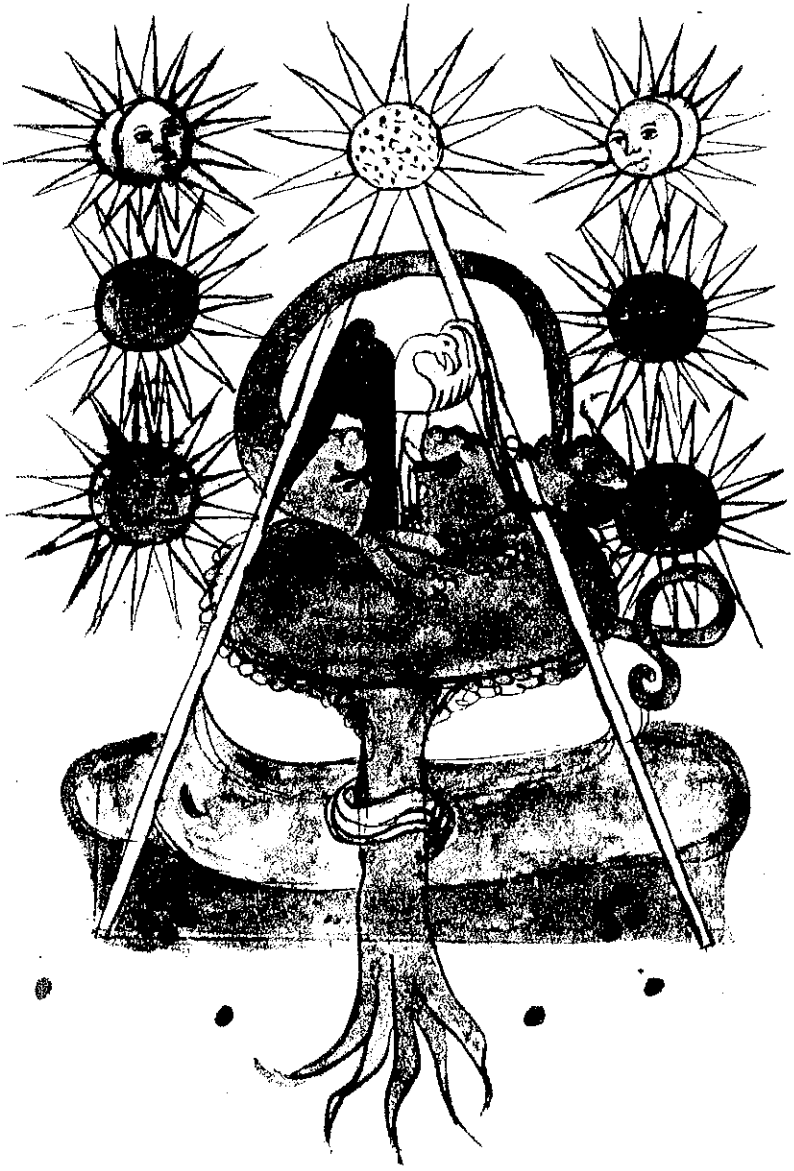
[6] Cıvanın daraltıcı gücü üzerine bk. René Guéuon, *La Grande Triade*, Paris, 1946. 'Soufre, mercure et sel' başlıklı bölüm.

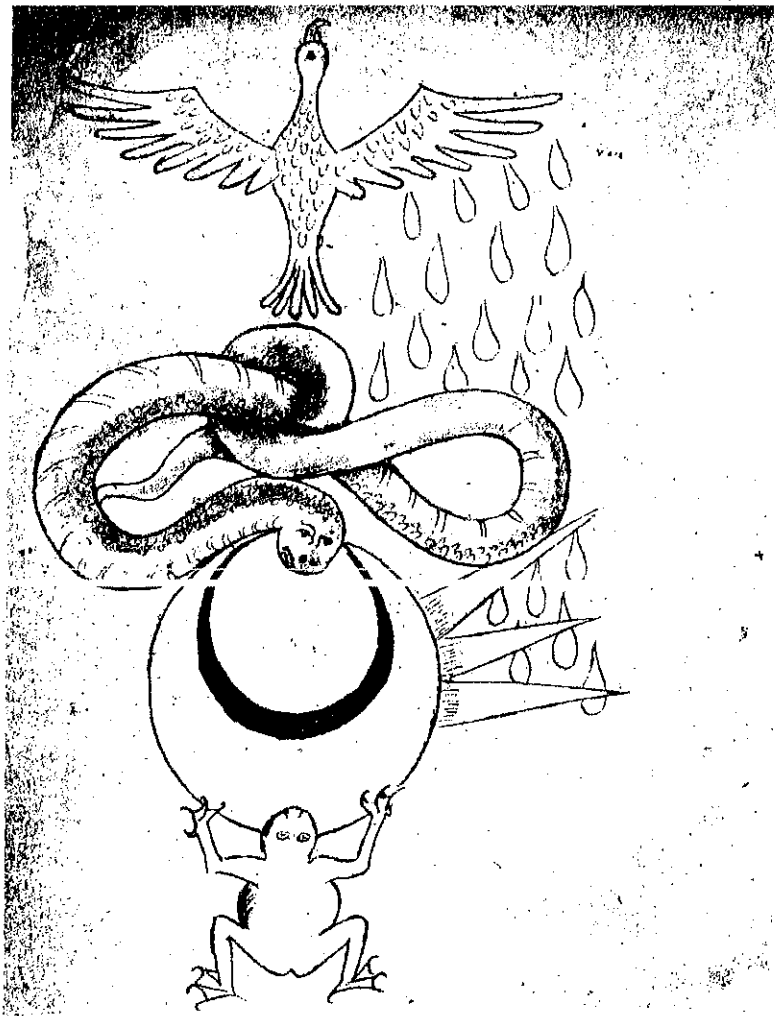
Resim 5. SİMYA İŞİNİN SEMBOLİK TEMSİLİ. Kaosun ejderi veya ehilleşmemiş tabiat, kökleri kozmik *materia prima* toprağında olan psişik *materia prima* ağacının üzerinde durur. Yedi Güneş, yedi metale, gezegenlere ve işin safhalarına karşılık gelir. Resmin tepesindeki Güneşte, dişi ve erkek güçleri temsil eden iki ışın çıkar. Bunların arasında erkek-dişi Cıvanın çifte kartalı asılır. Siyah, beyaz, sarı, kırmızı ve diğerleri kendi içinde işin dört ana rengini birleştirir. Belli bir anlamda ejder, Cıvanın baş biçimi, kartal ise son biçimidir. Vadian Kütüphanesi 428 nolu bir simya elyazmasından, St. Gallen [İsviçre].

tezini de sembolize eder. Bu kanunun uygulamaları oldukça sınırsızdır; sadece bir kaç psikolojik ve 'hayati' sonuç burada zikredilmiştir. Şu da eklenebilirdi ki geleneksel tıp aynı ilkeler üzerine, dört unsur ve ayrıca onlara tekabül eden dört beden sıvısı [*ahlât-ı erbaa*] üzerine kuruludur.[7]

Simya işinin akışı boyunca açıldığı şekliyle bütün geniş-liğinde nefse, iki temel güç (Kükürt ve Cıva) hükmeder, bunlar çakmak taşındaki ateş, buzdaki su gibi uyandırılmamış nefiste 'kaotik' bir halde uyuklarlar. Uyandıkları zaman her şeyden önce dışa doğru belli bir gerilmede karşıtlıklarını izhar ederler. Bu gerilimden, birbirlerinin üzerine gelişmeye devam ederler ve serbest hale geldikleri dereceye kadar birbirlerini kucaklarlar, çünkü erkek ve kadın gibi birbirleriyle ilişkilidirler. Aşağıdaki Hermetik ifadenin ilk iki cümleciği bunların gelişiminin bu iki safhasıyla irtibatlıdır: "Tabiat Tabiattan zevk alır; Tabiat Tabiatı içerir ve Tabiat Tabiatı alt edebilir." Son cümlecik şu anlama gelir, biri diğerini kuşatabilecek kadar büyüdükleri zaman daha yüksek bir düzlemde yeniden birleşirler, öyle ki evvelce nefsi bağlamış olan karşıtlıkları, şimdi verimli bir tamamlayıcılık haline gelir, bunun vasıtasıyla nefis, bütün psişik suretler ve akıntılar aleminin üzerindeki sahaya ulaşır. Bu nedenle, özgür-

[7] Hava kanın kırmızı bileşenine, ateş sarı safraya, su balgama ve toprak da siyah safraya [*sevda*] karşılık gelir. Bu dört sıvının hepsi kanda içerilir.





Aquila volans et Ensis ut radicitus sit extirpatus et magistratus.

Resim 6. *'AQUILA VOLANS et bufo gradicus sup. Terra est magisterium*: Yükselen kartal simyevi *materia*'nın serbest bırakılmış, 'manevi' parçasını, kurbağa ise karanlık fakat verimli tortuları temsil eder. Hilal, saflaşmış nefse karşılık gelirken bir düğüm halinde dolanmış yılan ise Tabiatın gizli gücünün sembolüdür. Egerton 845 el-yazmasından, British Museum. Onbeşinci-onaltıcı yüzyıl.

◄

leştirici bir güç vasfıyla Tabiat, zulüm ve karışıklık vasıflı Tabiatı alt eder.

*

Evrene hakim olan değişmez İlahî Fiil, hareketsiz düşey bir eksenle temsil edildiği zaman, Tabiatın 'akışı', ona nispetle bir helezon gibidir, bu helezon kendini bu ekse etrafına dolar, öyle ki her kuşatılma ile birlikte yeni bir varoluş düzlemi veya derecesi gerçekleştirir. Bu, kedini alem ağacının ekseni etrafına dolayan yılanın veya ejderhanın aslî sembolüdür.[8] Neredeyse bütün Tabiat sembolleri, helezondan veya daireden kaynaklanır. Tabiatın, simyevî *solve et coagula*'nın ardışık açılmaları ve sarılmalarının ritmi, çifte helezon ile temsil edilir, bu şekil, *Şakti*'nin hayvan biçimci tasvirlerinin esasında da yatar. Kendilerini bir değnek veya ağacın etrafına zıt yönlerde dolayan iki yılan veya ejderha tasviri de bununla irtibatlıdır. Bunlar, tabiatın veya iki temel gücün iki tamamlayıcı safhasına karşılık gelir.[9] Bu tabiat imajları hususundaki kadim mirastır, hem Doğunun bazı gelenekleri (özellikle Tantrizm) hem de simya bu imajları kullanır.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki bir yılanın veya ejderhanın, kozmik bir gücün imajı olarak kullanılması, dünyanın bütün kısımlarında bulunur. Bu durum özellikle, latif alemle ilgili olan simya gibi geleneksel sanatların ayırıcı vasfıdır. Bir sürün-

[8] Bk. René Guéon, *The Symbolizm of the Cross.*

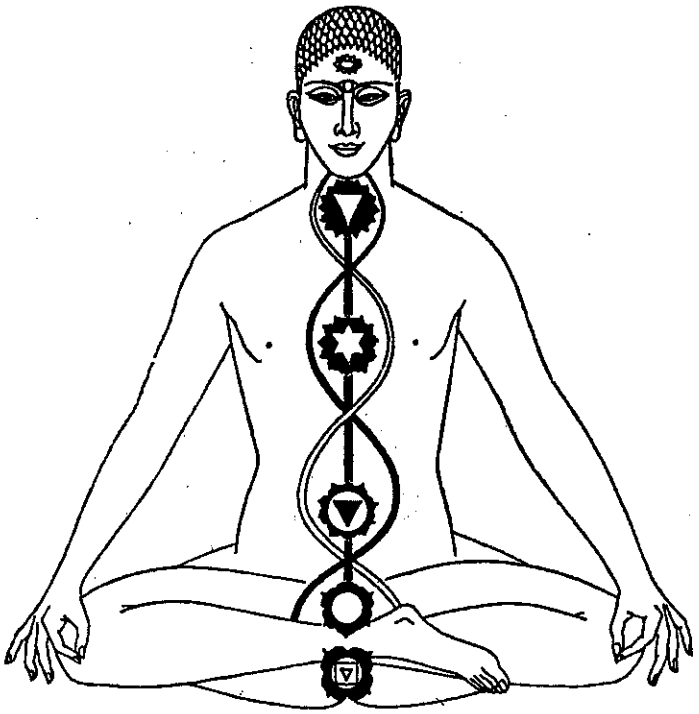
[9] Bk. René Guéon, a.g.e.

gen bacaklar olmaksızın ve bedeninin aralıksız bir ritmi vasıtasıyla hareket eder, bu yüzden deyim yerindeyse latif bir salınımın kenetlenmesidir. Dahası özü hem ateşli hem de soğuk, hem bilinçli hem de unsurîdir. Söz konusu benzerlik o kadar gerçektir ki geleneksel kültürlerin hepsi değilse de pek çoğu yılanları, latif veya psişik güçlerin özel taşıyıcıları olarak kabul etmişlerdir. Yılanı sadece, Batı ve Uzak Doğu ilkçağında mezarların koruyucusu olarak düşünmemek gerekir.

Tantrizm sahasına ait manevi bir metot olan *laya-yoga*'da (ismi, çözülme (*laya*) yoluyla elde edilen birleşmeye (*yoga*) işaret eder) insanî mikrokozmos içindeki *Şakti*'nin uyandırılması, o zamana kadar *mûlâdhâra* olarak bilinen latif merkezde kıvrılıp yatmış halde kalan bir yılanın (*kundalinî*) uyandırılmasıyla karşılaştırılır. Latif ve cismani düzenlerin arasındaki belli bir uyuma göre bu merkez omurganın en alt ucunda yer alır. *Kundalinî*, manevi konsantrasyonda bazı alıştırmalarla uyandırılır, bu alıştırmalar vasıtasıyla helezonî bir tarzda insanın manevi ekseni boyunca gitgide yükselir, sonunda şekil üstü Ruh'ta bilincin bolluğunu geri kazandırana kadar bilicin daha da geniş ve yüksek hallerini oyuna katar.[10] Harfî anlamda değil, içteki sürecin sembolik (mantıksal ve tutarlı olsa da) bir tarifi olarak tasavvur edilmesi gereken bu tasvirde, yine alemin ekseni etrafında sarılan Tabiat imajı veya *Şakti* teşhis edilecektir. Geliştirici gücün 'aşağıdan' gelmesinin gerekliliği, *materia prima* gibi, potansiyel gücün (*potentia*) kendi pasifliğinde zirveyi değil evrenin 'esas'ını temsil etmesiyle uygunluk içindedir.

Hermesçi gelenekte Evrensel Tabiat kendi gizli halinde, kıvrılıp yatan bir sürüngen olarak temsil edilir. Bu, bir dairenin içinde kıvrılmış halde kendi kuyruğunu dişleyen ejderha Uroboros'tur.

[10] Bk. Arthur Avalon, *The Serpent Power*, Madras, 1931.



İnsanın latif bedenindeki yedi '*şakra*' veya güç merkezı; merkezî eksen etrafında dolanmış iki güç akımı *'Idâ'* ve *'Pingalâ'* ile birlikte. Arthur Avalon'un *The Serpet Power*'ından tantrik bir temsil. Baştaki yaprak deseni en yüksek şakrayı temsil eder: 'bin taç yapraklı lotus çiçeği'.

Öte yandan dinamik safhasında Tabiat, iki yılan veya ejderha vasıtasıyla tasvir edilir, bunlar Hermes'in asası *caduceus*'un meşhur modelinin biçiminde, karşılıklı yönlerde bir eksen (alemin veya insanın ekseni) etrafında birbirlerine dolanırlar. Aslî yılanın böyle ikili halinde yapılmasının *Laya-yoga*'da da mukabili vardır, çünkü *Kundalinî*, aynı şekilde, iki

latif güç *Idâ* ve *Pingalâ*ya bölünür, bunlar alemin ekseninin mikrokozmik uzatılımı olan *Merudanda* etrafında karşıt yönlerde birbirlerine dolanırlar. Manevi işin başlangıcında *Şakti*, bu bölünmüş biçimde mevcuttur ve sadece bu iki gücün, nefes almaya dayanan bir konsantrasyon biçimi vasıtasıyla, sırasıyla faal hale geçirilmelerinden sonra *Kudalinî* uykusundan uyanır ve yükselmesi başlar. Ego-bilincinin en yüksek eşiğine ulaşır ulaşmaz karşıt iki güç, onun içinde tamamen çözünmüş hale gelir. Yılanlar ve ejderhalar olarak temsil edilen iki güç, simya için Kükürt ve Cıvadır. Bunların makrokozmik ilkörneği, Güneşin yıllık dolanımının birbirinden kış ve yaz gündönümleriyle ayrılan iki (artan ve azalan) safhasıdır.[11] Tantrik ve simyevi sembolizm arasındaki bağlantı açıktır: *Merudanda* etrafında birbirine dolanan iki güç *Pingalâ* ve *Idâ*'dan ilki kuru ve sıcak olarak tarif edilir kırmızı renkle vasıflandırılır, Güneşe kıyasla simyevi Kükürt gibidir. İkinci güç *Idâ* soğuk ve nemli kabul edilir ve gümüşî solgunluğunda Ay ile irtibatlıdır.

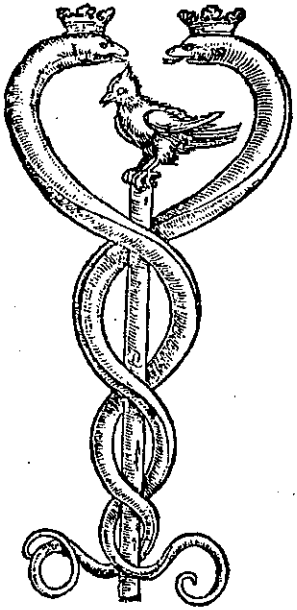
Nicolas Flamel, *On the Hieroglyphic Figures* adlı kitabında Kükürt ve Cıvanın karşılıklı ilişkisi hakkında şöyle yazar: "... bunlar, *caduceus* veya Merkür'ün Değneği etrafında sabitlenmiş olan iki yılandır, ve bunlar vasıtasıyla Merkür büyük gücünü kullanır ve kendini istediği gibi dönüştürür. Her kim birini öldürür, Haly[12] derse diğerini de öldürür, çünkü bunlardan her biri kız kardeşiyle birlikte ölebilir [ölümleri vasıtasıyla her ikisi de yeni bir hale geçerler] ... Her ikisi de mezar 'tekne'sine [yani dahili, 'hava geçirmez şekilde mühürlü'[13] tekne] yerleştirildikten sonra, birbirlerini vahşice ısırmaya başlarlar ve büyük zehirlerinden ve hiddetle kudurmalarından dolayı soğuk onları vazgeçirmedikçe birbirlerini bırakmazlar, ta ki zehir akıt-

---

[11] Bk. Julius Schwabe, *a.g.e*

[12] Muhtemelen Arap ismi Ali

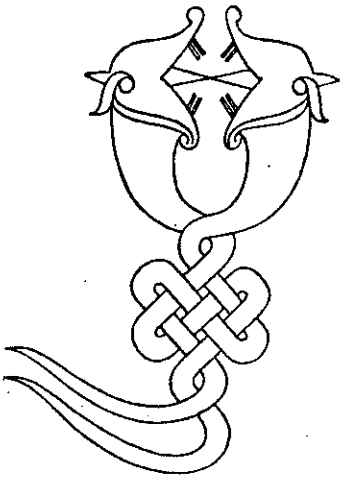
[13] Burada 'hava geçirmez şekilde mühürlenmiş' anlamına gelen 'hermetically sealed' ibaresi simyadaki Hermesçi gelenekten gelen bir tabirdir. (ç.)



Hermes'in değneği veya *caduceus*, Genç Hans Holbein'ın bir çiziminden.

malarının ve öldüresiye yaralamalarının bir sonucu olarak kanla sırılsıklam oluncaya kadar [çünkü Tabiat ehilleşmemiş kaldığı sürece, iki gücün karşıtlığı yıkıcı veya 'zehirli' tarzda ortaya konur], öyle ki sonunda birbirlerini kendi zehirleri içinde boğarlar, onların ölümünden sonra bu zehir, yaşama ve daimî suya dönüşecektir [çünkü daha yüksek bir seviyede tekrar birleştirilir], tek, yeni, daha asil ve daha iyi bir biçim kazanmak için çöküş ve ayrışmalarıyla birlikte ilk, tabii biçimlerini kaybetmelerinden sonra..."[14]

[14] Şekil almamış veya biçimsiz olan, şekilsizin veya şekil–üstünün karşıtıdır. Bu sonrakinin şekli, eksik değildir, onun tarafından sınırlandırılmaksızın esas itibariyle ona sahiptir. Bu sebepten dolayı şekil-üstü -yani saf Ruh- sadece mükemmel bir şekil vasıtasıyla gerçekleştirilebilir.



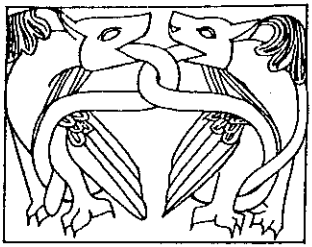
Bir Arap tılsımından bir ejderha çifti.

Şu kıssa, Hermes'in Değneği hakkındaki Hermesçi miti tamamlar. Hermes veya Merkür, birbiriyle dövüşen bir çift yılana değneğiyle vurdu. Darbe yılanları ehlileştirdi, kendilerini onun değneğinin etrafına doladılar ve ona 'bağlama' ve 'salıverme' büyüsel güçlerini bahşettiler. Bu, hem ayıran hem de birleştiren manevi bir fiilin gücü vasıtasıyla kaosun kozmosa, çatışmanın düzene dönüştürülmesi anlamına gelir.

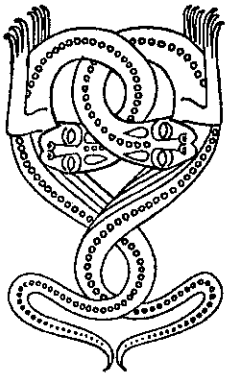
Yahudi geleneğinde, Hermes'in değneğinin ve Hindu *Brahma-danda* sembolünün[15] bir karşılığı olarak, kendini gerçekten bir yılana döndüren Musa'nın asasını buluruz. İslam mistisizminde, 'Allah'ın emri üzerine' bir yılana dönüşen ve Musa tarafından tutulmasıyla da bir asaya geri dönen Musa'nın asası, tutkucu nefis (*nefs*) ile karşılaştırılır, nefis İlahi Ruh'un etkisi vasıtasıyla harikalar gösteren bir güce döndürülebilir. Manevi bir güce iştirak ettiği için, yılana dönüşen Musa'nın asası, Mısırlı büyücülerin oluşturduğu ve büyüsel -ve dolayısıyla da psişik- güçten ibaret olan yılanları yenebilir; çünkü

[15] Bk. René Guénon, *a.g.e.*

Ruh, nefis ve onun sahası üzerine hakimdir.[16] Kur'an'da zikredilen Musa'nın asası hakkındaki bu yorum, Hindu *vidyâ-mâyâ* ('aydınlatıcı' yönünde Evrensel Tabiat) ve *avidyâ-mâyâ* (Göz aldatma gücü olarak Evrensel Tabiat) arasındaki ayrımı hatırlatır. Bununla birlikte bu ayrımda, Hermesçi atasözü 'Tabiat, Tabiatı alt edebilir'in en derin anlamı da bulunur. Simya bakış açısından Musa'nın asasının bir yılana dönüşmesi ve sonra yeniden katılaşması kesinlikle, büyük işin *solve et coagula*'sına tekabül eder.



Bir ejderha çifti, Basel Katedrali'nin Roma üslubu koro mahallinden.



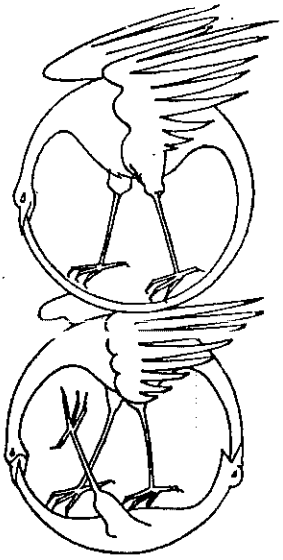
Caduceus'un Roma üslubu biçimi, Pavia [İtalya']da Aziz Michael Kilisesinin ana kapısının üzerinde.

Ortaçağ Hıristiyan sanatında, Flamel'in kıssasının canlı şekilde zihinde canlandırdığı Hermes'in değneğinin bir temsili vardır. Birbirine sarılmış ve bir diğerini ısıran bir çift yılan veya ejderha imajı, ilk dönem İrlanda Anglo–Sakson sanatında zaten yaygındı. Roma tarzı heykelcilikte, kutsal yapıların[17] süslemesinde o kadar yaygın olarak ortaya çıkar ve öyle çarpıcı bir rol oynar ki bunun bazı Hıristiyan-Hermesçi okulların bir tür 'imzası' olduğu sonucuna kolaylıkla varılabilirdi. Dahası aynı

[16] Bk. *Fusûsu'l-Hikem* çevirisi, Musa Fassı..

[17] Aslında bu motif, neredeyse bütün Roma tarzı kiliselerde bulunmaktadır.

motif, düğüm sembolüyle de bağlantılıdır, bunun kozmolojik anlamı şu gerçekte yatar; düğüm ne kadar kuvvetli atılırsa iki parçayı o kadar sağlam şekilde bir arada tutar. Bu, bir 'kaos' hali içinde iki gücün karşılıklı felç olmasını, *inter alia* [diğer şeyler arasında] resimle anlatır.[18]



1550 tarihli bir simya el-yazmasından, Basel Üniversitesi Kütüphanesi.

Bazen, Kükürt ve Cıvayı temsil eden iki sürüngenden biri kanatlıdır, halbuki diğerinin kanadı yoktur. Veya sürüngenlerin yerine, mücadele içinde bir aslan ve bir ejder vardır. Kanatların olmaması daima Kükürdün 'sabit' tabiatına göndermede bulunur, halbuki kanatlı hayvan, ister bir ejder, bir grifon, isterse bir kartal olsun 'uçucu' Cıvayı temsil eder.[19] Ejderi yenen aslan, Cıvayı 'sabitleyen' Kükürde karşılık gelir. Kanatlı bir aslan veya aslan-grifon, iki tabiatın birleşimini temsil edebilir ve er-dişi androjin ile aynı imaja sahiptir.

---

[18] Bu, düğümün büyüdeki rolünü açıklar

[19] Bk. Senior Zadith, *Turba Philosophorum. Bibl. des phil. chim.*

Son olarak, ejderha tek başına, ayaklı, kanatçıklı veya kanatlı mı yoksa organsız mı olduğuna bağlı olarak işin bütün safhalarını temsil edebilir. Ya suda veya havada ya da toprakta hatta bir semender olarak ateşte bile yaşayabildiği kabul edilir. Simyevi ejderha sembolü böylece Uzak Doğu alem–ejderhası sembolüyle yakından benzer; alem–ejderhası önce bir balık olarak suda yaşar ve sonra kanatlı bir yaratık olarak göklerde uçar. Bu ayrıca, sırasıyla toprak altında, yer üstünde ve göklerde hareket eden Aztek Quetzalcoatl, tüylü yılan mitini hatırlatır.

Simyanın hayvan imajlarıyla olan bütün bu uygunluklar, en genel ilişkiye dair kozmolojik bir hikmetin, özel bir tarzda ve belli sınırlar içinde simyada nasıl yansıtıldığını göstermek için zikredilmişlerdir.

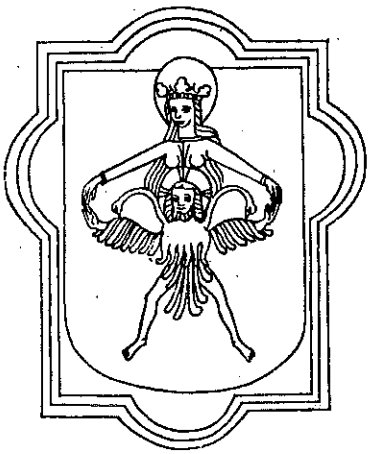
10. Bölüm

KÜKÜRT, CIVA VE TUZ

Alışıldık şekilde Kükürt ve Cıva denen iki kimyasal maddenin, iki temel üretici gücün sembolleri olarak alınması, tabiatlarından ve metal işçisinin ustalığında oynadıkları rolden dolayıdır. Metallere etki ederler, fakat kendilerini uçucu 'ruhlar'dır. Cıva, özellikle ya katı ya Sıvı ya da gaz olabilir. 'Bedenlere' (cisimlere), metallere ve 'ruhlara' aittir. Kükürdün 'eril' karakteri, 'ateşliğinde' ve uçucu Cıvayı 'sabit'lemesi ve 'renk'lendirebilmesinde görülebilir. Bu ikisinin bileşimi, zincir-reyi oluşturur. Kükürtle 'renklenme', biçim bahşetmeye karşılık gelir.

Adi cıva, ilgili metallerle bileşmek için büyük bir 'arzu' sergiler. Metal işçileri, altını ve gümüşü cıvayla sıvı hale getirirler. Cıva malgaması, ilk zamanlardan beri metal nesneleri yaldızlamak için kullanılmıştır. Sıvı malgamanın uygulanmasından sonra, cıva ateşle bertaraf edilebilir ve altın geriye kalır. Ayrıca altın, cıvayla yıkanarak diğer madenlerden çıkarılabilir. Simyadaki *solve et coagula*'nın anlamı, ayrıca manevi ateşin kararlı rolü bu zanaatsal örnekte görülebilir.

Aynı benzetmeye göre Cıva kendi içinde 'Güneşin tohumu' taşır, tıpkı aslî *materia prima* denizinin, Hindular buna *prakriti* derler, alemin altın yumurtasını (Hint mitolojisinin *hiranyagarbha*'sı) içermesi gibi. Nefis düzlemi üzerinde aslî deniz, *anima mundi*'den başka bir şey değildir. İçteki 'metal'i canlandıran ve ayrıştıran Cıva, bir anlamda bu aslî denizin dalgasıdır, bütün nesnelerin anası olarak kavranamaz olarak kalır.



İsa, Kutsal Bakire'den (*materia prima*) zahir eden civa çifte kartalı şeklinde. Onaltıncı yüzyıl bir simya elyazmasından. Vadiana Kütüphanesi, St Gallen, [İsviçre].

Bu sebepten Cıva, 'anasal kan' (*menstruum*) olarak da bilinir, çünkü dışarı doğru akmadığı ve çürümediği zaman simyevi rahimde veya 'athanor'da tohumu besler.

Kükürdün belli bir anlamda Ruh'a ve Cıvanın da nefse tekabül etmesi gerçeğini akılda tutarak, karışıklık belki şuradan çıkabilir; neredeyse bütün simyacılar Cıvaya bir *spiritus* ('ruh') derken onlardan bazıları (mesela Basilius Valentinus) Kükürdü *anima* ('nefis') ile karşılaştırır. Bu, yukarıda söylenenlerle sadece görünüşte tezat oluşturur; çünkü bu yazarların dilinde *anima* ölümsüz nefse, böylelikle de insanın temel ve değişmez 'suret'ine işaret ederken *spiritus* ifadesi, aşkın ruh veya *intellectus agens* [faal akıl] değil 'hayati ruh' (yani ferdi nefis ile bedeni ve bir bütün olarak cismanî alemi birleştiren latif güç) anlamına gelir. Hayati ruh Cıvaya tekabül eder, çünkü o sadece kısmi ve eğreti olarak ego küresiyle bağlantılıdır. Ve böylece

durgun şekillendirilebilir bir *materia*'yı temsil eder. Arapça *rûh* ifadesi de aynı anlama sahiptir. Kozmologlar tarafından, aynı kelimenin metafiziksel ruh'a da işaret ettiği göz önüne alınmaksızın bu anlamda kullanılır. Bu çifte anlamın sebebi *spiritus*'un *rûh* (ve İbranice'deki *ruah*) gibi havanın veya nefesin hareketini hatırlatmasıdır (rüzgar'ın Arapça'sı *rîh*'dir). Bir yandan bu, Evrensel Ruh'un yaratıcı nefesini, öte yandan da 'hayatî ruh'un hareketliliğini ve onun bu alemin latif 'atmosferi'yle bağlantısını temsil edebilir. 'Hayatî ruh' kozmik 'mekan' boyunca yayılır. Varlıklar tarafından, nefes alışta havanın alındığı gibi içeri alınır. Bu, onların hayatî güçlerine ait latif 'beden'in daïmi besinidir.

Hindular bu güce *prana* derler. Bazı Kuzey Amerika Yerli kabileleri ise ona *orenda* adını verir.[1] Manevi bir sanat vasıtasıyla sabitlenebilir. Hindu *Şaiva*'lar için bu *Şakti*'dir

Eğer simyevi tarifler esası üzerinde, Cıva ile tam olarak ne kastedildiği, bedenin mi yoksa nefsin sahasına mı ait olduğu, sadece sübjektif bir bağlantıya mı yoksa kozmik bir bağlantıya da sahip olup olmadığı belirlenmek istenirse ve eğer nefsin sahasına onun cismanî alametlerinden ve Evrensel [sahaya] da onun müspet, varoluşsal izlerden yaklaşmanın, daima simyanın özünde (diğer benzer metotlarda olduğu gibi) yattığı bilinmezse sonuca ulaştıran her yol kolayca kaybedilebilir.

Bedensel seviyede Cıva, kanda ve menide bulunur. Bir dereceye kadar daha yüksek (bedenle nefis arasında orta) bir seviyede, kalpte ve nefestedir. Bu sonraki [nefes], tabiri caizse nefsin 'cevheri'nin taşıyıcısıdır. Bunun ritmi, ayrışmasının imajıdır. Nefsin cevheri, kendi hesabına, manevi bir gerçekliğin taşıyıcısıdır.

---

[1] Bakınız Paul Coze. *L'Oiseau-Tonnere*, Paris-Cenova 1938. kendini Galen'e dayandıran İbn Rüşd'e göre hayati ruh, yıldızlar mekanında mevcut olan saf bir cevherdir. nefes almaya benzeyen bir süreç vasıtasıyla özümlenir ve kalpte hayata çevirilir.

Simyayı Dhyâna (Zen) Budizmine dahil eden Çinli Üstat Ko Ç'ang-Kêng'e göre[2] Cıvanın faaliyeti üç şekilde kavranabilir; ilk anlayışa göre Cıva kalptir, meditasyonla (*dhyâna*) sıvı haline getirilir ve Ruh'un kıvılcımları ile ateşî kılınır, bunun yanında onun dönüştürebildiği kurşun bedene karşılık gelir. İkinci anlayışa göre Cıva, nefistir ve kurşun da nefestir ve üçüncüye göre Cıva kandır ve kurşun da meni. Her durumda Cıva, ayrıştırıcı ve canlandırıcı unsur rolüne sahiptir. Son tahlilde, bütün psişik ve zihinsel suretlerde 'akan', bu cevherdir. Hindu simyacılar Cıva'ya "Şiva'nın spermi" derler. Şiva, bütün dönüşümlerin Yaratıcısı olan Tanrıdır.[3]

Muhtemelen okuyucu, dahili simyada neyin gerçeklik ve neyin sırf tahayyül olduğunun herhangi bir şekilde nasıl bulunabileceğini soracaktır. Bunun ölçüsü, simyevi gerçekleşiminin kendisinde yatar, bu, son tahlilde, insan bilincine herhangi bir yeni muhteva eklemez, fakat daha çok, bütün tecrübelerden önce gelen tam cevherini meydana çıkarır. Daha iyi bir ifade bulunmadığından buna, 'bir varlık bilincine ulaşma' denebilir. Varlık ne 'objektif'tir ne de 'sübjektif', aksine her ikisini de içerir veya her ikisinin de üstünde durur. Varlık bilinci, zorunlu olarak bir birlik bilgisidir, çünkü *unum et esse convertuntur.* [birlik ve oluş beraber döndürülür].

İlk önce Cıva, *materia prima*'nın sadece bir tezahürüdür. Bununla birlikte, son tahlilde, *materia prima*'nın kendisidir. Fra Marcantonio'nun kitabı *Karanlıktan Çıkan Işık*'ta şöyle denir, "iyi biliyorum ki senin gizli Cıvan, yaşayan her yerde mevcut ve yaratılıştan gelen bir ruh'tan başka bir şey değildir, bu ruh yerin gözenekli bedenini doldurmak için havaî bir pus biçiminde (latif bir etki) devamlı olarak gökten yere (ve yerdeki insana) iner. Biliyorum ki bu [cıva, ruh] sonradan saf olmayan Kükürtler (cismanî cevherler) arasında doğar, bu yüzden, uçucu bir tabiata sahip olarak, sağlam (yani değişmez) bir tabiat elde ede-

[2] Bk. Mircea Éliade, *Forgerons et alchimistes*, Çin simyası hakkındaki bölüm
[3] Bk. Mircea Éliade, a.g.e., Hint simyası hakkındaki bölüm

bilir ve bunu yaparak aslî nemin (*humiditas radicalis*)) biçimine bürünür..."[4]

Kükürt görünüşe göre iki çelişik yöne sahiptir: şekillendirici sebep olarak ilk önce, dönüştürülmesi gereken 'madde'nin veya 'cisim'in katılaşmasını ve böylece de onun kuruluğunu ve sertliğini etkiler. Bu nedenle saflaşmaya bir engel olarak ortaya çıkar ve sadece 'madde' katılaşmasından tamamen ayrıştırıldığı zaman, Kükürt kendini yeni ve 'asil' biçimin yaratıcı sebebi olarak açığa vurur. Çözülme, Cıva tarafından meydana getirilir. Bu nedenle ilk önce Cıva, sonradan 'kendini' 'ona' daha yeni, sınırsız ve daha alıcı bir cevher olarak sunmak için 'cevheri' kükürtten çekip alarak Kükürtle zıt şekilde işlem yapar. Psikolojik bakış açısından bu, dişil tabiatın cazibesi eril tabiatı uyuşukluğundan ayırdığı ve aynı zamanda ortaya çıkardığında iki kutup arasındaki gerilimin bir sonucu olarak gerçekten eril ve aktif güçle aynıdır. Erkekle kadın arasıdaki tabii cazibeyi en aşırı dereceye kadar artırarak ve sonra –böyle bir metodu bilen ve uygulayan[5] Fedeli d'Amore'a (Dante onlara bağlıydı) benzer şekilde– manevi olarak onu yeniden değerli kılarak bu simyevi işlemi yapan Tantrik bir metot da vardır. Johann Valentin Andreae'nın *Christian Rosenkreutz'un Kimyasal Evliliği* adlı kitabında aşağıdaki temsili anlatım nakledilir; kar kadar beyaz, altın bir tasma takılı güzel bir tek-boynuz[6] bir pınara yaklaştı ve ön ayaklarını bükerek diz çöktü, sanki pınarın başında duran aslanı saygıyla selamlamak istiyordu. İlk başta hareketsizliğinden dolayı taştan veya madendenmiş gibi görünen bu aslan aniden pençelerinin altında tutmakta olduğu parıldayan bir kılıcı kavrar ve iki parçaya ayırır. Her iki parça da pınara düşer. Sonra durmaksızın kükrer, ta ki beyaz bir güvercin bir zeytin dalıyla

---

[4] *Bibl. des Phil. Chim.*

[5] Bk. Julius Evola, *Metafisica del sesso.*

[6] Alnında tek bir boynuz bulunan, ata bezer mitolojik bir hayvan. (ç.)

Resim 7: HERMETİK TEKNE İÇİNDE KÜKÜRT VE CIVANIN EVLİLİĞİ, British Museum'daki Egerton 845 elyazmasından.

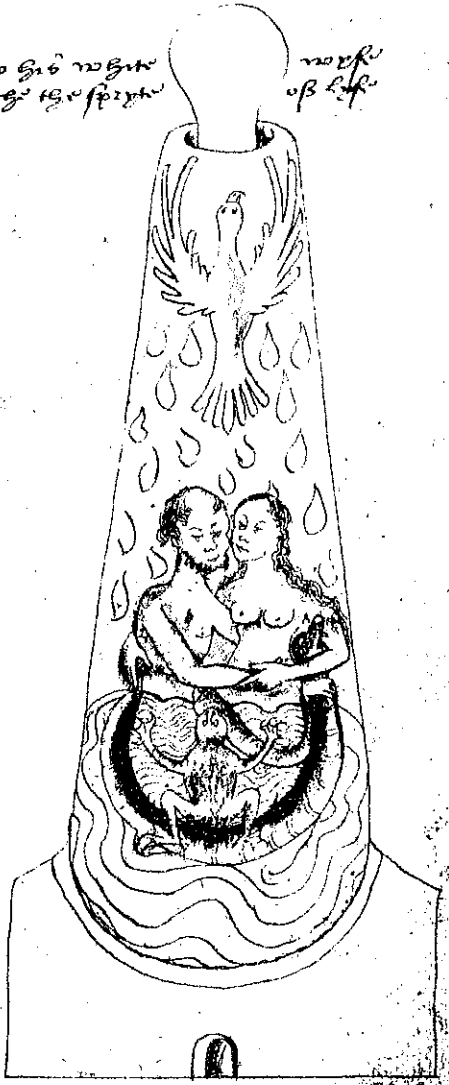
ona doğru uçuncaya kadar. Güvercin zeytin dalını aslana verir. Aslan dalı yutar ve sessiz kalır. Tek-boynuz bir kaç mutlu sıçrayışla yerine döner. Kar beyazı tek-boynuz, bir Ay hayvanı, saf halinde Cıvadır. Aslan ise Kükürttür, ilk başta bedenin aslî biçimi olarak bir heykel kadar katı gözükür. Cıvanın saygı sunuşuyla uyanır ve kükremeye başlar. Sesi, yaratıcı gücüdür. Physiologos'a göre aslan ölü doğmuş oğullarını sesi vasıtasıyla hayata döndürür. Akıl kılıcını kırar ve kılıcın parçaları pınara düşer, orada çözünür. Aslan, ancak Kutsal Ruh'un güvercini ona İlahî Bilginin zeytin dalını yemesi için verdikten sonra tekrar sessiz kalır.

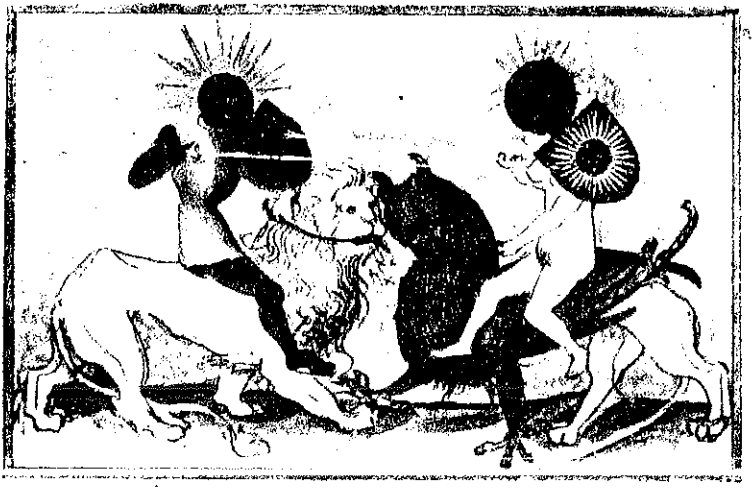
Belli bir anlamda 'katı' Kükürt, teorik anlayıştır. Bu, verimsiz biçimde Ruh'un altınını içerir. Diğer metalleri dönüştürebilen canlı bir 'maya' haline gelebilmesinden önce Kükürt, ilk olarak Cıva içinde çözündürülmelidir. Bu demektir ki kavramsal sınırlamalarından özgürleştirilmeli ve bütünüyle 'aktif' olmalıdır.

Cıvanın çözücü ve ayrıştırıcı gücünün korkunç bir yönü vardır. O her şeyi yiyen 'zehirli ejderha'dır; insanı ürperten ve ölümün önsezisini getiren sudur. Artephius şöyle yazar: "Bütün sır, yanmayan Cıvanın, Magnezya kitlesinden nasıl çıkarılacağına dair bilgimizde yatar..., bu demektir ki canlı ve yanmaz bir su çıkarılmalıdır ve sonra Güneşin mükemmel kitleleriyle katılaştırılmalıdır, bu kitle, bu suda beyaz kaymaksı bir madde şeklinde çözündürülür ta ki her şey beyaz oluncaya kadar. Bununla birlikte Güneş ilk olarak ihtişamını kaybedecek, söndürülecek ve siyah olacaktır, bu suyun içinde maruz kaldığı çürüme ve çözünümün (*resolutio*) bir sonucu olarak..."[7]

---

[7] *Bibl. des Phil. chim*







Resim 8a: İKİ ASLİ GÜCÜN MÜCADELESİ: Erkek güç, boş olarak Güneşi taşır ve kükürt aslanına biner; dişi ise baş olarak ayı taşır ve cıva grifinine biner. Bununla birlikte kalkan süslemeleri tersinedir: Güneş gücünün kalkanında Ay ve Ay gücünün kalkanında ise Güneş tasvir edilir. Zürih Merkez Kütüphanesinin grafik koleksiyonundaki 172 ph. simya elyazmasından.

Resim 8b: SİMYA İŞİNİN TEMSİLİ: Her şeyden önce ham malzeme, hamur gibi leğenin içinde yoğrulur ve sonra Hermetik tekne içinde 'kaynatılır'. Kuyruğunu yutan ejderha, tabiatın durgun, kurtarılmamış gücünü temsil eder; kartal kurtuluş esnasındaki 'ruh'tur; başının üstünde zillet kuzgunu oturur. Aynı elyazmadan.

◄

Bununla birlikte, öte yandan Cıva 'hayat suyu'dur (*aqua vitae*) ve Güneş ve ayın, ruh ve nefsin gençleşmek için banyo yapmak zorunda olduğu pınardır. Bütün bular *materia prima* hakkında da söylenir, çünkü Cıva, onun en dolaysız psişik tezahürüdür ve öncekine uyan bütün vasıflar sonrakine de aktarılabilir. Synesius şöyle yazar: "... karıştırılan şeyi bir kenara bırak ve basit olanı al, çünkü basit, karışığın özüdür. Hatırla ki, her ikisi de Cıvayla dolu çok mükemmel iki cisme (altın ve gümüş, ruh ve nefis, kalp ve beyin) sahibiz. Cıvamızı onlardan çıkar, özün özü denen eczayı ondan yapacaksın, çünkü o daima galip ve sürekli bir güce sahiptir. O, herhangi bir vakitte onu görmüş olan her nefsi aydınlatan canlı bir ışıktır. O, kendinde içerilen bütün unsurların bağı ve düğümüdür, tıpkı bütün nesneleri besleyen ve canlandıran ve onun vasıtasıyla Tabiatın kainatta faaliyette bulunduğu ruh olması gibi. İşin gücü, başlangıcı, ortası ve sonudur. Ve sana her şeyi bir kaç kelimede anlatmak için oğlum, bil ki bizim taşımız olan saklı şey ve özün özü, yapışkan (çünkü bütün suretlere yapışıktır), semavî ve şanlı nefsimizden başka bir şey değildir, magisterium'umuz vasıtasıyla onu madenimizden (beden veya insanoğlu) çıkarırız, sadece o, onu üretir. Herhangi bir sanat vasıtasıyla bu suyu üretmek bizim gücümüzde değildir, sadece Tabiat onu üretebilir. Bu su ayrıca, altın kütlesinden saf bir ruh yapan çok güçlü bir sirkedir. Sana, bütün

diğer şeyleri hor görmeni tavsiye ederim oğlum, çünkü bu yanan, ağartan, çözünen ve donan sudan hariç hepsi beyhudedir. Sadece bu, çürümek ve filizlenmek gücüne sahiptir..."[8]

Bütün simyevi faaliyetin, vasıta ve hareket noktası olarak Cıvaya sahip olması gibi Kükürt ve Cıva da bazen 'çifte' eril-dişil Merkür olarak adlandırılır. Kükürdün tabiatı, Cıvadaki gelişmesini gerçekleştirdiğinde ☿ işaretiyle temsil edilir. Hilal buraya, Zodyak'ın ateşî Koç'unun (*Aries*) boynuzlarıyla yerleştirilir. Bu 'ateşî su' ve 'yanmayan ateştir'.

Önceden zikredilmiş olduğu gibi 'canlı altın', Kükürt ve Cıvanın mükemmel birliğiyle üretilir. Bununla birlikte, başka bir bakış açısından her metal üç parçadan oluşur, yani Kükürt, Cıva ve Tuz. "Nerede metal varsa" der Basilius Valentinus, 'orada Kükürt, Cıva ve Tuz... ruh, nefis ve beden vardır." Bu nedenle bu üç güç veya ilke beraber, metalin veya insanın tabiatını oluşturur. Tuz bir anlamda statiktir ve böylece de bu üçlünün yansız unsurudur.

İnsana aktarırsak tuz, harici ve görünen biçiminde basitçe beden değildir; onun psişik biçimidir ve aslında ikili bir yöne sahiptir: bir yandan sınırlama ve öte yandan da bir sembol yönüne.

Kükürt yanma üretir, Cıva buharlaşma. Tuz ise üstte kalan ve 'uçucu' ruhu sabitleştirmeye yarayan küldür.

Sadece simyada değil Doğu'nun ve Batı'nın çeşitli müşahedeci metotlarında da saflaştırılmış bedensel bilinç, ruh'un daha yüksek bir hali için bir 'sabitleyici' veya destek rolü oynar, bu hal genişliğinde ve orijinalliğinde, bütün kavramsal sınırlamaları bertaraf eder. Tutkunun ateşlerinden azade olan bedenin, böyle bir müşahedeci hal için destek olarak hizmet edebilmesi, hem bedenin, psişik görünüşlerin sürekli akan akıntısında sağlam bir sütun gibi sivrilen, nispeten statik vasfına hem de bilin-

[8] *Bibl. des phil. chim.*

cin tamamen sübjektif muhtevalarına zıt olarak bedenin insan, mikrokozmosu ile makrokozmos arasındaki, deyim yerindeyse objektif kesişmeyi temsil etmesi olgusuna da dayandırır. Bir anlamda beden, en açık şekilde sınırlanmış, harici ve evrenin bütün yansımalarından uzaktır. En aşağıdaki, en yukarıdakine tekabül eder, Zümrüt Tablet'te kesin olarak ifade edilen kanun böyle der.

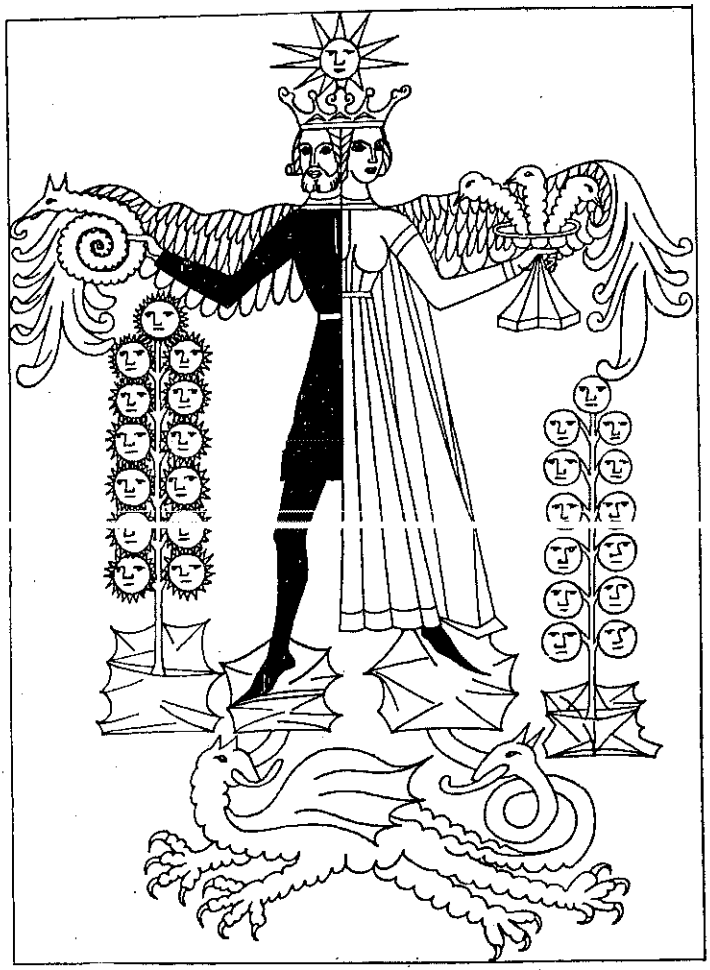
11. Bölüm

'KİMYASAL EVLİLİK' HAKKINDA

Kükürt ile Cıvanın, Güneş ile Ayın, Kral ile Kraliçenin evliliği simyanın merkezî sembolüdür. Bir yandan simya ve mistisizm arasında, öte yandan da simya ile psikoloji arasında yapılabilecek bir ayrım, sadece bu sembolün yorumu esası üzerinde durur.

Genel terimlerle konuşursak, mistisizmin hareket noktası şudur: nefis, Tanrı'dan yabancılaştırılmış ve dünyaya doğru çevrilmiştir. Bunun sonucu olarak nefis Tanrı'yla yeniden birleştirilmelidir ve bunu, kendi içinde, O'nun dolaysız ve her şeyi aydınlatan hazır bulunuşunu keşfederek yapar. Öte yandan simya, şu görüş üzerine kuruludur; insan, başlangıçtaki 'Ademî' halini kaybetmenin bir sonucu olarak, kendi içinde bölünmüştür. Sadece iki güç (onların uyuşmazlığı insanı acizleştirmiştir) birbirleriyle tekrar uzlaştırıldığı zaman bütünsel tabiatını yeniden kazanır. İnsan tabiatındaki dahili ve şimdi 'doğuştan gelen' bu ikilik, ayrıca Tanrı'dan düşüşünün de bir sonucudur, tıpkı Adem ile Havva'nın ancak Düşüşten sonra zıtlıklarının farkına varmaları ve üreme ve ölüm akışı içine kovulup atılmaları gibi. Tersine şekilde, insanın bütünsel tabiatını yeniden elde etmesi (simya bunu eril-dişil erdişi (*androgyne*) sembolüyle ifade eder), Tanrı ile birliğin önşartı –veya başka bir bakış açısından meyvesi– dir.

Tanrı ile insan arasındaki mesafe –ve ilişki– düşey bir çizgi ile temsil edilirse o zaman kadın ile erkek arasındaki veya nefsin bunlara tekabül eden güçleri arasındaki mesafe yatay bir



Hermetik erdişi –aynı zamanda kral ve kraliçe– 'Güneş ağacı' ile 'ay ağacı' arasında, Tabiat ejderi üzerinde durur. Erdişinin kanatları vardır ve sağ elide kıvrılmış bir yılan ve sol elinde de üç yılanlı bir kupa taşır. Erkek tarafı kırmızı giyinmiştir, dişi yarısı ise beyazdır. Michael Cochem'in (yaklaşık 1530) elyazmasından, Vadian Kütüphanesin, St Gallen.

çizgiyle temsil edilir, ki tersine çevrilmiş bir T gibi bir figür ortaya çıkar. İki zıt gücün dengelendiği noktada, yani yatay çizginin merkezinde, bu yatay çizgi, Tanrı'dan alçalan veya Tanrı'ya yükselen düşey eksenle temas eder. Bu, nefsi Tanrı ile birleştiren şekil-üstü ruha tekabül eder.

Bu imajı takiben, insan tabiatının iki gücü veya kutbu (dahili simyevi faaliyetin Kükürt ve Cıvası) aynı düzey üzerinde durduğu halde, yine de sağ ve sol elin farkına benzeyen bir derece farkı vardır, bu yüzden eril kutup dişil kutbun üzerine konmuştur denebilir. Ve gerçekte, eril kutup olarak Kükürt, dişil kutup olan Cıvaya karşı bir rol oynar, bu, bütün nefis üzerindeki faaliyetinde ruhun rolüne bezer.

Bütün aktif bilginin nefsin eril yanına ve bütün pasif varlığın da dişil yanına ait olması gibi düşünce–hakimiyetli (ve bu yüzden de açıkça sınırlanmış) bilinç, belli bir anlamda eril kutba atfedilebilirken, aslında hayatla bağlantılı olan istem dışı bütün güçler ve kabiliyetler, dişil kutbun bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Bu, modern psikolojide bilinç ile bilinçaltı arasında yapılan ayrımı andırır gibi görünebilir. Bu yüzden 'kimyasal evlilik'i (ifade Valentin Andreae'nındır), basitçe nefsin bilinçaltı güçlerinin ego–bilinciyle bir 'bütünleşme'si olarak (sözde 'derinlik psikolojisi'nde iddia edildiği gibi) yorumlamak hususunda bir ayartma vardır.

Bu yorumun ne kadar doğru olduğuna ve ne dereceye kadar düzeltme gerektirdiğine karar vermek için, yukarıdaki tersine çevrilmiş bir T ile temsil edilen üç–taraflı ilişkiyi hatırlamak zorunludur. Nefsin iki gücünün gerçek birleşmesi sadece, şekil üstü ruhun (İlahi Işık) bunların ortak seviyelerine temas ettiği noktada yer alır. Bununla birlikte bu demektir ki insanın kendi 'Ben'i olarak kabul ettiği şey, asla gerçek bir bütünleşmenin ekseni haline gelemez, çünkü bütün manevi geleneklere göre, modern psikolojinin 'kişiliğin' gerçek özü olarak kabul ettiği 'Ben', kesin olarak bilinci Saf Ruhun ışığıyla dolup taşmaktan



Manevi Merkür'ün etkisi altında kral ile kraliçenin, Güneş ile ayın evliliği. Arnaldus Von Villanova'nın '*Filozofların Gülbahçesi*'nden, Vadiana Kütüphanesindeki elyazma, St Gallen.

alı koyan veya diğer bir ifadeyle Ruhu bilincimizde, gizleyen engeldir. Bu nedenle 'kimyasal evlilik', bir 'ferdileştirme', her nasılsa dahili bir süreç anlamında değildir, bu süreç vasıtasıyla ego, bir ortak içgüdüler dalgası üzerine kendi özel biçimini basar (zorunlu şekilde hem zamansal hem de niteliksel olarak

sınırlı bir biçim). Pekala olabilir ki şimdiye kadarki bilinçaltı etkiler akını, ego-bilincini örtebilir, çünkü bu, kelimenin psikolojik anlamında sıradan bir süblimleştirme dizisi içinde yatar. Yine de bunun oldukça belirli sınırlamaları vardır, bunlar aslında sıradan ego–bilincinin sınırlamalarıdır.

İnsan bilinci, bilinçaltının dalgalı denizi üzerinde hakimiyete, sadece ego-bilinci küresinden daha yüksek bir küreden çıkan içindeki yaratıcı bir gücün uyanmasıyla ulaşabilir. Sıradan bilincin bakış açısından bu yüksek küre de bilinçaltıdır, fakat geçici olarak böyledir, çünkü haddizatında saf bölünmemiş ışıktır. Bu ışık, hem özünde hem de bütün yayılımlarında psikolojik gözlem için ulaşılmazdır, çünkü psikoloji bütün deneysel bilimler gibi tek başına hareket eden muhakemeye (*reason*) tabidir ve muhakeme Güneşe ışık tutabilen bir aynadan daha fazla kendisinin ötesindeki aydınlık kaynağına nüfuz edemez. Bu nedenle, simyanın gerçek özünü veya 'kimyasal evlilik'in sırrını psikolojik olarak tarif etmeyi istemek hayli beyhudedir. Ne kadar çok sembollerden müstağni kalmaya ve onları bir türden veya diğerinden bilimsel kavramlarla değiştirmeye çaba gösterilirse o kadar çabuk manevî hazır bulunuş yok olur, bu hazır bulunuş meselenin kalbidir ve sadece, tabiatı kavramsal olarak tükenmez olan sembollerle aktarılabilir.

Bu yüzden bir anlamda ego-bilinci, iki bilinçaltı saha arasında uzanır, biri aşağıdadır ki gizli ve şimdiye kadar şekillenmemiş tabiatı asla tamamen bilinçli olamaz ve biri de yukarıdadır, 'aşağıdan' sadece bilinçsiz olarak görünür. Anlayış-üstü ışığın nefsin sahasında etki ettiği dereceye kadar, 'aşağıdaki' bilincin 'tabii' güçleri evcilleştirilir ve sindirilir.

Simya süreci, böylece ikili ve belirsiz bir yöne sahiptir, çünkü manevi yoğunlaşma ile hasıl edilen, nefsin iki temel gücünün (eril Kükürt ve dişil Cıva) gelişmesi kavramsal olmayan Ruh'u, onun istem dışı ve bu anlamda tabii sahaları içerdiği dereceye kadar, yansıtabilir. Bunun sebebi, şudur; kavramsal olmayan ve az çok bilinçaltı veya istem dışı yönünde Tabiat,

yukarda ne varsa aşağıdaki gibidir ve tersi de geçerlidir diyen 'Zümrüt Tablet'in kelimelerine uygun olarak yaratıcı ruhun ters imajıdır. Bu nedenle temel eril ve dişil güçler, insanın bilinçaltı ve içgüdüsel tabiatına sıkıca bağlanırlar. Bu iki güç, tam gelişimlerini nefis düzlemi üzerinde tecrübe ederler, fakat tatminlerini sadece ruhta gerçekleştirirler, çünkü sadece burada dişil alıcılık, en engin genişliğine ve en berrak saflığına ulaşır ve galip eril Fiil ile bütünüyle birleşir.

Yaklaşık diğer bir tarzda şu da söylenebilir; bilinçaltında kök salmış istem dışı tabiat, sadece anlayış-üstü Ruh ona etki ettiği dereceye kadar canlı birliğine ulaşabilir. Ruhun ışığı, orijinal tabiat üzerinde bir büyü kelimesi gibi etki eder, bu, dahili tabiata, nefsin tabiatını dahi uygulamaz (harici psişik atmosferinden beden tarafından kesildiğinden daha çok kavramsal ego-bağımlı bilinç tarafından kesilmez): gerçekten Ruhun insandaki doğrudan hazır bulunuşu, bütün latif veya psişik munsı üzerine etki eder ve bunun vasıtasıyla daha çok veya az, bir dereceye kadar cismanî çevreye de nüfuz eder. Bu, diğerlerinin arasında, azizlerin çevresinde ortaya çıkan bazı mucizeleri açıklar.

Biz yine ters çevrilmiş T orijinal sembolümüze dönelim ve onu bir haç şeklinde genişletelim. Düşey eksenin üst tarafı, belirgin şekilde manevi ışığın kaynağına işaret eder. Aşağı kısım bilinçaltı tabiatın karanlığına iner. İki yatay kol, simyanın Kükürt ve Cıva dediği nefsin iki kutupsal gücünün gelişmesini 'ölçer'. Başlangıçta düşmanca olan bu iki gücün uzlaşması veya evliliği vasıtasıyla 'yukarı' ile 'aşağı' arasındaki zıtlığın da aslında ışık tarafından dağıtılan karanlık derecesinde ortadan kayboldoğu şimdi söylenebilir. Eğer bu iki güç, haçın düşey eksinine kendilerini dolayan, yatay kollar seviyesinde, sonunda buluşuncaya ve merkezde birbirlerine sarılıncaya kadar uzanan, sonra haçın dikey kısmına sıkıca yapışmış tek bir yılan haline dönüştürülen iki yılanla temsil edilirse o zaman 'karanlık' tabiatın nasıl aydınlık tabiata dönüştürüleceğinin resmi elde edilir.

Eril ve dişil güçlerin evliliği, sonunda Ruhun ve nefsin evliliği içinde kaybolur ve ruh 'insan içindeki İlahî [yön]' olduğundan –*Corpus Hermeticum*'da böyle yazılıdır– bu son birlik mistik evlilikle de alakalıdır. Böylece bir hal, diğeri içine dahil olur. Nefsin tamlığının gerçekleştirilmesi, nefsin ruha terk edilmesine götürür ve böylece simyevi semboller yorum çokluğuna sahip olur. Güneş ve Ay, nefisteki iki gücü temsil edebilir (Kükürt ve Cıva): aynı zamanda bunlar Ruhun ve nefsin de sembolleridir.

Evlilik sembolizmine yakından bağlı olan, ölüm sembolizmidir. 'Kimyasal evlilik'in bazı temsillerine göre evlenmek üzere olan kral ve kraliçe öldürülür ve sadece tekrar gençleşmiş olarak kalkmak için beraber gömülür. Evlilik ve ölüm arasındaki bu bağlantının eşyanın tabiatında da bulunması şu olguya işaret eder, kadim tecrübeye göre bir rüyada görülen bir evlilik, ölüm demektir ve rüyadaki bir ölüm de bir evlilik demektir. Bu uygunluk şu olguyla açıklanabilir, herhangi bir belirli birlik daha önceki (fakat farklılaşmış) bir halin ortadan kalkmasını önceden varsayar. Kadınla erkeğin evliliğinde her ikisi de kendi bağımsızlığının bir kısmından feragat eder, halbuki yaklaşık başka bir tarzda, ilk önce bir ayrılık olan ölümü, bedenin toprakla ve nefsin de başlangıçtaki özüyle birleşmesi takip eder.

'Kimyasal evlilik'te Cıva kendini Kükürde ve Kükürt de Cıvaya verir. Her iki güç de 'ölür', düşmanlar ve aşıklar olarak. Sonra nefsin değişen ve yansıtıcı ayı, bir ve aynı zamanda söndürülsün ve de aydınlatılsın diye ruhun değişmez Güneşiyle birleşir.

12. Bölüm

DUANIN SİMYASI

Simya, bir Tabiat bilimini içerdiği kadar (Tabiat bilimi, hem kaba ve cismani hem de latif ve psişik tezahürü ihtiva eder), kanunları ve kavramları, serbestçe diğer geleneksel bilimlerin sahasına da aktarılabilir, mesela beden sıvıları [*ahlât*] tıbbına (insan organizmasını bölünmez bir bütün olarak kabul eder) ve ona tekabül eden nefis bilimine ve ilgili tedavi bilimine de aktarılabilir. Mevcut bağlantıda bizim için daha önemli olan, simyevi bakış açılarının mistisizme aktarılmasıdır, çünkü bu önceden 'kimyasal evliliğe' dair söylenenlerle bir paralellik arz eder. Burada sadece, bu özel aktarma hakkında, bütün dallanmalarının peşine düşmeye yeltenmeden, işaret etme ve genişletme yoluyla kısaca bir şeyler zikredilecektir.

Mistisizmin iskeleti içerisinde simya, her şeyden önce duanın simyasıdır. Dua kelimesinin ferdi bir ricadan çok dahili –ve bazen de harici– olarak Tanrı'ya yöneltilen bir formül veya isim dile getirmek ve Tanrı'yı çağırmak (bu nedenle genellikle 'seslenicisel dua' diye adlandırılır) şeklinde anlaşılması gerekir. Bu türden bir duanın önceden gelen mükemmelliği şu olguya dayanır, bir konsantrasyon vasıtası olarak tekrarlanan kelime veya ibare, bir insanoğlu veya öteki tarafından seçilmiş bir kelime değil aksine, ya bütünüyle vahiyden çıkan ya da İlahi bir İsim içeren (gerçekten sadece bu İsimden ibaret değilse) bir ibaredir. Böylece dua eden kişinin dile getirdiği kelime, ilahi kaynağından ötürü ezelî Kelime'nin bir sembolüdür ve son tahlilde muhtevası ve hayır–dua gücüden dolayı bu ezelî Kelime

ile birdir: "Bu sırrın (yani bir İlahi İsmi anmanın) temeli bir yandan, 'Tanrı ve onun İsmi birdir' (Ramakrişna) esası, öte yandan da Tanrı'nın kendisi İsmini Kendinde, bundan dolayı da sonsuzlukta ve bütün yaratılışın dışında telaffuz etmesidir, bu yüzden onun biricik ve yaratılmamış kelimesi, seslenicisel (ejaculatory) duanın ve hatta daha az dolaysız bir anlamda bütün duaların ilkörneği (Frithjof Schuon, *Hikmet Makamları*.[1])

Bu nedenle, temel olarak İlahi İsim veya seslenicisel duanın kutsal ibareleri, İlahi Kelimenin (yani *fiat lux*), pasif tabiatla veya alemin *materia prima*'sı ile irtibatlı olması gibi pasif nefisle irtibatlıdır. Bu bizi, bir yandan İlahi Emir (*el-emr*) ve Tabiat (*tabî'ah*) arasında öte yandan da nefiste nispeten aktif ve nispeten pasif olan iki temel güç (sırasıyla) Kükürt ve Cıva arasıda mevcut olan (Muhyiddin İbn Arabî'nin zikrettiği) uygunluğa götürür. Dolaysız anlamında ve 'metot' acısından Kükürt, iradedir; irade, kedini duada telaffuz edilen kelimenin muhtevasıyla birleştirir ve alıcı nefsin Cıvası üzerinde şekillendirici bir tarzda hareket eder. Bununla birlikte, son tahlilde Kükürt, çakmaktaşındaki ateş gibi, kutsal kelimelerde içerilen nüfuz edici manevi ışıktır ve onun ortaya çıkışı, nefsin gerçek dönüşümünü etkiler.

Bu dönüşüm, simya faaliyeti tarafından belirlenenle aynı safhalardan geçer, çünkü nefis başlangıçta, harici dünyadan yüz çevirme üzerinde katılaşmış hale gelir, sonra içteki sıcaklığın bir sonucu olarak çözülür ve sonunda izlenimlerin değişken, uçucu bir akımı olmuş olarak ışıkla dolu, hareketsiz bir kristal haline gelir. Bu, gerçekten dahili sürecin indirgenebileceği en basit ifadedir. Eğer bunun daha geniş ayrıntı ile tarif edilmesi gerekseydi, bu kitapta simyevi faaliyet hakkında söylemiş olan neredeyse her şeyi tekrarlamak ve bunları, duanın ve ona tekabül eden manevi müşahedenin dahili faaliyetiyle irtibatlandırmak zorunlu olacaktı.[2]

---

[1] *Stations of Wisdom*. Londra, 1961. 'Dua Biçimleri' başlıklı bölüm.

[2] Bk. Frithjof Schuon, *a.g.e.*, 'Hikmet Makamları' bölümü

Dua simyasının, özellikle İslam mistiklerinin yazılarında tam olarak işlendiğini zikretmek burada yeterli olacaktır.[3] Burada, bu konu *zikr* metoduyla yakından ilişkilidir, *zikr* Arapça 'hatırlama', 'anma', 'bahsetmek' ve ayrıca 'seslenicisel dua' olarak çevrilebilen bir ifadedir. 'Hatırlama' ile burada Eflatuncu *anamnesis* anlamı kastedilir: (İlahî) İsmin zikredilmesinin yeter sebebi, Tanrı'nın 'hatırlanması' olmasında yatar; ve bu son tahlilde Mutlak'ın bilincidir. İsim, bu bilinci gerçekleştirir ve sonunda, onu nefiste ebedileştirir ve kalpte sabitler öyle ki bütün varlığa nüfuz eder ve aynı zamanda onu dönüştürür ve emer..." (Frithjof Schuon, *a.g.e.*)

Dahili simyanın bu türünün temel kanunu, Hıristiyan *Ave Maria* ('melekî selamlama')[4] ibaresinde de bulunsa gerektir. *Maria* hem *materia prima*'ya hem de saf alıcılık halinde nefse karşılık gelir, halbuki meleğin kelimeleri, ilahi *fiat lux*'un bir uzanımı gibidir. 'Bakire'nin rahminin meyvesi', dahili faaliyetin hedefi olan mucizevî iksir, Filozof Taşı'na tekabül eder.

Ortaçağ yorumuna göre melek, *mutans Evae nomen* [Evae ismini değiştiren] Bakire'yi selamlar: *Ave* gerçekten *Eva*'nın tersidir. Bu, kaotik nefsin, İlahi Kelime'nin saf aynasındaki dönüşümüne işaret eder. Melek Lâtince konuşmaz ve *Eva* İbranîce *Khawwa*'dır, şeklindeki itiraza şöyle cevap verilmelidir; kutsalın sahasında tesadüf yoktur ve ayrıca sırf tesadüf gibi görünen şeyler gerçekte önceden takdir edilmiştir. Bu, Ortaçağda, Kutsal metinlerin en küçük ayrıntılarının, hatta sırf isimlerin bile sembolizmlerine göre ve her sunilik ayıbını reddeden bir ilhamla, çeşitli şekillerde neden yorumlandığını ve incelendiğini açıklar.

---

[3] Bk. Benim *Sufî Öğretisine Giriş* , s.101 v.d., Lahor 1959.

[4] Luka 1/28'deki Meryem'in melekler tarafından, 'Selam Meryem' şeklindeki selamlanışına ve bu adaki duaya göndermede bulunuyor. (ç.)

13. Bölüm

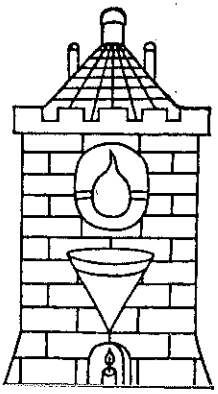
ATHANOR

Arapça *et-tennûr*'dan ('fırın') gelen 'Athanor', simyacıların, içinde iksirin hazırlandığı fırını belirtmek için kullandıkları bir kelimedir. Simya elyazmalarında genellikle, üzerine bir kubbenin bindirildiği küçük bir kule biçiminde tasvir edilir. Hemen ateşin üzerine yerleştirilmiş bir kum teknesi veya küllükte uzanan cam tekne (genellikle yumurta biçiminde) içerir. Bunların hepsi, hem harfî hem de sembolik bir anlama sahiptir, çünkü bu biçimdeki fırınların aslında kimyasal ve metalurjik işlemlerin bütün türleri için kullanıldığı kesin olsa da gerçek athanor –'Büyük İş'le ilgili olduğu kadar– insan bedeninden başka bir şey değildir ve bu nedenle de evrenin basitleştirilmiş bir imajıdır.

Simyacıların fırınının, insan bedenini hatırlatan bir şey olması, simya konusunda yazan diğer modern yazarlar tarafından önceden kaydedilmiştir.[1] Bununla birlikte, bu benzerliği anatomik bir temele oturtmaya çalışmak, yanlış yere sevk edici olur, simyanın 'metodik' bakış açısından 'beden', görünebilen ve dokunabilen beden değil, dayanakları olarak bedene sahip olan ve bedensel bilinç yoluyla ulaşabilir olan bir nefis güçleri ağı anlamına gelir. Aşk kalpte bulunur dendiği zaman bu, çok daha latif şekilde derecelenmiş bir tarzda, athanor simyevî sembolü esasında yatan ilişkiye benzer, nefisle beden arasındaki bir ilişki halini alır. Bunda, üç katlı kap (toprak fırın, küllük ve cam tek-

[1] Bk. H. K. Iranschär, *Enthüllung der Geheimnisse der wahren Alchemie*, Zürih

neden oluşur), bedensel veya hayati bilincin bir çok kaplarına veya seviyelerine gönderme yapar.

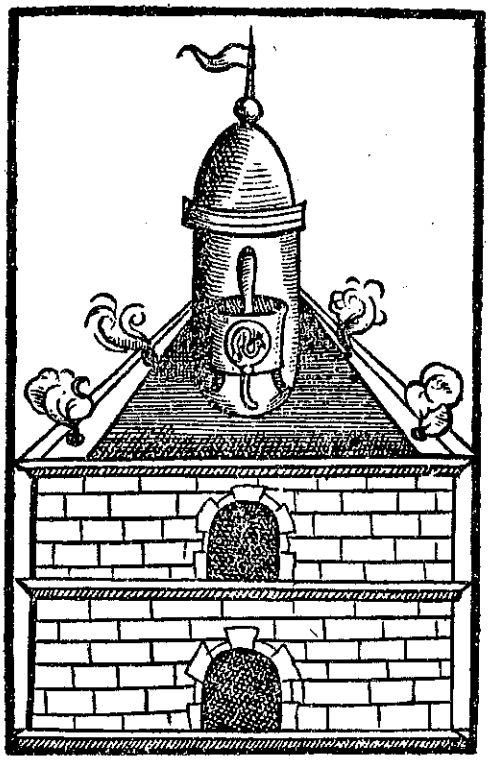


Athanor, '*Mutus Liber*'den.

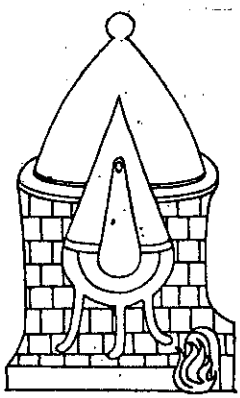
Fırındaki en önemli unsur ateştir. Simyacılar şunu vurgularlar; camda içerilen *materia*'yı dönüştüren ısı üç katlı olmalıdır, yani ateşin açılış ısısı, bir yalak içinde ki (cam tekne, yuvadaki bir yumurta gibi onun içinde bulunur) kül ya da kum banyosunun eşit olarak dağıtılmış ısısı, son olarak maddeyi kendisinde açığa çıkarılan gizli ısı, daha sonra kendinden kaynaklanarak aktif hale gelen bir ısı. (Bu sonraki bugün –tamamen fiziksel bir seviyede– kimyasal reaksiyonun ısısı olarak adlandırılabilecek şeydir.)

Ateş, belirgin olarak üretici güce tekabül eder, bu güç önce uyandırılır ve sonra dahili müşahedeye hizmet için ehilleştirilir. Simyacıların neden şiddetli ve kararsız bir ateşe karşı daima uyarıda bulundukları, buradan hemen anlaşılabilir. Şiddetli bir alev, 'altının çiçekleri'ni pekala yakıp kül edebilirdi. Öte yandan, 'yumuşak, sarıcı ve nüfuz edici' olması gereken küllüğün dolaylı sıcaklığı, nefsin yokluğuna işaret eder, bu dolaylı olarak 'açık' ateş tarafından meydana getirilir ve söndürülür. Kül, canlı malzemeden yakılır, bunlar artık ateş üstüne kona-

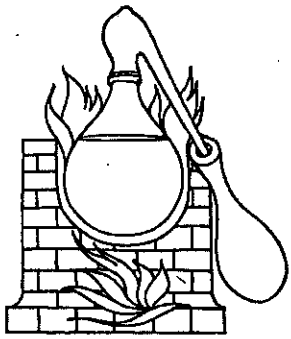
maz, yani artık tutkularla ulaşılabilir değildir. Küllerin, meşe odunundan olması gerektiği zaman zaman söylenir. Meşe, insanın, genellikle de insan bedeninin bir sembolüdür. Son olarak, kapatılmış *materia* içinde gelişen ve simyacılara göre bütün cisimler ve maddeler içinde önceden mevcut olan ve sadece uyandırılması gereken sıcaklık, en içteki hayati gücün bir sembolüdür.



Athanor. Basilius Valentinus'un kitabı 'Kadimlerin Büyük Taşına Dair...'den. Leipzig M. DC. J ii.



Athanor, *Kutsal Teslis. Kitabı*'ndan



Şişesiyle birlikte imbik.

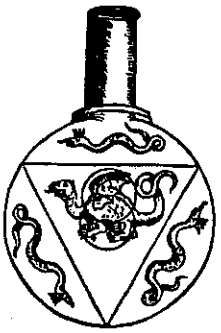
Simya ustaları, ayrıca üç ateşten bahsederler: sun'î, tabiî ve 'gayritabiî. Bunlar, metodik müşahede, bu müşahede tarafından hareket ettirilen nefsin 'titreşimi', ve Ruh'un kendiliğinden ortaya çıkan aracılığı ('yanmayan bir kükürt' olarak da tarif edilebilir ve lütfun bir biçimidir) arasındaki bir ayrıma tekabül eder.

Ateş, hem fırındaki hava deliklerinden giren hava akımıyla hem de körük kullanımıyla canlandırılır. Bu, nefesin düzenlenmesinin, simyacıların uyguladığı manevi yoğunlaşmada, tıpkı *yoga*'daki gibi bir rol oynadığına bir işarettir.

Hermetik teknenin veya 'yumurta'nın camdan veya kristalden yapılmış olması hususu, nefis ile bağlantısını gösterir. Dış dünyadan çevrilen ve içe doğru döndürülen ve böylece de tabiri caizse yalıtılmış bir küre oluşturan bilinçten başka bir şey değildir bu. 'Kaynatma' sırasında 'hermetik olarak mühürlü' kalmalıdır. İçinde meydana çıkarılan güçler, eğer işte başarı isteniyorsa dışarı sızmamalıdır. İş görmesi için tasarlandığı işleme bağlı olarak Hermetik tekne, çeşitli biçimlere sahip olabilir. Bir kabak gibi ortadan büzülmüş olabilir. Bir veya daha

fazla soğan gibi yumrulara sahip olabilir. Bir kireç havuzundan veya 'kuru' metot için, açık bir potadan oluşabilir. Bu biçimlerin her biri, hem zanaatsal bir kullanıma hem de manevi işin belli bir yönüne tekabül eder. Bununla birlikte teknenin en genel şekli yumurta biçimidir. İnsan bedenindeki teknenin konumu, mide dibi sinir örgüsüne (solar plexus) karşılık gelir.

Hermetik yumurta, Hindu mitolojisindeki 'alem yumurtası'nın (*hiranyagarbha*) mikrokozmik yansımasıdır, bu yumurta, görünen alemin latif 'tohum'unu temsil eder. Alem yumurtası gibi Hermetik yumurta da cismani alemin ondan hasıl olduğu bütün unsurları ve özellikleri sentetik olarak içerir. Bu sebeple simyevi faaliyet süreci, alemin yaratılışıyla karşılaştırılır.



Hermetik tekne, kükürt, cıva ve tuz aslî güçlerini ve Tabiatın 'uçucu' ve 'sabit' (veya manevi ve cismani) ejderini içerir. Basilius Valentinus'un '*Kadimlerin Büyük Taşına Dair...*' adlı kitabından.

Simyevi fırının biricik mukabili, Kuzey Amerika Yerlilerinin kutsal piposunda bulunsa gerektir, aynı şekilde bu da insan bedenini temsil eder. Athanor gibi bu da, bedeni nefsin alemine ve de bütün evrene bağlayan bu hayati güçler ve süreçlerin bir tür modeli derecesinde bedenin bir 'resmi' değildir. Yerliler için fırında veya kutsal piponun içinde yanan ateş, Güneşten çıkarı-

lır. Bununla birlikte onun yakıp kül ettiği ve dumana dönüştürdüğü *materia,* her yerden, bütün varlıklardan ve şeylerden gelir. Pipoyu doldurmadan önce Yerli rahip, tütünü evrenin geometrik bir imajının (bir tür rüzgar gülü) farklı unsurlarına üleştirir. Sonra, bu unsurların temsil ettiği çeşitli evrensel güçlerin hepsini yardıma çağırarak tütünü piponun içine yerleştirir. Öyle ki tüttürmeyi kurban ederek bütün alem ve de bütün insan nefsi belki dönüştürülebilir.[2] Dumanın yükselmesi ferdi nefsin, Sonsuz'a çıkışını sembolize eder, böylece de simyevi süblimleştirmeye tekabül eder. Dua ederken Yerli piposunu önce göklere sonra da yere sunduğu zaman bu hareketi, simyadaki 'bedenin ruhanileştirilmesi ve ruhun cisimleştirilmesi'ne benzer. Kutsal pipodaki ateş, nefesle canlandırılır. Piponun hava kanalı, şahdamarına veya daha kesin olarak hayati ruhun mecrası olan latif kanala karşılık gelir.

İçinde *materia*'nın sadece kapalı bir çevrede hareket ettiği Hermetik tekneye zıt olarak kutsal piponun kasesi açıktır. Duman kaçar. Fakat simyada da buna benzer bir süreç vardır. 'Kuru' metot denen bu metoda göre *materia,* ateşe doğrudan maruz bırakılır ve bu metot en kısa olanıdır, fakat üstatlığa giden en tehlikeli yoldur da.

Yerlilerin kutsal piposu, insanın en yüksek haysiyetinin (göğü yerle uzlaştırma kabiliyeti) garantisi ve ilkörneğidir. Daha az açık olsa da aynı anlam athanor'un biçiminde de mevcuttur.

*

Konumuzdan ayrılmak şeklinde görülebilecek aşağıdaki değerlendirmeler, ruh ile bedenin karşılıklı ilişkisini berraklaştırmakta faydalı olabilir. Her şeyden önce bazı zihinsel hastalıklarda, sebebin zihinsel mi yoksa fiziksel mi olduğunu belirlemenin imkansız olduğunu hatırlayalım. Bu tür durumlarda,

[2] Bk. Kara Geyik'in *Kutsal Pipo* adlı kitabı, hazırlayan Joseph Eipes Brown, Oklahoma Üniversitesi basımevi, 1953.

aslında denge bozuklukları, dönüşümlü olarak bir diğerini takip eder. Zihinsel rahatsızlık, bedende zehirlerin birikmesine sebep olur ve bunlar başlangıçtaki sebebin zihinde mi yoksa bedende mi aranması gerektiğini bilmeye imkan vermeksizin zihni sırasıyla karıştırır ve felç eder. Bazı hastalıklar, şüphesiz daha temel sebeplerden ortaya çıkar. Bunlar bir anlamda, insan türü tarafından şarta bağlanır.

Uyuşturucuların oluşturduğu psişik haller bir noktaya kadar bunun benzeridir. Bu tür haller, manevi bir muhtevaya ancak sadece özel şartlar altında, sahip olabilir, çünkü bir uyuşturucu dahili bir sürece sebep olmaktan fazla bir şey yapamaz, onun niteliğini belirleyemez. Bazı kültlerde sarhoş edici içkiler, olağanüstü manevi halleri kolaylaştırmak için kullanıldığında, söz konusu hali hasıl eden haddizatında sarhoş edici içki değildi. Onun rolü sadece hazırlayıcı olabilirdi. 'Niteliksel' itiş, farklı bir sahadan gelmeliydi.

Erkekteki cinsel erişkinlik, kadındaki güzelliği teşhis etmesinin gerçek sebebi değildir. Ancak fiziksel bir sakatlığın sonucu olarak bu erişkinliğin bulunmayışı, pekala, kendi başına cinsel cazibeden bağımsız olan bir güzellik, bilincin kapısından asla geçemeyecektir anlamına gelebilir. Son olarak şu da söylenmelidir ki onsuz bazı manevi kavrayışların elde edilemez olduğu beynin faaliyeti bile bedene bağlıdır. Diğer türlü, haddizatında beyinin onlara uyum sağlayamadığı alışılmadık manevi hallerin, geçici ve kalıcı olarak beyni tahrip edebilmesi de mümkündür. Bütün medeniyetlerde, manevi bir gelenek yoluyla iyi bilinen bu durumda muhteva, tabiri caizse teknesini kırar ve bu, olumsuz bir anlamda, manevi bir sanatın fiziksel temeline ne kadar büyük bir önem verildiğini ispatlar.

Ruh ve bedenin tabiî karşılıklı etkisi, yüzeysel gözlemciyi materyalizme doğru ayartır. Ancak şeylerin gerçek orantısını gören kişi, aksine, gerçekliğin iki seviyesinin bir diğerine (manevi) ilkörnek ve (cismanî) yansıma olarak tekabül ettiği kavrayışına ulaşacaktır. Göz görmez, çünkü belli bir tarzda ışık ışın-

larını odaklayabilir; görür, çünkü cismanî seviyede manevi gözü yansıtır; bu sebepten semavi cisimlerle aynı biçime sahiptir. Kulak duyar, çünkü içinde ezeli Kelime'in çınladığı kozmik mekanı andırır. Kulağın ona göre biçimlediği akustik kanunu, aynı ilkörneğin bir ifadesinden başka bir şey değildir. Dahili melekelerin sadece, yüksek gerçekliklerle sembolik uygunluklarından dolayı işlemeleri de böyledir. Eğer hafıza, nefis düzlemi üzerinde, İlahi Ruh'daki ilkesel imkânların ezelî sürekliliğine benzemeseydi nesnelerin izlenimlerini saklayamayacaktı. Eğer *materia prima*'nın esnek kapasitesine kendi tarzında katılmasaydı, muhayyile, anlamsız olacaktı ve Ruh, Tanrı'nın Kelimesi olmasaydı kelimelerin hiçbir anlamı olmayacaktı.

Bedeni, işinin içine çekmek ve hatta onu 'metodik' esası yapmak, tabii olarak sembolik bir tarzda zuhur eden kutsal bir sanatın tabiatında bu nedenle asîl bir unsurdur. Bedeni küçük görme şeklindeki zahidane tavır, sadece tutkuların yuvası olan beden için geçerlidir, sembol sıfatıyla beden için değil.

14. Bölüm

NICOLAS FLAMEL VE EŞİ PERRENELLE'İN HİKAYESİ

Önceden söylenmiş olan şeyleri tasvir yoluyla ve hâlâ söylenmemiş kalan şeylere de bir hazırlık olarak, Nicolas Flamel ve eşi Perrenelle'in meşhur hikayesinin bir çevirisi (kısa açıklamalar ile) aşağıda aktarılmıştır. Bu hikaye Flamel'in kendi kitabı *Paris'teki Kutsal Masumlar Mezarlığında Tasvir Edilmiş Hiyeroglifik Figürler Üzerine*'nin ilk kısmını teşkil eder.[1]

Flamel'in hayatına dair kayıtlar ve belgeler muhafaza edilmiştir. Pontoise'de 1330'da doğdu ve Paris'te bir yazar ve noter olarak çalıştı. Bürosu, önceleri Kutsal Masumlar Mezarlığı ölü kemikleri mahzeninin yanında, sonra ise Aziz Jacques-la-Boucherie Kilisesi'nin yakınında yer alıyordu, kendisi 1417'de buraya gömüldü. Mezarı, Cluny Müzesinde korunmaktadır.

Flamel'in anlatımı, temel olarak simya işinin *primus agens*'i ile alakalıdır, bunun hakkında Synesios şunları söyler: Filozoflar *primus agens* hakkında daima, bilimlerine aptallar ulaşamasın diye, sadece meseller ve sembollerle konuşmuşlardır, çünkü bu vuku bulsaydı hepsi kaybedilecekti. Bu sadece kendilerini dünyanın bozmasından geri çekmiş ve tamahın iğrenç pisliğinden kendilerini arıtmış sabırlı nefisler ve saf ruhlar için mevcut olsa gerektir..."

Nicolas Flamel, kendi hikayesine şöyle başlar:

---

[1] Bibl. des phil. chim.

"Ebeveynimin ölümünden sonra sanatımız olan katiplik (envanterler yapmak, hesaplar hazırlamak ve veliler ile onların vesayeti altındakilerin harcamalarını hesaplamak) ile hayatımı kazandığım sıralarda, iki florine çok eski, büyük ve iyi şekilde yaldızlanmış bir kitap elde ettim. Diğer kitaplar gibi kağıttan ya da parşömenden değildi, fakat bana, yaş ağaçların düzleştirilmiş kabuklarından yapılmış gibi göründü. Cildi dövme bakırdandı ve garip harfler ve figürler kazınmıştı, sanırım Yunan harfleri veya benzer kadim bir dilin harfleriydi. Her durumda onları okuyamıyordum, fakat Latin veya Gal harfleri olmadıklarını biliyordum, çünkü bunlardan biraz anlarım. İçinde, kabuktan sayfaları, demir bir iğneyle oldukça hünerli şekilde işlenmişti ve ustaca renklendirilmiş temiz ve güzel Latin harfleri taşıyordu. Kitap üç-kere-yedi sayfa içeriyordu, çünkü birbirlerine bu şekilde (bölümler halinde) bağlanmışlardı ve yedinci sayfalar hep yazısızdı. İlk yedinci sayfada, yazı yerine, etrafında iki yılanın birbirine dolandığı bir değnek resmi vardı. İkinci yedinci sayfada, üzerine bir yılanın çivilendiği bir haç vardı. Son yedinci sayfada, bir çöl tasvir edilmişti, ortasında birçok güzel pınar çizilmişti, dışında bütün yönlerde yılanlar fırlıyordu..."

Kitabın üç-kere-yedi sayfası, işin üç safhasını (siyahlaştırmak, beyazlaştırmak ve kırmızılaştırmak) ve yedi gezegeni veya metali hatırlatır.

Etrafına iki yılanın sarıldığı değnek, manevi eksene hakim olan iki güç (Kükürt ve Cıva) ile Hermes'in değneğidir.

Çarmıha gerilmiş yılan, uçucu Cıva'nın (ruhun ilk 'cisimleştirilme'si) sabitlenmesinin sembolüdür. Cıvanın sabitlenmesi, daima-hareketli hayatî güce boyun eğdirmeye tekabül eder, bu güç kendini istemek ve hayal etmek şeklinde dağıtır. Aynı zamanda, zaman- hakimiyetli düşüncenin hareketsiz ve zamansız bir bilince dönüşmesini temsil eder. Üzerine yılanın çivilendiği haç, ten ve duyusallık olarak değil, kozmik kanunun ve hareketsiz kozmik eksenin imajı olarak bedene işaret eder.

Bir çölün veya içinden yılanların çıktığı vahşiliğin ortasında fışkıran pınarlar, yeniden kazanılan manevi orijinallik halini temsil eder. Üç resmin hepsi de yılan sembolünün değişik şekilleridir, bu sembol daima nefsin aynı gücünü (veya kozmik gücü) temsil eder. 'Tabiat' veya *Şakti.*

"Kitabın ilk sayfasının üzerinde büyük altın harflerle şöyle yazılıydı: YAHUDİ, PRENS, RAHİP, LEVİTE, ASTROLOG VE FİLOZOF İBRAHİM, TANRININ GALYA'YA ÖFKESİ YOLUYLA SELAMLARI YAHUDİ HALKINA DA/ITTI. D.I. Sayfanın geri kalanı, bu kitabı okuyabilen herhangi birine karşı, Kutsal Kanun'un kurbansal rahibi veya doktoru oluncaya kadar korkunç lanetlerle (bunların içinde MARANATHA kelimesi sıkça görülüyordu doluydu.)

Bana bu kitabı satan adam, bu kitabın değerini, ben onu aldığım zaman bildiğimden daha çok bilmiyordu. Sanırım yoksul Yahudilerden alınmış olmalıydı veya belki de onların eski ikametgahlarının birinde, bir yerlerde bulunmuştu..."

Flamel burada muhtemelen o dönemde bir çok kez vuku bulan Yahudilerin kovulmalarından birine göndermede bulunuyor. Kitabın Yahudi orijinli olması gerektiği önemlidir, çünkü Yahudiler, Hıristiyan ve İslam dünyaları arasında tabii bir bağlantıydılar. Orta Çağın sonlarında Avrupa'da simyanın canlanmasının İslam kültürünün etkisiyle ortaya çıktığı bilinmektedir.

"İkinci sayfada yazar, halkını teselli etti ve onlara bütün günahlardan, özellikle de putperestlikten kaçınmayı ve Mesih gelip yeryüzündeki bütün kralları yeninceye ve halkıyla ebediyen haşmetle hükmedinceye kadar uysalca bir sabırla beklemelerini tavsiye etti. Şüphesiz bu, çok bilgili bir insan tarafından yazılmıştı.

"Üçüncü ve müteakip sayfalarda, tutsak halkına, Roma imparatoruna vergilerini ödemeleri ve burada zikretmeyeceğim diğer şeyleri yapmalarında yardım etmek için basit bir dille metallerin dönüşümünü öğretti. Bunun yanında teknelerin a-

çıklayıcı resimlerini verdi ve hakkında hiç konuşmadığı *primus agens* hariç, renkler ve diğer maddeler hakkında ayrıntılar sundu. Onun yerine büyük bir ustalıkla dördüncü ve beşinci sayfaların bütün yüzeyi üzerine *primus agens*'i resmetti; çok açık şekilde tasvir ve resmedildiği halde, onların geleneğine aşina olmayan ve filozofların kitaplarını adamakıllı incelememiş olanlar ondan bir şey anlayamazdı. Dördüncü ve beşinci sayfalar, güzel ve ustalıkla yapılmış minyatürlerle tamamen dolu olarak böylece yazısızdı.

"Dördüncü sayfanın üzerinde, her şeyden önce, topuklarında kanatlar ve elinde bir değnek (iki yılanın sarıldığı bir *caduceus*) ile bir genç, değnekle başındaki miğfere dokunur halde resimlenmişti. Bana, putperest tanrısı Merkür'ü temsil ediyormuş gibi göründü. Ona doğru güçlü, yaşlı bir adam koşuyor ve uçuyordu, başının üzerinde bir kum saati vardı ve elinde –Ölüm gibi– bir orak taşıyordu, onunla Merkür'ün ayaklarını öfke ve şiddetle dolu olarak kesip koparmaya çalışıyordu..."

Merkür veya Cıvanın, Satürn–Kronos veya zaman tarafından uçuculuğundan soyulabilmesi, Flamel'in daha sora söyleyeceği gibi, zamanın fiili olarak kullanıldığına mı yoksa sadece devam ettiğine mi ve Cıvanın sabitlenmesinin onun etkili gücünün yavaş bir ölümü olarak mı yoksa bu gücün bir ehlileştirilmesi olarak mı görüldüğüne bağlı olarak iki farklı ve belli bir anlamda zıt yorumlara sahip olabilir. Bununla birlikte Satürn'ün başındaki kum saati, zamanı ezelî-ebedî bir şimdiye dönüştürecek bir ritim vasıtasıyla, fiili olarak ona hakim olunması gerektiğini telkin eder gibi görünmektedir.

"Dördüncü sayfanın diğer tarafında, yüksek bir dağın tepesinde yetişmiş ve kuzey rüzgarlarıyla şiddetle sallanan güzel bir çiçek resmedilmişti. Mavi bir sapı, beyaz ve kırmızı çiçekleri ve en saf altın gibi parlayan yaprakları vardı. Etrafında kuzey ejderhaları ve grifinler yerleşmişti..."

Çiçeğin renkleri, işin üç ana safhasını ve iki meyvesini yani gümüş ve altını temsil eder. Mavi burada, bir çiçeğin tabiatına uygun olarak siyahın yerini (fakat karanlık ve gece aynı anlamıyla) alır. Çiçekler, aslî Varlığın yalnız dağında yetişir; bu dağ, alem dağı ile birdir, etrafında gökler dolanır, kutupsal eksen onun boyunca uzanır ve etrafında kozmik güçlerin ejderhaları uçup süzülür.

"Beşinci sayfada, güzel bir bahçenin ortasında, kof bir meşe ağacına meyleden çiçeklenmiş bir gül çalısı vardır. Gül çalısının dibinden çok beyaz bir suyla bir pınar fışkırır, onu bulmak için yeri kazan sayısız insanın ellerinden geçtikten sonra hayli mesafede şelaleden düşer gider, bu insanlar onu bulamazlar çünkü kördürler, sadece biri hariç, o suyu tartar..."

Cıva pınarı, bedenin kof meşe gövdesi tarafından korunan nefsin çiçeklenen ağacının köklerinde, *materia prima*' toprağından' fışkırır. Hayat suyu her yere akar, ancak bilge hariç kimse onu bulamaz, o onu tartar. Onu tadabileceğini umulabilirdi, ama suyu tartmak burada Merkür'ü zaman ölçüsüyle yakalamak ile aynı anlama sahiptir.

Simyacılar ayrıca, ferdi unsurların veya çeşitli tabii özelliklerin, 'ağırlık'larının belirli bir ilişkisine göre bir diğeriyle nasıl birleştirileceğini de öğretirler. Câbir ibn Hayyân buna, denge sanatı der. Ancak, unsurları hatta sıcak, soğuk, nemli ve kuru gibi özellikleri tartmak saçma görünebilir. Simyevi 'tartma'nın ne anlama geldiği, sadece harici, niceliksel ağırlık ölçüsü, ilk olarak dahili, niteliksel zaman ölçüsüne (yani ritme) aktarılırsa anlaşılabilir. Fiziksel kütleye göndermede bulunur gibi görünen simyevi tartma, bu nedenle ritmin hakimiyetinden başka bir şey değildir, bunun vasıtasıyla nefsin güçleri etkilenebilir. Ritim, bütün manevi sanatlarda önemli bir rol oyar. Arapça'da bir beytin ritmi onun 'ağırlığı' (*vezn*) olarak bilinir.

"Beşinci sayfanın diğer yüzünde, büyük bir bıçakla bir kral vardı, etrafında duran askerleri vasıtasıyla çok sayıda genç

çocuğun öldürülmesine sebep oluyordu, çocukların anneleri merhametsiz silahlı adamların ayaklarına kapanmış ağlıyorken akan kan, diğer askerler tarafından toplanıyor ve Güneş ile ayın gökten içinde banyo yapmaya geldiği büyük bir tekneye koyuluyordu. Bu sanatın büyükçe kısmını öğrenmem ve Kutsal Masumlar Mezarlığı'nda tasvir edilmiş bu gizli bilimlerin hiyeroglifik sembollerine sahip olmam, Herod tarafından öldürülen masum çocukların hikayesini hatırlatan bu resim ve onun bu kitapta bulunması sebebiyle idi. İlk beş sayfada görülen şey budur..."

Flamel'in kendisinin müteakip sayfalarda yazdığı gibi kurban edilen masumların kanı, "bütün metallerde, özellikle de altın, gümüş ve cıvada içerilen madeni ruh"a işaret eder. Bu, *materia prima*'nın ilk tezahürü olan 'felsefî Cıva'dan başka bir şey değildir. Kan, hayatın temel maddesidir. Kutsal masumlar, hayatî ruhun kirletilmemiş tahrikleri veya nefes verişleri gibidir, bunlar ego-bilinçli istekler halinde ortaya çıkmadan önce kalbin teknesini kanlarıyla doldurmak için kral tarafından kurban edilirler, öyle ki Güneş ve ay, ruh ve nefis banyo yapabilir, çözündürülür ve sonra onun içinde birleşebilir ve eski biçimlerini kaybetmiş olarak ondan gençleşmiş olarak çıkabilir.

"Diğer sayfalarda, güzel ve açık bir Latince ile yazılanları aktarmayacağım, çünkü Tanrı bunun için beni cezalandıracaktır, çünkü, anlatılır ki tek bir vuruşta kesip atabilsin diye yeryüzündeki bütün insanların tek bir başa sahip olmasını isteyen kişinin, yaptığından daha kötü bir şey yapmış olacaktım

"Şimdi bu güzel kitabı yanımdan ayırmadığım gibi gündüz ve gece boyunca onu incelemekten başka bir şey yapmadım. Böylece tarif ettiği bütün işlemleri çok iyi anladım, fakat üzerinde çalışacağım malzemenin ne olduğunu bilmiyordum. Bu, kendimi çok üzgün ve yalnız hissetmeme ve benim sürekli ah çekmeme sebep oldu. Kendim kadar sevdiğim ve daha yakın zamanda evlenmiş olduğum karım Perrenelle bununla oldukça ilgilendi ve bana, üzerime açıkça ağırlık veren bu meseleden

beni kurtarıp kurtaramayacağını sürekli olarak sordu. Ondan hiçbir şeyi gizleyemedim ve ona her şeyi anlattım, güzel kitabı ona gösterdim, o da benim kadar ona aşık oldu. En büyük zevki, onun güzel kapaklarına oymalarına, resimlerine ve tasvirlerine bakmaktı, bununla birlikte ondan benim kadar az şey anladı. Yine de bu konuda onunla konuşabilmek ve işaretlerin açıklamasını bulmak için ne yapılabileceğini tartışmak benim için büyük bir teselli oldu.

"Sonunda, dördüncü ve beşinci sayfalardaki bütün figürleri, mümkün olduğunca sadakatle evimde kopyaladım ve çeşitli bilim adamlarına gösterdim, onlar benim anladığımdan daha iyi anlamadılar. Hatta bu figürlerin felsefe taşının yapımını öğreten bir kitaptan alınmış olduğunu bile onlara açıkladım; fakat pek çoğu benimle ve kutsal taşla alay ettiler, sadece tıpta diplomalı, bu sanatta gayretle çalışmış Master Anselm diye biri hariç. Bununla birlikte onu, kitaba sahip olmadığıma inandırdım, fakat içerdiklerini bütünüyle ona tarif ettim. Bana, birinci resmin her şeyi yiyip bitiren zamanı temsil ettiğini ve kitaptaki sayfaların miktarını takiben taşı mükemmelleştirmek için altı yılın gerektiğini söyledi. Bu dönemden sonra, kum saatinin tersine çevrilmesi gerektiğini ve artık kaynamayacağını iddia etti. Ona bu resimle (kitabın kendisinde yazılmış olduğu gibi) sadece *primus agens*'in temsili anlamına geldiğini söylediğimde bana her altı yıllık kaynamanın bir *secundus agens* gibi olduğu cevabını verdi. Resmi önümüzde duran *primus agens*'in, şüphesiz, beyaz ve ağır sudan (yani civa) başka bir şey olmadığını söyledi, bu su elle kavranamazdı ve ayakları kesilemezdi, bu demektir ki onun uçuculuğu, genç çocukların saf kanında uzun süre kaynatmak hariç, giderilemezdi. Bu kan içinde civa, altın ve gümüşle birleşerek her şeyden önce tıpkı resimde gösterilen gibi bir bitkiye dönüştürülecekti. Bundan sonra çürüme yoluyla yılanlara dönüştürebilecekti, bunlar tamamen kurutulmuş ve ateşte pişirilmiş olarak altın tozu halinde ufalanacaktı ve bu filozof taşıydı.

"Yirmi bir yıl gibi uzun bir süre boyunca yüzlerce hata yapmış olmam (bununla birlikte cani ve zalimce sayılabilecek kan kullanma olmaksızın) bu danışmanın hatasıydı. Çünkü, filozofların kan dedikleri şeyin, metallerde (başlıca da sürekli olarak kaynaştırmaya çalıştığım Güneş, Ay ve Merkür'de) içerilen madensel ruhtan başka bir şey olmadığını kitabımda keşfetmiştim. Bununla birlikte yukarda zikredilen yorumlar kesin olmaktan çok samimiydi. Bütün faaliyetlerimde, kitaba göre belli bir zamanda ortaya çıkması gereken işaretleri asla idrak etmediğim için, daima tekrar baştan başlamam gerekti. Son olarak bu figürleri anlamak hususunda bütün ümidimi kaybetmiş olduğumda Tanrı'ya ve Galiçyalı Aziz James'e bir adakta bulundum ve açıklamayı İspanya'nın sinagoglarından birinde şu veya bu Yahudi rahiplerden istemeye karar verdim..."

Yaşlı Aziz James (türbesi Compostela'dadır) simyacıların ve ayrıca bütün kozmolojik sanatların ve bilimleri hamisidir. Aziz James'in hac değneğinin (*bourdon*: iki şeritle çapraz çizgili ve yuvarlak bir topuzla taçlanmış bir değnek, Compostela'daki Romanesk heykelde azizin elinde görülebileceği gibi) Hermes'in değneği ile önemli bir benzerlik taşıması kesinlikle tesadüf değildir.

Resim 9; HERMETİK ERDİŞİ, iki aslî eril-dişil gücün birliğini temsil eder. Kartal, mükemmel, ahenkli eril-dişil cıvaya tekabül eder. Yarasa ve tavşan, burada latif ve cismani olanı temsil eder. Zürih Merkez Kütüphanesi Ph 172 elyazmasından.

Resim 10 ve 11; KÜLLERDEN FİLİZLENEN ÇİÇEK VE AY İKSİRİNİN BEYAZ BAKİRESİ. Simyevi faaliyetin iki safhasının temsili, British Museum'un MS Sloane 256 P li geç dönem anonim Gotik elyazmasından. Hermetik tekne burada neredeyse kalp şeklidedir. Kalbin üzerinde durur. Bilgelerin çiçekleri, üç ilkeye (kükürt, cıva ve tuz) tekabül eden üç kökten filizlenir.





Ille nebule nigre descenderunt ad corpus suum
unde exierunt Et facta est humida mixtu-
ra et aqua Et canis factus est Arnoldus

Cum sit autem natura non sic moti nisi per calorem ac
tionis Deus si misceam bene mensuratis ig-
ne tibi sufficiat Nam corpus albificat mi





Resim 12 SİMYACI NİCOLAS FLAMEL'İN MEZAR TAŞI (yak. 1330-1417), St. Jacques–la–Boucherie Kilisesinden, Şimdi Paris'teki Cluny Müzesinde.

Yukarıdaki kitabede, dünya küresiyle birlikte İsa, havari Peter ve Paul'un eşlik ettiği Güneş ve Ay arasında bulunur. Aşağıdaki kitabede ise Flamel'in çürüyen cesedi tasvir edilir. Yazılar şöyle der: *"Feu Nicolas Flamel jadis escrivain a laissie par son testament a leuvre de ceste eglise certaines rentes et maisons quil avoit acquestes et achetees a son vivant pour faire certain service divin et distribucions dargent chascun an par aumosne touchans les quinze vins lostel dieu et autres eglises et hospitaux de paris Soit prie por les trespasses."*

◄

"Bu yüzden bu figürlerin bir kopyasını taşıyarak, hacı elbiseleri içinde ve bir hacı değneği ile eşim Perrenelle'in de uygun görmesiyle yola koyuldum; mezarlığın içindeki şapelin dışında görülebileceğim gibi, hiyeroglifik figürleri bu mezarlığa resimlemiştim ve duvarın her iki tarafında da bir geçit alayı resmetmiştim, bu resimde taşın bütün renkleri sıra içinde, ortaya çıkarak ve kaybolarak, görünmektedirler, bunun yanı sıra Fransızca şu kitabe bulunur: *Moult plaist à Dieu Procession, s'elle est faite en dévotion* ('Bir geçit alayı', ihlas ile yapıldığı zaman, Tanrı'yı oldukça memnun eder'.) Bu kitabe Kral Herkül'ün[2] kitabının başlangıcını neredeyse harfiyen tekrarlar, bu kitap taşın renkleriyle ilgilidir ve şu başlığı taşır; *Iris: operis processio multum naturae placet* vs. Bilgenin imayı anlayacağını bilerek bu kelimeleri kasten seçtim.

"Sonra, hacı elbisesi içinde yoluma devam ettim, sonunda Montjoye'a vardım, oradan Compostelalı Aziz James'e devam ettim, orada büyük bir bağlılıkla adağımı yerine getirdim. Bunu yapmış olarak ayrıldım ve yol üzerinde Leon'da Boulogne'den bir tüccarla karşılaştım, beni Yahudi kökenli fakat Hıristiyan inancından –Üstat Canches denen– bir doktorla tanıştırdı, bura-

[2] I. Herakleios, Bizans imparatoru (610-641)

da yaşıyormuş ve ilmiyle ünlüymüş. Kitabımdan kopya ettiğim figürleri ona gösterdiğimde hayret ve neşeyle serseme döndü ve önce bana bunların alındığı kitabın nerede olduğu hususunda bir şey bilip bilmediğimi sordu. Latince cevap verdim (bana bu dilde soru sormuştu) ve ona dedim ki birisi benim için bu bilmeceleri çözerse umarım kitap hakkında kesin bilgi elde edeceğim. Bunun üzerine hemen, büyük bir gayret ve neşeyle, başlangıcı benim için açıklamaya başladı. Kısaca, kitabın nerede olduğunu duymaktan memnundu ve ben de onun hakkında konuşmasından. Kitap hakkında önceden çok şey duymuş olmalıydı, fakat bana söylediğine göre tamamen kayıp olduğu düşünülüyordu. Bu yüzden yola çıkmaya karar verdik. León'dan Oviedo'ya seyahat ettik, oradan da Fransa'ya giden bir gemiye bindiğimiz Sanson'a. Yolculuğumuz neşeli başladı ve sonraki krallığa varışımızdan çok önce figürlerimin pek çoğunu, hatta ince noktalardaki büyük sırları açığa vurarak (onları çok harika buldum) bana samimiyetle açıkladı. Fakat Orléans'a vardığımız zaman bu bilgin kişi çok hasta oldu, denizde, başladığı andan itibaren durmayan çok şiddetli bir kusma görüldü. Onu terk edeceğimden dolayı oldukça üzüntülüydü ki bu açıkça anlaşılabilir bir şeydi. Onun yanından ayrılmadığım halde aralıksız olarak beni çağırıyordu. Sonunda hastalığının yedinci gününün sonunda öldü, bu beni üzüntüyle doldurdu. Yapabildiğim kadarıyla onu Orleans'taki Kutsal Haç kilisesine gömdüm, bu güne kadar orada yatmaktadır. Tanrı ruhunu korusun, çünkü iyi bir Hıristiyan olarak öldü. Eğer ölüm beni engellemezse her gün onun ruhu için bir kaç ilahi söylensin diye o kiliseye küçük bir kira geliri bağışlayacağım.

"Evime nasıl vardığımı ve Perrenelle'in nasıl sevindiğini kim görmek isterse hem şu Paris şehrindeki Aziz Jacques de la Boucherie şapelinin kapısında hem de evimin yakınında bize baksın. Orada, ben Compostela'lı Aziz James'in ayaklarında ve Perrenelle de Aziz John'un ayaklarında (ondan o kadar çok yardım istemişti ki) şükran duaları sunarken tasvir edildik. Böylece, Tanrı'nın lutfu ve Kutsal Bakire ve Aziz James ve John'un

şefaatiyle, istemiş olduğum şeyleri yani ilk ilkeleri (dünyadaki herhangi bir şeyden daha zor olan, bunların başlangıçtaki hazırlamalarını olmasa da) öğrenmiştim. Sonunda beş yıl gibi bir dönem boyunca birçok hatalar yaptıktan sonra öğrendim, bu süre boyunca sürekli olarak incelerdim, çalıştım; sütunları üzerine geçit alayını resimlediğim şapelin dış duvarının üzerinde ben Aziz James ve John'un ayaklarında, durmaksızın Tanrı'ya dua ederken, elimde tespihimle, dikkatlice bir kitap okurken, filozofların kelimelerini düşünürken ve burada da onların kelimelerinden keşfettiğim çeşitli işlemleri gerçekleştirirken görülebilirim.

"Sonunda arzulamış olduğum şeyi buldum ve onu önce güçlü kokusundan tanıdım; ve ona sahip olduğum zaman işi (*magistère*) başarmış oldum. İlk güçlerin (*agens*) hazırlanışını öğrenmiş olarak sadece kitabımı kelime kelime takip etmem gerekti ve istemiş olsam bile hata yapamadım. İlk önce bir plan yaptım, onu cıvaya uyguladım ve yaklaşık yarım kilosunu saf gümüşe dönüştürdüm, bu madenden çıkarılandan daha iyi idi (denediğim ve defalarca denediğim bir hadise). Bu 1382'in 17 Ocağında, bir Pazartesi, öğleye doğru, evimde sadece Perrenelle'in huzurunda vuku buldu. Daha sonra kitabımı kelime kelime takip ederek, benzer bir miktar cıva üzerinde kırmızı taşla, yine sadece Perrenelle'in eşliğinde, aynı evde, aynı yılın 25 Nisan'ında, gece saat beşte işi başardım, bu vakitte gerçekten cıvayı neredeyse aynı miktarda altına dönüştürdüm, açıkça sıradan altından daha iyiydi, çünkü daha yumuşak ve daha şekillendirilebilirdi. Bunu hakikat olarak söyleyebilirim. Bu şekilde Perrenelle'in yardımıyla işi üç kere başardım, o bunu benim anladığım kadar anladı, talimatları icra etmekte bana yardım etti; ve işi bütünüyle kendi kendine başarmak isteseydi elbette hedefe ulaşacaktı. Onu bir kere başarmış olduktan sonra yeteri kadardan fazlasına sahiptim, fakat tabiatın harika işlerini teknelerin içinde görmekten ve seyretmekten çok büyük keyif aldım..."

Tabii tarzda simyevi işin iki kutbunu (Kükürt ve Cıva) bedenlendiren erkek ve kadın, karşılıklı sevgileriyle –bu sevgi manevi olarak yükseltildiği ve derunîleştirildiği zaman– kozmik gücü veya nefsin gücünü geliştirebilirler ki bu güç simyevi ayrışma ve katılaşmayı (*solve et coagula*) işletir.

15. Bölüm

İŞİN SAFHALARI

Simya işinin çok sayıdaki safhasını altbölümlere ayırmada çeşitli yollar vardır. Bunlardan her biri, sürecin bütününe ait şematik bir basitleştirme türünden bir şeydir; yine de her biri doğrudur, şu anlamda ki her biri 'iş'in dahili mantığının bir ifadesidir. En eski alt bölümleme, farklı renklerle ferdi safhalara ve evrelere işaret eder. Bu ihtimal, metallerin saflaştırılması ve renklendirilmesi gibi özel bir metalürjik sürece kadar geri gider. Bu şemaya göre *materia*'nın veya 'taş'ın 'siyahlaştırılma'sını (*melanosis, nigredo*) ağartma (*leukosis, albedo*) takip eder ve bunu da sonradan kızıllaştırma (*iosis, rubedo*) takip eder.

Siyah, rengin ve ışığın yokluğudur. Beyaz saflıktır; bölünmemiş ışıktır, ışık renkler halinde kırılmaz. Kırmızı, rengin özüdür, başucu noktası ve en büyük yoğunluk noktasıdır. Eğer beyaz ile kırmızı arasındaki limon sarısı, aşıboyası sarısı ve açık kırmızı gibi bütün bir ara renkler dizisi ilave edilirse veya yine derece derece açılan renkleriyle bir 'tavus kuşunun kuyruğu'ndan bahsedilirse nesnelerin bu dizilişi çok daha aşikar hale gelir.

Üç temel renk, siyah, beyaz ve kırmızının (bunlar Hermesçilikten etkilenmiş armacılıkta da bulunur) Hindu kozmolojisindeki aslî *materia*'nın (*Prakriti*) üç temel eğilimine (*guna*lar) işaret ettiğine de dikkat çekilmesi gerekir. Siyah burada, sembolik olarak 'aşağı doğru' harekettir (*tamas*), ışıklı Kaynağa doğru kaçıp gider; beyaz, Kaynağa doğru, Işığa doğru 'yukarı' emilmedir (*sattva*); ve kırmızı, tezahürün kendisinin

düzlemi üzerinde genişlemeye doğru eğilimdir (*rajas*). Zihindeki bu yorumlarla, simyada beyazın bulunmadığını, aksine işin nihai sonucunu temsil eden kırmızının bulunduğunu görmek şaşırtabilir. Hindu öğretisine göre kainat öyle inşa edilmiştir ki ilk olarak *tamas* (aşağı doğru çabalayan güç) karanlığın içine, aşağı demir atar, sonra genişlemesine yayılan *rajas* çokluğu geliştirir ve son olarak *sattva* yukarı doğru çabalayan ışıklı bir alev gibi her şeyi Kaynağa geri götürür. Üç simyevi renklendirme ile Hindu kozmolojisinin yalın mukayesesi, zaten simya ve onun sembolizminin kesin sınırlarına ait bakış açısının açık bir işaretidir. Belli bir anlamda ağartmaya tekabül eden ve başlangıçtaki siyahlığın ve çürümenin yerini alan 'bedenin manevileştirilmesi'nden sonra, tamlık olarak 'ruhun bedenlenmesi' kral mor-kırmızı rengiyle gelir. Aynı ritim, manevi gerçekleşiminin diğer biçimlerine de aktarılabilir. Buradaki önemli nokta şudur: vurgu, kutup tezahürü üzerinedir, yoksa simya–kaynak varoluşun aşılması –veya tükenişi– üzerine değil.

Çürümek, mayalanmak ve toz halinde ufalanmak yoluyla (bunların hepsi karanlıkta yer alır) *materia*, başlangıçtaki biçiminden soyulur. Gümüşî bir beyaza ağartma yoluyla, saflaştırılır ve 'kızıllaştırma' ile yeniden renklendirilir ve burada renk, biçim demektir. Saflaştırıcı güç Cıvadır, 'renklendirici' güç ise Kükürt.

Renklere göre bu üçlü taksim, 'küçük ve daha büyük' işler şeklindeki ikili taksimle tezat teşkil etmez. Bu, *materia* ve *forma*, nefis ve ruh, Ay ve Güneşin önceden tarif edilen ikiliğini yansıtır.

Hem üç yönlü hem de iki yönlü taksimler, gezegenlerin hakimiyetlerine (*régimes*) ve metallerin özelliklerine dayanan yedili taksimde ortaya çıkar.

Yedili derecelenmede başlıca iki anlayış vardır. Bunlardan birinde 'küçük' ve' büyük' işler, kaynaştırılır (aslında uygulanabilir bir şey), öyle ki gümüş ve altın, Ay ve Güneş bir çift

olarak bütün dizinin son noktasını temsil ederken, diğer gezegenler veya metaller, asaletlerine göre (yani altın veya Güneş ile daha az veya çok ilişkilerine göre) diziler içinde yer alırlar. Bu düzen, 5. bölümde tarif edildiği gibi, gezegensel evler hiyerarşisine de tekabül eder. Bunun modeli, Güneşin, orijinal kış gündönümü olan Satürn evindeki en alt noktasından, eskiden yaz gündönümünü temsil eden Aslan'ın evindeki sahasına yükselişidir. Diğer anlayışta, son nokta olarak Ay ile birlikte 'küçük' iş, en yüksek noktası Güneş olan 'büyük' işten önce gelir. Philaletes, Bernardus Trevisanus, Basilius Valentinus ve diğer simyacılar tarafından zikredilen ve özellikle parlak biçiminden dolayı daha geniş ayrıntılarla şimdi gözden geçirilecek olan bu sonraki anlayış aşağıdaki gibidir:

☿	♄	♃	☽	♀	♂	☉
Merkür	Satürn	Jüpiter	Ay	Venüs	Mars	Güneş
cıva	kurşun	kalay	gümüş	bakır	demir	altın

Diğerlerinin hepsinden önce gelen Merkür'ün işareti, işte bir safhayı temsil etmez, daha çok bütün için bir anahtardır, bu yüzden kendi içinde sadece altı safhası vardır. Bunlardan ilk üçü sırf Ay ve son üçü de sırf Güneş işaretleri ile ifade edilir. Sadece hem Güneş hem de Ay'dan oluşan Merkür'ün veya cıvanın işareti erdişidir.

Simyacılar için cıvanın, *primus agens*, işin gerçek vasıtası, her şeyi ayrıştıran su ve manevi cenin için besin olduğu önceden söylenmişti. O, deyim yerindeyse, *materia prima*'nın en dolaysız tezahürüdür, iyi olarak görünür, psişik malzemedir veya ferdi beden–nefis organizmasını kozmik hayat deniziyle birleştiren hayat nefesidir. Manevi altının tohumu onun içinde saklı yatar, tıpkı altının sıradan cıvada yattığı gibi.

Mistisizmin 'işlemci' biçimine aktarıldığında, bu noktada ortaya çıkan şey, Kutsal Ruh'un manevi etkisi, lütfu veya diğer

bir işlem biçimidir, bu belli bir anlamda ego- bilincinin görünüşe göre kapalı dünyasına dışardan nüfuz eder ve onu metalik 'katılaşma'sından ayrıştırır. Cıva, 'kozmik lütuf' olarak değerlendirilebilir, Fra Marcantonio'nun dediği gibi; 'o, yerin gözeneklerini doldurmak için iyi bir pus olarak sık sık Gökten iner'[1] ; 'gözenekler' burada katı cisimleri taşlaşmaktan ve nefessiz kalmaktan koruyan şeydir; onlar vasıtasıyla yeryüzü 'nefes alır', tıpkı insanın tabiatta mevcut olan göksel etkilere açık kalarak yaşaması gibi.

Bütün işe bir anahtar olarak Merkür'ün işaretinin yorumu, Orfeusçu gizemlerdeki Tanrı Merkür'ün veya Hermes'in rolü ile de desteklenir. Tanrıların habercisi, –bedensel veya mistik– ölümünden sonra nefse, gölgeler aleminin bütün sahaları boyunca, son istirahatgâhına kadar eşlik eder.

♄ Saturn'un işaretinin altında gelen 'Küçük İş'in ilk safhası, 'siyahlaştırmaya', 'çürümeye' ve 'kangren olmaya' karşılık gelir. Bir kuzgun, bir kafatası, bazen de bir mezar ile temsil edilirdi. Basilius Valentinus işin bu safhasından şöyle söz eder: "Bütün ten, topraktan doğan her şey, tahrip olacaktır ve tekrar toprağa verilecektir, tıpkı önceden de toprak olduğu gibi. Sonra topraksal tuz, göksel hayatın nefesi vasıtasıyla yeni bir doğuş meydana getirir. Çünkü başlangıçta toprak olmayan yerden işimizdeki hiçbir yeniden doğuş olamaz. Çünkü toprak, tabiatın merhemidir ve bütün nesnelerin bilgisini arayanların tuzudur."[2]

Bütün manevi gerçekleşmelerin başında, 'dünyaya [karşı] ölü [gibi] olmak' biçiminde ölüm bulunur. Bilinç, duyulardan geri çektirilmeli ve içe çevrilmelidir. 'Dahili Işık' henüz zuhur etmemişken dış dünyadan bu yüz çeviriş, bir *nox profunda* olarak tecrübe edilir. Hıristiyan mistisizmi, eğer ürün verecekse toprakta yalnız kalmak ve ölmek zorunda olan buğday tanesi meselini bu hale tatbik eder. Birçok inisiyatik ayinde nefsin bu

[1] Bakınız 10. bölüm, 'Kükürt. Cıva ve Tuz'.

[2] *Kadim Bilgelerin Büyük Taşı Hakkında*, Strasbourg, 1645.

ölümü, sembolik bir gömme ile ifade edilir ve bazı Hıristiyan tarikatları, keşişlerin görev merasiminde benzer bir adete uyarlar.

Hıristiyanlık öncesi gizemlerde, mistiğin ölümü, genellikle bir tanrının kurbansal ölümüyle ilişki içine sokulurdu. Öldürülen ve parçalara ayrılan tanrı gibi mistik de organlarını ve melekelerini tabiata geri verirdi. Ölüler aleminin güçleri, kendi aralarında ölümsüz öze bağlı olmayan deneysel nefsin unsurlarına bölünürdü ve bazı durumlarda bu parçalara ayırma, insan kuklasında icra edilirdi. Mistiğin kendisi, görünüşe göre (hayatını alemin çokluğuna bahşetmek için) alemde parçalanan tanrının gerçekte onun içinde bozulmadığını, aksine ölümsüz, zamansız ve bölünmez kaldığını tam anlamıyla idrak edecek şekilde tanrının kurbansal ölümünü tecrübe etmelidir. Böylece insan, ancak içindeki çürüyebilir olan her şeyden feragat etmiş olduğu zaman değişmez özünü bilebilir. Bu sadece teni değil, duyusal tecrübeye daldırılmış olan 'nefs'i de içerir.

İşin başlangıcında simyacının ürettiği en kıymetli madde küldür; kül, baz metalin ısıtılıp külleştirilmesinden (*calcinatio*) sonra üzerinde kalır. Bütün pasif 'nem'inden soyulmuş olan bu kül vasıtasıyla uçucu 'ruhu' yakalayabilecektir. İşin ilk safhası Satürn'ün mitolojik anlamına karşılık gelir, bu anlamda, kendi çocuklarını yiyen Satürn–Kronos, zaman ve ölüm vasıtasıyla 'olan şey'in şekilsiz kaynağına dönmesine sebep olan ilahtır.

♃ 'Küçük işin' ikinci safhasına Jüpiter hükmeder, işareti haçın yatay koluna eklenmiş hilal biçimi sergiler, halbuki Satürn'de aynı hilal, aşağıyı gösteren kolun altına yerleştirilir: ♄. Bu yüzden Jüpiter'in etkisi altında nefis, gücünü geliştirmek için kendini, dönmüş olduğu topraktan ve başlangıçtaki kaos gecesinden diriltip kaldırmıştır. *Materia*'nın temel eğilimleri (*guna*lar) hakkındaki Hindu öğretisinin dilinde, nefsin gücünün (Cıva) *tamas*'tan kurtarıldığı ve *rajas* ile birleştirildiği söylenebilirdi. Bununla birlikte *rajas*, genişleme ve gelişme anlamına sahiptir, bu da şimdiki durumda latif gücün bedensel bilinçteki

katılaşmasından çözündüğü ve toprak olmuş olarak şimdi, tabiri caizse su ve hava olduğu anlamına gelir. Bu da süblimleştirmeye tekabül eder.

Morienus şöyle der; "Kim, nefsi nasıl saflaştıracağını ve ağartacağını bilirse ve onun yukarı doğru yükselmesine izin verirse, bedeni iyi korursa ve onu bütün karanlıklardan, siyahlıklardan ve kötü kokudan kurtarmış olursa... O zaman nefsi bedenine geri getirebilecektir ve yeniden birleşmeleri saatinde büyük harikalar zuhur edecektir..."

☽ Ayın hükmettiği üçüncü safha ile birlikte beyaz renk tamamlanır. Hilal kedini, unsurlar veya kozmik eğilimler haçı üzerine yükseltmiştir ve onların zıtlıklarını ayrıştırmıştır. Başlangıçtaki kaosta içerilen nefsin bütün gizil güçleri, şimdi tamamıyla geliştirilmiş ve birbirleriyle ayrılmaz bir saflık halinde birleşmişlerdir. Bu, 'çözünüm'ün en dıştaki sınırıdır ve bunu yeni bir 'katılaşma' takip eder. Hıristiyan bakış açısından, nefsin bu hali, sembolik olarak, İlahi Kelime'yi almaya hazır durumundaki Kutsal Bakire'ye tekabül eder ve bu bağlamda Bakire'nin genellikle bir hilalin üzerinde tahta oturmuş olarak resimlenmiş olması önemlidir.

Bernardus Trevisanus, *Unutulan Kelime*[3] adlı kitabında 'küçük işin' bu tamlığı hususunda şöyle yazar: "Sana derim ki Tanrı şahidim olsun, bu cıva süblimleştirildiği zaman o kadar saf bir beyaz ile örtüldü ki çok yüksek bir dağın tepesindeki kara benziyordu. Güzel, kristalimsi bir cilası vardı, tekne açıldığı zaman ondan o kadar tatlı bir koku sadır oldu ki dünya üstünde ona benzeyen bir şey bulunamazdı. Bununla birlikte, seninle konuşan benim, iyi bil ki bu harika parlaklık gözlerimin önünde ortaya çıktı, bu iyi, kristalimsi tabiata kendi ellerimle dokundum ve kendi koklama duyumla bu harika tatlılığı algıladım. O kadar büyük bir hayret içinde, neşe ve şaşkınlıkla ağladım. Ezelî, yüce ve şanlı Tanrı'ya hamd olsun, çünkü O, pek

[3] *La Parole delaissèe, Le Voile d'Isis*'te, Paris, 1939 cildi, s. 461.

çok harika ihsanları, tabiatın sırları içinde gizlemiştir. Ve bazı insanlara onları görme izni vermiştir. Biliyorum ki bu nizamın sebeplerini bildiğin zaman şöyle soracaksın: Ne tür bir tabiat, bozulur bir nesneden geldiği halde yine de kendi içinde bütünüyle semavi bir nesneyi içerebilir? Hiç kimse bütün harikaları anlatamaz. Bununla birlikte belki bu tabiat hakkında sana bir takım özel şeyler anlatabileceğim bir zaman gelecek, bunu yazı ile bildirmeme henüz Rab izin vermedi. Öyle olsun, bu Cıvayı süblime ettiğinde onu kanıyla birlikte, taze ve genç, al ki yaşlanmasın ve ona ebeveynini (Güneş ve ay) ver ki bizim karışımımız bu üç şeyden (Güneş, Ay ve cıva) üretilebilsin..."

'Küçük işin' üç safhasının yükselen bir harekete tekabül etmesi, gezegensel işaretlerden aşikar olsa gerektir, çünkü ilk önce Ay haçın altındaydı, sonra yatay eksenine iliştirildi ve sonunda tek başına hakim oldu. Aksi şekilde, 'büyük işin' müteakip üç safhası, alçalan bir hareket tarif eder: ♀ ♁ ☉, çünkü burada Güneş, önce haçın üzerinde görünür, sonra haçın altına doğru batar ve sonunda her şeyi merkeze geri getirerek yalnız durur.

İlk üç safha, 'bedenin manevileştirilmesine', son üç safha da 'ruhun bedenlendirilmesine' veya 'uçucunun sabitlenmesine' tekabül eder. Halbuki 'küçük iş'in, hedef nefsin başlangıçtaki saflığını ve ahlılığını tekrar elde etmektir 'büyük işin' hedefi, içindeki Ruhun vahyiyle nefsin aydınlanmasıdır. Bu sekiz safhanın sırası, manevi tekamülün bütün türlerine aktarılabilir, fakat yine de bir şemadan daha fazla bir şey olarak kalmaz, çünkü iki hareketten hiçbiri (nefsin yükselişi, ruhun alçalışı) bütünüyle bir diğerinden ayrılamaz. Bir çiçeğin gelişimi, Güneşin işidir, hatta sadece, çiçek Güneş ışınlarına kendini açmaya yetecek kadar erişkin olduğunda, Güneş gerçek ve tam etkisine sahip olmaya başlasa bile.

♀ Dördüncü safhaya ('büyük işin' ilk safhası) Venüs hükmeder. İşaretinde altının ve ruhun (yanmaz kükürt) Güneşi, haç ağacının üzerinde görünür. Güneş, ayı yutar ve onun şekil

verici gücü, unsurların haçına yeniden damga basar. "Başlangıçta" der *Turba Philosophorum*,[4] 'kadın adamın tepesindedir, ve sonda ise adam kadının tepesindedir." İlk önce dişil Cıvanın 'uçucu' gücü, katı cisimlere üstün gelir, onun biçimi Kükürt tarafından pasif tarzda izhar edilir. Bununla birlikte daha sonra Kükürdün sabitleyici gücü, uçucu Cıvaya galip gelir ve nefes-beden biçiminin yeni ve bu sefer aktif bir kristallenmesini etkiler.

Bununla birlikte bu 'yeni yaratılış', henüz mükemmel değildir, çünkü burada göründüğü şekliyle manevi Güneş, hala unsurlar haçına iliştirilmiştir ve bu simyacıların, Venüs'ün metali bakır hakkında söyledikleri şu sözlerin sebebidir; ondaki Kükürdün renklendirici gücü (altının özü) gerçekten görünür olur, fakat dört unsurda içerilen zıtlaşmadan dolayı kararsız ve kaba kalır.

♃ Beşinci safhaya ('büyük işin' ikincisi) Mars hükmeder. Mars'ın işaretinde (bu şekilde gösterilmesinin sebepleri önceden açıklanmıştı) Güneş, Satürn'ün işaretindeki ayın konumuna benzer bir konum alır. Bununla birlikte iki işaretin (Satürn ve Mars) anlamı, her ikisi de bir tür ölümü ve tükenişi temsil etse de birbirine, zıttır; fakat Mars'ın 'hakimiyeti' altında, kaotik bir vaziyet söz konusu değildir; aksine burada, Ruh'un insan bilincinin en aşağı seviyelerine aktif bir inişi vardır, bu yüzden bedenin kendisine 'yanmaz kükürt' tamamen nüfuz eder. Mars'ın metali demirde olduğu gibi kükürdün sabitleyici gücü, bütünüyle mevcut olsa bile, parlaklığını henüz tamamıyla açığa vuramaz, öyle ki işin bu safhasında Ruh bedene dalmış ve sanki onun içinde sönmüş olarak görünür. Bu 'en dış' katılaşmadır ve son tamamlamanın eşiğidir (yani bedenin biçim haline gelmiş Ruh'a dönüşmesi).

Mars'ın işaretinde içerilen en yüksek anlam (simyanın ötesinde, onu oldukça aşan bir anlam), İlahi Kelime'nin

[4] *Bibl. des phil. chim.*

bedenlenmesi'dir. Belli bir anlamda bu, Tanrı'nın belli bir aşağılanışı gerektir, çünkü ışık olarak o alemin karanlığı içinde görünür. Bununla birlikte simyevi gerçekleştirme, bu bedenlenmenin sadece uzak bir yansıması olabilir.

Artephius şöyle yazar: "...İki tabiat birbiriyle karşılıklı olarak değişir, beden ruhu 'içine alarak' ve ruh da bedeni renkli (yani niceliksel) ve beyaz (yani saf) bir ruha dönüştürerek... Onu (yani cismi) bizim beyaz suyumuz yani Cıva içinde, siyahlık halinde çözünmüş olana kadar kaynat. Çok uzun bir süre kaynatmada, en sonunda bu siyahlığı kaybedecektir ve sonunda çözünmüş cisim, beyaz nefis (diğeriyle karışan) eşliğinde ortaya çıkacaktır. Bunlar öyle bir şekilde kucaklaşacaklar ki asla tekrar birbirinden ayrılamayacaklar. Sonra Ruh gerçekten beden ile beraber değişmez bir nesne olmaları için, mükemmel bir ahenk içinde birleşirler. Bu, bedenin çözünmesi ve Ruhun sabitlenmesidir, her iki süreç de bir ve aynı işi oluşturur."[5]

☉ 'Büyük iş'in tamamlanması, Güneşin işareti ile ifade edilir. Bu şekil, diğer gezegensel işaretlerin bir parçası olan, Güneş diskinden, merkezinde gösterilen noktasıyla ayırt edilir. Bu nedenle, sadece erken safhalarda ilkesel ve potansiyel olarak mevcut olan şey burada açığa vurulur. Kendi içinde sonlu kalan tamamlanmış bu biçimde, sonsuz muhteva, görünür-görünmez olarak mevcuttur.

Aynı işaret ayrıca, Meyvedeki çekirdeği ve rahimdeki cenini de hatırlatır. Bu, simyanın genetik sembolizmiyle uygunluk içindedir.

İşin bu safhası, kırmızı rengin de tamamlanmasıdır, bunun hakkında Nicolas Flamel, 'hiyeroglifik figürler' hakkındaki açıklamasında şöyle yazar: "Koyu menekşe rengi bir tarlada, mor-kırmızı bir adam, al kırmızı bir aslanın ayağını tutar, aslanın kanatları vardır ve insanı alıp götürecek gibi görünür. Koyu menekşe tarla şu anlama gelir; kaynama vasıtasıyla taş, güzel

[5] *Bibl. des phil. chim.*

turuncu ve kırmızı kılıflar almıştır ve iyice sindirmesi (turuncu rengi bunu gösterir) onu önceki turuncu giysisinden mahrum etmiştir. Nar tanelerinin saf ve temiz al rengini andıran uçan aslanın al kırmızı rengi, bu rengin şimdi gerçekten ve ahenkli olarak tamamlandığını gösterir. Bu, tamamıyla metalik olan bütün tabiatı yiyen ve onu kendi cevherine, yani en iyi madenlerden daha iyi olan gerçek ve saf altına dönüştüren bir aslan gibidir.

"Bundan dolayı, söz konusu renk, kendi kanatlarıyla, insanı Mısır'ın kirli sularından (ölümlülerin sıradan düşünceleri) yükselterek onu ıstırap vadisinden, yani fakirlik ve hastalık belasından kurtaracak güce sahiptir, bu yüzden dünyevi hayatı bütün zenginlikleriyle beraber hakir görecek ve Arşı âlâyı arzulayarak ve ezeli umudun tatlı pınarlarına susamış olarak gece gündüz Tanrı'yı ve O'nun azizlerini düşünecek.

"Tanrı'ya sonsuz şekilde hamd olsun, bize bu güzel ve bütünüyle mükemmel mor rengi görme lutfunu verdiği için, tarlaların ve kayaların gelinciğinin bu güzel rengini, bu Sur'lu,[6] pırıl pırıl ve alev alev rengi, herhangi bir değişime veya değişikliğe muktedir olmayan, üzerinde göğün ve Zodyak'ın bile hiçbir gücünün ve kudretinin bulunmadığı ve onun parlak ve göz kamaştırıcı ihtişamı, bir anlamda ona baktığı zaman insanı şaşırtarak, ürküterek, korkutarak sema üstü bir şeyi insana bildirecek gibi görünür..."[7]

Basilius Valentinus'un yazdığı bir metinde, simya işinin tamamlanmasını sembolize eden erkek-dişi adrojinin, yedi gezegenin işaretleriyle temsil edilmesi vardır, bu işaretler şöyle bir sıra içindedir; üç Güneş işareti androjinin eril tarafına ve üç Ay işareti de dişil tarafa karşılık gelirken Merkür'ün erdişi işareti bir iki dizi arasındaki kilit taşını temsil eder. Bu, aşağıdaki şe-

[6] Mor renk, Sur şehride (Lübnan) üretildi.
[7] *Bibl. des phil. chim.*

mayı ortaya koyar, 'küçük' ve 'büyük' işlerin safhaları bu şemada yine teşhir görülecektir.

☿
☽ ☉
♃ ♂
♄ ♀

Belli bir bakımdan (ve aynı işaretlerin astrolojik anlamlarından oldukça ayrı olarak) sağdaki işaretlere, aktif, soldakilere de pasif denebilir, çünkü 'küçük iş' nefsin hazır olma halini ve istidadını, 'büyük iş' de manevi vahyi elde eder. Bununla birlikte, ferdi işaretlerin çiftler halinde birbirine denk düştüğünü teşhis edebilmek için, her dizinin sırasının (şimdiye kadar tarif edildiği gibi) diğerinin sırasına zıt yönde olduğunu hatırlamak zorunludur, çünkü biri ayın yükselişine bağlıdır ve diğeri ise Güneşin alçalışına dayanır (bu iki hareket, işin akışında ortaya çıkar). Bunun aksine, her iki hareket de paralel şekilde görüldüğünde, işaretler şu şekilde sıralanır:

☿
☽ ☉
♃ ☿
♄ ♂

Her aktif yan için, ona tekabül eden pasif bir yönün bulunması, bu dizilişte açık şekilde görülür. Satürn, pasif bir 'alçaltma'yı, Mars ise aktif bir 'alçalışı' temsil eder. İlk işaret, ego-bağımlı nefsin tükenişini, ikincisi ise Ruh'un zaferini ifade eder. Sonraki seviyede Jüpiter, nefsin alıcılığının gelişmesine karşılık gelirken Venüs de içteki Güneşin yükselişine tekabül



İki-cinsiyetli Merkür'ün tasviri ('*Rebis*' = *res bis: çifte şey*), Basilius Valentinus'un *'Aurelia Occulta Philosophorum*'undan *'Theatrum Chemicum*'da, Argentorati, 1613, cilt IV. Hermetik androjin, kanatlı *materia prima* küresinin üzerinde uzanan Tabiat ejderhasının üzerinde durur. Androjinin elindeki pergel ve gönye, gök ile yere, erkek ve dişi güçlere karşılık gelir. Erkek tarafta, Venüs, Mars, ve Güneş, dişi tarafta ise Satürn, Jüpiter ve Ay bulunur. Tepede ise mükemmel Merkür vardır. Sağ ve sol, bu resimde yer değiştirmiştir.

eder. Ay ve Güneş, saf hallerinde, iki kutbu bedenlendirir ve Merkür her iki özü de kendi içinde taşır.[8]

[8] Bu altı safhanın, manevi tekamülün her tarzında temel safhalar olarak nasıl sık sık tekerrür ettiğini görmek için Frithjof Schuon'un *Hikmet Makamları*'na, özellikle de aynı adı taşıyan son bölümüne bakılmalıdır. (Londra, 1961).

16. Bölüm

ZÜMRÜT TABLET

Simya işinin anlamı ve yapısı, Zümrüt Tablet'te (*Tabula Smaragdina*) özetlenir. Kendini, Hermes Trismegistos'un bir vahyi olarak sunar ve ortaçağ simyacıları tarafından böyle kabul edilir. Bunun en erken zikredilişi, Câbir ibn Hayyân'a ait bir sekizinci yüzyıl metninde bulunur ve Latince bir çevirisi, önceden Aziz Büyük Albert tarafından biliniyordu. Bununla birlikte, üslubundan İslam öncesine ait olduğu açıktır ve simyacıların oy birliğiyle hemfikir anlaştıkları gibi bütünüyle Hermesçi geleneğin ruhuyla uygunluk içinde iken, Hermesçiliğin kaynakları ile ilişkisinden şüphelenmek için hiçbir ikna edici sebep yoktur. Bu, Hermes isminin bir insan için mi yoksa Hermes-Thoth'dan kopup gelen bir ruhbanî-peygamberi fonksiyon için mi olduğu hususundaki soruyu açık bırakır.

Latince versiyonundan 'Zümrüt Tablet'in bir tercümesi aşağıda verilmiştir. Bazı noktaların aydınlatılması için Arapça versiyona da göndermede bulunulmuştur:[1]

1. Gerçekte, kesinlikle ve şüphesiz olarak, aşağıda ne varsa yukarıdaki gibidir ve yukarıda ne varsa aşağıdaki gibidir, bir şeyin mucizelerini başarmak için.

2. Bütün nesnelerin, yalnız Bir üzerine düşünme ile yalnız Bir'de çıkması gibi, intibak ile bu bir şeyden doğarlar.

---

[1] Bk. J. F. Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heirdelberg, 1926.

3. Babası, Güneştir ve anası, aydır. Rüzgar onu bedeninde doğurmuştur. Onun dadısı topraktır.

4. Bütün alemdeki her mucizevî işin babasıdır.

5. Onun gücü, eğer toprakla örtülürse mükemmeldir.

6. Toprağı ateşten ve latif biçimi kaba biçimden yumuşak şekilde ve büyük bir ihtimamla ayır.

7. Yerden göğe yükselir ve tekrar gökten yere iner ve böylece yukarıdaki hakikatlerin ve aşağıdaki hakikatlerin gücünü elde eder. Bu şekilde, bütün alemin şanını elde edeceksin ve bütün karanlıklar seni terk edecek.

8. Bu, bütün güçlerin gücüdür, çünkü latif olan her şeyi yener ve katı olan her şeye nüfuz eder.

9. Böylece küçük alem, büyük alemin ilkeliğine göre yaratılır.

10. Fevkalâde uygulamalar, bundan ve bu tarzda yapılır.

11. Bu sebeple bana, Hermes Trismegistos denir, çünkü ben bütün alemin hikmetinin üç kısmına da sahibim.

12. Güneşin işi hakkında söylemiş olduğum şeyler mükemmeldir.

*

"I. Gerçekte, kesinlikle ve şüphesiz olarak, aşağıda ne varsa yukarıdaki gibidir ve yukarıda ne varsa aşağıdaki gibidir".

Latince versiyonda başlangıç şu şekildedir: *Verum, sine mendacio, certum et verissimum*, fakat Câbir'in verdiği karşılık, "Gerçekte, kesinlikle ve şüphesiz olarak" (*hakken, yakînen, lâ şekke fih*) daha açıktır, çükü 'Gerçekte' kelimesi, vahyin objektif kaynağına gönderme yaparken, 'kesinlikle ve şüphesiz olarak' kelimeleri, insandaki sübjektif yansımasına göndermede bulunur. Sonraki cümle (ilk cümleciğin ana kısmı) Arapça versiyondan kısmen farklı bir ifadeye sahiptir ve farklı bir mana verir

gibi görünür: "En yukarı olan en aşağıdan gelir ve en aşağı olan en yukarıdan gelir," Bu, aslî suret, pasif *materia* olmadan açığa vurulamaz, anlamında aktif ve pasifin karşılıklı bağımlılığına göndermede bulunur, tıpkı tersine şekilde pasif potansiyel güç, sadece aktif kutbun etkisi altında gelişmeye ulaşabilmesi gibi. Ayrıca, 'büyük iş'te manevi gücün etkinliği, insani 'kab'ın istidadına bağlıdır ve tersi de geçerlidir. Bununla birlikte bütün bunlar, Latince metnin ifade ettiği gibi 'yukarı' ve 'aşağı' arasındaki 'ayna-mütekabiliyeti'nin ileri bir örneğinden başka bir şey değildir. 'Bir şeyin', yani dahili işin, 'mucizelerini başarmak' için. 'Yukarı' ve 'aşağı', bu nedenle, bu bir şeyle ilgilidir ve bir diğerini ona göre tamamlar.

'2. Bütün nesnelerin, yalnız Bir üzerine düşünme ile yalnız Bir'den çıkması gibi, intibak ile bu bir şeyden doğarlar.' Bu, Hermetik işin, alemin Bir İlahi Varlık'tan Bir Ruh vasıtasıyla sudur etmesinin modelini (ve tersi şeklinde 'cevhersel imajını') takip ederek tek bir cevherden çıkması anlamına gelir.

Meditatione unius ('yalnız bir üzerine düşünme ile') yerine bazı yazmalarda *mediatione unius* ('bir'in aracılığı ile') ifadesi vardır. Bu, esas itibariyle anlamı değiştirmez, çünkü burada kastedilen şey, mutlak Bir'in görünmez ve bölünmez Işığının, Ruh prizması tarafından çokluk halinde kırılmasıdır. Plotinus şunu söyler; Ruh (*nous*), onu bütünüyle kavramaya veya nüfuz etmeye muktedir olamayarak, sürekli En Üstün Birlik'i temaşa eder ve bu devamlı müşahede ile 'çok yüzlü' Bütün'ü açığa vurur, tıpkı ışığı yayan bir mercek gibi bir ışın demeti olarak kabul eder. Bu noktada, bazı versiyonlarda görülen Arapça *tedbîr* ibaresi, 'mütalâa' ve 'açıklama' veya 'sonuç çıkarma' anlam çiftine sahiptir. *Adaptatione* ('intibak ile') yerine Basilius Valentinus *conjunctione* ('birleştirme ile') der.

'3. Babası Güneştir ve anası ise ay'. 'Taş'ın babası olarak Güneş, ruh (*nous*) iken Ay nefis (*psyche*)'tir. 'Rüzgar onun bedeninde doğurmuştur:" Manevi tohumu bedeninde taşıyan rüzgar, hayat nefesidir ve daha genel olarak, ara alemin 'latif

malzemesi'dir, bu ara alem, gök ve yer arasında yani biçim-ötesi (veya tamamıyla manevi) alem ile cismani alem arasında uzanır. Hayat nefesi ayrıca altının tohumunu sıvı bir halde içeren Cıvadır. 'Onun dadısı topraktır' ise dahili bir gerçeklik olarak beden/cisim demek olur.

'4. Bütün alemdeki her mucizevi işin babasıdır'.'Mucizevi iş' *thelesma*'nın yaklaşık tercümesidir, ki *'talisman'* (tılsım, muska) bundan türemiştir. Bir tılsım (Arapça *tilism*), kesin konuşursak içine ilkörneğinin gücünden bir şeylerin girmiş olduğu bir semboldür, özel bir kozmik vaziyette (takım yıldız) ve buna denk düşen manevi bir konsantrasyonla biçimlendirilmiş bir sembol. Bu türden büyüsel (theurgic) bir faaliyet, görünen biçim ile görünmeyen ilkörnek arasındaki niteliksel tekabüliyete ve ayrıca latif düzlem üzerinde manevi bir halin bir tür 'yoğunlaştırılması' vasıtasıyla bu tekabüliyetin etkili kılınması imkanına dayanır. Bu, görünmeyen bir etkinin taşıyıcısı olarak tılsım ile metalik dönüşümün 'maya'sı olarak iksir arasındaki benzerliği açıklar.

'5. Onun gücü, eğer toprakla örtülürse mükemmeldir'. Bu demektir ki Ruh, 'cisimlendirildiği' zaman uçucu sabit hale gelir.

'6. Toprağı ateşten ve latif biçimi kaba biçimden yumuşak şekilde ve büyük bir ihtimamla ayır'. Toprağı ateşten ve latifi kabadan ayırmak, nefsi bedenden 'çıkarmak' demektir.

'7. Yerden göğe yükselir ve tekrar gökten yere iner ve böylece yukarıdaki hakikatlerin ve aşağıdaki hakikatlerin gücünü elde eder.' Bilincin bütün biçimsel 'katılaşmalar'dan 'çözündürülme'sini, Ruh'un 'kristalleştirilmesi' takip eder öyle ki aktif ve pasif mükemmelce birleştirilir. Böylece Ruh'un ışığı sabit kalır. 'Bu şekilde, bütün alemin şanını elde edeceksin' yani bütün ışığın kaynağı olan Ruh ile birliğin vasıtasıyla. 'Ve bütün karanlıklar seni terk edecek': Bu demektir ki cehalet, aldatma, kararsızlık, şüphe ve aptallık bilinçten temizlenir.

'8. Bu, bütün güçlerin gücüdür, çünkü latif olan her şeyi yener ve katı olan her şeye nüfuz eder.' Latif veya uçucu olan (Arapça *latîf*), sadece katı ve cismani şey ile birleştirerek yenilebilir, tıpkı kişinin sadece somut bir resim vasıtasıyla nefsin bir halini sıkıca tutabilmesi gibi. Simyevi sabitleştirme yine de daha dahilidir ve manevi hallerin dayanağı olarak bedensel bilincin rolü hakkında yukarıda söylenenlerle ilişkilidir. Ruhla birleşmesi vasıtasıyla bedensel bilincin kendisi, harici bir etkiye dahi sahip olabilen iyi ve nüfuz edici bir güç haline gelir.

Bunun hakkında Câbir şöyle yazar: "Katılık ve sertlik halindeki cisim o kadar değiştirilmiştir ki ince ve hafif hale gelmiştir, bu durumda o, onu ateşe dayanıklı kılan kendi tabiatını muhafaza etse bile cisimlere nüfuz eden, adeta manevi bir şey haline gelir. Bu anda ruh ile karışır, çünkü ince ve gevşek hale gelmiştir ve ruh üzerindeki etkisi onu sabit kılacaktır. Ruhun bu cisimde sabitlenmesi ilk süreci takip eder ve her ikisi de, diğerinin tabiatına bürünerek dönüştürülür. Cisim/beden bir ruh olur ve ruhtan gelen incelik, hafiflik, yayılabilirlik, renklilik ve ruhun diğer bütün özelliklerine bürünür. Ruh da kendi hesabına, bir cisim olur ve onun ateşe dayanıklılık, hareketsizlik ve süre özelliklerini kazanır. Bu iki unsurdan hafif bir cevher doğar ki ne cisimlerin katılığına ne de ruhların inceliğine sahiptir, ancak kesin olarak bu iki uç arasında orta bir konum alır...[2]

'9. Böylece küçük alem, büyük alemin ilkörneğine göre yaratılır.' Latince versiyonda bu cümle şöyle gelir; 'Böylece alem yaratıldı.' Burada takip edilen Arapça metin görünüşe göre daha tamdır. 'Büyük alem'in mükemmel imajı olan 'küçük alem', insandır, işte o zaman 'Tanrı'nın suretinde kılınmış olan' orijinal tabiatını gerçekleştirmiştir.

'10. Fevkalade uygulamalar, bundan ve bu tarzda yapılır'. Arapça metinde bu cümle şöyledir: 'Bu yol, bilgeler tarafından kat edilmiştir.'

---

[2] Bk. Paul Kraus, *Câbir ibn Hayyân*, Kahire, 1942-1943.

'11. Bu sebeple bana Hermes Trismegistos denir, çünkü ben bütün alemin hikmetinin üç kısmına da sahibim. Trismegistos, 'üç kere büyük' veya 'üç kere güçlü' anlamına gelir. 'Alemin üç kısmı', evrenin üç büyük 'bölümüne' yani manevi, psişik ve cismani sahalara (bunların sembolleri gök, hava ve yerdir) tekabül eder.

'12. Güneşin işi hakkında söylemiş olduğum şeyler mükemmel (veya tam)dır.' *De operatione solis*: 'Güneşin işi hakkında'; fakat bu ayrıca 'altının işi hakkında' veya 'altının üretimi hakkında' anlamına gelebilir.

Zümrüt Tablet'in bütün muhtevası, Süleyman'ın Mührü hakkındaki bir açıklamaya benzer, buradaki iki üçgen sırasıyla özü ve cevheri, *forma* ve *materia*'yı, ruh ve nefsi, Kükürt ve Cıva'yı, uçucu ve sabit olanı veya manevi gücü ve bedensel varoluşu temsil eder:



17. Bölüm

SONUÇ

Buraya kadarki açıklamaların, simyaya ('kral sanat') özgü manevi ufku, tamamıyla tarihsel bir yaklaşımla kaçınılmaz olarak bağlantılı, yanıltıcı basitleştirmelerden kurtarmaya hizmet edebileceğini umuyorum. Mekandaki objelerin, oldukları yerden daha uzakta daha küçük görünmeleri gibi, zaman bakımından uzak olan şeyler de, bize şekil olarak indirgenmiş ve basitleştirilmiş görünür ve iki çağ arasındaki manevi açıklık ne kadar büyük olursa bu durum o kadar fazla olur. Çağımızla simyanın ait olduğu çağ arasındaki açıklık ise neredeyse karşılaştırılamaz derecede geniştir. Bu nedenle modern araştırmacıların, bu, güne kadar bazı kültürlerde icra edilegelen manevi sanatlar hakkında herhangi bir bilgi olmaksızın, simyayı bir teleskobun yanlış ucundan bakar gibi görmeleri hususu şaşırtıcı değildir. Bir kural olarak, sadece, simyacıların sembolik dilini anlamasına imkan verecek öğretisel arkaplandan mahrum olmakla kalmaz, daha önemlisi bu sahada neyin mümkün ve muhtemel olduğunu kendisine belirgin kılacak herhangi bir pratik karşılaştırma imkanından da mahrum kalır.

Tabiata (yani insanın ve eşyanın bedensel/cismani ve psişik tabiatına) birçok açıdan yaklaşılabilir ve böyle olarak, belli bir bakış açısına tekabül eden 'boyutlar'dan her biri, hem mantıksal hem de pratik olarak tamamen tükenmezdir. Bu nedenle mesela modern deneysel kimya, keşifleri bir kere bile onun öncülleri tarafından belirlenen belli bir ontolojik boyuttan ay-

rılmayarak belirsiz şekilde uzayabilir. Öte yandan simya gibi geleneksel bir bilim, aynı tabii verileri, daha az mantıkla değil, tamamen farklı –fakat aynı şekilde tükenmez olan– bir bakış açısından değerlendirebilir ve onlarla işlem yapabilir. Bunun bir örneği de geleneksel Çin, Hint ve Tibet tıbbıdır, bunların metotları modern tabiat anlayışlarına oldukça yabancıdır, ancak bu sebepten daha az etkili değildir.

Modern bilim, geleneksel kozmolojinin 'sınırı üzerinde' bulunan, ancak ciddi sonuçları olmayan 'çocukça' hatalara yönelik amansız bir göze sahiptir. Bununla birlikte modern bilimin görmeyeceği –ancak simya gibi geleneksel bir sanatın gözlerinin ezici olarak önemli göreceği– şey, insan ile tabiat arasındaki dengeye karşı onun, sonuçları önceden açıkça görülemeyen ihlalleridir (onun bütünlüğe karşı tamamen haklı görülemeyen iddiasından söz etmeye gerek yok) ve modern bilimi vasıflandıran, duyu ötesinin ve cismani olmayanın geniş kapsamlı ve neredeyse mutlak olarak yadsınmasıdır.

İnsanın tabii çevresiyle ilişkisi, sadece teorik olarak değil pratik olarak da ve sadece sübjektif olarak değil çevrenin kendisi açısından da çeşitlilik arz eder. Fiziksel alem, psişik olandan mahrum edilmez, hatta egonun özel bakış açısı, ferdi varlığın psişik küresinin, bütünüyle ayrı ve kendi başına bir şey olarak ortaya çıkmasına sebep olsa bile. Çağlar ve kültürlerde ego bilincinin daha az 'katılaşmış' olduğu ve tabii çevresiyle ilişkisine tamamıyla rasyonalist anlayışların önyargılarının hakim olduğu yerlerde, nefsin güçlerinin, harici alem üzerinde, mekanik bir müdahale olmaksızın ve doğrudan bir etki ortaya koyması daha kolay olarak vuku bulabilir. Bu, özellikle, 'arkaik' biçimli gelenekler hakkında doğrudur, onlar için şimşek, yağmur, rüzgar ve gelişme gibi olgular, temel sembollerdir. Belli kutsal faaliyetlerin, harici kozmik bir yankıya sebep olması burada vuku bulabilir. Bu durum, günümüzde Kuzey Amerika Yerlileri gibi bazı şamanistik topluluklar arasında hala gözlemlenebilmektedir. İksir hakkındaki bazı deyişlerin (bunların hepsi sade-

ce harfî olmayan, yüksek bir anlamda alınmamalıdır) hakkını verebilmek için simyayı onun orijinal ve uygun 'evi' olan bu türden vaziyetler içine yerleştirmeliyiz. Baz metallerin altına dönüştürülmesi kesinlikle simyanın gerçek gayesi değildir, ne de sadece bu amaçla araştırıldığı zaman elde edilebilir. Yine de, elinin tersiyle hafifçe bir kenara itilemeyecek *magisteriumun* görünen başarısı lehine deliller vardır. Metalürjik sembolizm simyanın dahili işine öylesine organik olarak bağlıdır ki dahili olarak gerçekleştirilen şey nadir durumlarda harici düzlem üzerinde (herhangi bir kimyasal işlemin sonucu olarak değil aksine olağanüstü bir manevi halin kendiliğinden harici bir doğal sonucu olarak) ortaya çıkar. Manevi dönüşümün ortaya çıkışı zaten bir mucizedir ve baz bir metalden aniden altının üretilmesinden kesinlikle daha küçük bir mucize değildir.

Zen'in gizemlerine inisiye olmuş Japon bir okçu, iç konsantrasyon ve atış anındaki zamansız özle dahili birlik içinde hedefi, gözleri bağlı halde vurabilir.[1] Aynı şekilde metallerin fiziksel dönüşümü, altının ve insanın (yani dahili çalışmayı tamamlamış olan insanın) dahili kutsallığını harici olarak açığa vuran bir işarettir.

[1] Bk. Eugen Herrigel (Bungaku Hakushi), *Okçuluk Sanatında Zen*, Londra, 1953.

ZİKREDİLEN HERMESÇİ VE MİSTİK YAZARLARIN KRONOLOJİK LİSTESİ

Hermes Trismegistos: tarih belli değil, Hristiyanlık öncesi.
Plotinus: 203-269
Synesius (veya Synesios): dördüncü yüzyıl
I. Herakleios (Heraclius), Bizans İmparatoru: 640-641
Halid: yedinci yüzyılın sonu
Morienus: yedinci yüzyılın sonu
Câbir İbn Hayyân: sekizinci yüzyıl
Ebu Bekir er-Râzî: 826-925
Senior Zadith (*Turbo Philosophorum.*): Muhtemelen dokuzuncu yüzyıl
Artephius: tarih bilinmiyor, Ortaçağ
Su Thung-P'o: yaklaşık 1110
Muhyiddin İbn Arabî: 1165-1240
Aziz Büyük Albert (Albertus Magnus): 1193-1280
Dante Alighieri: 1265-1321
Abdülkerim el-Cîlî: doğum 1366
Po Yu-şuan: onüçüncü yüzyıl
Ebul-Kasım el-İrakî: onüçüncü yüzyıl
Geber: muhtemelen onüçüncü yüzyıl
Ruysbroek, Jan van: 1294-1381
Nicolas Flamel: 1330-1417
Bernardus Trevisanus: 1406-1490
Basilius Valentinus: onbeşinci yüzyılın sonu
Denis Zachaire: onaltıncı yüzyılın başı
William Shakespeare: 1564-1616
Jakob Boehme: 1575-1624
Johan Valentin Andreae: 1586-1654
Fra Marcantonio: tarih bilinmiyor
Johann Georg Gichtel: 1638-1710
Philaletes, Irenaeus: onyedinci yüzyılın sonu

BİBLİYOGRAFYA

1. *Birincil Kaynaklar*

M. Berthelot, *La Chimie au moyen âge,* I-III, Paris, 1893
M. Berthelot, *Collection des alchimistes grecs,* I-III, Paris, 1887-1888
Bibliothèque des philosophes chimiques. Paris, 1741
E. Darmstaedter, *Die Alchemie des Geber,* 1922
A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum,* Fransızca çeviri. Paris, 1945
Paul Kraus, *Câbir İbn Hayyân,* I-II, Kahire 1942-1943
Manget, *Bibliotheca chemica curiosa* , I-II, Cenova, 1702
J.F. Ruska, *Arabische Alchemisten* , I-II, 1924
J.F. Ruska, *Tabula Smaragdina,* Heidelberg, 1926
J.F. Ruska, *Turba Philosophorum.* 1931
Theatrum Chemicum I-VI, Strosbourg. 1659
Claude d'Ygé, *Nouvelle Assemblé des philosophes chymigues.* Paris, 1957

2. *Genel Eserler*

Maurice Aniane, *Notes sur l'alchemie, Yoga science de l'homme intégral* içinde, Paris, 1956
Mircea Éliade, *Forgerons et alchimistes,* Paris, 1956
Julius Evola, *La tradizione ermetica,* Bari 1931 ve 1948
E. J. Holmyard, *Alchemy* , Londra, 1956
Edmund von Lippmann, *Entestehung und Ausbrestung der Alchemie.* I. 1919, II. 1931

MUHYİDDİN İBN ARABÎ'NİN MİSTİK ASTROLOJİSİ

ASTROLOJİYE TOPLU BAKIŞ

M.Temelli

Astroloji, gök cisimlerinin hareket ve konumlarının yorumlanmasıyla yeryüzündeki olayların önceden bilineceğini iddia eden bir bilgi dalıdır. Bir kişinin geleceğinin ne olacağı, bir işin sonucunun iyi mi kötü mü olacağı, bir sorunun cevabının ne olacağı veya bir işe başlamada en iyi zamanın hangisi olduğu gibi çeşitli soruları cevaplamak için kullanılır. Bu kullanımlarına göre de çeşitli kısımlara ayrılır.[1] Bu amaçlardan her biri için o andaki veya doğum anındaki, astrolojik öngörüye esas olan gök cisimlerinin konumlarını gösteren bir yıldız haritası (horoskop) hazırlanır. Bu horoskop vasıtasıyla sonuçlar çıkarılır.

Astrolojinin belirlenebilen ilk kaynağı Mezopotamya'dır. Bu bölgenin güneyinde yaşayan ve yıldızlara bağlı bir inanç sistemine sahip olan Keldanîler tarafından ortaya konmuştur. En eski astrolojik belge Kral I. Sargon (M.Ö. 24. yy.) için yazılmış 'Namar-Beli' isimli çivi yazılı tablettir. Astroloji daha sonra Keldanîlerden Mısır'a geçti. Firavunların rahipleri Keldanîlerin öğrencileriydi. Gizemli Taauth (Toth), Mısır'da astrolojinin ilk öğretmeni olarak kabul edilir.[2] Yunanlılar bu bilimi Mısır'dan aldılar. Ünlü astronom Batlamyus astrolojinin temel kitaplarından biri olan *Apotelesmatika*'yı (ayrıca *Tetrabiblos* veya *Quadripartitum* olarak da bilinir) yazdı.

---

[1] Bu kısımlar; kişisel veya doğum (genethliacal, natal), seçim (electional), soru zamanı (horary), politik veya kozmik (mundone) ve esoterik astroloji şeklinde ifade edilir. Bk. Metin Kiraz, *Bir Günde Yaşayan Astroloji*, İstanbul, 1996.

[2] Max Jacobi, 'Astrology', *The Catholic Encyclopedia*, 1913.

Araplar bu bilimi Yunanca'dan Pehlevice'ye (eski Farsça) çevrilmiş kitapları kendi dillerine aktararak elde ettiler. Bu işte öncülüğü Ebu Maşer el-Belhî (787-886) yaptı. Klasik dönemlere ait astroloji üzerine önemli bilgilere sahip olan Yahudi bilginler daha sonra Arapların öğretmenleri oldular.

Daha sonraları astroloji Haçlı seferleri ve Endülüs vasıtasıyla Batı'ya geçti. 15 ve 16. Yüzyıllar, Batı'da astrolojinin tam bir gelişimine sahne oldu, özellikle Yeni-Eflatunculuk ve Hermesçilik'le birlikte yayıldı. Güneş–merkezli sistemin ve yeni gezegenlerin keşfiyle bugünkü şeklini aldı.

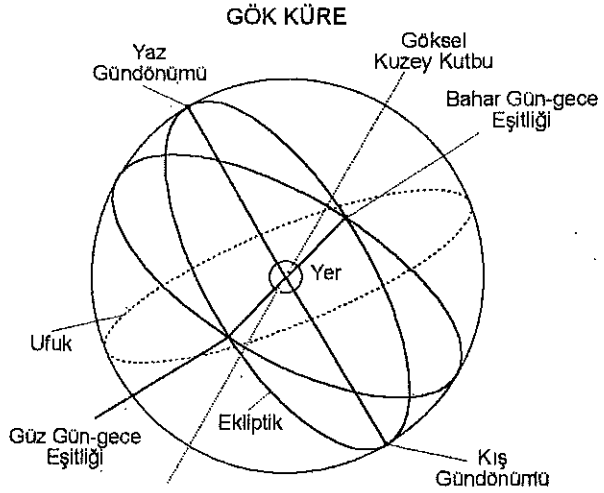
Temelleri yaklaşık 4000 yıl önce atılan astrolojinin sembolik dilini anlamak için bu dilin kullandığı astronomik araçları bilmek gerekir. Kadim toplumlarda gökyüzü ve oradaki cisimlerin hareketleri dikkatle izlenirdi. Bu cisimlerin gözlenen hareketlerini anlamak, bu hareketlere hakim olan kanunları keşfetmek ilahî bir sanattı.

Yeryüzündeki bir gözlemci öncelikle iki bütünlük fark eder: yer ve gök. Bu ikisini birbirinden ufuk çizgisi ayırır. Denizin ortasındaki bir kişi için bu çizgi tam bir dairedir, buna 'ufuk çemberi' denir. Böylece gözlemcinin algısına hitap eden mekan, bir daire şeklindeki yer düzlemi ve bunun üzerinde yarım küre şeklindeki gökyüzüdür. (Algılanan bu mekan antik gözlemciler kadar modern gözlemciler için de astronomik bir değere sahiptir.) Bu yarım kürenin diğer parçası da zihinde tamamlanırsa astronomik hareketleri açıklamakta kullanılan 'gök küresi' elde edilir. Bu mekan içinde gözlemcinin bulunduğu noktadan yere dik olarak ('çekül doğrultusunda') geçen doğru gök küreyi iki noktada keser. Bunlardan biri tam tepedeki 'başucu' (zenit) noktasıdır, diğeri gök kürenin görünmeyen kısmını aynı doğrultuda kesen 'ayakucu' (nadir) noktasıdır.

Gök cisimleri,gök küre üzerinde bir eksen etrafında dönüyormuş gibi görünürler. Aslında dönen dünya olduğundan bu eksen yerin ekseniyle aynıdır. Bu eksenin yer küreyi deldiği noktalara 'yerin kutupları', gök küreyi deldiği noktalara da 'göğün kutup-

ları' denir. Bu eksene dik olan büyük daireye ise 'gök ekvatoru' denir ki gök küreyi iki eşit parçaya ayırır.

Çıplak gözle gökyüzünü gözleyen dikkatli bir gözlemci dolanmakta olan 4 ana cisim grubu fark eder: Güneş, Ay, gezegenler ve yıldızlar. Bunların her biri farklı bir dolanım düzenine sahiptir.[3]



Güneşi gözlediğinde onun bir daire üzerine dolandığını görür. Bu daire gözlemciye göre yılın belli günlerinde güneye, belli günlerinde de kuzeye kaymaktadır. Güneşin üzerinde yıllık hareketini yaptığı bu daireye *ekliptik* denir. Ay'ın hareket ettiği yörünge de ekliptikten beş derece uzaktır. Gezegenler ise ekliptiğe yakın (nadiren çakışık) bir yörüngede görülürler.

Güneş, yılda iki defa gün ortası konumunda gök ekvatorunda bulunur. Bunlar, ekliptiğin gök ekvatorunu kestiği noktalardır.

---

[3] Gök cisimlerinin görünen hareketleri hakkında bk. Prof. Abdullah Kızılırmak, *Küresel Gökbilim*, İzmir, 1977.

21 Mart ve 23 Eylül tarihlerine denk gelen bu noktalara gün-gece eşitliği (ekinoks) noktaları denir. Ekliptiğin yıl boyunca gök ekvatorundan en uzakta bulunduğu iki nokta da gündüz uzamasının kısalmaya döndüğü veya tersi günlerin, 22 Haziran ve 21 Aralığa denk gelen bu günlere gündönümü (solstis) noktaları denir.

Güneşin gökyüzündeki günlük hareketi, yıldızların hareketlerinden her gün yaklaşık 4 dakika geç doğması ile ayrılır. Yani Güneş her gün 4 dakika geride kalır.

Ayın hareketine gelince, o da diğer gök cisimleri gibi doğar ve batar, ancak her gün doğuya doğru bir kayma yapar. Diğer bir ifadeyle her gün 52 dakika geç batar. Ayın hareket dairesi ekliptik dairesini iki noktada keser ve onunla yaklaşık 5° lik bir açı yapar, bu kesme noktalarına 'düğüm' denir.

Gezegenlerin hareketleri ise daha değişiktir. Onlar gökyüzünde hep aynı yönde hareket etmezler, bazen ileri bazen de geri gidiyormuş gibi görünürler. Bu hareketleriyle yıldızlardan ayrılırlar, yoksa onlar da yıldızlara aynı büyüklükte ışıklı cisimler olarak görülürler. Gezegen (planet) kelimesi eskiden Güneş ve Ay dahil diğer gezegenler için de kullanılırdı. Astrolojide genellikle yeryüzündeki olayları etkileyen gök cisimlerinin hepsine bu ad verilir.

Merkür ve Venüs, Güneşe dünyadan daha yakın ('iç gezegenler') oldukları için ancak Güneşin batısından veya doğuşundan sonra görülebilirler. Diğerleri yani 'dış gezegenler' ise gece boyu gözlenebilirler.

Yıldızların günlük hareketi de Güneşinki gibi dairesel bir harekettir. Gündüz Güneşin izlediği yol üzerinde gece görülen takım yıldızlar, burçları oluşturur. Diğer bir deyişle ekliptik üzerindeki takım yıldızlar burçlar kuşağı olan 'Zodyak'ı oluşturur. Zodyak kelimesi 'hayvanlar çemberi' anlamındaki Yunanca *zoidiakos kyklos*'tan gelir.

Zodyak çemberi, 'burç' adı verilen her biri 30° lik 12 kısma bölünmüştür. Bu kısımlara ve onlara denk düşen takım yıldızlara birer isim (yoğunlukla hayvan ismi) verilmiştir. Bu isimlendirmeye ait en eski kayıtlar yaklaşık M.Ö. 1000 yılına ait çivi yazısı tablet-

lerdir. Pek çok kültürde önemsiz farklar dışında hep aynı semboller kullanılmıştır.

Ekliptik üzerinde Zodyak'ın başlangıç noktası İlkbahar gün-gece eşitliği noktasıdır ki 21 Mart'a ve Koç burcunun başlangıcına denk düşer. Fakat bu başlangıç noktası sabit değildir. Bunun sebebi, dünyanın ekseninin her 26.000 yılda bir daire çizerek doğrultusunun değişmesidir. Bu hareketin sonucu olarak gün-gece eşitlikleri bir takım yıldızdan diğerine kayar. Bu olaya gün-gece eşitliklerinin öncelemesi (ekinoksların presesyonu) denir. Bu öncelemeden dolayı bahar gün-gece eşitliği bugün kova burcunun başına kaymıştır. Bu hareketin diğer bir sonucu da eksenin yön değiştirmesinden dolayı farklı yıldızların kutup yıldızı olmasıdır. Bugünkü kutup yıldızı yaklaşık olarak M.S. 2100'de kutba en yakın yıldız olacaktır. Piramitlerin inşa edildiği çağda (M.Ö. 3000) Ejder takım yıldızındaki Thuban, kutup yıldızıydı.

Bu presesyon sonucu bahar gün-gece eşitliği noktası her 2160 yılda bir burç geri kayar. Bu durum göz önüne alındığında 21 Mart'ın Koç takım yıldızına denk gelmesi yani takım yıldızlarla burçlar kuşağının çakışması M.Ö. yaklaşık 2000 yılına rastlar. Ancak bu tarihte Koç burcunun başlangıcı olan bahar gün-gece eşitliğinin Koç takım yıldızına denk düşmesinden dolayı burçların ve isimlerinin belirlenmesinin bu tarihlerde yapıldığı sonucuna ulaşılır. Bu kayma, astroloji çalışmalarını geçersiz kılmaz, ancak bu çağa uygun şekilde bir karmaşıklık ve düzensizlik katar.[4]

Gök küre, ayrıca 12 parçaya daha bölünür. Bunlara 'evler' denir. Evler doğu ufkundan başlayarak saat yönünün tersinde numaralandırılır. Her ev insan hayatının bir yönünü temsil eder, sırayla: hayat, zenginlik, kız ve erkek kardeşler, ebeveynler, oğullar, sağlık, evlilik, ölüm, yolculuklar, şerefler, arkadaşlar ve düşmanlar. Her ev kendisiyle aynı sıradaki burçla uyum içindedir.

---

[4] Whitall Perry, "Ruh'un Burçlar Kuşağı", *Kutsalın Peşinde* içinde, s. 80 İstanbul, 1995.

No	Burcun Adı	Sembol	Latince adı	Arapça adı	Tarih	Unsur
1.	KOÇ	♈	Aries	Hamel	21 Mart 20 Nisan	Ateş
2.	BOĞA	♉	Taurus	Sevr	21 Nisan 20 Mayıs	Toprak
3.	İKİZLER	♊	Gemini	Cevza	21 Mayıs 20 Haziran	Hava
4.	YENGEÇ	♋	Cancer	Seretân	21 Haziran 22 Temmuz	Su
5.	ASLAN	♌	Leo	Esed	23 Temmuz 22 Ağustos	Ateş
6.	BAŞAK	♍	Virgo	Sünbüle	23 Ağustos 22 Eylül	Toprak
7.	TERAZİ	♎	Libra	Mîzan	23 Eylül 22 Ekim	Hava
8.	AKREP	♏	Scorpio	Akreb	23 Ekim 21 Kasım	Su
9.	YAY	♐	Saggitarius	Kavs	22 Kasım 20 Aralık	Ateş
10.	OĞLAK	♑	Capricorn	Cedî	21 Aralık 19 Ocak	Toprak
11.	KOVA	♒	Aquarius	Devl	20 Ocak 18 Şubat	Hava
12.	BALIK	♓	Pisces	Hût	19 Şubat 20 Mart	Su

Bir de Ay konakları (lunar mansions) vardır. Bunlar 28 tanedir. Bazen bunlara da 'ev' dendiği için karışıklık olabilir. Bu karışıklığı önlemek için bunlara 'Ay konakları' diyeceğiz.

Burçlar kendi içlerinde üçlü gruplara ayrılırlar. Her burcun bir unsuru, bir tabiatı ve bir cinsiyeti vardır. Mesela Koç, Aslan ve Yay burcu ateş unsuruna ait burçlardır, bunlar Zodyak içinde bir üçgen oluştururlar. Burçlar ayrıca Hareketli (Kardinal), Sabit ve Bileşik (Değişken) burçlar olmak üzere üç gruba ayrılır. Hareketli burçlar iki gündönümüne ve iki gün-gece eşitliğine denk düşen burçlardır ve öncü olmayı, girişkenliği ifade eder. Sabit burçlar, inatçılığı ve bükülmezliği temsil eder. Bileşik veya değişken burçlar ise esnekliği temsil eder.

Tabiat	Tür	Gezegen	Organ	Cinsiyet	Simya işlemi
sıcak-kuru	Kardinal	Mars	Baş, Beyin	Erkek	Kül etme
kuru-soğuk	Sabit	Venüs	Ense, Boğaz	Dişi	Katılaştırma
sıcak-nemli	Bileşik	Merkür	Akciğer, kollar	Erkek	Sabitleme
soğuk-nemli	Kardinal	Ay	Göğüs, karın	Dişi	Çözündürme
sıcak-kuru	Sabit	Güneş	Kalp, Sırt	Erkek	Sindirme
kuru-soğuk	Bileşik	Merkür	Bağırsaklar	Dişi	Damıtma
sıcak-nemli	Kardinal	Venüs	Böbrekler, Damarlar	Erkek	Süblimleştirme
soğuk-nemli	Sabit	Mars	Cinsel Organlar	Dişi	Ayırma
sıcak-kuru	Bileşik	Jüpiter	Uyluk ve kalçalar	Erkek	Yaratma
kuru-soğuk	Kardinal	Satürn	Dizler, eklemler	Dişi	Mayalandırma
sıcak-nemli	Sabit	Satürn	Bacaklar, ayak bilekleri	Erkek	Çoğaltma
soğuk-nemli	Bileşik	Jüpiter	Ayaklar	Dişi	Yansıtma

Her burçta etkin olan bir gezegen vardır. Uranüs, Neptün ve Plüton'un keşfinden sonra bunlar da bu sınıflamaya dahil edildiler. Makrokozmos ile mikrokozmosun mütekabiliyeti esasına dayanarak her burç, insan vücudunun bir bölümüne denk düşer. Buna *melothesia* denir. Ayrıca simya sembolizmi de burçlarda ifade edilir. Her burca bir simyevî işlem tekabül eder.

Astrolojide 'aspekt' terimi, yıldızların birbirlerine ve gözlemciye göre konumunu ve açısal mesafesini ifade eder. Horoskopta bu cisimlerin birbirleriyle yaptıkları açıya göre yorum yapılır. Batlamyus'a göre gezegenlerin iki tür aspekti vardır: (1) hem Zodyak'taki konumları hem de birbirlerine göre konumları ile

belirlenen aspektler, (2) sadece birbirlerine göre konumları ile belirlenen aspektler.

Astrolojinin bu temel kavramlarına kısaca değindikten sonra bu sembolizmin oturtulduğu kozmolojik anlayışa göz atabiliriz. Geleneksel kozmoloji 'gökler' kavramı üzerine kuruludur. İnsanlığın hiçbir tecrübesi 'Gökler' tecrübesi kadar evrensel değildir.[5] Göğün bu çok katlı tasavvuru astronomik ve kozmolojik sistemlerde 'felek' anlayışı ile ifadesini bulmuştur. Gök cisimlerinin görünen dairesel hareketlerini açıklamakta kullanılan felek kelimesi 'göksel küreler' anlamına gelir.

Burckhardt'ın astroloji incelemesinde esas aldığı Büyük Sufî İbn Arabî'nin kozmoloji anlayışını ve dolayısıyla astrolojik sembolizmi anlayabilmek için kadim dünyada etkili olmuş Aristo ve Batlamyus kozmolojilerini dikkate almak gerekir.

Aristo kozmolojisi, genelde kozmolojik görüşlere hakim olan iki yaklaşımın ikisini birden içeriyordu. İlki 'görünümü koruma' olarak adlandırılan, gökyüzündeki ışıklı cisimlerin hareketlerini açıklayabilecek bir sistem geliştirme yaklaşımıdır. İkincisi ise teolojik ön kabullerle çerçevelenen bir hiyerarşi anlayışıdır. Bu iki yaklaşım doğrultusunda Aristo'nun kozmolojisi genel hatlarıyla şöyleydi:[6] Aristo, Kuidoslu Endoksos ve Kallippos'un eserlerine dayanarak alemin merkezi olan yerin etrafında dönen eşmerkezli 55 felek (göksel küre) öngörüyordu. Ayın gözlemlenen hareketi tek bir felek ile açıklanabiliyordu. Ancak bunun gibi tek yörünge hareketi sergilemeyen gezegenlerin hareketlerini açıklamak için birkaç felek gerekiyordu. Aristo, bu görünüşteki hareketleri açıklamak için 33 felek düşünen Kallipsos'un sistemini geliştirerek 55 feleğe çıkardı. Orta Çağda Aristo'yu izleyenler, kimi bir yöne kimisi de ters yöne dönen bu iç içe kürelerle uğraşmaktansa temelde bir basitleştirmeye gitmeyi tercih ettiler. 55 küre yerine 8, 9 veya 10 felek kabul edildi. Örneğin Peter Aplan'ın *Cosmographius Liber*'inde (1526) Aristo kozmolojisi yer (toprak), su, ateş, ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn, sabit yıldızlar, Zod-

[5] G. de Santillana ve H. von Dechend, *Hamlet's Mill*, Boston, 1969, s. 166.
[6] E. Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, s. 82, V yayınları, 1986.

yak, *Primum Mobile* ve Tanrı'nın katı olan 11. felekten oluşur.[7] Bu sadeleştirme ile kozmolojik şemadaki 'görünümü koruma' yaklaşımı terk ediliyor, varlık hiyerarşisi kavramı ağır basıyordu. Aristo alemi Ay üstü ve Ay altı olmak üzere ikiye ayırıyordu. Ayaltı alem dört unsurdan (toprak, su, hava, ateş) oluşuyordu, oluş ve bozuluş alemiydi. Ay üstü alem ise esir (*ether*) unsurundan oluşuyordu ve kalıcıydı. Bu kozmolojik yaklaşım, maddi unsurların Ay feleğinin altına hareketlilik seviyelerine göre ayrı felekler olarak dizilmesiyle ifade edildi.

Zamanla 'görünümü koruma' işi, daha gelişmiş olan Batlamyus sistemine bırakıldı. M.S. 85-165 yılları arasında İskenderiye'de yaşayan Batlamyus (Claudius Ptolemaeus) gezegenlerin hareketlerini açıklamak için yeni bir sistem geliştirdi. Aristo sisteminde bütün gök cisimlerinin hareketi yer merkezi etrafında ve daireseldi. Batlamyus bu ilkeyi kaldırdı. Gezegenlerin bir ileri bir geri hareketlerini açıklamak için onları, felekleri üzerinde bulunan ayrı bir daire üzerine yerleştirdi. Gezegenler bu daire üzerine dönüyor, bu daire de felek üzerinde hareket ediyordu. Bu küçük daireye episaykıl (*epicycle, feleku't-tedvir*) denir.

Müslüman bilginlerden bazıları Batlamyus sistemini görünümü açıklamakta kullanırken Aristo'nun sistemini de basitleştirerek kozmolojik bir model olarak aldılar ve fiziksel doğruluğunu da muhtemel kabul ettiler. Bu İbn Rüşd ve onu izleyen batılı skolastiklerin yoluydu.[8] İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi düşünürler ise Batlamyus sistemine eleştirel bir yaklaşım sergileyerek ya onu tadil ettiler ya da yeni bir sistem geliştirdiler.[9] Sabit b. Kurra, Batlamyus'un sekiz feleğine bir dokuzuncusunu eklemişti. Bu, yıldızlı göğün üstünde, bütün felekleri içine alan ve günlük hareketi sağlayan yıldızsız bir felekti. et-Muhît denilen bu felek yardımıyla gün-gece eşitliklerinin presesyonunu açıklamaya çalıştılar.

İbn Arabî, kozmolojik sistemini kendi asrında cari olan bu astronomik görüşlere dayandırdı ve aynı sembolizmi kullanarak

---

[7] J.P. Bernal, *Modern Çağ Öncesi Fizik*, s. 180-181, Tübitak, 1996.

[8] E. Grant, a.g.e., s. 84.

[9] Bk. S.H. Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 179, İstanbul, 1991.

ifade etti. Varlık mertebelerine (*Hazarât-ı Hamse*) dayanan metafizik görüşü, felekler hiyerarşisi şeklindeki kozmoloji ile zaten uyuşuyordu. Bununla birlikte kitapta 'Dairetu'l-Vucud' olarak ifade edilen görüşleriyle harf sembolizmi, astroloji, ilahî sıfatlar, kozmogoni ve kozmolojiyi birleştirdi.

Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki her türlü kehanet ve fal çabasını temelden reddeden İslam[10] içinde astroloji –yazarın da belirttiği gibi– kehanet yönüyle değil bir sembolizm aracı olarak yer almıştır. Her ne kadar toplum içinde astrolojiyi bir kehanet aracı olarak kullananlar olduysa da bu hiçbir zaman dinde meşruluk zemini kazanamadı. Gerek Farabî ve İbn Sina gibi filozoflar gerekse İmam Şafiî ve İmam Eşarî gibi hukukçu ve kelamcılar astrolojiye karşı çıktılar.[11] Bu çerçevede İbn Arabî de –kitapta görüleceği üzere– astrolojiye bir kehanet aracı olarak değil İlahi takdirin kozmik işaretleri olarak yaklaşmıştır.

---

[10] Bu durum Hz. Muhammed'in sözlerinden açıkça anlaşılabilir: 'Kim bir kahine gider ve söylediklerini doğrularsa Muhammed'e indirilenden uzak olmuş olur." (Ebu Dâvud, Tirmizî, Taberânî ve İmam Ahmed rivayet etti.)

[11] Astrolojiye yapılan itirazlar hususunda bakınız; Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara, 1988, s. 30–35.

MUHYİDDİN İBN ARABÎ'NİN MİSTİK ASTROLOJİSİ

I.

Eş-Şeyhu'l-Ekber (en büyük Şeyh) Muhyiddin İbn Arabî hakkındaki bu yazılı çalışma, modern Batıya ancak bölük pörçük bir şekilde ulaşan ve yalnızca en arızî uygulamalarının bir kısmına indirgenen astrolojinin, metafiziksel ilkelere ve böylece de bizatihi kendine yeterli bir bilgiye nasıl bağlanabileceğinin kavranmasına imkan veren bazı değerlendirmeler içerir. Hıristiyan ve İslam medeniyetleri içinde Ortaçağ boyunca yayılan ve hala bazı Arap ülkelerinde varlığını sürdüren şekliyle astroloji, biçimini İskenderiye Hermesçiliğine borçludur: bu yüzden de özünde ne İslamî ne de Hıristiyandır. Tektanrıcı geleneklerin dinî bakış açılarının, Yaratıcısı önünde ferdin sorumluluğu üzerinde ısrarla durmasından ve bu yüzden de aracı sebepler itibariyle bu ilişkiyi örtebilecek her şeyden kaçınmasından ötürü bu bakış açısında astroloji, hiçbir şekilde kendine yer bulamadı. Buna rağmen, eğer astrolojinin Hıristiyan ve Müslüman batınîliği ile bütünleşmesi mümkün olduysa bu, Hermesçilik vasıtasıyla çok aslî bir sembolizmin bazı yönlerini o sürdürdüğü için oldu: yani kozmik atmosferin fikren kavranması, en uygun ve olumlu anlamda şimdiye kadar ilkel olan bir zihniyete aslında tekabül eden ebedî prototipler ile duyulur alemin -sabit ve ritmik- kendiliğinden görünüşlerinin özdeşleştirilmesi. Astrolojik sembolizmin bu üstü kapalı ezeliliği, yaşayan bir batınîliğin doğrudan ve evrensel maneviyatıyla temas halinde alevlenir, tıpkı ışık ışınlarına maruz kaldığında parıldayan bir taşın ışıldaması gibi.

Muhyiddin İbn Arabî, Ortaçağ dünyasının tasavvur ettiği gibi, gezegensel alemin yer merkezli sistemini bir başlangıç noktası ve mukayese şartları olarak alarak bir eş merkezli küreler şeması vasıtasıyla özetlediği kozmolojisinin görkemli binasına Hermesçi astrolojinin unsurlarını da dahil eder. Bu sistemin 'sübjektif' kutuplaşması (bununla biz yıldızların bütün hareketlerinin ona bağlanacağı sabit nokta olarak iş gören insanoğlunun dünyevî konumunu kastediyoruz) burada, kozmik bütünde insanın merkezî rolünü sembolize eder (insan bu bütünün hedefi ve çekim merkezi gibidir). Bu sembolik bakış açısı şüphesiz yıldızlar aleminin sırf fiziksel ve mekansal gerçekliğine (modern astronomi sadece birini öngörür) dayanmaz: İnsan gözüne bir anda kendisini sunduğu şekliyle gerçeklik ile uygunluk içinde olan yer-merkezli sistem, kesin bir bilim oluşturmak için bir bilgi gövdesine gereken mantıkî uygunluğun hepsini bizatihi içerir. Hem mümkün hem de bağdaşık (homojen) olan, fakat algılanan alemin deneysel bilgisine has bir gelişmeye tekabül eden Güneş-merkezli sistemin keşfi, belli ki kozmostaki insanoğlunun merkezî idrakine karşı bir şey ispat edemedi: ancak gezegensel alemin, sanki birisi insanî olmayan bir konumdan ona bakıyormuş ve hatta insanoğlunun varlığını soyutlayabilmiş gibi (insanın bilinci bütün kavramların "kabı" olarak kalsa bile) tasavvur edilmesi ihtimali, kendinde olağan dışı bir şeye sahip olan deneysel bilginin 'sunî' olarak genişletildiğini ve bunun kuramsal olarak sadece kayıtsız değil zararlı olduğunu da açıkça gösteren aklî bir dengesizlik üretmiştir.[1]

[1] "... ortak bir sübjektiflik (mesela Güneşi dünyanın etrafında dolanıyor gören insanoğlunun ve dünyevi varlıkların çoğunun ortak sübjektifliği) sebebiyle olan 'bilimsel hatalar', doğru sembolizm (ve dolayısıyla da 'hakikatler') olarak yorumlanır, bu hatalar onları tamamen geçici bir tarzda taşıyan basit olgulardan görünüşte bağımsızdırlar; az önce bir örnek olarak zikrettiğimiz gibi sübjektif, tecrübe, görünüşe göre tesadüf kabilinden hiçbir şeye sahip değildir. İnsan için yeryüzünün düz olduğunu iddia etmek "meşru"dur, çünkü gözlemsel olarak öyledir; öte yandan onun yuvarlak olduğunu bilmek tamamıyla faydasızdır, çünkü bu bilgi, görünüşlerin sembolizmine bir şey

Güneş-merkezciliğin keşfi, batınîliğin bazı avamileştirmelerine benzeyen etkilere sahip olmuştur; biz burada her şeyden önce, batınî spekülasyonlara uygun olan bakış açısının bu ters çevirmelerini düşünüyoruz:[2] yer-merkezli ve Güneş-merkezli sistemlerin kendi sembolizmlerinin karşılaştırılması, bu tür bir ters çevirmenin ne olduğunu oldukça iyi gösterir: aslında gezegenlerin ışığının kaynağı olan Güneşin, aynı şekilde onların hareketlerini yöneten kutup olması da, var olan nesnelerin hepsi gibi açık bir sembolizm içerir ve gerçekte, daima sem-

---

eklemez, fakat boş yere onu tahrip eder ve asla aynı gerçekliği ifade edemeyecek olan başka biriyle yer değiştirir, bu süre içinde dolaysız ve genel insanî tecrübeye zıt olmanın sıkıntısını ortaya koyarak. Onlar için vakaların bilgisinin (ilgili bilimsel uygulamalar hariç) herhangi bir değeri yoktur; başka bir ifadeyle, ya kişi mutlak gerçeklik sahasındadır ve bu durumda vakalar artık bir şey değildir ya da kişi vakalar sahasındadır ve o zaman cehalet içinde herhangi bir durumdadır. Bundan başka yine şu da söylenmelidir, vakaların tabii ve dolaysız sembolizminin imhası (dünyanın düz biçimi veya Güneşin dairesel hareketi gibi) içinde üretildikleri medeniyet için ciddi sıkıntılar getirir, batılı medeniyetler bunun tam bir örneğini sergiler." (Frithjof Schuon, 'Fatalité et Progrès '*Etudes Traditionelles* ' de)

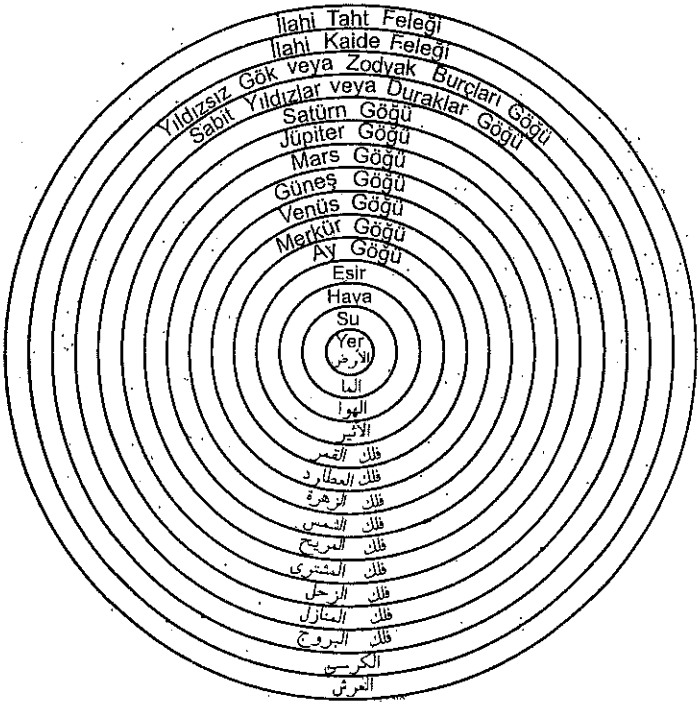
[2] Pisagorcuların Güneş-merkezli sistemi bildiklerini var saymaya imkan veren işaretler vardır. Bu bilginin daima korunduğu ve Kopernik'in keşfinin gerçekte, Rönesans'ın diğer bir çok keşifleri gibi, basit bir avamileştirmeden başka bir şey olmadığı gözden uzak tutulmamalıdır.

Kopernik'in kendisi, '*Göksel Cisimlerin Yörüngeleri Üstüne*' adlı temel kitabının Papa III. Paul'e hitap eden önsözünde Sirakusalı Hicetas'ı ve Plutark'tan bazı alıntılar zikreder. Hicetas bir Pisagorcuydu: ve Aristo '*Gök Hakkında*' adlı kitabında şöyle der: "Pisagorcular denen İtalyalı filozoflar, diğer pek çok fizikçiyle zıt görüştedirler, çünkü onlar alemin merkezinin ateş tarafından kaplandığını iddia ederler, bu yüzden bir yıldız olan dünya bu merkez etrafında bir dairede hareket eder ve böylece de gündüze ve geceye sebep olur." İskenderiye'de M.Ö. 250 sıralarında astronom olan Sisamlı Aristarkus aynı şekilde Güneş-merkezli sistemi düşündü; Hindu geleneklerinin meşhur Müslüman derleyicisi el-Birunî de aynı şekilde bazı hint bilgelerinin dünyanın Güneş etrafında dönmesini kabul ettiklerini aktarır.

bolik ve manevî bir bakış açısından yer-merkezli astronominin-kine tamamlayıcı bir bakış açısını temsil eder.[3]

Muhyiddin İbn Arabî, Güneş-merkezciliğin temel gerçekliğini kendi kozmolojik tasavvuruna belli bir tarzda dahil eder: Batlamyus gibi ve Ortaçağdakilerin hepsi gibi, "*kutub*"a ve "alemin kalbi"ne (*kalbü'l-âlem*) benzettiği Güneşe, göksel feleklerin hiyerarşisinde merkezî bir konum tahsis eder ve bunu, Güneş göğüne yukarıda ve içte eşit sayıda gök ayırarak yapar. Bununla birlikte Güneşe göre feleklerin simetrisini bir kere daha vurgulayarak Batlamyus'un sistemini geliştirdi. Muhtemelen Endülüslü Sufî İbn Meserre'den aldığı kozmolojik sistemine göre Güneş sadece bilinen altı gezegenin merkezinde değildir (yere (*el-ard*) Güneşten (*eş-şems*) daha yakın olan Ay (*el-kamer*), Merkür (*el-Utarid*) ve Venüs (*ez-Zü'hre*) ile daha uzak olan Mars (*el-Mirrih*), Jüpiter (*el-Müşteri*) ve Satürn (*ez-Zuhal*)), aksine Satürn göğünün ötesinde, sabit yıldızlar göğü (*el-felekül-atlas*) ile 'İlahi Kaide' (*el-Kürsî*) ve 'İlahi Taht' (*el-Arş*)'ın en yüksek iki feleği yer alır, bunlar simetrik olarak dört ay-altı felek olan esir (*el-esîr*), hava (*el-hevâ*), su (*el-mâ*) ve yer (*el-ard*) feleklerine tekabül eden eşmerkezli feleklerdir (Güneş bu iki simetrik grubun da merkezindedir). Böylece Güneş feleğinin her iki tarafı - yani bütün kainatın sentezini sembolize eden İlahi (Taht) ile en içteki son nokta ve sabitleştirme merkezi olan dünyanın merkezi – yedi dereceye taksim edilir.

[3] İki sistemi uzlaştırılamaz kılan belli ki 'optik' tarafları değildir, fakat çekim teorisi Güneş-merkezli sistemle ilişkilidir.



Söylemeye bile gerek yok ki bu hiyerarşinin bütün felekleri arasında tam anlamıyla hissedilir tecrübeye uygun düşenler-sadece bu ilişki içinde tasavvur edilmemeleri gerekse bile- yalnızca gezegensel felekler ve sabit yıldızlar feleğidir: ayaltı su, hava ve esir (burada beşinci unsura değil içinde ateşin yeniden emildiği kozmik merkeze işaret eder) feleklerine gelince, bunlar mekansal feleklerden çok yoğunluğun derecelerine göre teorik bir hiyerarşi olarak görülmelidir. En üstteki 'İlahi Kaide' ve 'Taht' feleklerine gelince (ilki gökleri ve yeri kuşatır ve ikincisi ise her şeyi içine alır[4]) bunların küresel biçimleri

[4] Kur'an'ın öğrettiği gibi. Hz. Peygamber'in bir ifadesine göre âlem, 'Kürsî' içinde bulunur ve bu da topraktaki bir halka gibi 'Arş'ın içinde bulunur.

tamamıyla sembolliktir ve astronomiden metafiziksel ve bütünleyici kozmolojiye geçişe işaret ederler[5] : bu geçiş yıldızsız felektir *(el-felekü'l-atlas)*, yıldızsız felek bir 'boşluk'tur ve bundan dolayı da mekansal değildir, aksine daha çok mekanın 'son'una ve böylelikle de şeklî ve gayri-şeklî olan arasındaki devamsızlığa işaret eder: aslında bu, şeklî bakış açısından bir 'hiçlik' gibi görünür, halbuki asıl unsur zahir olanın bakış açısından bir hiçlik gibi görünür. Astronomik bakış açısından kozmolojik ve metafizik bakış açısına bu geçişin kendinde keyfî hiçbir şey taşımadığı anlaşılmış olacaktır: görünen gök ile bizim görüşümüzü dikkate almayan bir gök arasındaki ayrım - sembolik bir uygulamadan başka bir şey olmasa da- gerçektir ve buradaki 'görünmez' [kelimesi] Doğu sembolizmine uygun olarak kendiliğinden 'aşkın' haline gelir; gayri-şeklî tezahürlerin felekleri ('Arş' ve 'Kürsî') özellikle 'görünmez alem' (*âlemu'l-ğayb*) olarak adlandırılır, 'görünmez' ile 'aşkın' olan arasındaki bu sembolik uygunluğu gösteren *ğayb* kelimesi bizim görüş sınırlarımızın ötesindeki her şey demektir.

Arş'ta oturan Zat'ın 'ayak'larının üzerinde durduğu 'Kursî', ilk 'kutuplaşma'yı veya şeklî tecelliye göre ayırıcı belirlenimi temsil eder; belirlenim Vahyedilmiş Kitap'taki emir (*el-emr*) ve sakındırmaya (*en-nehiy*) tekabül eden bir olumlama ve olumsuzlamadan oluşur.

Yıldızsız gök olan *el-felekü'l-atlas*, oniki *burc*'un (kule) veya Zodyak 'işaret'lerinin de göğüdür ve bu burçlar, sabit yıldızlar göğü olan *el-felekü'l-kevâkib* veya *el-felekü'l-menâzil*'de içerilen 12 Zodyak takım yıldızıyla özdeş değildir, fakat semavî

[5] Şeyhü'l-Ekber'in bazı sembolik şemalarında Arş feleğinden daha büyük olan felekler bulunur, bu sembolizm tabiatıyla az çok büyük bir uzanıma elverişlidir: bu arada az önce sıraladığımız bu hiyerarşi kendi içinde bir bütünlük arzeder, çünkü 'Arş' bütün tecellileri dairesi içine alır. Bu Muhyiddin İbn Arabî'nin Kur'an'a uygun olarak *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*'de (Mekke İlhamları) öğrettiği şeydir; diğer yazılarında gayrî-şeklî Varoluşun temel derecelerini oluşturan farklı 'Arş'ların bir bütün hiyerarşisiden bahsedecektir.

mekanın taktir olunmuş belirlenimleri'ni (*makâdir*) temsil eder ve sabit yıldızlar göğü üzerine iz düşüren gezegensel 'duraklar' ve 'konaklar' (*menâzil*) ile ilişkileri dışında farklılaştırılmazlar. Burası Arap ve doğu astrolojisini anlamada çok önemli bir noktadır; bu konuya daha sonra tekrar döneceğiz.

Geleneksel kozmoloji, cismani ve görülür gerçekliklerinde gezegensel gökler ile latif düzende onlara tekabül edenler arasıda belirgin bir ayrım yapmaz; çünkü sembol, esas itibarıyla sembolize ettiği şeyle özdeşleştirilir. Ve bu ayrımın pratik olarak yapılabildiği yerler hariç biriyle öteki arasında bir ayrım yapmak için bir sebep de yoktur ve son olarak çıkarılan aspekt, canlı bir varlığın cismani biçiminin, o varlığın bütünü olarak alınmasında olduğu gibi ayrı şekilde bir bütün olarak da alınabilir; oysa ki gezegensel uyumlu- hareketler durumunda (çünkü farklı 'gökleri' oluşturan bunlardır) bu ayrım, geleneksel medeniyetlerin müşahedeci zihniyetine yabancı olan mekanik kavramların teorik uygulaması hariç, yapılamaz.[6]

Gezegensel felekler bu yüzden aynı zamanda hem cismani alemin bir parçası hem de latif alemin dereceleridirler; hissedilir alemin son sınırı olan yıldızsız Gök, sembolik olarak bu mertebenin bütün üst derecedeki 'uzatmaları' dahil bütün insani mertebeleri kuşatır; aslında Şeyhü'l-Ekber cennetle ilgili mertebeleri, sabit yıldızlar göğü ile yıldızsız gök (veya Zodyak *Burç*larının göğü) arasına yerleştirir, öyle ki üstteki cennetler (insanoğlunun latif biçimi tarafından sınırlanmış kalsa da) deyim yerindeyse gayrî-şekli varoluşa değer. Bu yüzden Zodyak

[6] Bu şekilde, elektrik hakkında hiçbir teorileri olmayan Kuzey Amerika Yerlileri yıldırımı, 'Yıldırım Kuşu'nun gücü olarak görebilirler ki bu makrokozmik tezahürde İlahi Ruh'tur; hatta yıldırım çarpmasının manevi güçler verdiği durumlar da vardır; bu durum, hissedilir biçimleri 'tabiatüstü' arketiplerinden zihinsel olarak ayırma itiyadında olan Avrupalılar için mümkün olmayacaktır.

burçları göğü, bütünleyici insan mertebesine göre arketiplerin 'yeri'dir.[7]

Sabit yıldızlar göğünün ötesinde, bununla yıldızsız gökler arasında bulunanlar, saf süre içinde varlıkları sürdürülür, oysa sabit yıldızlar göğünün altındakiler oluşma ve bozulmaya tabidirler. *Primum Mobile*[8] olan en üstteki gök feleği bozulmaz alem ile özdeşleştiriliyor gibi görünebilir, halbuki hareket zorunlu olarak zaman içinde aşama kaydeder. Fakat burada şu da hatırlanmalıdır ki kendisi bütün diğer hareketlerin ona göre ölçüldüğü temel zaman ölçüsü olan en geniş göğün dönüşü, zamansal ölçüye elverişli olmayabilir, bu da saf sürenin kayıtsızlığına (indifferentiation) uygun düşer. Tıpkı yıldızların eş merkezli hareketlerinin, art arda gelen bağlılıklarının düzeni içinde farklılaştırılmaları gibi, zamansal durum da kesin hale gelir veya mekansal duruma karıştığı yerdeki ölçüye göre bazı yönlerden daralır; ve benzetme yoluyla bu mekanın tanımlanamaz sınırlarından başlayıp dünyevi merkeze kadar derecelenerek gezegensel alemlerin farklı felekleri-ya da daha kesin biçimde dönüşlerinin ritmik hareketi- zamansal 'daralma'nın art arda gelen bir çok derecesi olarak değerlendirilebilir.[9]

---

[7] Bu, cennetle ilgili mertebelerin kozmolojik tanımı ile alakalıdır ve onların üstü kapalı sembolizmiyle de ilişkisi yoktur, bu sembolizm bu tanımı öyle yapar ki bu mertebelerin tasvirleri, varoluşun en yüksek dereceleri ile ve hatta saf Varlık ile yerdeğiştirebilir bu sebepten Sufî dilde 'Zat ceneti'inden (*'Cennetü'z-Zât'*) söz edilir.

[8] *Primum mobile*: Batlamyus'un sisteminde onuncu ve en dıştaki eş merkezli felek, dünyanın etrafında doğudan batıya doğru döner ve göksel cisimlerin onunla birlikte dönmesine sebep olur. (ç.)

[9] Bu sebepten gezegensel göğün astrolojik hiyerarşisi Merkür'lü Venüs ile Dünya arasına yerleştirir, çünkü Merkür, Venüs'ten daha hızlı hareket eder ve bu, Venüs'ün dünyaya daha yakın olması ve Merkür'ün de Güneş'e daha yakın olması gerçeğine rağmen böyledir.

II

Astrolojik sembolizm, hissedilir alemin temel şartlarının 'kavuşma noktaları'nda, özellikle de zaman, mekan ve sayının kavuşmasında bulunur. Biliyoruz ki büyük yıldızsız gök feleğinin bölgeleri veya kısımlarının sabit yıldızların sunduğu referans noktaları vasıtasıyla tanımı, astronomideki zaman bölümlerinin tanımı ile uyuşur. İmdi, mekanın yönleri sebebiyle yapılan [ölçümler] hariç göğün sınır feleği [olan bu yıldızsız gök feleği] ölçülemezdir; o yüzden göğün kısımlarından söz edildiğinde yönleri tarif etmekten başka bir şey yapılamaz; öte yandan bunlar mekanın niteliksel tabiatının ifadeleridir, bu yüzden mekansal belirsizliğin sınırları, bütün mümkün mekansal belirlenimleri görünüşte içeren bir merkezden etrafa dağılan yönlerin bütününü, bazı bakımlardan söz konusu veçhede, yeniden bütünleştirir.[1] Bu yönlerin son sınırı ve belirsiz gelişmesi yıldızsız göğün kubbesidir ve bunların merkezi ise (bir fertten diğerine yönlerin 'perspektif'i değişmeksizin) yeryüzünde bulunan her canlı varlıktır. Çünkü, gök kubbede bir noktaya bakışımızı sabitlediğimizde bizim görsel eksenlerimiz karışıklık olmadan çakışırlar, bunda görünüşe göre mikrokozmik bakış açısıyla makrokozmik 'bakış açısı'nın bir uyuşması ifade edilir.[2] Bu

---

[1] Bk. René Guénon'un *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*'ndeki niceliksel mekanla ilgili bölüm.

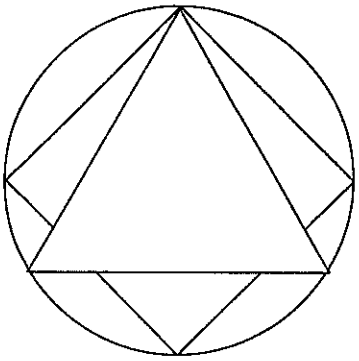
[2] Perspektiflerin bu uyuşması sadece gök-sınırındaki bir noktaya bakıldığında değil [daha yakın olan] bir gezegen üzerinde sabitlendiğinde de ortaya çıkar. Bu, yaygın bir tecrübeyle ifade edilebilir, buna göre geniş bir su [kütlesi]nin öte yanında Güneşin doğuşunu veya batışını seyreden her seyirci, suyun üstünde yansıyan kendine doğru gelen ışın yollarını görür; seyirci başka bir noktaya geçtiğinde bu parlayan yol onu takip eder. Kuzey Amerika

'objektif' yönler (yani aynı zamansal anda göğe bakan bütün dünyevi varlıklar için eşit olan yönler) ile ferdi başucu ve ayakucu noktaları tarafından belirlendikleri için 'sübjektif' olarak adlandırılan yönlerin arası ayrılmalıdır; sırası gelmişken şunu da belirtelim ki horoskobun esası, kesin olarak, göksel mekanın yönlerine ait bu iki düzen arasındaki bu karşılaştırmadır. Mekanın yönlerinin belirsizliği bizatihi farksızlaştırılmıştır, şunu demek istiyoruz; bu yönler, (onları belirlemesi mümkün olmaksızın) neredeyse bütün mümkün mekansal ilişkilere içlerinde sahiptirler. Fakat göksel mekanın bu yönlerinin nitelikleri birbirine bağlıdır; yani göksel mekanın bir yönü –veya ona tekabül eden sınır–feleğin noktası– belirlenir belirlenmez diğer yönlerin tümü o yöne göre farklılaşır veya kutuplaşır. İbn Arabî'nin, yıldızsız göğün veya Zodyak burçları göğünün bölümleri, yıldızların 'durakları' göğüne göre olan hariç farklılaşmayan taktir olunmuş (virtual) belirlenimlerdir, demesi işte bu anlamdadır. Bununla birlikte 'duraklar' göğünün sabit noktaları, göğün (veya dünyanın) günlük dönüşünün ve Güneşin yıllık çevriminin kendilerine has kutuplarının hepsinin üzerindedir. Ve sonuç olarak bu noktaları, kutupların birbirlerinden uzaklaşmasının ekliptik üzerinde belirlediği noktalardır, yani bir yandan Güneş yörüngesinin [ekliptiğin] ekvatorla kesiştiği noktalar olan iki güngece eşitliği noktası, öte yandan Güneş çevriminin yükseliş ve inişi [şeklindeki] iki safhasının uç noktaları olan iki gündönü-

---

Yerlilerinin, batan Güneş ışınlarının su üstüde yansıttığı bu yolu, atalarının âlemine dönüşlerinde ruhların [kullandığı] bir yol olarak değerlendirdiklerini de geçerken kaydedelim. Aslında bu, Güneş ışınlarının 'yatay' yansıması olarak da görülebilir. Hindu sembolizmine göre bu, her özel ferdi, doğrudan esasına bağlayan bir bağı temsil eder. Hinduizmin kutsal metinlerinin, bu ışını, Güneşin başındaki 'taç'tan gelen ışın olarak tarif ettiklerini biliyoruz. Doğrudan bir bağ veya 'İlahi Yol' fikrini aynı zamanda ima eden benzer bir sembolizm, Hud Suresindeki bir ayette de bulunabilir. "...Yeryüzünde yürüyen hiçbir varlık yoktur ki O (Allah), onun perçemiden tutmuş olmasın. Şüphesiz Rabbın dosdoğru yoldadır." (Hud, 56). 'İlâhi Yol' gibi, dünyevi varlıkların herhangi birinden göksel kubbenin belirli bir noktasına giden yön, aynı zamanda, her biri için yegâne [yol]dur ve hepsi için aynıdır.

mü. Ekliptiğin bu dört noktası sabitlenir sabitlenmez diğer sekiz Zodyak bölümü, dairede tabii olarak aslî olan üçlü ve altılı bölümlenmelerden dolayı, bunlara karşılık gelir, tıpkı dairenin içine çizilen altıgenin oranlarıyla ışınları arasındaki ilişkide ifade edildiği gibi. O zaman, sanki mekansal ilişkilerin kendiliğinden kristalleşmesi sağlanır, dörtlünün her noktası bir üçgenin (trigon) diğer iki noktasını akla getirir ki onların köşelerinde 'kare'deki ilişkiyi tekrarlarlar, böylece dairenin dörde bölünmesi bu şekilde bir bütün haline gelir ve 'doğuştan gelen' bir sentezle dairenin 'evrensel' tabiatına (3x4=4x3=12 formülüne göre) dengelenir.



Kare ve üçgen ile Zodyak
onikisinin oluşumu

Eğer bu iki büyük daire (göksel ekvator dairesi) ile Güneş çevrimi dairesi çakışsaydı [yani dünyanın ekseni dik olsaydı] mevsimlerin hiçbir tezahürü olmayacaktı. Bu yüzden, bu iki büyük göksel çevrimin birbirinden uzaklaşması, açıkça belli bir tezahür düzenine (yani zıtların ve bütünleyicilerin düzeni) sebep olan dengenin bozulmasını ifade eder: ve bu birbirinden uzaklaşma ile belirlenen dört ana yön, açık şekilde bu zıtlığın işaretleri veya izleridir. İbn Arabî, Zodyak dörtlüsünü, bütün fark-

lılaştırmaların kökü olan bütün ve evrensel tabiat'ın (*et-tabia'*) temel eğilimleri veya nitelikleri dörtlüsü [*mizac*'lar]ile özdeşleştirir. Bütün muhtemel yanlış anlamaları önlemek için şunu da ekleyelim ki Şeyh'in tasavvur ettiği Bütün (Küllî) Tabiat, haddi zatında Evrensel Cevher değildir [yani] Hindu doktrininin *Prakriti* dediği ve Muhyiddin İbn Arabî'nin ya *el-Hebâ* (cevher) ya da *el-unsuru'l-azam* (en büyük unsur) terimiyle tanımladığı ilk pasif ilke değildir, fakat [tabiat], yaratıklar hususunda, onun 'annelik' yönü altında daha özel olarak tasavvur edilen doğrudan bir belirlenmedir. Bizatihi tezahür etmeyen Evrensel Tabiat kendisini, hissedilir düzende sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve yaşlık olarak ortaya çıkan dört nitelik veya temel eğilim [*mizac*] ile izhar eder.[3] Sıcaklık ve soğukluk birbirine zıt olan aktif niteliklerdir; genişletici güçler veya daraltıcı güçler olarak da görünürler; pasif nitelikler çiftin de (kuruluk ve yaşlık) belirlerler. Zodyak'ın 4 ana yönünü ele alırsak soğukluk hazı yönlerden kutupsal daralmayı yansıtan iki gündönümüne karşılık gelir, halbuki sıcaklık, göksel hareketlerin genişleme derecesi olan ekvatorda yer alan iki gün-gece eşitliğine tekabül eder. Bu olgudan dolayı ana burçlar bir diğerini zıtlıklarla takip eder, fakat kuruluğun ve yaşlığın pasif nitelikleri buların iki çiftini birbirine bağlar. Tabiatın dört eğilimi veya niteliği, ikişer ikişer dört unsurun tabiatına veya dünyevi cevherle başlayarak üretilen hissedilir alemin esasına katılır: toprak soğuk ve kurudur, su soğuk ve yaştır, hava yaş ve sıcaktır, ateş sıcak ve kurudur. Koç burcunun ateşî tabiatlı, Yengeç'in sulu, Terazi'nin havai ve Oğlak'ın topraksı olduğu söylenerek Zodyak burçlarına bu temel nitelikler atfedilirse Zodyakın sadece dört unsurun göksel modellerini içerdiği ve bu modellerin, İbn Arabî'nin belirttiği gibi, Bütün Tabiat'ın dört eğiliminden oluşmuş kalacağı hesaba katılmalıdır.

---

[3] Müslüman dünyanın geleneksel tıbbı, bütün hastalıkları bu dört mizaçtaki dengesizliğin tezahürlerine indirger.

Bütün Tabiat'ın temel eğilimlerinin bu dörtlüsü, İbn Arabî'ye göre, bir üçlüyle çarpılmalıdır ki bu üçlünün kozmik doğurucuları İlk Akıl veya Evrensel Ruh'un (*el-akl*) üç hareketi veya temel yönelimleri ya da başka bir ilişki altında üç alemdir (yani şimdiki alem, gelecek alem ve aradaki makam *berzah*[4]). Ruh'un üç hareketi veya yönelimi şunlardır: İlke'den uzaklaşan ve mümkün'ün derinliklerini (*el-umk*) ölçen alçalış hareketi; [mümkün'ün] genişliğini veya enini (*el-u'rd*) ölçen genişleyici hareket; yükselme veya yükseklik (*et-tûl*) anlamında yöneltici olan, kaynağa doğru dönüş hareketi. Ruh'un bu üçlüsü, Tabiatın dörtlüsünden daha üstündür: burada ikinci olarak ortaya çıkarsa da bu, arketiplerin Zodyak göğünün farklılaşmalarının, mükemmel sentezde tekrar bütünleşmelerine ulaşmak için, zuhur eden zıtlıklardan sadır olmasından dolayıdır. Bu yeniden bütünleşmenin bir sonucu olarak, bütün çoğaltmalar, üçgen (trigon) ile ilişkili olarak ortaya çıkan Zodyak'ın bütün noktaları, aynı unsurî tabiata sahiptir, fakat Ruh'un üçlüsüne ilişkin niteliklerle birbirinden ayrılırken; ve kare ile ilişkili olarak ortaya çıkan bütün noktalar aynı manevî niteliğe sahiptir, fakat unsur bakımından zıtlıklarıyla farklılık gösterirler. Buradan zaten aspektlerin farklı karakterleri veya ekliptikteki gezegenlerin karşılıklı konumları [sonuç olarak] çıkarılabilir: dik açıların ilişkisi zorunlu olarak zıtlık ifade eder, aynı şekilde karşı konum [opposition] karşılaşmaya işaret eder; trigon mükemmel bir sentezin ifadesidir ve *sextile* yani 60° lik bir açıdaki konum yakınlık ifade eder. Dairenin tabiatına uygulandığında ruh'u üç ilkesel hareketi artık, derinlik, genişlik ve yükseklik şeklindeki üç boyutla karşılaştırılamaz, fakat bu tabiata boyun eğen bir düşünceye uygun olarak ortaya çıkar; daire düzeninde doğrudan ortaya çıkarılan tek eğilim genişlikte genişleme eğilimidir, çünkü daire her şeyden önce bir tezahür derecesinin genişliğinde içerilen bütün imkanların genişlemesinin bir imajıdır. Buna

[4] Bu kelimenin farklı anlamları için, "Du barzakh" adlı makalemize bakınız. *Etudes Traditionelles*, Ekim, 1937. [Bu makale, yazarın *Aklın Aynası* adlı kitabında da yer alır, İstanbul, 1994]

uygun olarak, ana burçlar yani Güneş çevriminin önemli bölgeleri, 'değişken' (*munkalib*) olarak adlandırılır, bu da hareketliler veya genişleyiciler anlamına gelir. Ruh'un alçalan hareketlerine gelince, çevrimsel düzene sabitlenme (*sukûn*) şeklinde aktarılırlar ve bu 'hareket' sebebiyle alem bu şekilde varlığını sürdürür. Son olarak, başlangıca doğru dönüş manevi hareketleri, diğer iki yönelimin senteziyle, Zodyak çevrimi düzleminde yansıtılır ve bu hareketlerle koordineli burçlar, 'çiftler' veya 'birleşimler' (*zu iştirâh*) olarak adlandırılır. Bu arada şunu da belirtmemiz gerekir ki Zodyak'ın bu üçlü belirlenimleri, Güneş çevriminin alçalış ve yükseliş [şeklindeki] iki safhasının sembolizmi üzerine tamamen farklı bir perspektiften gelir, bu sembolizm görünüşe göre, iki harekete veya Ruh'un zıt yönelimlerine bağlanabilir; fakat burada bunun çevrimsel bir hareketle ilişkili olan bir düalizmle bağlantısı vardır, halbuki az önce tarif ettiğimiz üçlü, çevrimin 'varoluşsal' belirlenimine bağlıdır. Evrensel Ruh'un yönelimlerine işaret etmek için kullanılan hareket ifadesi, tamamen sembolik anlamda alınmalıdır.

Oniki Zodyak burcunun ilişkilendirildiği melekî fonksiyonların sembolizminde ortaya çıktığı şekliyle (bu sembolizmi Muhyiddin İbn Arabî'nin *Uktetu'l-Mustevfiz* (Ayrılmaktan Alıkoyan Bağ) adlı kitabından çıkardık) insan varoluşunun üç alemi veya derecesi ile olan uygunluklara gelince, bunlar, çevrimin tabiatında aklî arazinin yansımalarından başlayarak ve bu üç alemin ortaya çıkma perspektifine göre anlaşılması gerekir. Bu, izafi olarak üstteki alemi (yani insanî mertebenin zamansal olmayan derecelerini) düzenleyen, Ruh'un yükselen yönelimine, neden 'sabit' burçların değil de 'birleşimli' burçların atfedildiğini açıklar; öte yandan aşikardır ki bu alemin durumlarının açığa çıkmasına bağlı olanlar 'hareketli' burçlardır. Bireşimli burçlara veya 'çiftlere' gelince, bunlar aradaki alemlere (İslam ilahiyatında *berzah*, Hıristiyanlıkta araf, ve Tibet'te *bardo*) tekabül ederler veya yine tamamen farklı bir anlayışa göre cismani terkipte manevi değişmezlik ile psişik genişleyiciliğin sentezine karşılık

gelirler (aynı tarzda kükürdün ve civanın birleştirilmesiyle simyevi tuzun üretilmesi gibi).

I. HAREKETLİ BURÇLAR

Koç, sıcak ve kuru tabiatla (ateşî) bağlantılıdır. Meleği, arazların ve sıfatların yaratılışının anahtarlarını taşır.

Yengeç, soğuk ve nemli tabiatlıdır (sulu). Meleği, bu alemin yaratılışının anahtarlarını taşır.

Terazi, sıcak ve nemli tabiatlıdır (havaî). Meleği, (kısa ömürlü) hallerin ve değişikliklerin yaratılışının anahtarlarını taşır.

Oğlak, soğuk ve kuru tabiatlıdır (topraksı). Meleği, gündüz ve gecenin anahtarlarını taşır.

II. SABİT BURÇLAR

Boğa, kuru ve soğuk tabiatlıdır (topraksı). Meleği, cennetin ve cehennemin yaratılışının anahtarlarını taşır ve Azamet dehşeti (*heybet*) altındadır.

Aslan, sıcak ve kuru tabiatlıdır (ateşî). Meleği, cömerttir (*kerîm*); gelecek alemin [ahiretin] yaratılışının anahtarlarını taşır.

Akrep, soğuk ve nemli tabiatlıdır (sulu). Meleği, (cehennemî) ateşin yaratılışının anahtarlarını taşır.

Kova, sıcak ve nemli tabiatlıdır (havaî). Meleği, cömerttir ve Azamet'in dehşeti altındadır; ruhların anahtarlarını taşır.

III. BİREŞİMLİ BURÇLAR

İkizler, sıcak ve nemli tabiatlıdır (havaî). Meleği, diğer iki nitelikli burçların hakimleri ile birlikte bedenlere hükmeder; özellikle madenlerin yaratılışının anahtarlarını taşır.

Başak, soğuk ve kuru tabiatlıdır (yersel). Meleği, diğer iki nitelikli burçlarla müşterek olarak bedenlere özellikle de insan bedenine hükmeder.

Yay, sıcak ve kuru tabiatlıdır (ateşî). Meleği, cömerttir; aydınlık [*nûrânî*] ve karanlık [*zulmânî*] bedenlere hükmeder ve özellikle bitkilerin yaratılışının anahtarlarını taşır.

Balık, soğuk ve nemli tabiatlıdır (sulu). Meleği, diğer beden melekleriyle müşterek olarak aydınlık ve karanlık bedenlere hükmeder ve özellikle de hayvanların yaratılışının anahtarlarını taşır.

Şimdi, Güneş çevriminin sabit noktalarından başlamak üzre, sınır-göğün oniki Zodyak bölgesinin farklılaşmasını genel terimlerle ortaya koymuş bulunuyoruz. Zodyak'ın bölünmesini kavramanın bu yolunun, halen Arap ve Doğu astrolojisinde oniki burcu yerleştirmede kullanılan tarzı haklı çıkardığını tekrar belirteceğiz; bu tarz, burçlarla aynı adları taşıyan takım yıldızların konumundan yapılmış soyutlamayla Bahar gün-gece eşitliğinden başlayarak oniki eş parçayı saymaktan ibarettir; çünkü, gün-gece eşitliklerinin presesyonundan dolayı takım yıldızın konumuyla aynı isme sahip Zodyak kısımları arasında neredeyse bütün bir 'burc'a varan bir uyumsuzluk ortaya çıkmıştır (presesyon sonucunda bu takım yıldızlardan her biri bütün gökte yaklaşık 26.000 yılda bir tur yapar); Koç takım yıldızı, mesela, bugün Boğa 'burc'unda bulunur. Başlangıçta Güneş çevriminin oniki parçasının belirlenmesinde referans noktaları olan sabit yıldızların bu gruplandırılma biçiminin, bunların anlamı hususunda farksız olup olmadığının bilinmesi yolunda akla bir soru da gelebilirdi; ancak, elbette Zodyak burçlarının isimlendirilmeleriyle ekliptikteki yıldızların bu gruplamalarının arasında benzerlik vardır: İkizler takım yıldızı, bir çift ikiz yıldızla etkili bir şekilde karakterize edilir; Boğa takım yıldızı, bu hayvanın başını andıran bir üçgen içerir; Akrep ve Aslan'ın şekilleri, aynı isimdeki takım yıldızlarda görülebilir, hatta bu gruplanmaların diğer yorumları da aynı şekilde makuldür. Öte yandan kuvvetle muhtemeldir ki astrolojik sembollerin ilk tespiti sırasında benzerlik daha göze çarpan [bir unsur]du, çünkü bazı 'sabit' yıldızlar gerçekten çok uzun zamanda beri hareket

etmiş olmalıdır.[5] tıpkı Muhyiddin İbn Arabî'nin kadim Mısır abideleri üzerideki bazı yıldızsal temsillere başvurarak belirttiği gibi. Başlangıçta, Güneş çevriminin oniki parçasına atfedilen sembolik imajlar, bir yandan göksel mekanın bu belirlenimlerinin manevi önemi ile öte yandan da oniki takım yıldızdaki yıldız gruplarının mümkün yorumları arasındaki bir sentezi temsil etmiş olacaktı (bunlardan ilki temel bir rol ve yıldız gruplarının saklı kombinasyonu da -renkleri ve yoğunlukları dahil- potansiyel bir rol oynar). Tespit bir kere yapıldığında, hem manevi hem de hayali orijinalliği sebebiyle ortak hafızaya kazınmış olacaktı ve bu aslında, ilhamların belli bir düzeninin kısmen yeterli bir hayalidir.

Öte yandan, büyük astronomik çevrimi oluşturan güngece eşitliklerinin presesyonu, astrolojik sembolizmde de zorunlu olarak rol oynamalıdır ve Zodyak takım yıldızlarının yerinin değişmesi onun öneminin bir parçası olması gerekir, bu konuya ilerde yine döneceğiz.

[5] Zodyak burçlarının, aynı burçların takım yıldızlarıyla son uyuşması, Miladın ilk yüzyılında yer aldı, fakat oniki takım yıldızın isimlendirilmesinin önceki bir uyuşmanın tarihine dayanması mümkündür. Bu konuya tekrar döneceğiz.

III

Zodyak burçları feleğinin içinde bulunan sabit yıldızlar göğü, 'duraklar' (*menâzil*) göğü olarak adlandırılır, çünkü gezegenlerin hareketleri, kendilerini onun üstüne iz düşürürler. Arketiplerin değişmez alemi ile dünyevi merkez arasındaki kozmik aracıları temsil eden yedi gezegen, ortak ritmik hareketleri ve sonuç olarak ortaya çıkan karşılıklı konumları ile gök sınırının belirsiz feleğinde (mekanın yönlerinin toplamından ve böylece de evren[1] imajından başka bir şey olmayan bir felek) takdiri olarak içerilen mekansal ilişkileri gerçekleştirir.

Modern astrologlar, gezegenlerin güç ışınlarıyla yeryüzü üzerinde etki ettiklerini kabul etmekten hoşlanırlar ve bunu da maddi veya kısmen maddi anlamda kullanırlar, çünkü kaçınılmaz olarak bu, modern nedensellik kavramlarından bazı şeyleri astrolojiye katar ve bu yüzden de bu bilimin kalıntısı, tam bir hurafe görünümüne bürünür. Nedensellik ihtiyacı, bir çağın genel zihinsel meşguliyetine dayanır; özde daima mantıki olması ise doğrudur, çünkü nedensel bağlantı sistemine inandırıcılık vasfını veren şey, aynı şekilde hem düşüncenin birliğine hem de eşyanın tabiatına aittir, fakat aynı zamanda nedensellik ihtiyacı esas itibariyle, mekanistik veya tahayyülî, akıl yürütmeci veya sezgisel olan zihinsel seviyeye de bağlıdır. Zihinsel ufuk, muayyen bir zamanda, belli bir gerçeklikler düzeni hariç, zihnen farklı bir çağın nedensel düşünüşünü içine alamadığı gibi yetersiz, hatta noksan olarak ortaya çıkar, çünkü onun gelişiminin sınırları, ancak daha ötedeki bir araştırma anlamında görülebilir:

---

[1] Evren: *Universe* kelimesinin etimolojik türetilişi de *orbiss universum* 'dan gelir.

tezahür içindeki bütün nedensel bağlantının esas itibariyle sembolik olduğu[2] ve nedenselliğin en geniş ve en etkili tasavvurunun, tam olarak bu sembolizmin farkında olan ve her nesneyi *Vahdet-i Vücûd* (Varlığın Birliği) ile bağlantı içinde değerlendirilen kişi için olduğu, fazlasıyla kolay bir şekilde unutulur. Öte yandan, kişi kendine şunu da anlatmalıdır ki entelektüel bir bakış açısının temel gerçekliği, onun zihinsel ifadesini, bilginin harici biçimlerinin izafiliğine bağlı kalmaktan men edecektir. Bu şekilde Muhyiddin İbn Arabî, mesela Güneş ('alemin kalbi') hakkında şunları belirtir; o, ışığını sabit yıldızlar dahil diğer bütün yıldızlara iletir ve kendisi de İlahî bir Vahy'in doğrudan ve kesintisiz ışınlar saçmasıyla aydınlanır.[3]

Bu telakki esas itibariyle şu anlamda doğrudur; bütün hissedilir ışıkların akledilir ışıkta bir kaynağı vardır, bunun en açık sembolü de Güneştir. Bu şu anlamda da doğrudur; yıldızların ışıkları, bütün modern astronomların teşhis ettiği gibi aynı cevherdendir. Ve son olarak, Güneş ışığını bütün gezegenlere ulaştırır anlamında da doğrudur. Sabit yıldızlara gelince, kişi bugün bunların Güneşten bağımsız ışık kaynaklarını temsil ettikleri hususunda inandırılmıştır ve bu noktada İbn Arabî'nin telakkisi yanlış görünebilir. Bununla birlikte, Metafizikte Üstat olan birinin fonksiyonu, tabiatın bütün sahalarında ayırıcı bir bilgiyi zorunlu olarak gerektirmez ve İbn Arabî, astronomik bilginin sembolizmini, kendisini sunduğu şekilden başka bir tarzda tasavvur edemezdi. Elbette bu, hissedilir düzende sabit yıldızların özerk ışıklar olduğu kabul edildikten sonra, artık onun teorisinin geçerli olmadığı anlamına gelmez, çünkü Güneşin hükmettiği yıldızların toplamı ile sabit yıldızlar kümesi arasındaki ayrım, sadece aynı sembolizmin bir farklılaşması olarak ortaya çıkar, bu şu anlamdadır; Güneş, belirlenmiş bir alem için

[2] Yani, 'ikincil nedenler', 'ilk neden'in yansımasından başka bir şey değildir ve kendilerinin hiçbir gerçekliği yoktur.

[3] Şu da önemli bir husustur ki göz bütün alemi aydınlatan güneşe kamaşmadan bakamaz.

İlahî Işığın saçılma merkezini temsil eder, halbuki sabit yıldızlar yüksek bir alemin ışığının engellenmesini sembolize ederler. Fakat bu durumda bile, Güneşten saçılan ışığın, bütün göksel cisimleri aydınlatan ışığın aynısı olduğu söylenebilirdi.

Kozmik nedenselliğin onlara göre tasavvur edilebileceği farklı bakış açılarının bu şaşırtması, astrolojide gezegenlerin rolünü konumlandırmak için ve onların ışık saçmalarının etkisinden ne anlaşılması gerektiğini açıklamak için zorunluydu. Her ne kadar ışınlarının maddi veya latif etkileri olabilirse de kainatın 'fizyonomi'sinin temaşacı (*şuhûdî*) idraki, onları doğrudan, makrokozmik tezahüründe Aklın biçimleri olarak değerlendirir, bu biçimler belirsiz felekte içerilen imkanları gerçekleştirir veya ölçerler. İçinde gezegenlerin dolanımlarını yaptıkları göksel mekan, bazı yönlerden hissedilir alemin son sınırlarını temsil eder ve bu sınırlar, ters olarak insanın kendisi olan merkeze benzerdirler, tıpkı her insandan sınır-göğün aynı noktasına doğru saçılan mekansal yönlerin 'objektif' karakterini göz önünde bulundurarak önceden belirtmiş olduğumuz gibi.[4] Bu tersine benzetimden dolayı Kozmik Akl'ın biçimleri, 'akıllı' olmak yerine 'varoluşsal' olan yıldızlar tarafından temsil edilir, bu 'akıllı' kelimesi, insanda ortaya çıkan faal akıl anlamında alınmalıdır; burada, Varlık'taki 'varoluş' ve 'akıl' kutuplaşmasına göndermede bulunuyoruz.[5]

Gezegenlerin bu aklî tabiatı, (daima faal akıl ile ilişkili olarak aynı tersine-benzetmeden dolayı) hareketlerinin düzenli-

---

[4] 'Objektif' dediğimiz yönlerin sadece 'ortak sübjektiflik'e dayanmasına belki de itirazlar olacaktır; fakat söz konusu sembolizm üzerine kurulan doğrudan ve kendiliğinden duyusal idrakin düzeni içinde bu 'ortak sübjektiflik', 'objektifliğ'e denktir. Bu konuda Frithjof Schuo'un *Fatalité et Progrès* adlı makalesine bakınız, ilgili kısmı bu çalışmamızda daha önce bir dipnot olarak alıntılamıştık.

[5] Frithjof Schuon'un şu makalesiyle karşılaştırın: "Trascendence et Universalité de l'Esoterism',*Etudes Traditionelles*'ın 1945 tarihli Ekim-Kasım sayısında.

liği ve uyumlu devamlılığı içinde ifade edilir. Parlak tabiatları aynı sembolizme dayanır; öte yandan ışığın uzatılması, tabiri caizse 'geometrik'tir ve yönlerin ve mekansal ilişkilerin gerçekleştirilmesine karşılık gelir. Sembolizmin, gezegenlerin konumunu niceliksel olarak ölçülebilir mekanda tasavvur etmediğini iyice anlamak icap eder: 'aspekt'leri, Zodyak üzerindeki iz düşümleriyle, yani mekanın yönleri sebebiyle belirlenir, bunun merkezi de yersel insanoğludur. Mekanın yönlerine gelince, tarifleri görünüşe göre niceliksel değil fakat daima en sondaki göğün belirsiz feleğinin bölünemez birliğine göredir.

'Hareketli' yıldızlar arasında sadece Güneş ve Ayın hareketleri, sabit yıldızlar göğü üzerinde düzenli dairelerle temsil edilirler, çünkü diğer gezegenlerin görünen yörüngeleri, aynı zamanda Güneşsel merkez ve yersel merkez tarafından yönetilir, bu yüzden müşterek hareketlerle dolanırlar. O zaman güneşsel ritmik hareketler ile ayınkiler arasında basit bir birbirini etkileme olur; Ay, Zodyak'ı 28 günde kat eder ve ona 28 durak veya ev tahsis edilir, bunlar eşit fakat uyumlu bir tarzda Zodyak'ın oniki yolu üzerine yayılırlar ve Bahar gün-gece eşitliğinden itibaren sayılırlar. Kameri ayların art arda gelişiyle kendini ortaya koyan Ay çevriminin gerçek başlangıcı daima gün-gece eşitliği noktasıyla çakışmaz; çünkü ejderhanın 'başı' ve 'kuyruğu' olarak adlandırılan Ay yörüngesinin Güneş çevrimiyle kesiştiği iki nokta, 18 yılda bütün 'duraklar göğü'nün dairesini çizecek şekilde hareket eder. Ayın konaklarının sabitlenmesi, bu yüzden gerçek ritmik hareketlerin kısa bir sembolik özetinden oluşur.[6]

[6] Hindu astrolojisi, sadece 27 kameri konak kabul eder, Ayın gök çevresindeki seyri günlerin tam sayısında yer almaz, bu yüzden çevriminin sembolik özeti, ya 28'e çıkarılır ya da 27'ye indirgenir. Öte yanda Hindu astrologlar, Ay çevriminin başlangıcını fiili baharda değil sabit yıldızlar göğünün noktasında konumlandırırlar, bu, Zodyak burçları ile eşanlamlı takım yıldızlar arasındaki son uygunluk zamanında, Bahar gün-gece eşitliği ile çakışır. Bakış açılarındaki bu farka tekrar döneceğiz.

1
Boynuzlar
Akl-ı Evvel, el-Kalem
2
Koçun Karnı
Levh-i Mahfuz, Nefs-i Külli
3
Süreyya
Külli Tabiat
4
Eldebaran
El-Cevherü-l-Heba, Materia Prima
5
Külli Cisim
6
Suret
7
Arş
8
İnc ıer
Ki rsi
9
Yıldızsız Felek, Zodyak Burçları Göğü
10
Aslanın Ayını
Dü'ahkar Felegi, Sabah Yıldızlar Göğü, Cennetlerin Cennetinin Güneşi Göğü
11
Ilk Çok Sekin Göğü, Zuharef Burçlar Sekin Sırır Makamı
12
İkinci Gök, Jupiter Göğü, Meserun Makamı
13
Üçüncü Gök, Mars Göğü, Harun'un Makamı
14
Dördüncü Gök, Akıl-ı Evvel, Güneş Göğü, İdris'in Makamı
İlke, Mükemmel İnsancı
Dirilten
Batın
Ahir
Zahir
Hikmet Sahibi
Her Şeyi Kuşatan
Çok Mükafat Veren
Müstağni
Muktedir
Rabb
Alim
Kahredici
Nur
الباعث
الباطن
الآخر
الظاهر
الحكيم
المحيط
الشكور
الغني
المكبر
القدير
العليم
القاهر
النور
الباعث

Varoluş Derecelerinin Hiyerarşisi, Tezahürlerin Değil
Yüksek Derecaler Sahibi
Toplayan
Latif
Kuvvetli
Zilleile Düşüren
Rızık Veren
Azîz
Can Alan
Hayat Veren
Diri
Dağıtan
Mühîn
Hesap Eden
Suret Veren
Beşinci Gök, Varlığa Yusufun Makamı
Altıncı Gök, Mekkr Gögü, İsanın Makamı
İçinci Gök, Ay Gögü, Ademin Makamı
Esir ve Meteor Gögü Ateşin Merkezi
Hava
Su
Toprak
Madenler ve Metaller
Bitkiler
Hayvanlar
Melekler
Cinler
İnsan
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28

Kameri konaklar ve Zodyak arasıdaki ilişkide açık bir sayısal sembolizm ortaya konur; Zodyak onikilisinin kendini dörtlü ile üçlünün çarpımının bir sonucu olarak nasıl sunduğunu göstermiştik; bununla birlikte çarpım, arketipler alemine has olan ayırma biçimini sembolize eder, çünkü bunlar, karşılıklı hariç tutma yoluyla farklılaştırılmaz, fakat bir diğerini yansıtan ve karşılıklı konumları hariç farklılık arz etmeyen aynalar tarzında farklılaştırılırlar. Aynı 3 ve 4 sayıları, astrolojideki yedi gezegenin sayısını da oluştururlar; ve gezegenlerin, arketipler göğü ile yer arasında aracılar olması gibi onların ayrımı da bir hiyerarşinin aracısıdır ve tedrici düzene göre üçlünün ve dörtlünün ilkelerini içerir. Ayın evlerinin sayısı 28'e gelince, bu 1'den 7'ye kadarki sayıların Pisagorcu toplamıyla elde edilir. Ve şunu belirtir; Ay'ın ritmik hareketi arketiplerde içerilen bütün imkanları ardışık bir tarzda ortaya koyar ve açığa vurur ve aracıların hiyerarşisi vasıtasıyla yersel merkezi en yakından kuşatan felege kadar iletir.

Güneş ile Ay arasındaki ilişki, Saf Akıl ile onun insan sureti içinde yansıması arasını tutan şeye benzer. Bu da en açık ifadesini şu olguda bulur; Ay, Güneşin ışımasını bir ayna tarzında yansıtır ve kameri ayların çevrimi, bu ışımanın 'gidimli' (discursive) bir gelişimi gibidir. Fakat aynı sembolizm, iki yıldızsal cisimin hareketleri arasında da görülür; daha önce yukarıda açığa vurmuştuk ki arketiplere ait Zodyak göğünün taktir olunmuş belirlenimlerini, hareketleriyle gerçekleştiren veya ölçen Güneştir, çünkü Güneş çevriminin sabit noktaları olmadan yıldızsız göğün yönleri tarif edilmez olacaktır. Bu yüzden Güneş, aktif bir tarzda göksel mekanı ölçer, aynı şekilde Aklın esas fiili, gölgeler alemini potansiyel farksızlaştırmadan çıkaran *fiat lux*'ü ['ışık olsun'] temsil eder; öte yandan Ay, Güneşsel Zodyak'ı kat ederek pasif şekilde göğü ölçer. Ay aynı zamanda, göksel mekan yönlerinin belirlenmelerine ve Güneş ışınlarının

doğrultularına tâbidir, kendini aydınlık safhalarına ve 18 yıllık düzeli hareketine öteleme yaptıran [bu] çifte bağlılığa göre Ayın çevrimi, Zodyak çevrimiyle irtibatlı olarak yerinden çıkarılır. Ayın, etkisine birer birer katlandığı mekanın yönlerinin, Varlığın pek çok niteliğine tekabül ettiğini, daha sonra görmeye devam edeceğiz.

Ayın, Yere göndermek için biriktirdiği bütün etkilere kap olması hususu peygamberi işlevler hiyerarşisinde Aya tekabül eden derece tarafından da gösterilir; bildiğimiz kadarıyla İslam batınilliği, bu işlevleri sembolik olarak farklı gezegensel göklerde 'konumlandırır'. Bu tekabüller düzenine göre (bununla birlikte [bu düzen] manevi bakış açıları içinde ve bazı yönlerden İslam'ın 'çevrimsel' [anlayışı] içinde[7] [olanlar] hariç anlaşılamaz); Hz. İbrahim, Satürn göğünde ikamet eder; Hz. Musa, Jüpiter göğünde; Hz. Harun, Mars göğünde; Hz. İdris, Güneş göğünde; Hz. Yusuf, Venüs göğünde; Hz. İsa, Merkür göğünde ve Hz. Adem, Ay göğünde ikamet eder. Bu hiyerarşide, Taocu öğretinin 'aşkın insan'ı (*shoen jen*) ile 'gerçek insan' (*chen jen*) arasında bulunan ilişkiyle aynı ilişki Hz. İdris ile Hz. Adem arasında da vardır: Hz. İdris, Güneşte ikamet eder, çünkü o, eşsiz bir şeklide 'ilahi insan'ı temsil eder veya Adem'in oğullarının ilk 'manevi büyüğü' ve bundan ötürü de Allah'ı tanımış olan bütün insanların 'tarihsel ilk örneği'dir. Hz. Adem'e gelince, o 'aslî insan'dır veya İbn Arabî'nin ifadesine göre 'tek insan'dır (*el-insânu'l-müfred, insan-ı kamil*'e mukabil olarak); yani o, sadece insana ait olan ve 'yer' ile 'sema' arasında aracı rolünde kendini ifade eden kozmik niteliğin eşsiz şekilde temsilcisidir. İbn Arabî, Ayı İlahi Öz'den (*Zât*) *tecellî* olan, 'tek insan'ın kalbiyle karşılaştırır; bu kalp, onun içine damgalarını ardışık olarak bırakan

[7] Buradan şu sonuç çıkarılabilirdi, astrolojin manevi yorumu bir gelenekten diğerine aktarılamaz. Bu yorum sadece bir geleneğe uygun entellektüel bir bakış açısına değil, tasavvur edilen geleneğin manevi etkisinin hükmettiği latif atmosferin homojenliğine belli bir ölçüde dayanan kehanet türü uygulamalarının geçerliliğine de bağlı değildir.

farklı 'temel hakikatler'e (*hakâik*) göre devamlı olarak biçim değiştirir. Üstad'ın kalpten bahsetmesi hususu, burada zihinsel, tamamıyla gidimli (discursive) bir meleke ile değil aksine nefsin merkezî organıyla ilgilidir: bu kalbin maruz kaldığı sürekli şekil değişikliği, manevi bir bilginin zihin tarafından işletilen gidimli haline intikal ile karıştırılmamalıdır, hatta muhakemenin (*reason*) merkezî ve aracı rolü, insanı karakterize eden aynı kozmik nitelik ile açık şekilde irtibatlı olsa bile. Başka bir bakış açısından, kalbin ya da daha doğrusu onun şeklinin bu devamlı yenilenmesinin tasviri, şunu gösterir, kalp bütün yönleri altında varlığın aşkın kutbu (Akıl) ile özdeş değildir ve sanki ferdi cevherin sınırlarıyla sınırlanmış gibi bu ikincisi [Akıl] *Zati Tecelli*'nin bitmez tükenmez gerçekleşmesinde (actuality) içerilen bütün yönleri aynı zamanda alamazdı. Bundan dolayı kalbin latif şekli bütün yönlere veya manevi kutuplaşmalara sırayla cevap vererek her zaman değişir ve bu değişiklik hem bir titreşime hem de Ayın safhalarına aynı zamanda benzetilebilir. Şekillerdeki kesintisiz evrim, 'tek insan'ın kalbinin dahili sabit yöneliminin harici ve tersine çevrilmiş imajı gibidir, çünkü her zaman sadece aşkın Birliğe açık olarak ve Aklî Nur'un bütün niteliklerinde Onun bir başına ifşa ettiği şeyin daima bilincinde olarak kalp asla tek bir şekil içinde kapalı ve hareketsizleştirilmiş kalamazdı, ve insan kalbine özgü aracının rolünün çifte yüzü, kesin olarak buna dayanır.

İmdi, sesletilen dilde aslî sesin (manevi açığa vuruşun vasıtasıdır) dönüşümünün irtibatlı olduğu şey, bu aracılık melekesidir. Bu sebepten dolayı İslam batıniliği, Ayın 28 konağı ile kutsal dilin 28 harfi veya sesi arasında bir uygunluk kurar. İbn Arabî şöyle der; "Ayın konaklarının, harflerin modellerini temsil etmesi, insanların düşündüğü şekilde değildir; kameri konakları belirleyen, 28 sestir". Bu sesler aslında İlahi Nefes'in temel belirlenimlerinin *[taayyün]* mikrokozmik ve insani ifadesini temsil eder, bu İlahi Nefesin, kendisi kozmik çevrimlerin baş saikidir. Üstat, Bahar gün-gece eşitliğini takip eden ilk Ay konağından itibaren Arap alfabesinin 28 sesini fonetik harici-

leştirmelerinin ardışık sırası içinde sıralar, ünlü boşluğundan (*el-hemze*) başlayarak gırtlaksı ünsüzlerden dudaksılara devam eder ve damaksılardan diş ünsüzlerine geçer. Kelime başındaki hemzenin, uygun şekilde söylersek bir ses olmadığı, sadece sessizlikle konuşma arasında bir geçiş olduğu hesaba katılırsa, Ay konaklarına atfedilen seslerin dizisi *hâ* ile başlar ve *vav* ile biter, bu iki harf Allah'ın *huve* (O) ismini oluşturur ki Zat'ın sembolüdür ve O'nunla özdeştir.

IV

Astronomik çevrimlerin en derin anlamı şu olguya dayanır; bu çevrimler, bir ve aynı ilkenin kutbu tarafından hükmedilen imkanların bütün ardışık gelişmelerine mantıkî olarak benzer bir imaj sunar; bu yüzden bunların, hangi tezahür düzenini sembolize ettiği (ister bu düzen zamanla devam ettirilsin isterse onun gerektirdiği ardışıklık, tamamıyla mantıkî bir tabiatla ilgili olsun) önemli değildir. Sonuç olarak, kozmik çevrimlerin bütün bir hiyerarsisini kavramak mümkündür, bunlar kendi aralarında benzer, fakat farklı varoluş seviyelerinde konumlanırlar ve her biri eş zamanlı olarak farklı ilişkiler içinde (yani sabit yıldızlar göğü üzerinde Güneşin ve Ayın kat ettiği gibi bir astronomik çevrim içinde) idrak edilirler. *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* (Mekke İlhamları) adlı eserinde Muhyiddin İbn Arabî, bu kitabın içinde bir ek olarak bulacağımız sembolik bir şemanın izlerinin bulunmasına imkan veren bir dizi kozmolojik uygunluklar zikreder. Bu şema, Bahar gün-gece eşitliğinden başlayarak Zodyak ile Ay konaklarının yan yana bulunması üzerine kurulmuştur ve benzerliklerin farklı düzenlerine, eş-merkezli dairelerle işaret edilir.

Tezahürün bütün çevrimlerinin ilk nedeni, Allah'ın İsimleri dizisi ile temsil edilen tezahürün temel imkanlarının yayılmasıdır. Öte yandan, İsimler ve İlahi Sıfatlar ilmi (ilki, ikincisinin mantıkî belirlenimlerinden başka bir şey değildir), bütün kutsal bilimin en üstün sonucunu teşkil eder, çünkü külli sıfatlar, bazı yönlerden Zat-ı İlâhî'nin ayırıcı muhtevalarıdır, halbuki Zat-ı İlahî kendi içinde asla bir bilimin konusu olamaz, yani bir bilimin konusu yine de herhangi bir tür ayrım içerebilirdi. Al-

lah'ın İsimleri veya Sıfatları zorunlu olarak sayısızdır: fakat bu Varlığın sadeliğinden dolayı (sadelik O'nun Birliğinin yönlerinden biridir) bunlar belirli bir grupta sembolik olarak özetlenebilirler, yine de bu grup, uygulanması istenen mantıkî farklılaştırma ilkelerine göre sayısal olarak daha az veya daha çok büyük olabilirdi. Kesin bir hiyerarşi olmaksızın hiçbir ayrım olmaz, keza İsimlerin dizisi, mantıkî bir zincir karakterine daima sahip olacaktır ve bütün çevrimsel düzenin modeli haline gelmesi bunun vasıtasıyladır.

Mevcut durumda Üstat, Ayın 28 konağını, aynı sayıda İlahi İsim'e karşılık gelecek şekilde belirler. Öte yanda hepsi aktif veya yaratıcı bir karaktere sahip olan bu isimler, tümleçler veya dolaysız nesneler olarak, kozmik derecelerle aynı sayıya sahiptirler, bu yüzden bağlantıları ikinci bir benzer çevrim teşkil eder. Bu kozmik dereceler dizisi, Akl'ın ilk tezahüründe aşağı, İnsanın yaratılışına doğru giderek İlahi İsimler dizisi tarafından üretilir. Kendi hiyerarşisinde farklı göklere, (yani Zodyak göklerine, sabit yıldızlar göklerine ve yedi gezegensel göğe), tekabül eden kozmik dereceleri de kapsar. Fakat burada, Ay konakları tarafından ölçülen bazı Zodyak bölgeleriyle irtibatlı olan bu dereceler gerçekten Zodyak çevrimine nispetle 'dikey' bir ardışıklık olarak tasavvur edilmesi gerekir ve şurası da iyi anlaşılmalıdır ki bir dizi kozmik derecenin, Ay duraklarına ve sonuç olarak da Zodyak bölgelerine bu atfedilişinde, 'yatay' bir düzlem üzerinde 'dikey' bir hiyerarşinin iz düşümüne bezer bir şey vardır.

Allah'ı İsimleri, tekabül eden kozmik sahaların belirlenen özlerini temsil eder. Temel belirlenimlerinden başlayarak bu sahaların ürününe gelince, bu İlahî Nefes'in (*en-nefesu'l-ilâhî*) etkileridir ki İsimlerin temel belirlenimlerinde içerilen tezahürün bütün imkanlarını yayar. Aynı zamanda lafzî ve mecazî olan bir sembolizme göre alemin yaratılışından önce İlahi İsimler, bir ilahi sıkışıklık *(el-karbu'l-ilâhî)* durumunda bulunuyordu, ta ki sonuçlarının bütün genişliğinde açılıp yayılarak İlahî Ruh

onları ferahlatana (*teneffese*) kadar. Başka bir ifadeyle, Varlık ilk kendi-belirlenimlerinde (*taayyün*), O'nun İsimleri ve Sıfatları olan temel ayrımları tasavvur eder etmez, bunlar kendi mantıkî tamamlayıcılarına (tümleçlerine) ihtiyaç duyarlar ki bunların toplamı da alemi teşkil eder. Varoluşsal bir tarzda bu mantıkî bağlantıya 'uzayan' İlahi Nefes'tir. Ve bu açıdan kendini İlk Cevher ile ve Külli Tabiat ile özdeşleştirir. İlahi Nefes teorisini bir kaç kelimeyle bu şekilde özetleyebiliriz, bu teori İlahî İsimlerin, kozmik derecelerin, ve Arap Alfabesindeki 28 sesin çevrimlerini kendi aralarında birbirine bağlayan sembolik uygunlukları hesaba katar, kozmik dereceler Küllî ve Makrokozmik Nefes'in belirlenimleridir, 28 ses ise insanî ve mikrokozmik nefesin belirlenimleridir. Dilin sesleri fiziksel nefes tarafından taşınması gibi kozmik dereceler de İlahi 'genişleme' tarafından 'taşınır'. Bu 28 ses ile Ay feleğini irtibatlandıran benzerliğin sebebini yukarıda açıklamıştık.

Üstat ayrıca belirtir ki Ay konaklarının düzenine göre sıraladığı kozmik derecelerin bu hiyerarşisi, bir ardışık ürünler dizisi olarak değil varoluş derecelerinin belirli bir ölçeği olarak anlaşılması gerekir; çünkü ürünün sırası, bu kesin hiyerarşiye tekabül etmez; bu [sıra], ya küllî ve gayri şeklî varoluşun derecelerine ya da sabit yıldızlar göğünün içteki derecelerine (yani ferdi aleminin derecelerine) göre terstir, bu durum kolaylıkla anlaşılabilir, çünkü üstün makamların ürünü tamamen mantıkî bir tarz (Varlığın Birliği'nden başlayarak temel bir farklılaştırma anlamında) dışında tasavvur edilemez. Öte yandan, şeklî ve ferdî alemlerin ürünü, zorunlu biçimde, bu alemlerin cevherî gerçekliği ile ilişkili ve hatta 'maddî' olarak tasavvur edilecekti, bu yüzden de varoluşun şekilleri ve mertebelerinin, belirsiz pasifliğinden dolayı varoluş mertebelerinin alçalan bir ölçeğinde, düşük bir derecede yer alan farksızlaştırılmış bir *materia*'nın [madde] potansiyel gücüyle başlayarak her şeye açılışı gibi düşünülecekti. Bu yüzden bunun sonucu şudur; İlk Madde'ye veya [başka bir deyişle] tezahürler kitlesine ait yoğrulabilir cevherin ontolojik seviyesi, farklı şekillerde tasavvur ve temsil

edilebilir, ya bir ardışık ürünler dizisinin ilk unsuru olarak değerlendirilmesine göre, veya bütün ardışık mevcudiyetler yoğrulabilir cevherlerini ondan çıkardığı için serinin başlangıcı olarak; ya da yine durgun bir hiyerarşi son seviyesinin ona atfedilecek veya alttaki kökte bir rol oynayacak ya da dipsiz bir derinliğe atılmış bir çapa olacak.

İlk Madde'nin veya pasif cevherin bu çifte hiyerarşik konumu, ilerde inceleyeceğimiz kozmolojik şemada bulunduğu seviye içinde, Muhyiddin İbn Arabî'nin *el-Cevheru'l-Hebâî* (İlk Madde'ye karşılık gelir) veya *el-Heyûlâ* (*hylê*'nin Arapça ifadesi) olarak adlandırdığı ilke olarak ifade edilir. Üstat, bu kozmik mevcudiyetin burada dördüncü seviyeyi tuttuğunu yazar, çünkü o, esir (ether) olarak akledilir 'mekanı'ı dolduran veya Hindu doktrininin *akaşa*'sı olarak hissedilir mekanı doldurulan 'Külli Cisim'e (ikincil cevher) tahsis edilen müteakip seviyenin zorunlu öncülüdür. Kozmolojinin genel olarak İlk Madde'nin gerçekliğini tasavvur etmesi bu bakımdandır, yani 'Külli Cisim'in en yakın kaynağı şeklindedir. Bununla birlikte, İbn Arabî'nin açığa vurduğu en derin anlamına göre, bütün temel belirlenimlerin dayanağı olan Külli Cevher olarak tasavvur edilen İlk Madde'nin, bu hiyerarşik ardışıklığın dışında temsil edilmesi gerekir, çünkü diğer bütün derecelerin ya üstünde ya da altındadır. Hiyerarşinin iç tarafındaki yeri yine de onun, bütün Külli Varoluşu bizzat tek başına özetleyen ilk dörtlünün son terimini temsil etmesi olgusu tarafından haklı çıkarılır: ikinci dereceyi kaplayan Külli Nefis (*en-nefsu'l-külliye*), İlk Akıl'ın (*el-Akl*) İlk Cevher (*el-Hebâ*) üzerindeki fiilinin bazı yönlerden bir sonucudur; ve Külli Tabiat (*et-tabîa*) üçüncü seviyede yer alır ve bu cevherin bir değişimi gibi ortaya çıkar. Öte yanda İlk Madde (*el-cevheru'l-hebâî*) *el-Ahir* İlahî İsmine atfedilir, bu isim zamansal sonralık olmaksızın 'Son' olma ilahi 'meleke'sini veya temel başkalık olmaksızın 'başka' olma ilahi melekesini ifade eder, bu ikinci mana görüşüne göre, bütün tezahürün belirlenemez kökü olan pasif cevherin işlevine karşılık gelir.

İlk Madde'nin hiyerarşik seviyesinin bu açıklaması, ardışıklığın kozmik derecelerinin nasıl tasavvur edilmesi gerektiğini göstermek için zorunluydu. Aynı hiyerarşinin diğer unsurlarına gelince, onların açıklaması bizi bu incelemenin temel yapısının ötesine götürecektir, bu yüzden kendimizi, bazı genel ayrımlara işaret etmekle sınırlandıracağız. Kozmik derecelerin İsimlerinin ve Ay konakları çevriminin dört parçaya bölünebilmesi dikkati çekecektir, bu parçalardan her biri, varoluş derecelerinin belirli bir toplamına tekabül eden yedi konağı içine alır. Birinci çeyrek, temel etkenler alemini ve İlahi Dereceler bütününü sembolize eder: bu çeyrek sembolik olarak Yaz Gündönümünde ve İlahi Taht'ın derecesinde sona erdirilir; bu derece, Hinduların *Merû* dedikleri kutupsal dağların ismi ve kutup işareti olan *kaf* harfinin modeli olan *el-Muhît* (Her şeyi kuşatan) İlahi İsminin tamamlayıcısıdır. Ve şunu da ekleyelim ki burada sanki, İlahi Taht'ın hem her şeyi kuşatan felek hem de meleklerin etrafını dolandıkları kutup olması gerçeğinin sözlü bir imajı vardır. Sonraki iki çeyrek bütün şeklî alemleri temsil eder, fakat sadece bir bakımdan, derecelerinin her birinin 'unsurî' ve doğrudan varoluşu bakımından temsil eder. Çünkü bileşik varlıkların (yani şekilleri varoluşun birçok derecesinin bir sentezinden çıkarılan varlıklar) hiyerarşisini temsil eden çevrimin son çeyreğidir. Ortadaki iki çeyrek, bu yüzden bir tek 'alem' teşkil eder; fakat bu alemin merkezi hususunda bölünebilirler, bu merkez 'alemin kalbi' olan Güneş feleğidir ve burada Güz gün-gece eşitliği ile benzetimsel bir ilişki içinde yerleştirilmiştir.

'Aracı' alem, yedi gezegensel göğü içine alır ve bunların eşit sayıda İlahî İsimlere atfedilmeleri, kozmik ilkelere kesinlik ile işaret eder, gezegensel ritmik hareketler bunun bir ifadesidir.

Satürn göğüne, *er-Rabb* İlahi İsmi atfedilir, bu İsmin anlamı karşılıklı bir ilişki gerektirir, çünkü bir varlık, bir köleye nispetle olan hariç hiçbir rabblık (efendilik) niteliğine sahip değildir ve bir köle, bir efendiye nispetle olan hariç bu şekilde

bir köle değildir. Yaratılmış varlık için bu ilişki, zorunlu ve değiştirilemez bir vasfa sahiptir, halbuki diğer ilahi sıfatlar, ferde göre bazı yönlerden renk bakımından çeşitlilik arz edebilir. Jüpiter göğü, *el-Alîm* İlahi İsmi'nin tamamlayıcısıdır. Mars, *el-Kâhir* ('Kahredici', 'Galip Gelen') İlahi İsmine tekabül eder: Jüpiter, aklî melekeye ve Mars da irade melekesine hükmeder. Güneş, *en-Nûr* İlahi İsmi'ne bezerdir, halbuki Ay, *el-Mübîn* ('Aşikâr' veya 'Açıklayan') İlahî İsmine karşılık gelir. Güneş, Aklın kendisinin esasını temsil eder, halbuki Ay tezahürü sembolize eder; Bu iki isim arasında, 'Hakikat' ile 'Delil' veya 'Vahiy' ile 'Tefsir' arasındakine benzer bir ilişki vardır. Venüs, *el-Musavvir* ('Suretleri Veren') İlahi İsmine atfedilir, bu kelime ressama, heykeltıraşa ve muhayyile melekesine işaret eden dişil surete eşit şekilde işaret eder. Merkür'e gelince, bu *el-Muhsi* ('hesap eden') İlahi İsminin bir benzetmesidir, bunun anlamı, sayılarla ve ayırıcı bilgiyle irtibatlandırılır.[1]

Yaz ve Kış Gündönümleri arasında bulunan Zodyak yarım dairesi ile sembolize edilen çevrimin ortadaki iki çeyreği, İlahi Taht ile bir yükseliş düzeninde başlayan göksel feleklerin bütün hiyerarşisini içine alır. Ve bu yarım daire, gerçekte Güneş yörüngesinin alçalış safhasına karşılık gelir. Kış Gündönümünden önceki son konak, toprak unsuruna atfedilir; Gündönümü noktasının kendisi, bu yüzden çekim merkezini sembolize eder, burası, İnsanî alemin pasif maddesinin (bütün evrenin İlk Madde'sinin değil) seviyesi olacak olan en alt noktadır, çünkü bu çekim noktası, insanların alemi ile ilgili olan nokta hariç, en aşağı nokta değildir. Bu noktadan sonra hiyerarşik düzenin anlamı değişir ve ilkesel olandan senteze doğru giderek yükseliş haline gelir. İlk sırada madenler (veya metaller, çünkü saf madenler daima metale indirgenebilir), bitkiler ve hayvanların üç alemi gelir. Meleklerin cinlerden önce gelmesi gerektiği garip görünebilir, çünkü cinler sadece psişik aleme aittirler, halbuki

[1] Bu, Peygamberî işlevleri yedi gezegenle uygunlukları içinde tasavvur eden bakış açısından başka bir bakış açısına göndermede bulunur.

melekler gayri-şeklî aleme aittirler ve bu sebeple bilgi ve kuvvet bakımından onları geçmeleri gerekir: fakat ardışıklık düzeni daha basit olandan daha bileşik olana, daha az ferdileştirilenden ferdileştirmeye doğru gider. Bundan dolayı insan, bu alemdeki son sentezi temsil eder, çünkü takip eden ve bütün hiyerarşiye son veren çevrimsel derece artık kesinlikle bir varlık derecesi değildir; önceden gelen bütün derecelerin İlk Akıl'da yeniden bütünleşmesini sembolize eder. Bu yüzden Üstat, 'bütün derecelerin belirlenimi'ne tekabül edenin (yani akli hiyerarşideki sıralandırılışlarına tekabül eden, yoksa tezahürlerine değil) çevrimin bu son konağı olduğunu söyler. Bu hiyerarşi, öte yandan kendini Evrensel İnsan (*el-insanu'l-kâmil*) ile özdeşleştirir, onun varoluşu, (sanki insanın İlke'ye dönüşünün en ideal modeliymiş gibi) ayrı tezahür sahası ile ilgili olarak tamamıyla gerçektir.

Bir başka bakış açısından, şu gerçeğin de gözden kaçırılmaması gerekir; bir dairenin üzeride iz düşümü yapılan bu kozmolojik hiyerarşi, aynı zamanda hem makrokozmik derecelerin sıralanışı tarafından hem de insani bakış açısı tarafından belirlenir: Şu hususlar göz önünde bulundurulduğunda bu [belirleme] tamamıyla meşrudur; insanoğlu kendisini kuşatan kozmik atmosferde merkezi bir konum işgal eder ve bu konumu dikkate alma hakkına sahiptir, çünkü 'maddi' çekimin en aşağı merkezinden 'İlk Akıl'ın en üstteki merkezine uzanarak evrenin kutuplarını birleştiren eksenin üzerinde yer alarak bu konumunu, manevi tekamülü (realisation) için bir başlangıç noktası kabul etmeye mecburdur.

Muhyiddin İbn Arabî'nin bize verdiği uygunluklar sistemi, Ayın her konağını bir İlahi Sıfat ile irtibatlandırmamıza izin verir; öte yandan bu konaklar, eşit olmayan ama uyumlu bir yerleştirmeye göre ve her Zodyak burcu Ay konaklarının yedibölüm-üçünü içine alacak bir tarzda oniki Zodyak bölgesinin üzerine konur. Müteakip biçimleri ve aklî nitelikleri, Zodyak bölgelerinde aslî olan nitelikleri vermek için, bu biçimlere göre bir araya getirilirler.

V

Bu mekanın yönleri, İlahî Sıfatların tabiatı için özellikle uygun sembollerdir. Mutlak Varlığın ilk belirlenimleri olan bu Sıfatlar gibi mekanın yönleri de tükenmez bir çokluktadır: bununla birlikte bir çokluk olarak tasavvur edilemezler, çünkü her yön kendi başına tamamıyla belirlenmiştir, her yönün varoluşunun yegane sebebi, tam olarak belirleniminin ferdiliğidir (singularity).

Aynı şekilde, İlahî Sıfatlar için mekanın yönlerinin toplamı belirlenemez ve bu yönlerin en son uzanımlarının mantıkî biçimi olan sınırsız felek, onu nasıl ispat edeceğini bilen bir şey değildir. İster İlahi Sıfatlar isterse mekanın yönleri olsun, onların arasından biri adlandırılır adlandırılmaz diğerleri o zaman onunla olan ilişkileri tarafından (bu ilişki Varoluşun Tekliği'nin bir yönüdür) belirlenebilir.

İlahî Sıfatlara bir imaj verildiğinde, bunların saçılma merkezi kayıt ve şarttan bağımsız İlke ile özdeşleştirilmelidir. Göksel mekanın yönlerine gelince, bunların merkezi, merkezlerin çokluğunu gerektirmeden (şimdiye kadar açıkladığımız gibi), insanoğlu-veya yer üzerinde var olan her insandır. Bu yüzden, İlahî Sıfatların mantıkî imajı ile göksel mekanın yönleri arasında tersine bir benzetme vardır.

Aslında, hem mekanın niteliklerinin ışınlar gibi oradan saçıldığı İlahî Merkez hem de bunları birleştiren sınır-felek, insandaki Ruh'tur; fakat aslında insan ruhu, göksel kubbenin bir noktaya yaklaşan ışınlarına tabidir çünkü insan, (yaratılmamış merkeziyle fiilen özdeşleştirilmeksizin) bir gerçeklik veya ken-

dinin dışındaki bir kader olarak Ruh'un bütünlüğüne boyun eğdirilir. Göğün, ferdi tabiatın izafi dışmerkezliliği üzerinde tepki göstermesi bu şekildedir, bu dışmerkezlilik sembolik olarak, doğum anındaki mekanın sübjektif yönlerinin konumuyla ifade edilir.

Bir yön veya sıfat demeti daima, bazı bakımlardan bileşke (resultant) olan bir tekiyle yer değiştirilebilir; bu arada sonuçta oluşan bu şey, onun özetlediği yönler veya sıfatların bir toplamı veya bir karışımı olarak sunulmaz, çünkü bu, bütün diğerlerinin bir sentezi olsa da, belirlenimin ferdiliği her yönün esas vasfını oluşturduğundan, o haddizatında biricik bir nesnedir; bu yüzden ifade edilemeyen önceki sıfatların toplamı olan yeni bir sıfat gerektirir.

Kozmolojik sonuçlarla dolu olan bu kanunun, bir Zodyak burcundaki Ay konaklarının birkaç tabiatının birleşimine de uygulanması gerekir. Her Ay konağı, göksel mekanın yönlerinin bir demetini temsil eder, bunların sentezi sembolik olarak İlahî Sıfatlara tekabül eder. Bu demetler, her Zodyak burcu ya iki tam konağı ve üçüncü bir konağı ya da bir tam konak ve her iki tarafında iki tane üçüncü bir konak kapsayacak şekilde oniki Zodyak bölgesi üzerinde eşit olmayan bir biçimde dağılır. İlk kategorinin burçları 'saf' burçlar olarak ve ikincininkiler de 'karışık' burçlar olarak adlandırılır. İmdi, Muhyiddin İbn Arabi'ye göre, kırılmış konakların sıfatları, bir yandan aynı burçta içerilen diğer konakların tamamlayıcı parçalarıyla (bunlarla beraber yeni bileşkeler oluşturarak) birleşirler ve [öte yandan da] yeni bileşkeleri kadar orijinal sıfatları sayesinde söz konusu Zodyak burcunun sıfatî tabiatını ifade eden sentezin yapısıyla uyuşurlar.

Muhyiddin İbn Arabî, bu sentezin, bütün mantıkî çıkarsamanın kozmik modeli olduğunu söyler; bu daima, iki terim çifti üzerine kurulu iki önerme şekline sahiptir: a=b ve b=c, bu b'nin işlemin onunla yapıldığı bağ olduğu anlamına gelir, sentez: a=c.

Şöyle açıklama yapar; Ay konaklarının sıfatları her Zodyak burcuna yedi aspekt bağışlar; bu sayıya bu burçta aslî olan üç aspekt daha eklenir, (ve üçgen (trigon) içinde başka yerlere açılır) bu, varoluşun üç ana derecesiyle olan üçlü ilişkileri ile çarpılmak üzere on aspekt eder.[1]

Üstat der ki alem Toplanmış Birlik'ten (*ahadiyet el-mecmu'*) ibarettir, halbuki İlahi Bağımsızlık Bir'in Birliği'ne (*ahadiyet el-vâhid*) aittir. Fakat Tevhid (unicity), birleştirilmiş çokluğun iç tarafında, her bileşkenin ferdiliğinde yansıtılır (tam olarak mekanın yönlerinin sentezi durumunda görüldüğü gibi). Bu şekilde bir çocuk anne ve babasının tabiatlarının birleşimini temsil eder, fakat aynı zamanda eşi olmayan ve yeni bir varlıktır ve onun gerçek varoluş sebebi kendi tevhididir. Genellikle kainatın her tekil parçası, kendinde aynı zamanda izafî bir yöne sahiptir, bu yöne göre [bu tekil parça] birçok varlık öncesi unsurun bir birleşimi olarak ve bir bakıma yüzü Ezelî İlke'sine döndürülen ve en gerçek anlamında, İlahi İlim'de bulunan bu şey veya bu varlığa tekabül eden eşsiz bir yön olarak gösterilir.[2]

Bir kozmik bütünün her unsur, bizatihi temsil ettiği şey sebebiyle başkadır ve bir sentezle ilişkili olduğu için başkadır. Dahası, bir sentezin her bileşkesi, sadece bileşen parçaları tarafından belirlenmez, bilakis eşsizlik bakımından içerdiği şey sebebiyle bu parçaları kendi belirler. Bu yüzden, her kozmik saha, bir ilişkiler dokusuna benzetilebilir, burada kesişen her çizgi aynı zamanda bütünün bir merkezi ve bir parçasıdır.[3]

---

[1] Bu çarpımlardan her burç için 30 aspekt çıkar, bunlar bütün Zodyak için 360'a ulaşır, bu da dairenin derece cinsinden günümüzdeki bölümlenmesinin sayısıdır.

[2] Bir varlığının esas yönü ile cevherî yönü arasındaki fark hakkıda René Guénon'un şu makalesine de bakınız: 'L'Etre et le milieu', *Le Voile D'Isis* , Aralık, 1935.

[3] Arap sanatındaki süslemelerin geometrik çizgileri, kainattaki bu 'tevhid'in sembolleri olarak değerlendirilebilir.

Bu işlemlerin bir yandan kesin bir istidlal veya bir hesaplama vasfına sahip olması ve öte yandan da bunların 'yukarıdan' bir sezgi (ki bundan birleşimlerin her yeni doğan suretinin eşsiz niteliği sonuç olarak çıkar) gerektirmesi, bir saat olarak astroloji için de geçerlidir. Halbuki istidlal veya birleşim, üstte-duran (superstantial) veya 'yatay'dır, her bileşkenin biricikliğinin tanınması temel veya 'dikey'dir. Astroloji gibi geleneksel bir sanatın her eserinde bu yüzden –az ya da çok doğrudan ve genellikle manevî bir etkiye katılmaya dayanan– bir ilham araya girer. Aslında, az önce açıkladığımız gibi varolan her suretin çift yönü yüzünden ve böyle bir 'dikey' araya girme olmaksızın gerçek [anlamda] hiçbir 'kesin' bilim yoktur. Öte yandan, astroloji gibi kozmolojik bir bilimin istidlalî birleşimleri, oldukça farklı tabiatların 'ilhamlar'ını cezbetme hassasiyetinde olan sembolik bir potansiyeller kütlesi üretir; bu durum özellikle kehanetçi sanatla ilgili her şey için de geçerlidir, bu sanat daima, alakalı olduğu dereceye kadar sinsi araya girişleri cezbeder. Başka bir ifadeyle insan, kendi ferdî iradesini aşan bir şey vasıtasıyla olan durumlar hariç cehaletinin perdesini kaldıramaz; ferdi merak için bütün 'kehanetler' müphem kalır ve böyle bir kaderin öldürücü tuzağını teşkil eden hatayı bile kuvvetlendirebilir.

Zodyak bölümlerinin Ay konakları üzerideki üst-konumu hakkında Muhyiddin İbn Arabî şunları belirtir; bir Zodyak 'burcu' kendi başına zorunlu olarak hem bir tam sayıyı hem de birkaç konağın bir bölümünü birleştirmelidir, 'bu olmadan gelişme ve azalma, oluş aleminde ortaya çıkamaz'. Bu işaret, bütün kozmik çevrimler arasındaki karşılıklı ilişkide, özellikle de Ay çevrimi ile Güneş çevrimi arasındaki ilişkilerde doğrulanan bir kanuna bir ima içerir; çünkü Zodyak bölümlerinde bütünüyle içerilmeyen sadece Ay konakları değildir, Güneşin yıllık yörüngesi de Ay çevrimlerinin bütün bir sayısıyla uyuşmaz; Kur'an'da dendiği gibi: "Ne Güneş Aya yetişebilir, ne de gece gündüzün önüne geçebilir. Her biri bir felekte yüzüp gitmektedir." (Yasin, 40) –eğer Güneş Aya yetişseydi, yani Ayın dola-

nımlarının tam bir ritmi, bir Güneş çevriminde içerilebilseydi karşılıklı ilişkilerine ait hareketleri başlangıç noktasına döneceğinden ortak çevrimleri gerçekleştirilmiş olacaktı: onların tezahürü, gayri–tezahürde yeniden emilecekti: "Gece, gündüzün önüne geçecekti."

Belli bir ölçüde ayrıca tekrarlamalıyız ki 18 yıllık aralarla Güneşin ve Ayın karşılıklı konumları aslında aynı çevrimleri dolanır; fakat bunlar gezegensel alemin bütünü içinde dokunur ve diğer yıldızlarla ilgili olarak yeni oranlara göre konumlanırlar.

Ritmik hareketlerin bu üst-konumunda açığa vurulan şey şudur ki bütün tezahür çevrim izafî bir tekrarlama içerir, çünkü aynı 'kutupsal' arketipin imajlarından oluşturulur, imajlar kendi aralarında zorunlu olarak benzerdirler; fakat öte yandan, herhangi bir etkili tekrarlama içermezler, çünkü arketipin yaratıcı özü bu imajlar ve semboller tarafından asla[ifade edilip] tüketilemez. Kıyas, Birliğin izidir ve tüketilemez vasıf, İlke'nin sonsuzluğunun yansımasıdır.

Hiçbir kozmik çevrimin kendi üzerine kapanmamasını öngören aynı tekrarlamama kanunu, bazı yönlerden hissedilir alemin son sınırlarında da, yani gün-gece eşitliklerinin presesyonunda, ifade edilir; bu presesyon onu öyle ifade eder ki Güneş çevriminin [ekliptik] göksel ekvatorla kesişme noktaları 'sabit yıldızlar göğü'ne nispetle yaklaşık 26.000 yıllık bir dönemde tam bir dolanım gerçekleştirir; buradan da, Zodyak burçları veya bölümleri ile aynı isimleri taşıyan oniki takım yıldızın arasındaki fiili yerinden kayma sonuç olarak çıkar. Daha önce göstermiştik ki bölgelerin veya göksel yönlerin niteliksel farklılaşması, Güneş çevriminin dört sabit döneminden (gündönümleri ve gün-gece eşitlikleri) çıkan Zodyak bölümlerinde ifadesini bulur ve bazı modern astrologların yaptığı gibi Bahar Gün-gece eşitliğinin Koç *burc*undan Kova *burc*una hareket ettiğini söylemek doğru değildir, çünkü burçlar değişmez şekilde bahar noktasından başlayarak sayılır. Öte yandan Koç

takım yıldızının Boğa *burcu*na doğru hareket ettiği veya bahar noktasının (yani Bahar Gün-gece eşitliği) Koç takım yıldızından Balık takım yıldızına hareket etmiş olduğu da söylenebilirdi. Ve ayrıca bu iki üst gök (yani Zodyak burçları göğü ve sabit yıldızlar göğü) arasındaki ilişkinin değişmesinin, 'göğün etkisi' olarak adlandırılabilecek şeyi belli bir tarzda değiştirmiş olacağı da var sayılmalıdır. Buna rağmen, gün-gece eşitliklerinin presesyonunda yeri değiştirilen bu büyük uç çevrimin muhtevalarını belirlemek için herhangi bir mekânsal ölçümüz yoktur, çünkü ne başlangıçlarını ne de sonlarını biliyoruz. Ve Güneş çevriminin sabit dönemleri hakkında soyutlamalar yaparsak göksel bölgelerin nitelikleri tamamıyla tarif edilmez olur.[4]

Aslında göksel mekanı ölçen ayrım ilkesi, esas itibariyle Güneşe aittir; dünyevî ve insanî merkezden değişmez şekilde saçılan ve sınır-göğün kubbesinin bölümlerini tanımlayan yönlerin niteliksel farklılaştırılmasının işletilmesi Güneş'in dolanı-

[4] Burada, Hermetik astroloji ile aynı kaynaklara dayanıyor gibi görünen Hindu astrolojisinin, gezegensel konumları belirlemek için Bahar gün-gece eşitliğinden (ilkbahar noktası) başlayarak Zodyak'ın fiili bölümlenmesine değil de sabit yıldızlar feleğinin oniki takım yıldızına başvurduğu gerçeğinden hareketle oluşabilecek itiraza cevap vermeliyiz. Bundan şu sonucu çıkarmak yanlış olacaktır; sadece bir geleneksel bakış açısına göre [yapılan] Zodyak bölümlemesi Güneş çevriminin ana noktalarından bağımsız olacaktır: Hindu astrologlar basit şekilde, göksel bölgeler konusundaki bölümlemelerinde belli bir çevrimsel tarihe başvururlar, bu tarih oniki takım-yıldız ile aynı addaki oniki Zodyak burcunun uygunluğu ile işaretlenmiştir. Ve onlar, ferdi bir hayatın akışı boyunca etkili olan bütün gezegensel hareketleri doğum anındaki göğün başlama konumu ile irtibatlandırmaya bezer bir tarzda bu tarih üzerinde işlem yaparlar. Öte yandan Hindu astrolojisinin bakış açısı Hint medeniyetinin 'mitolojik' temayülüne oldukça denk düşer, halbuki Arap astrolojisi çıkarımcı ruhu ile vasıflandırılır; şunu söylemek istiyoruz, Hindular, Sonsuz'un rızasıyla onları ayrıştırmak için fenomenleri 'bölmek' hususunda kendiliğinden bir temayüle sahiptirler, halbuki Arap astrolojisini belirleyen İslam'ın ruhu, her şeyi İlahi Birlik anlayışından istidlal eder. İki Zodyak'ın uyuşma tarihine gelince, bu yaklaşık M.Ö. 400'de yer alır ve zorunlu olarak astrolojik sembolizmin kendisinin bir 'rönesans'ına denk gelmesi gerekir.

mı vasıtasıyla olur. Güneş çevrimi bu yüzden, kaosu düzene koyan İlahi Fiilin doğrudan ifadesidir. Öte yandan, yıldızları, gölgelerin içinde ayırt edilen pek çok parlak kaynağın bir imajı gibi sayısız çoklukta olan ve henüz izhar olmamış karşılıklı ilişkilere girmeye müsait sabit yıldızlar feleği, Zodyak feleğine nispetle, asla tüketilemeyen ve bütün akledilen tanımlardan kaçınan kozmik potansiyel gücü sembolize eder. Bu nedenle, sabit yıldızlar feleğinin özel niteliklerini tefrik edemeyiz, ancak bunun belirtilerini görürüz, halbuki yıldızsız feleğin niteliklerini mutlaka biliriz ama onu göremeyiz. Burada derin bir anlam vardır: aslında biz alemin intikalini esas itibariyle biliriz, fakat bu intikalin tüketeceği bütün 'maddi' potansiyelleri bilmeyiz.

* * *

Gün-gece eşitliklerinin presesyonuyla ortaya çıkan, ancak safhalarını belirleyemediğimiz en uçtaki çevrimin, bir takım kozmik veya İlahi Sıfatların art arda gelen bir üstülüğü ile bütün göğü etkilemesi gerekir. Ve bu büyük çevrim, ona göre tali olan diğer bütün çevrimlerin bir modeli gibi olduğundan, sembolik bir yer değiştirme ile ona içteki bir çevriminkine benzer muhtevalar ve taksimatlar atfedilebilir. Bu nedenle Şeyh-i Ekber büyük çevrime, Zodyak burçlarının isimleriyle tavsif ettiği ve bir diğerini Güneşin yıllık hareketindeki sırasıyla takip eden belirlenimler atfeder; bu da iyi bir şekilde gösterir ki bunun, takım yıldızlardaki ilkbahar noktasının yerinin değiştirilmesiyle hiçbir ilişkisi yoktur (bu yer değiştirme, Güneşin hareketinin tersi yönde hareket eder). Öte yandan Üstat bu büyük 'burç'ların hakimiyetlerine art arda azalan süreler tahsis eder: Koç 12.000 yıl hüküm sürer, Boğa 11.000 yıl İkizler 10.000 yıl ve bunların süreleri, hüküm süresi sadece 1.000 yıl olan Balık burcuna kadar bu şekilde azalır. Bu azalış şunu da ispatlar; Zodyak'ı taksim eden belirlenimler gibi mekansal belirlenimlerle bu azalışa sebep olunamaz, aksine Zodyak taksimatı burada manevi bir benzetimden dolayı, alt bölümleri mekansal ölçüden kurtulan bir çevrimin tamamen zamansal belirlenimler ile yer değiştirilir:

aslında mekansal çevrimin bütünü, simetrik şekilde taksim edilir, halbuki tamamen zamansal bir çevrim, giderek artan bir zaman daralması sonucunda taksim edilir[5]

Bu büyük burçların farklı 'hakimiyet'lerinin etkili süresine gelince, belki de İbn Arabî'nin yılların sayısında tamamen sembolik rakamlardan başka bir şeye işaret etmediği şeklinde anlaşılması gerekir. Yine de bütün bu 'hakimiyet' sürelerinin toplamı üç tam gün-gece eşitliklerinin presesyonunun toplamına eşittir; şu da daima hesaba katılmalıdır ki mekandaki dönemlerini sabitleyemeden (hızını belirleyebildiğimiz göz önüne alınırsa) bir presesyonun tam süresini ölçemeyiz. Eğer Hindu kozmik çevrimler teorisine başvurulursa ve fiili *manvantara*'nın ilk *yuga*'sı hesaba katılırsa, tam bir presesyonun süresi olan *manvantara*'ın (4:3:2:1 oranına göre azalan dört *yuga*'dan oluşur) 65.000 yıl içermesi gerekir, bu ise İbn Arabî'nin işaret ettiği sembolizmden çıkarılan 78.000 yıl toplamından yarım presesyon süresi kadar fark eder. Şunu da eklemeliyiz ki; Şeyh-i Ekber, alem üzerinde hükmeden ilk 'burcun' Terazi olduğunu ve bunun Hz. Muhammed'in çağında tekrar hakim olduğunu istidraden kaydeder.[6] Bu farklı faktörlerin uzlaştırılması görevini, memnuniyetle başkalarına bırakacağız. Gün-gece eşitliklerinin presesyonunu göz önünde bulundurarak, zarureten, yıldızların hareketlerindeki zamansal ve mekansal belirlenimlerin uygunluğu ile karakterize edilen kozmik bütün sınırlarına değiniyoruz. Bu bütün kapalı bir sistem olamaz ve sınırlarını düşünür düşünmez ölçüsüz kalırız, çünkü zaman, mekandaki hareket vasıtasıyla ölçülür. Görünmez alem, kavrayışımızdan kurtulan kaygan bir zemin üzerinde dokumuş mükemmel şekilde insicamlı bir desen gibidir.

---

[5] René Guénon'un *'Niceliğin Egemeliği ve Çağın Alametleri'* adlı kitabının 'Zamanın Niteliksel Belirlenimleri' bölümüne bakınız.

[6] Terazi burcunun, Zodyak'ın en eski temsillerinde mevcut olmadığını belirtmeliyiz. Öte yandan kadim Çinliler, kutupsal Büyük ayı takım yıldızına Terazi ismini verme itiyadındaydılar.

Son olarak, Muhyiddin İbn Arabî'nin, açıklamamızın akışı süresince istidraden zaten zikretmiş olduğumuz bir ifadesini yeniden hatırlayacağız, bu ifadenin kozmolojik ve metafiziksel önemi tamamıyla aslîdir: "Alem, *Ahadiyyet el-mecmu'*dan (Toplanmış Birlik) ibarettir, halbuki İlahî Bağımsızlık, *Ahadiyet el-vâhid*'e (Bir'in Birliği) dayanır.

Ek: VARLIK DAİRESİ

(Dâiretu'l-Vucûd)

M. Temelli

Bu bölümde, başka yazarlarda da karşılaştığımız, Burckhardt'ın İbn Arabî'nin görüşlerine dayanarak oluşturduğu dairenin, önce felsefedeki ve İbn Arabî'deki temellerini ortaya koyacak ve daha sonra diğer düşünürlerdeki izlerine göz atacağız. Böylece Sufî kozmolojisinin genel şemasını ve temel unsurlarını belirlemeye gayret edeceğiz. Öncelikle şemanın kısa bir açıklamasını yaparak başlayalım.

Varlık tabakaları, burada daire şeklinde bir şema ile gösterilmiştir. Bu, dairenin sahip olduğu sembolik anlamdan dolayıdır. Kadim kabule göre gökler küre şeklindedir. İbn Arabî'ye göre Cism-i Küllî'den ilk ortaya çıkarılan şekil küre şeklidir.[1] Dolayısıyla şekillerin en mükemmelidir. Aynı görüşe Eflatun'da da rastlanır.[2] Bütün geleneklerde küre şekli, alemle ve 'alem yumurtası' ile ilgilidir.[3] Kürenin düzlem geometrisindeki karşılığı dairedir. Daire, ayrıca Tanrı'dan varlıkların zuhuru (veya sudûru) ve insanın tekrar Tanrı'ya yükselişi (dönüşü) öğretisini ifade eden sembolik bir yapıya sahiptir. İslam dünyasına muhtemelen Ihvân-ı Safa aracılığı ile girmiş olan bu 'devir'

---

[1] Bk. İbn Arabî, *Ukletu'l-Mustevfiz*, s. 45, Kahire, tarihsiz; *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/122, Beyrut, tarihsiz; Nihat Keklik, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Bir Misdak Olarak el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, s. 413, İstanbul, 1974.

[2] "Küre, şekillerin hepsini kendinde toplar. Mükemmel olduğu için, Tanrı evrene küre şeklini vermiştir." *Timaios*, s. 35, M.E.B., 1989.

[3] René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 169, İz yay. 1991.

düşüncesi Yeni-Eflatuncu kökene dayanır. Plotinus'a (yak. M.S. 204-270) göre evrenin hayatı ikili bir harekettir; ilki tanrıdan çıkış ve diğeri ona dönüş hareketidir.[4] 'Devir', iki yaydan oluşur: iniş yayı (*kavs-ı nuzûl*) ve çıkış yayı (*kavs-ı urûc*).[5] İniş yayı, yaratılış veya zuhur sürecini ve varlık tabakalarını ifade eder, sonunda çıkışı gerçekleştirecek insanda biter. Çıkış yayı ise, insanın olgunlaşarak –tekâmül veya tahakkuk (*realisation*) ile- yükselişini ve Allah'a ulaşmasını anlatır. Böylece devir tamamlanmış ve baş (*mebde'*) ile son (*mead*) bir olmuş olur.

"Varlık bir dairedir." der İbn Arabî. "Bu dairenin başlangıcı, ilk Akıl'ın varlığıdır... Yaratılış insan cinsiyle son bulmuş ve daire tamam olmuştur. Ve dairenin sonunun başıyla bitişmesi gibi insan da Akıl'la bitişmiştir (ittisal). [İşte] daire budur ve dairenin iki tarafı arasında, Allah'ın Akl-ı Evvel (ki Kalem'dir) ile son mevcut olan insan arasında alemin cinslerinden olarak yarattığı her şey bulunur."[6]

İbn Arabî, *Fütûhât*'ının 'Nefes ve Sırları' hakkındaki 198. babında *Nefesu'r-Rahman*'dan bahseder ve varlık dairesinin unsurlarını Akl-ı Evvel'den başlayıp insanda bitirerek ayrıntılı şekilde sayar. Burckhardt, bir kaynak zikretmeden sunduğu şemasını muhtemelen buradan çıkarmıştır.[7] Çeşitli uy-

---

[4] İnsan bu harekette önemli bir yer tutar. O, tanrıya/yurduna dönmeyi arzulayan bir sürgün gibidir. Bu dönüş iki yolla olur: uzun diye tanımlanan birinci yol umuma aittir ve bir tenasüh anlayışı içerir. İkinci yol özeldir. mistik birliği ve ilhamı öngörür. Bk. W. T. Jones. *The Medieval Mind*, s. 16, 1969.

[5] Bk. Laleh Bakhtiar. *Sufi Expressions of the Mystic Quest*. Thames and Hudson, 1979. s. 12, 23.

[6] İbn Arabî. *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/125; N. Keklik, *a.g.e.*,s. 163, 404.

[7] Biz, aynı şemaya bazı küçük farklarla birlikte Osman İ. Yahya'nın tahkikini yaptığı, İbn Arabî'nin *et-Tecelliyâtu'l-İlahiyye* adlı eserinin yazarı bilinmeyen *Keşfu'l-Ğayât* adlı şerhinde de rastladık. M. İbn Arabî. *et-Tecelliyâtu'l-İlahiyye, Keşfu'l-Ğayât* ve İbn Sevdekîn'in notları ile neşreden Osman İ. Yahya, 1988, Tahran. s. 135. Adı geçen şerhin Abdülkerim el-Cîlî'ye ait olma ihtimali vardır. Yusuf Zeydan'a göre *Keşfu'l-Ğayât*'ın uslubu, el-Cîlî'nin *Şerhu Müşkilâtu Fütûhât*'taki uslubuna benzemektedir. Bk. Y. Zeydan, *el-Fikru's-Sûfi inde Abdilkerim el-Cîlî*, 1988, Beyrut.

gunluklar sunan bu şema başlıca şu unsurlardan oluşur: a. Burçlar kuşağı Zodyak, b. Ay konakları, c. Harfler, d. İlahî İsimler, e. Varlık dereceleri.

a. Oniki burçtan oluşan Zodyak dairesi, dört ana bölüme ayrılır. Bunlar ilkbahar gün-gece eşitliği, yaz gündönümü, güz gün-gece eşitliği ve kış gündönümü arasındaki bölgelerdir. Bu noktalar aynı zamanda mekanın yönlerine ve Tabiatın temel eğilimlerine (yani sıcak, kuru, soğuk, nemli özelliklerine) tekabül eder. Bu yüzden her bölüm ayrı bir unsura mensup ana burçlarla başlar. Zodyak'ta ifadesini bulan diğer bir tezahür de, İlk Akıl'ın ilk üç hareketidir. Bu üç hareketin Zodyak'taki yansıması trigonlardır. Trigonlardaki burçların unsurları aynıdır, fakat türleri değişiktir. Demek ki Tabiatın etkisiyle Zodyak unsurlara ve mizaçlara ayrılır. İlk Akıl'ın etkisiyle de manevi niteliklerine göre gruplanır, yani alçalma, genişleme ve yükselme hareketleri, değişme, sabitlenme ve birleşme özelliklerine denk düşer ve dolayısıyla da ana, sabit ve bileşik burç gruplarını oluşturur.

b. Ay Konakları (*menâzilu'l-kamer*): Ayın her günkü 52 dakikalık geç doğmasından dolayı gökyüzündeki konum değişikliğini belirtmek için 13°lik 28 yay kabul edilmiştir. Bunlara Ayın menzilleri veya konakları denir. Araplar, Hint ve Çin astronomisinde de rastlanılan bu anlayışa İslam'dan önce de aşinaydılar. Daha çok astrolojide kullanılan bu konakları belirtmek için takım yıldızlardan faydalanılır. Arapça'da her konağın bir ismi vardır. İbn Arabî'nin zikrettiği isimler tabloda verilmiştir. Burckhardt bunlardan sadece yedi tanesini şemaya dahil eder.

c. Harfler: Arap alfabesinin 28 harfi, aynı sayıdaki Ay konakları ile eşleştirilir. Bu harf sembolizmi, yaratılışı Rahman'ın nefesi ile açıklayan İbn Arabî'ye göre harflerin varlıklarını temsil etmesinden kaynaklanır. "Alem Rahman'ın nefesinden sadır olmuştur"[8] diyen İbn Arabî'ye göre bütün varlıklar, Allah'ın kelimelerinden ibarettir.[9] Bu uygunluklar sisteminde,

[8] N. Keklik, *age*, s. 417.
[9] *age*, s.185.

Nefesu'r-Rahman'ın Zahir ve Batın Daireleri Şeklindeki Tecellileri

	Zahir Dairesi		Batın Dairesi		
Sayı	**İlahî İsimler**	**Varlık Derecesi**	**Harf**	**Ay konağı**	
1.	el-Bedî'	Akl-ı Evvel	el-Hemze	eş-Şeratân	
2.	el-Bâis	Levh-i Mahfuz	el-Hâ	el-Butayn	
3.	el-Bâtın	Tabiat-ı Külliye	el-Ayn	es-Süreyya	
4.	el-Âhir	el-Hebâ	el-Hâ	el-Deberân	
5.	ez-Zâhir	Cism-i Küllî	el-Ğayn	Re'su'l-Cevzâ	
6.	el-Hakîm	Şekil	el-Hâ	en-Nahye	
7.	el-Muhît	Arş	el-Kaf	ez-Zirâ'	
8.	eş-Şekûr	Kürsî	el-Kâf	en-Nesre	
9.	el-Ğanî	Atlas Feleği	el-Cîm	et-Tarf	
10.	el-Muktedir	Menziller Feleği	eş-Şîn	Cebhetü'l-Esed	
11.	er-Rabb	1. Gök: Satürn	el-Yâ	Kîvân	İbrâhîm
12.	el-Alîm	2. Gök: Jüpiter	ed-Dâd	es-Sarfe	Mûsâ
13.	el-Kâhir	3. Gök: Mars	el-Lâm	el-Avvâ	Hârûn
14.	en-Nûr	4. Gök: Güneş	en-Nûn	es-Simâk	İdrîs
15.	el-Musavvir	5. Gök: Venüs	er-Râ	el-Ğafr	Yûsuf
16.	el-Muhsî	6. Gök: Merkür	et-Tâ	ez-Zübânâ	İsâ
17.	el-Mübîn	7. Gök: Ay	ed-Dâl	el-İklîl	Âdem
18.	el-Kâbıd	Esir	et-Tâ	el-Kalb	
19.	el-Hayy	Hava	ez-Zâ	eş-Şevle	
20.	el-Muhyî	Su	es-Sîn	en-Naâîm	
21.	el-Mümît	Toprak	es-Sâd	el-Belde	
22.	el-Azîz	Madenler	ez-Zâ	Sa'du'z-Zâbıh	
23.	er-Rezzak	Bitkiler	es-Sâ	Sa'du'l-Bul'a	
24.	el-Muzill	Hayvanlar	ez-Zâl	Sa'du'l-Suûd	
25.	el-Kavî	Melekler	el-Fâ	Sa'du'l-Ahbiyye	
26.	el-Latîf	Cinler	el-Bâ	el-Mukaddem min ed-Dâl	
27.	el-Câmi'	İnsan	el-Mîm	el-Fer'u'l-Muahhar	
28.	Refîu'd-derecât	Mertebelerin Tayini	el-Vâv	er-Rişâ	

Rahman'ın nefesinden çıkan varlıklar, insanın nefesinden çıkan harflerle eşleştirilir. Zahir dairesindeki her harf ve Ay konağı, batın dairesindeki bir İlâhî İsme ve varlığa tekabül eder. [10]

Harflerin sıralanış şekline gelince, bu ne dilcilerin sıralaması ne de eski Samî dizilişi olan *ebced* dizilişidir. İbn Sina varlık dereceleri ile harfler arasında uygunluklar kurarken ve Ahmed el-Bûnî de Ay konaklarını harflerle ilişkilendirirken hep *ebced* sırasını kullanırlar. Oysa İbn Arabî, el-Halil bin Ahmed'in[11] tertibini nakleder. Bu tertipte harfler çıkış organlarına (*mahrec*) göre sınıflandırılmıştır. İbn Arabî bunu şöyle açıklar; "Bizim dilimiz harflerin mahreçlerine göre tertip edilmiştir, Sufilerin tertibine göre değil."[12] Halil bin Ahmed ait diziliş şöyledir: a. Boğaz harfleri: b. Küçük dil harfleri: c. Çene ortası harfleri: d. Dil ucu harfleri: e. Üst damak harfleri: f. Diş eti harfleri: g. Dil ucu harfleri: h. Dudak harfleri: ı. Heva harfleri. Küçük değişikliklerle İbn Arabî'nin bu dizilişi kullandığı görülür.

d. İlâhî İsimler: Dairedeki uygunluklar düzeni içinde Allah'ın isimlerinden 28'i aynı şekilde diğer unsurlarla eşleştirilir. Allah'ın isimlerinden yapılan bu seçmede hangi ölçünün esas alındığı açık değildir. İbn Arabî'ye ait Esmau'l-Hüsna sınıflamaları bundan farklıdır.[13] Varlık dairesine İlahî İsimlerin de dahil edilmesi oldukça anlamlıdır. İbn Arabî'ye göre İlahî İsimler alemin yaratılışının sebebidir.[14] Yaratılış sürecinde Al-

[10] "Zahir dairesinde Rahman'ın nefesindeki harfler bir ayn, insan nefesindeki harflerden bir harfle birlikte zuhur eder, batın dairesinde de O'nun isimlerinden bir isme karşılık gelir." *Keşfu'l-Ğayât*, s. 130.

[11] Halil b. Ahmed (ö. 791). Arap dili grameri ve aruzun sistemleştirilmesini sağlayan, Basra'da yaşamış meşhur bir dil bilginidir. Kendi buluşu olan yukarıdaki dizilişe göre *Kitâbu'l-Ayn* adlı bir sözlük tertip etmiştir. Bk. T. Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed". *T. D. V. İslam Ansiklopedisi*, c. 15, s. 310, 1997.

[12] İbn Arabî, *Kitâbu'l-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn*, s. 7, Haydarabad, 1948.

[13] Bu sınıflamalar için bk. *İnşau'd-Devâir* s. 23, Kahire, tsz.; N. Keklik, *age.* s. 393-400.

[14] N. Keklik, *age.* s. 395.

lah'ın isimleri varlıklarda tecelli bulmuş, böylece varlık alemi O'nun isimlerinin zuhur yerleri (mazharları) olmuştur.

e. Varlık Dereceleri: Şemadaki bir diğer grup da varlık dereceleridir. Her ne kadar ilk yaratılan varlıklarla başlasa da bütünüyle bir varoluş sırası vermez. Daha çok kozmik bir hiyerarşiyi gösterir. Yaratılış Allah'ın Kelam'ı ile başlar ve İlahî nefesle varlıklar vücuda gelir

1. *Akl-ı Evvel*: "Rahman'ın nefesindeki harflerden ilk zuhur eden, zahir dairesinin başındaki ilk varlıktır ki şöyle isimlendirilir; *akl-ı küll, kalem-i âlâ, levh-i kaza, hazret-i tedbir ve tafsil*."[15] Akl-ı Evvel'e Çeşitli isimler verilir. Bunları İbn Arabî şöyle açıklar: "Nefs'i ve mahlukatı bilmek bakımından o Akıl'dır, tedvin ve tastir bakımından Kalem'dir, tasarruf bakımından Ruh'dur, istiva bakımından Arş'tır, ihsa bakımından İmamu'l-Mübîn'dir."[16] Bu ilk varlığın üç ana yönü ve ismi vardır: Akl-ı Evvel, Kalem-i Âlâ, Ruh-ı Küllî. Vücudu ve ilmi toplu ve vasıtasız olarak alması sebebiyle Akl-ı Evvel'dir. Toplu olarak aldığı şeylerin Levh-i Mahfuz'daki tafsil [aracı] ve Hakk ile varlıklar arasında, ilimleri ve marifetleri ulaştırma vasıtası olduğu için Kalem-i Âlâ'dır. Bütün ilahî tecellileri toplayıcı ve kainattaki bütün ruhların kaynağı olması hasebiyle de Ruh-ı Küllî, Ruh-ı Âzam ve Hakikat-ı Muhammediyye diye isimlendirilir.[17] Akl-ı Evvel'in Plotinus'un felsefesindeki Bir'den ilk sudûr eden varlık *nous* (akıl) ile benzerliği dikkat çekicidir.

2. *Nefs-i Küllî:* Bunun da çeşitli isimleri vardır: Levh-i Mahfuz, Levh-i Kader, Ruhu'l- Menfuh, Kitabu'l-Mübîn. "O, üzerine kevnin yazıldığı ilk kitaptır, Kalem'e bu levhanın üzerinde kader ve kaza olunan şeyle akması emredildi. Tarife hacet

---

[15] *Keşfu'l-Ğâyât*, s. 130.

[16] *Ukletü'l-Mustevfiz*, s. 41.

[17] *Keşfu'l-Ğâyât*, s. 107, 125. Abdülkerim el-Cîlî de bu isimlendirmeleri şöyle açıklar; "o, halka (varlıklara) nispetle Kalem-i Âlâ, mutlak halka nispetle Akl-ı Evvel'dir. İnsan-ı kamile nispetle Ruh-ı Muhammedî denir." Bk. *İnsan-ı Kâmil*, s. 240, çev. A. Mecdi Tolun, İz Yay. 1998.

yok ki bu levha aklî ilkanın mahallidir. Adem için Havva ne konumdaysa Akıl için de bu aynı konumdadır. Nefis diye isimlendirilir, çünkü Rahman'ın nefesinden var edilmiştir."[18] İkinci mahluk olarak Nefs-i Küllî, eril ilke olan Akıl'a nispetle dişil ilkeyi temsil eder. Akıl'da toplu halde bulunan imkanların açılımını (tafsil) gerçekleştirir. Böylece var olacak her şeyin yazıldığı Levh-i Mahfuz ismini alır. Plotinus felsefesinde bunun karşılığı, Bir'den çıkan ikinci varlık olan *spiritus* (ruh)tur.

3. *Tabiat-ı Külliye*: Akıl ile Nefis'ten Tabiat ve Heba doğdu. Tabiat erildir, Hebâ dişil. Bunlardan da Cism-i Küllî doğmuştur.[19] Varlıkların kaynağı olan Rahman'ın nefesi ve ilk cevherle özdeşleştirilir. Dört unsurun ve dört niteliğin kaynağıdır. Plotinus'un üçüncü unsuru tabiatla ve Hint düşüncesindeki *şakti* ile benzeşir.

4. *Hebâ:* Toz veya zerrecik anlamına gelen Hebâ alemin cevheridir. İbn Arabî onu karanlık cevher ve şekil kabul eden madde olarak tarif eder. Bu yüzden *materia prima* yani ilk madde ve heyula (Aristo'nun *hyle*'si) ile özdeşleştirilir.[20] Hint düşüncesindeki *prakriti*'yi hatırlatır.

5. *Cism-i Küllî*: "Tabiat ile Hebâ'nın evliliğinden cism-i küllî doğmuştur. Bu zahir olan ilk cisimdir. Sonra bu üreme yere kadar inmiştir." "Bu ilk cisim var edildiğinde ona bir şekil lazım oldu. Çünkü şekiller cisimlerin lazımelerindendir. Böylece cisimde zahir olan ilk şekil dairevi şekildir ki şekillerin en üstünüdür."[21] Hint düşüncesindeki *akaşa*'ya tekabül eder:

---

[18] *Ukletü'l-Mustevfiz*, s. 43.

[19] N. Keklik, *age*. s. 412.

[20] "Hebâ istenilen suret ve şekillerin ortaya çıkarılması için bir kireç bina mertebesindedir ve alemdeki ilk mevcuttur... Sonra Allah kendi nuruyla bu Heba'ya tecelli etti ki mütefekkirler ona küllî heyula adını verirler. İşte bütün alem bilkuvve onun içindedir." N. Keklik, *age*, s. 413.

[21] N. Keklik, *age*, s. 334, 419.

6. *Şekil*: Osman Yahya bunu Yunanca *perigraphe* karşılığı olarak açıklar ki hattu'l-muhit'tir, basittir, resimdir ve cismin sonudur.[22]

7. *Arş*: Arş bütün cisimleri içine alır, ihata bakımından cisimlerin en büyüğüdür ve cisimler aleminin sonudur.[23] Abdülkerim el-Cîlî şöyle der; "Arş mana ve suret feleklerinin hepsini kuşatan felektir."[24]

8. *Kürsi*: Arş'ın altında bulunur ve kendi altındaki bütün felekleri ve gökleri kuşatır. İbn Arabî şöyle der; "şayet Kürsî nedir dersen deriz ki emir ve nehiy alemidir. Şayet Arş nedir dersen deriz ki mukayyed isimlerin müstevasıdır ve misallerin sureti orada zahir olmuştur."[25]

Bu ilk sekiz mertebe varlığın iniş mertebeleridir[26]

9. *Atlas Feleği*: Yıldızsız felek veya burçlar feleği de denir. "Allah, mertebe bakımından Kürsî'den daha aşağı başka bir dairevî cisim yarattı ve bunu felek gibi dairevî, fakat yıldızsız yaptı. Allah burada oniki şey taktir etti... Her birine diğerininkinden başka bir isim verdi. Bunlar, burçlar diye bilinir. Tabiat'ın saltanatını bunlardan ortaya çıkardı."[27] "ondaki burçlar taktirlerdir. Onlar bu şekilde oniki kısma ayrılırlar. Her kısımda meleklerden bir melek vardır, o bu kısmın reisidir... Bu melekler çeşitli suretlerde ortaya çıkarlar ve bizim alemimizde suretlerinin adıyla adlandırılırlar."[28] İbn Arabî bu ifadelerden sonra burçlara atfettiği melekleri bugünkü burç adlarıyla sayar ve her birinin özelliklerini sıralar. Astrolojinin ilk ortaya çıktığı Mezopotamya'da da yıldızlara ve burçlara, tanrısal varlıklar ve güçler atfedilirdi.

---

[22] *Keşfu'l-Ğâyât*, s. 128. dipnot. Ayrıca bk. el-*Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 2/435.
[23] N. Keklik, *age*. s. 414: Karşılaştırın Cürcânî, *Tarifât*, s.155, Beyrut, 1990.
[24] el-Cîlî, *age*. s.237.
[25] N. Keklik, *age*. s. 415. Ayrıca bk. El-Cîlî, *age*. s.238.
[26] *Keşfu'l-Ğâyât*, s. 128.
[27] N. Keklik, *age*, s. 420.
[28] *Ukletü'l-Mustevfiz*, s. 49.

10. *Menziller (Duraklar) Feleği*: Sabit yıldızlar göğü olarak da ifade edilir. Burçlara ait takım yıldızlar bu felekte bulunur. "Bu felek harfler feleğidir, buradan cisimler alemi neşet eder ki 28 menzildir ve 28 harftir."[29] Ayın 28 konağı (menzil) bu sabit yıldızlar göğündedir.

11.-17. *Semalar*: Burada yedi gök, gezegenlere, peygamberlere ve haftanın yedi gününe tekabül edecek şekilde sıralanır. Günlerin dağılışı yukardan aşağı şöyledir: 1. gök Cumartesi, 2. Perşembe, 3. Salı, 4. Pazar, 5. Cuma, 6. Çarşamba, 7. Pazartesi.[30] Semalar ve onlara tekabül eden peygamberler ve İlahî isimler konusunda Abdülkerim el-Cîlî biraz farklı bir liste sunar. Ona göre 7. Gök (Ay göğü): Hz. Adem ve Hay ismi, 6. Hz. Nuh ve Kadîr ismi, 5. Hz. Yusuf ve Alî ismi, 4. Hz. İdris ve Allah ismi, 3. Hz. Yahya ve Azîm ismi, 2. Hz. Musa ve Rab ismi, 1. Hz. Muhammed ve Vahid ismi.[31] Bu gökler ve felekler, Ay göğünden başlamak üzere varlığın yükseliş mertebeleridir.[32]

18.-21. *Unsurlar*: Unsurlar esir ile başlar, hafiften (hareketliden) ağıra (sabite) doğru sıralanırlar. Esir burada ateşin yerini almıştır.

22.-26. *Diğer Varlıklar*: Madenler, bitkiler, hayvanlar, melekler ve cinler bu mertebeleri oluşturur.

27. *İnsan*: "Şüphesiz insan, Allah'ın alemden maksudunun ayn'ıdır ve o gerçek halifedir. O İlahî isimlerin zuhur yeridir, alemin hakikatlerinin hepsini toplayıcıdır."[33] İnsan alemin cinslerinden sonuncusudur. Alemde altı cins vardır (maden, bitki, hayvan, melek, cin, insan). "İnsan küçük alemdir." der İbn Arabî, "alem ise büyük insan".[34] Yeni-Eflatuncu bu mikrokozmos-makrokozmos anlayışını İslam'da ilk kullanan Ihvân-ı

---

[29] *Ukletü'l-Mustevfiz*, s. 54.
[30] *Keşfu'l-Ğâyât*, s. 134.
[31] el-Cîlî, *age*. s.376-392, 418.
[32] *Keşfu'l-Ğâyât*, s. 128.
[33] *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/125.
[34] N. Keklik, *age*, s. 434-436.

Safâ'dır. "Şüphesiz alem büyük insandır, onun nefsi, sair tabiatları ve cismi vardır ve onbir tabakaya ayrılır"[35]

28. *Tayinu'l-merâtib*: Varoluş derecelerinin hiyerarşisidir, onların tezahürlerinin değil.

*

Varlık dairesi, İbn Arabî'den önce de değişik şekillerde karşımıza çıkar. Yeni-Eflatunculuktaki öncülerine daha önce işaret etmiştik. İslam dünyasında Ihvân-ı Safâ'da bu yaklaşımın nüvelerini buluruz. Onların varlık hiyerarşisi şöyledir: 1. Yaratıcı, 2. Akıl, 3. Nefis, 4. Heyula, dört çeşittir, 5. Tabiat, beş çeşittir, 6. Cisim, 7. Gök[ler], 8. Unsurlar, 9. Bu dünyanın varlıkları. Ihvân bu mertebeleri sayarken rakamların sayısı olan 9 sayısının sembolizmini esas almıştır.[36] Ihvân ile İbn Arabî arasında Güneşi alemin kalbi kabul etmek, her gök ile bir peygamberi eşleştirmek gibi birçok konuda ortaklıklar vardır.

İbn Sina da benzer bir tablo sunar. Onun için de varlık bir daireden ibarettir, Allah'tan gelir ve tekrar O'na döner. O, *Risaletu'l-Neyruziye*'de alemin mertebelerini Arap harfleriyle eşleştirerek sunar. Yalnız kullandığı diziliş sırası, harflerin sayısal değerleri yanı *ebced* sırasıdır. İlk üç sırada, İbn Arabî ve Plotinus'taki gibi Akıl, Nefis ve Tabiat vardır.[37]

İbn Arabî'nin Vahdet-i Vucûd anlayışına karşı çıktığı bilinen Alâüddevle-i Simnânî farklı bir devir sistemi ve hiyerarşi sunar. Ona göre makrokozmos, alemin tabakalarıdır ve iniş yayını oluşturur. Bunlar *Hâhût, Lâhût, Ceberrût, Melekût, Manâ, Suret* ve *Tabiat* alemleridir. İnsanın yükselişini gösteren çıkış yayı, mikrokozmos olarak yine yedi tabaka halinde sıralanır: *Kalıp, Nefs, Kalb, Sır, Ruh, Hafî* ve *Hakikat* latifeleri. Bu

---

[35] *Resâili Ihvân-ı Safâ*, 3/31.

[36] Ihvân'ın sisteminin açıklaması için bk. S. Hüseyin Nasr. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. s. 61-86. Çev. Nazife Şişman, İnsan yay. 1985.

[37] S. H. Nasr, *age*. s. 234-236.

yükseliş basamaklarının her birine bir peygamber tekabül eder.[38]

İbn Arabî'nin takipçilerinden el-Cîlî de *Merâtibu'l-Vucûd* adlı eserinde kırk varlık tabakası sayar. Bu sayı, *mim* harfinin sayısal değeridir. Mertebeler: 1. Gayb-ı Mutlak, 2. Tecellî-i Evvel (Ahadiyye), 3. Vâhidiyye, 4.Zuhûr-ı Sırf, 5. Vucûd-ı Sârî, 6. Rububiyye, 7. Melikiyye, 8. Esmâ ve Sıfât-ı Nefsiyye, 9. Hazret-i Esmâ-i Celâliyye, 10. Hazret-i Esmâ-i Cemâliyye, 11. Hazret-i Esmâ-i Fiiliyye, 12. Âlem-i İmkân, 13. Akl-ı Evvel, 14. Ruh-ı Âzam, 15. Arş, 16. Kürsî, 17. Âlem-i Ervâh-ı Ulviyye, 18. Tabiat-ı Mücerrede, 19. Heyulâ, 20. Hebâ, 21. Cevher-i Ferd, 22. Mürekkebât, 23. Felek-i Atlas, 24. Felek-i Cevzâ, 25. Felek-i Eflâk, 26. Semâ-i Zuhal, 27. Semâ-i Müşteri, 28. Semâ-i Merih, 29. Semâ-i Şems, 30. Semâ-i Zühre, 31. Semâ-i Utarid, 32. Semâ-i Kamer, 33. Felek-i Esîr, 34. Kürre-i Hevâiyye, 35. Kürre-i Maiyye, 36. Kürre-i Turâbiyye, 37. Maâdin, 38. Nebât, 39. Hayvân, 40. İnsân[39]

Gizli ilimler üstadı Ahmed el-Bûnî (ö. 1225) meşhur eseri *Şemsu'l-Maârif*'te Ay konakları ile harfleri eşleştirir. Bu eşleştirmede İbn Sina gibi *ebced* sırasını kullanır. Bu işi vakitlerin sırlarından bahsetmek amacıyla yapar, varlık mertebelerinden söz etmez.[40]

Tanınmış Türk mutasavvıfı Niyazi Mısrî (ö.1693) de *Risale-i Devriye*'sinde iniş ve çıkış yaylarını ayrıntılı olarak anlatır. Sunduğu şema 32 basamaklıdır ve Akl-ı Evvel ile başlar, dokuz akıl, dokuz nefis, felek-i âzam, felek-i sevabit, gezegen felekleri, dört tabiat, dört unsur küreleri, diğer varlıkları sayar

[38] Bk. Laleh Bakhtiar, *age*, s. 97.

[39] Ernst Bannert, *Das Buch der Vierzig Stufen von Abd al-Karîm al Ğîlî*,Viyana, 1956. Y. Zeydan'ın belirttiği üzere el-Cîlî, bu taksimi Konevî'den almıştır. Bk. Y. Zeydan, *age*, s. 61.

[40] El-Bûnî, *age*. 1/29-36. Çev. S. Alpay, 1979.

ve insan-ı kamil ile daireyi kapatır.[41] Bu risaleyi Erzurumlu İbrahim Hakkı da *Marifetname*'sinde iktibas eder.

Muhammed Nuru'l-Arabî (ö. 1889) de dairetü'l-vucûd adıyla bir şekil sunar. Şekilde 28 mertebe ve İlahî isim sıralanmıştır. Bunların hepsi İbn Arabî'ninkilerle aynıdır.[42]

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Gerçekten gerek İslam kültüründe gerekse diğer kültürlerde varlığı ve evreni böyle anlayan pek çok öğretiyle karşılaşılabilir. Örnekleri bu kadar uzatmamızın sebebi de bu yaygınlık hakkında bir fikir verebilmektir.

'Varlık Dairesi'nin insana özellikle telkin ettiği birkaç hususu kısaca sıralamak gerekirse, ilk önce hiyerarşi anlayışı zikredilmelidir. Yalnızca bir ontolojik seviye (bu tabii ki fiziksel seviyedir) öngören modern bilimin[43] aksine geleneksel görüş, varlığın çoklu mertebeleri anlayışına sahiptir. Modern bilimin doğuşuna kadar insanlığın dünya görüşüne hakim olan unsur, Arthur Lovejoy'un da ifade ettiği gibi bu hiyerarşi anlayışıdır.[44] Varlık Dairesi, Lovejoy'un dilinde 'büyük varlık zinciri' şeklinde ifadesini bulur. Onsekizinci yüzyılın sonuna kadar (yani modern bilimin hakim olmaya başladığı zamana kadar) en eğitimli insanlar tarafından kabul edilen plan fikri ve âlem anlayışı, varlığın en zayıf türünden *ens perfectissum*'a (en mükemmel varlık) kadar uzanan hiyerarşik bir düzende dizilmiş sınırsız bağlantılar gurubundan oluşan 'büyük varlık zinciri'dir.[45]

Diğer bir husus da varlığın bir daire oluşturması ve insanın bu dairede yaratılış sürecini tamamlayan son halkayı ta-

---

[41] Abdurrahman Güzel, "Niyazi-i Mısrî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri: Risale-i Devriyye", *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*. yıl:18-21. Ankara. 1979-1983. s.121-138.

[42] Abdülbaki Gölpınarlı. *Melamilik ve Melamiler*. s. 270. İst. 1992. Gölpınarlı. Muhammed ibn Şirin el-Mağribî (ö. 809 h.) isimli birinden bahseder. Onun *Câm-ı Cihânnümâ* adlı eserinde aynı şeklin bulunduğunu söyler.

[43] Bk. Huston Smith, *Forgotten Truht*, s. 5, 1976.

[44] A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, s. 26, C.U.P.

[45] *age*. s. 59.

mamlayarak varoluşun gayesi ve son ucunu oluşturmasıdır. Pek çok kültürde karşılığı bulunan bu *insan-ı kamil* anlayışı kozmolojik bir yere sahiptir.

Dairede görülen son dikkati çeken husus ise sembolizmin aslî fonksiyonudur. Özellikle yaratılış gibi bir meselede insan aklının doğrudan kavrayamayacağı konuları sembolizm yardımıyla ifade etmesi, aklın sınırlarını aşmakta insana olağanüstü bir araç sağlar. Bu ise rasyonalizm cenderesine sıkışmış günümüz insanının kaybettiği aslî özelliklerinden biridir.

DİZİN

A

Adem, 32, 107, 108, 155, 251
ahadiyet el-mecmu', 263
ahadiyet el-vâhid, 263
ahankâra, 72
ahlât, 130, 163
akaşa, 46, 257
Akıl, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 50, 52, 59, 67, 74, 81, 87, 89, 104, 109, 148, 239, 248, 252, 257, 260
alem tasviri, 47, 49, 51, 53, 54, 59, 83, 88
alemin ekseni, 49, 134
altın, 13, 15, 17, 18, 19, 29, 30, 32, 35, 37, 46, 68, 76, 82, 83, 84, 86, 107, 110, 119, 123, 143, 147, 151, 152, 177, 178, 180, 181, 192, 193
Amaterasu, 116
Analitik anlayış, 46
anima, 75, 76, 144
anima mundi, 108, 143
animus, 75
Apotelesmatika, 217
Aristo, 41, 52, 65, 67, 97, 128, 224, 225, 229
Arketip, 44, 67
Arş, 50, 230, 231, 232
Artephius, 34, 148, 199, 213
aspekt, 223, 233, 247, 263
Athanor, 167, 168, 169, 170, 171
Avalon, Arthur, 134, 135
Ay konakları, 222, 255, 258, 264
ayakucu, 218, 236
Aziz Dionysius, 115
Aziz James, 182, 187, 188
Aziz, Albert, 90
Aziz, Bernward, 68
Aziz, Francis, 78

B

Basilius Valentinus, 85, 91, 104, 144, 152, 169, 171, 193, 194, 200, 202, 205, 213
başucu, 191, 218, 236
Batlamyus, 217, 223, 224, 225, 230, 234
Bernardus Trevisanus, 105, 193, 196
berzah, 239, 240
bhutas, 72
bilinçaltı, 102, 103, 157, 159, 160
Bizans, 24, 25, 68, 187, 213
Boyle, Robert, 68

C

Câbir İbn Hayyân, 24, 96, 213, 214
caduceus, 49, 68, 135, 136, 137, 178
Cafer es-Sâdık, 24
cevher, 36, 41, 47, 66, 67, 72, 74, 79, 101, 107, 109, 113, 126, 147, 207, 238, 257
Christian Rosenkreutz'un Kimyasal Evliliği, 147
Corpus Hermeticum, 22, 41, 42, 44, 161
Cosmographius Liber, 224

D

Dante, 50, 51, 53, 114, 121, 147, 213
Denis Zachaire, 38, 213

derinlik psikolojisi, 14, 103, 157
Descartes, 46, 61, 62, 63, 66

E

Ebu Maşer el-Belhî, 218
Eflatun, 42, 44
eidos, 47, 67
ekliptik, 219, 220, 236, 265
el-Cîlî, 88, 90, 213
el-feleku'l-atlas, 232
el-fıtrat, 128
el-Fütühatu'l-Mekkiyye, 232, 254
el-Hebâ, 238, 257
el-Heyûlâ, 257
el-Irâkî, 104, 108
el-İnsânu'l-Kâmil, 88, 260
el-kalb, 88
el-nasmu'l-azam, 238
Enneadlar, 117
en-nefsu'l-ilâhî, 255
en-nefsu'l-külliye, 257
Enoch, 24
episaykıl, 225
er-Râzî, 71, 96
ether, 225, 257
evler, 221
Evrensel Akıl, 40, 42, 43

F

Farabî, 226
Fedeli d'Amore, 147
felek, 50, 57, 224, 225, 230, 232, 234, 244, 258, 261
felsefe, 38, 52, 58, 61, 104, 181
fiat lux, 126, 164, 165, 248
Filozof taşı, 35, 107
forma, 47, 54, 65, 67, 77, 78, 108, 110, 125, 128, 192, 208
Fra Marcantonio, 146, 194, 213

G

Geber, 25, 27, 34, 36, 96, 213, 214
gelenek, 14
gençlik pınarı, 15
Georg Gichtel, 25, 213
gnosis, 24
Goethe, 26, 47
Guénon, René 45, 49, 63, 66, 138, 235, 263, 268
guna, 191, 195
gündönümü, 49, 94, 193, 220, 237
gün-gece eşitliği, 220, 221, 236, 247, 258

H

Hakikat, 43, 74, 116, 259
Halid, 29, 30, 38, 107, 213
Harun, 251
Hermes Trismegistos, 21, 24, 29, 203, 204, 208, 213
Hermesçilik, 25, 39, 43, 218, 227
Hermetik bilim, 43
Hermetik Zafer, 35
Hikmet Makamları, 164, 202
horoskop, 217
hyle, 47, 65, 67, 81, 106, 118, 257

I

Intellekt, 41
İbn Arabî, 76, 98, 113, 118, 120, 126, 164, 213, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 236, 237, 239, 240, 243, 245, 251, 252, 254, 257, 260, 262, 264, 268, 269
İbn Bacce, 225
İbn Meserre, 230
İbn Rüşd, 51, 145, 225

İbn Sina, 225, 226
İbn Tufeyl, 225
İbrahim, 251
içgüdü, 86
İdris, 24, 251
iksir, 78
İlahi Komedya, 50
ilham, 36, 264
ilkörnekler, 45, 67, 72
insan-ı kamil, 251
intelligence, 89
irfan, 24, 33
İsa, 17, 24, 50, 53, 54, 91, 110, 113, 114, 115, 144, 187, 251
İskenderiye, 22, 225, 227, 229
İspanya, 24, 182

J

Jakob Boehme, 25, 213
Johann Valentin Andreae, 147

K

Keldanîler, 217
Kelime, 41, 110, 163, 165, 174, 196, 198, 253
Kitabı Mukaddes, 66
Ko Ç'ang-Kêng, 146
Kopernik, 51, 52, 229
kozmoloji, 47, 86, 88, 224, 226, 233
kundalinî, 134, 135
Kutsal Ruh, 26, 43, 60, 113, 148, 193
kutub, 230

L

Logos, 41, 42, 116

M

Macrobius, 88, 90
madde, 62, 65, 147
magisterium, 15, 26, 78, 133, 151
Mahayana, 115
Mandala, 103, 115
manvantara, 268
materia prima, 13, 21, 54, 66, 72, 81, 82, 84, 85, 97, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 116, 118, 130, 134, 143, 144, 146, 151, 164, 165, 174, 179, 180, 193, 202
materia secunda, 66, 107
mâyâ, 120, 123, 139
Meister Eckhart, 31
mekan, 18, 39, 45, 53, 58, 59, 115, 145, 218, 235, 246, 248
melothesia, 223
metafizik, 41, 226, 232
Mısır, 21, 22, 200, 217, 243
Mistisizm, 32, 33, 155
Modern bilim, 43, 46, 210
Morienus, 30, 38, 107, 196, 213
muhakeme, 40, 41, 43, 44, 75, 159
muhayyile, 40, 42, 45, 90, 127, 174, 259
mûlâdhâra, 134
Musa, 115, 138, 139, 251

N

Namar-Beli, 217
natura, 117, 120
nefesu'r-Rahmân, 118
nefis, 19, 30, 33, 40, 41, 42, 44, 50, 51, 53, 57, 60, 74, 76, 78, 88, 91, 97, 101, 102, 103, 118, 127, 129, 130, 138, 144, 145, 151, 152, 155, 157, 160, 163,

164, 167, 170, 174, 180, 192, 193, 195, 199, 205
Newton, 26
Niceliğin Egemenliği, 63, 66, 235
Nicolas Flamel, 31, 136, 175, 187, 199, 213
nirvana, 77
nous, 41, 44, 47, 89, 118, 205

O

On the Adornment of the Spiritual Marriage, 75
On the Hieroglyphic Figures, 136
ontoloji, 33
ortak bilinçaltı, 14, 15, 44, 102
ousia, 41, 107

P

Paracelsus, 25
Peter Aplan, 224
Philaletes, 193, 213
philosophia perennis, 62
physis, 23, 117
Plotinus, 117, 205, 213
Prakriti, 191, 238
prana, 145
presesyon, 221, 242, 265, 268
Primum Mobile, 50, 225, 234
primus agens, 175, 178, 181, 193
psyche, 41, 47, 76, 102, 118, 205
Purissima Revelatio, 122

Q

Quetzalcoatl, 141
quinta essentia, 46, 72, 73, 99

R

rajas, 192, 195
Rasyonalizm, 17, 26, 46, 52, 62, 64
ratio, 36, 61, 89
reason, 41, 46, 52, 159, 252
Reform, 25
Ruh, 15, 26, 30, 40, 41, 44, 52, 54, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 91, 94, 101, 102, 103, 109, 113, 116, 117, 118, 121, 127, 129, 134, 137, 138, 144, 146, 148, 159, 160, 170, 173, 198, 199, 201, 205, 206, 207, 221, 233, 239, 240, 255, 261
Ruysbroek, 75, 76, 213

S

Sabit b. Kurra, 225
sankhya, 72
sattva, 191
Schuon,Frithjof, 164, 165, 202, 229, 246
Schwabe, 49, 91, 136
Scipio, 88
secundus agens, 181
Semanın Çarkı, 84
sembol, 17, 18, 33, 44, 52, 86, 97, 104, 121, 125, 152, 174, 177, 206, 233
sembolizm, 18, 49, 91, 94, 116, 136, 211, 226, 228, 229, 232, 234, 235, 236, 240, 246, 248
Shakespeare, 25, 102, 213
Shingon, 115
shruti, 43
smriti, 43
Solve et coagula, 25, 125
spiritus, 90, 144
Summa Perfectionis, 24, 96
suret, 65, 66, 101
sübje, 39

Süleyman'ın Mührü, 73, 78, 129, 208
Synesios, 34, 99, 151, 175, 213

S

Şakti, 120, 133, 134, 136, 145, 177

T

Tabiat, 32, 57, 97, 98, 117, 118, 119, 121, 123, 125, 126, 128, 130, 133, 134, 135, 137, 139, 151, 156, 159, 163, 164, 177, 202, 223, 238, 239, 256, 257
tabi'atu'l-küll, 118
tamas, 191, 195
tanmâtras, 72, 73
tantra, 122
The Sceptical Chymist, 68
The Serpet Power, 135
The Tempest, 102
Thoth, 21, 44, 203
trigon, 237, 239, 263
Turba Philosophorum, 140, 198, 214

U

Uktetu'l-Mustevfiz, 240
unio mystica, 77
unsur, 58, 68, 71, 73, 77, 98, 110, 130
Uroboros, 71, 134

V

Vahdet-i Vücûd, 24, 245
Vahiy, 43, 259
vision, 45
vitriol, 104
vizyon, 59, 64

Y

Yedi Bölümlü Kitap, 29, 35
Yeni-Eflatunculuk, 218
yerkaplama, 63, 66
yin-yang, 49, 86, 126
yuga, 268
Yusuf, 251

Z

zikr, 165
Zodyak, 8, 81, 91, 92, 94, 115, 152, 200, 220, 221, 222, 223, 225, 232, 233, 236, 237, 239, 240, 242, 243, 244, 247, 248, 254, 255, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268
Zümrüt Tablet, 22, 45, 81, 87, 160, 203