



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**DİNLER TARİHİ BİLİM DALI**

**VEDANTA SİSTEMİ ÇERÇEVESİNDE**  
**HİNDUİZM'DEKİ MİSTİK UNSURLAR**

(DOKTORA TEZİ)

**Hatice ÇİÇEK AVCI**

**BURSA- 2019**



**T. C.**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI**

# **VEDANTA SİSTEMİ ÇERÇEVESİNDE HİNDUİZM'DEKİ MİSTİK UNSURLAR**

**(DOKTORA TEZİ)**

**Hatice ÇİÇEK AVCI**

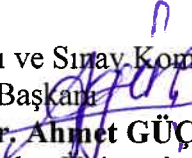
**Danışman:**

**Prof. Dr. Ahmet GÜÇ**


**BURSA- 2019**


**T. C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

**Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalı **Dinler Tarihi** Bilim Dalı'nda **711121011** numaralı **Hatice ÇİÇEK AVCI**'nın hazırladığı “**Vedanta Sistemi Çerçevesinde Hinduizm'deki Mistik Unsurlar**” konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 26/ 04/ 2019 Cuma günü 15.00 – 16.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının **BAŞARILI** olduğuna **OY ÇOKLUĞU** ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı  
  
**Prof. Dr. Ahmet GÜÇ**  
Bursa Uludağ Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

  
Üye  
**Prof. Dr. Mefail HIZLI**  
Bursa Uludağ Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

  
Üye  
**Dr. Öğretim Üyesi**  
**Tahyr ASHYROV**  
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

  
Üye  
**Dr. Öğretim Üyesi**  
**Süleyman SAYAR**  
Bursa Uludağ Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

  
Üye  
**Dr. Öğretim Üyesi**  
**Mahmut SALIHOĞLU**  
İstanbul Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

26/ 04 / 2019



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 01/04/2019

Tez Başlığı / Konusu: Vedanta Sistemi Çerçevesinde Hinduizm'deki Mistik Unsurlar


Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 139 sayfalık kısmına ilişkin, 01/04/2019 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)\* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

  
01/04/2019

Hatice Çiçek Avcı

**Öğrenci No:** 711121011  
**Anabilim Dalı:** Felsefe ve Din Bilimleri  
**Programı:** Dinler Tarihi  
**Statüsü:**  Y.Lisans  Doktora

Danışman

  
Prof. Dr. Ahmet GÜÇ

01/04/2019

\* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir

## YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “ *Vedanta Sistemi Çerçevesinde Hinduizm'deki Mistik Unsurlar*” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

01/04/2019



**Adı Soyadı:** Hatice Çiçek Avcı  
**Öğrenci No:** 711121011  
**Anabilim Dalı:** Felsefe ve Din Bilimleri  
**Programı:** Dinler Tarihi  
**Statüsü:** Doktora

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Hatice Çiçek Avcı  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri  
Bilim Dalı : Dinler Tarihi  
Tezin Niteliği : Doktora Tezi  
Sayfa Sayısı : xi+ 226  
Mezuniyet Tarihi :  
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Ahmet Güç

### VEDANTA SİSTEMİ ÇERÇEVESİNDE HİNDUİZM'DEKİ MİSTİK UNSURLAR

Vedanta, Hint Ortodoks sistemlerinden bir tanesi olup, Hindu inancında temelde Upanişad metinlerine dayanan mistik bir öğretilir. Bu öğreti bir taraftan bireyin Tanrı Brahman karşısındaki konumunu belirlemekle birlikte, diğer taraftan da bireyin sosyal hayatını şekillendirmekte ve ona kurtuluş yolları hakkında fikir vermektedir. Bu çalışmada Vedantayı oluşturan temel kavramlar, Vedanta öğretisinin mistik boyutları, bireylerin kurtuluşa ulaşmalarında öğretinin işlevi, öğretilere göre atmanın (bireysel benin) Brahman (Tanrı) karşısındaki konumu, Shankara başta olmak üzere öğretinin temsilcilerine yer verilecektir. Çalışmanın amacı Vedanta Geleneğinin kapsamlı bir tahlilini yaparak, hem Hint inancındaki konumunu irdelemek, hem de öğretinin mistisizm ile ilgili yönlerini ortaya çıkarmaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Vedanta, Hindu Mistisizmi, Shankara, Jnana, Brahman, Atman, Jivanmukti, Maya

## ABSTRACT

Name and Surname : Hatice Çiçek Avcı  
University : Uludag University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Philosophy and Religious Sciences  
Branch : History of Religion  
Degree Awarded : PhD  
Page Number : xi +226  
Degree Date :  
Supervisor (s) : Prof. Ahmet Güç

### THE MYSTIC FACTORS IN HINDUISM WITHIN THE FRAMEWORK OF VEDANTA SYSTEM

**Vedanta is one of the Indian Orthodox Systems and in Hinduism it is a mystic discipline that is basically based on Upanishad texts. This discipline not only indicates the position of the person (in the face of God) Brahman but also shapes his/her social life and gives an idea about the ways of salvation. In this study, the basic concepts of Vedanta, the mystic aspects of Vedanta discipline, the function of this discipline for people to reach salvation, the position of atman (individual soul) in the face of Brahman (God), the representatives of the discipline especially Shankara will be included. The purpose of this study is both examining the position of Vedanta in Hinduism and revealing the mystic aspects of this discipline by analyzing the tradition of Vedanta extensively.**

**Keywords: Vedanta, Hindu Mysticism, Shankara, Jnana, Brahman, Atman, Jivanmukti, Maya**

## ÖNSÖZ

Her akademik çalışma zihinsel bir “*sancının*” ürünü olarak kabul edilebilir. Ortaya konulmaya çalışılan ürün, temelde ihtiyaç hissedilen ya da daha önce çalışılmamış bir konuda alana katkı sağlamak amacıyla yapılmaktadır. Bu düşünceden hareketle Hindu mistisizmi konusunun uzun soluklu bir düşüncenin sonucunda ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Bizi böyle bir çalışma yapmaya sevkeden unsur Cemil Meriç’in *Işık Doğudan Gelir* isimli kitabındaki tasavvufun kaynağının temelde Hindistan ve Hind düşüncesi olduğu fikridir. Her ne kadar çalışmanın kapsamı Hind mistisizmi-İslam tasavvuf ilişkilerine yer verecek hacimde olmasa da, benzerliklere ya da ileride yapılacak mukayeseli çalışmalara ışık tutma fikrinin bile önemli olduğu kanaatindeyiz.

Gerek mistisizm, gerekse Hint dinleri ile ilgili yapılmış olan çalışmalar Türkiye şartlarında henüz istenilen düzeye ulaşmış değildir. Giriş bölümünde bu alanda ortaya konulan çalışmalar ile ilgili genel bilgiler verilecektir. Ancak ihtiyaç duyulan bir alandaki açığı kapatmak ve akademik alana özverili bir katkı sunmak, şüphesiz ki temel hedefimizdir.

Gerek doktora ders döneminde alana dair bilgi sahibi olmamızdaki katkı, emek ve destekleri gerekse çalışma boyunca yapmış olduğu yönlendirmeleri için öncelikle danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Güç’e, Dinler Tarihi Anabilim Dalının diğer hocaları Prof. Dr. Muhammet Tarakçı, Doç. Dr. Bülent Şenay ve Dr. Öğretim Üyesi Süleyman Sayar’a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca mistisizm konusunda kıymetli fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Salih Çift’e şükranlarımı arz ederim. Tüm süreç boyunca dualarıyla bana destek veren ailem, yakınlarım ve değerli eşime; çalışmanın redakte edilmesi konusunda katkı sunan İlhan Çiçek ve Şule Soylu’ya da teşekkür ederim.

Ayrıca doktora döneminde bana maddi destek sağlayan TÜBİTAK’a teşekkür etmeyi bir görev telakki ediyorum.

Hatice Çiçek Avcı

Bursa- 2019



## İÇİNDEKİLER

|  |     |
|--|-----|
| YEMİN METNİ.....                                   | vi  |
| YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... | vii |
| ÖZET .....   | iv  |
| ABSTRACT .....                                     | v   |
| ÖNSÖZ.....   | vi  |
| İÇİNDEKİLER.....                                   | vii |
| KISALTMALAR.....                                   | xi  |
| GİRİŞ.....   | 1   |
| I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE KAPSAMI.....      | 2   |
| II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE GÜÇLÜKLERİ .....       | 6   |
| III. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ .....           | 6   |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MİSTİSİZM VE HİNDU MİSTİSİZMİ

|  |    |
|--|----|
| I. BİRLİK TECRÜBESİ OLARAK MİSTİSİZM .....                     | 12 |
| A. MİSTİSİZM KAVRAMININ TANIMI.....                            | 12 |
| B. KAVRAMIN TARİHSEL GELİŞİMİ VE MİSTİSİZM AYRIMLARI .....     | 22 |
| C. MİSTİSİZMİN KAPSAMI VE SINIFLANDIRMALARI .....              | 24 |
| D. MİSTİK TECRÜBE .....  | 27 |
| E. MİSTİSİZMİN ÖZELLİKLERİ .....                               | 36 |
| F. MİSTİSİZM – PANTEİZM İLİŞKİSİ.....                          | 37 |
| II. HİNDU İNANÇ SİSTEMİNİN METAFİZİK YAPISI.....               | 38 |
| III. HİNDU İNANÇ SİSTEMİNDE GELİŞTİRİLEN FELSEFİ SİSTEMLER.... | 44 |
| A. NYAYA FELSEFESİ.....  | 44 |
| B. VAİSHESHİKA FELSEFESİ .....                                 | 45 |
| C. SAMKHYA FELSEFESİ .....                                     | 46 |
| D. YOGA FELSEFESİ.....   | 47 |
| E. PURVA MİMAMSA .....   | 48 |

|  |    |
|--|----|
| F. VEDANTA FELSEFESİ/ UTTARA MİMAMSA .....         | 50 |
| IV. HİNDUİZM'DE KURTULUŞA GÖTÜREN YOLLAR .....     | 50 |
| A. KARMA-MARGA(AMEL YOLU).....                     | 51 |
| B. JNANA-MARGA (BİLGİ YOLU).....                   | 51 |
| C. BHAKTİ –MARGA (AŞK YOLU).....                   | 53 |
| V. HİNDU İBADETLERİNDE YER ALAN MİSTİK ÖGELER..... | 54 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### VEDANTA FELSEFESİ

|   |     |
|---|-----|
| I. VEDANTA FELSEFESİNİN TARİHSEL ARKAPLANI.....                               | 57  |
| A. VEDALAR VE FELSEFİ SİSTEMİ.....  | 59  |
| B. UPANİŞADLAR VE FELSEFİ SİSTEMİ.....  | 61  |
| 1. Karmakanda (Eylem- Faaliyet Bölümü) .....                                  | 70  |
| 2. Jnanakanda .....   | 76  |
| C. VEDANTA SUTRALAR/ BRAHMA SUTRALAR .....                                    | 82  |
| D. BHAGAVAD GİTA.....   | 84  |
| II. VEDANTA KAVRAMININ TANIMI VE KAPSAMI (ATMA VİCARA-<br>SABDA PRAMANA)..... | 87  |
| III. VEDANTA FELSEFESİNİ OLUŞTURAN KAVRAMLAR .....                            | 92  |
| A. ADVAİTA/ADVİATA.....   | 92  |
| B. MAYA (EVRENİN İLK BAKIŞTA ALGILANAN ANLIK<br>GÖRÜNTÜSÜ) .....              | 96  |
| 1. Maya Kavramının Tarihsel Gelişimi.....                                     | 101 |
| C. BRAHMAN.....   | 105 |
| Nirguna Brahman Ve Saguna Brahman (Çift Kutuplu Tanrı Anlayışı).....          | 107 |
| 2. İşvara .....   | 111 |
| 3. Upanişadlarda Brahman Kavramı .....  | 112 |
| D. ATMAN .....  | 118 |
| 1. Jiva.....  | 122 |
| 2. Vedanta Felsefesinde Ruhun Durumu.....                                     | 123 |
| E. JNANA (VİDYA).....   | 123 |

|  |     |
|--|-----|
| F. AVİDYA .....                                | 125 |
| G. JİVANMUKTA/MOKŞA .....                      | 127 |
| H. SAMADHİ .....                               | 129 |
| I. ADHYASA/ SUPERIMPOSITION .....              | 130 |
| IV. VEDANTA FELSEFESİNİN BÖLÜMLERİ .....       | 131 |
| A. MONİZM .....                                | 131 |
| 1. Advaita Vedanta (Mutlak Monizm) .....       | 132 |
| 2. Vişṭadvaita- Dvaita (Nitelikli Monizm)..... | 132 |
| 3. Şuddhadviata-Vada ( Saf Monizm ) .....      | 133 |
| B. DVAİTA VEDANTA ( DUALİZM ).....             | 133 |
| C. DUALİZM-MONİZM.....                         | 134 |
| V. VEDANTA FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ ..... | 134 |
| VI. VEDANTA FELSEFESİ VE SAMKHYA- YOGA .....   | 135 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HİNT DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN MİSTİK ÖNCÜLERİ

|   |     |
|---|-----|
| I. GAUDAPADA .....  | 138 |
| II. SHANKARA/ SANKARA/ SANKARACAYA .....                        | 141 |
| A. SHANKARA’NIN BİYOGRAFİSİ .....                               | 141 |
| 1. Shankara’nın Eserleri .....                                  | 143 |
| B. SHANKARA’NIN FELSEFİ SİSTEMİ.....                            | 146 |
| 1. Shankara Düşüncesinde Brahman ve Atmanın Durumu .....        | 148 |
| 2. Shankara’nın Kurtuluş Anlayışı .....                         | 152 |
| 3. Shankara Öğretisinde Maya Kavramı .....                      | 154 |
| 4. Kazımı’ye Göre Shankara Felsefesinin Temel Dinamikleri ..... | 156 |
| 5. Shankara Felsefesine Dair Eleştiriler .....                  | 159 |
| C. SHANKARA İLE İLGİLİ BATI’DA YAPILAN ÇALIŞMALAR .....         | 162 |
| III. BHASKARA .....   | 163 |
| IV. RAMANUJA.....   | 163 |
| A. RAMANUJA DÜŞÜNÇESİNDE BİLGİNİN KONUMU .....                  | 168 |
| B. BHAKTİ GELENEĞİ .....  | 170 |

|  |            |
|--|------------|
| C. SANYASİN/ ASKETİZM –ÇİLECİLİK .....           | 176        |
| D. TAPAS .....                                   | 176        |
| V. MANDANA MÍSRA.....                            | 178        |
| VI. MADHVA/ MADHVACHARYA.....                    | 178        |
| A. EPİSTEMOLOJİ ANLAYIŞI .....                   | 180        |
| B. KUTSAL KİTAP VE TANRI ANLAYIŞI .....          | 180        |
| C. EVRENE DAİR GÖRÜŞÜ .....                      | 180        |
| D. RUHLARA DAİR GÖRÜŞÜ VE KURTULUŞ ANLAYIŞI..... | 181        |
| VII. KABİR .....                                 | 181        |
| VIII. VALLABHA .....                             | 183        |
| IX. NİMBARKA .....                               | 184        |
| X. CHAİTANYA .....                               | 184        |
| XI. SWAMİ VİVEKANANDA .....                      | 186        |
| XII. RAMAKRİŞNA.....                             | 187        |
| <b>SONUÇ.....</b>                                | <b>189</b> |
| <b>SÖZLÜK .....</b>                              | <b>193</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>                            | <b>199</b> |
| <b>EKLER.....</b>                                | <b>209</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>                             | <b>226</b> |

## KISALTMALAR

| <b>Bibliyografik Bilgiler</b>                 | <b>Uluslararası</b> | <b>Türkçe</b> |
|---|---------------------|---------------|
| Bakınız                                       |                     | bkz.          |
| Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler | et. al.             | vd.           |
| Sayfa/sayfalar                                | p. / pp.            | s. / ss.      |
| Cilt  | Vol.                | C.            |
| Sayı:   | Is.                 | S.            |
| Editör/yayına hazırlayan                      | ed. by              | ed. / haz.    |
| Çeviren                                       | trans. by           | çev.          |
| Derleyen                                      |                     | der.          |
| Adı Geçen Makale                              |                     | a.g. m        |
| Encyclopedia of Religion                      |                     | ER            |
| Encyclopedia of Religion and Ethics           |                     | ERE           |
| Encyclopedia of Indian Philosphies            |                     | EOIP          |

## GİRİŞ

Maurice Blondel'in ifadesiyle “*Her din, iman edilmesini bildirdiği bir gizem (mystery) vaaz eder*”. Dolayısıyla bütün dini geleneklerde var olan bu gizem, bireylerin kutsala dair algılarının şekillenmesinde önemli rol oynar. Mistisizm ile aynı kökten türemiş olan gizem (mystery) kavramı, içerisinde barındırdığı bireysellik ve merak uyandırma ile bir taraftan genel geçer değerlendirmelerden soyutlanırken diğer taraftan da bu tecrübeleri yaşayan ve onları aktaranları diğer kişiler gözünde daha ayrıcalıklı ve merak cezbeden bir konuma taşır. Böylece birey kutsalı bilme, tecrübe etme ve sınırlı benlikten uzaklaşma ile adeta bir *öze dönüş hali* yaşar. Walter Stace bu hususa şöyle işaret etmiştir:

*“Tanrının okyanusunun uçsuz bucaksızlığı öyle koyu ve sınırsızdır ki her Tanrısal yol ve etkinliği kendi içerisine çeker, kişilerin bütün özelliklerini de gerçek birliğin geniş erimine çeker... Bu bütün âşıkların kendini kaybettikleri koyu sessizliktir. Ancak kendimizi buna hazırlayacaksak... Bedenlerimiz dışında üstümüzdeki her şeyi çıkarmalı ve yaratılmış olan hiçbir şeyin bizi bir daha geri çekemeyeceği kudurmuş denize doğru kaçmalıyız.”<sup>1</sup>*

Kutsala dair sınırsız tecrübelerden bazıları birtakım ön hazırlıkları sağlama şartı koşarlar. Bu anlamda, her kutsal gelenekte var olan *arınma* kişinin gerek çevresiyle gerekse kutsal ile ilişkisini belirlemede önemli rol oynar. *Kutsal*, bireylerin algı, ilgi, yöneliş ve tecrübelerini gerçekleştirmeleri adına dinin hemen yanbaşındaki duran bir kavramdır. Dini tecrübe/mistik tecrübe tanımlarının her ikisi de kutsala dair algının bireyde tezahürüdür.

Dünyanın hızla küresel bir köy haline geldiği ve ötekine olan merakın gittikçe arttığı günümüzde *ötekinin inancı* merak uyandıran bir alan olarak varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda, dinler tarihi Türkiye'de gözde bir alan olmakla birlikte, alanda en az çalışılan dinlerden biri Hinduizm ve diğer uzak doğu dinleridir.

Hinduizm'in gerek bireysel açıdan gerekse insanın tanrılarla ilişkisi bağlamında pek çok mistik figür taşıdığı bilinen bir olgudur. Ayrıca, geleneksel din anlayışından farklı olarak; *felsefe, din ve metafizik* bir arada düşünülünce Hinduizm'in daha kolay anlaşılabilir yapıda olduğu görülecektir. Hinduizm'deki mistik karakterli unsurlara yer vermekle başlı başına metafizik-felsefi karakterlerle şekillenmiş dini-senkretik bir yapıyı oluşturan ana unsurların neler olduğu bu çalışmada ortaya konulmaya çalışılacaktır. Araştırmanın

---

<sup>1</sup> Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s.97.

amaçlarından biri de, oldukça bakir bir alan olan Hindu inancını oluşturan mistik unsurlar hakkında doyurucu sistematik bilgileri ortaya koymaktır.

Mistisizm konusunun modern dünyadaki yerine baktığımızda; katı ve keskin doktrinlerin yerini büyük oranda arınma, vecd, trans, yoga ve meditasyon gibi bazı uygulamaların aldığını ve bunların daha çok bireyin hislerine hitap ederek, *rahatlama, mistik vizyon, kutsala katılma* gibi kişinin daha çok sadece kendi hayatı için bağlayıcı olan katkılar sunduğu görülmektedir. *İnsanın içindeki gücü-Tanrıyı açığa çıkarmayı veya Tanrı ile bir olmayı öngören ve hedefleyen teşebbüslerin*, Hinduizm'deki dayanağını ortaya koymakla, ritüellerin tarihsel arkaplanı ve Hindu inancındaki temel anlamıyla insan-Tanrı ilişkisinin bir şablonu ortaya konulmuş olacaktır.

## I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE KAPSAMI

Mistisizm konusu, daha çok din psikolojisinde ve panteizm ile mukayese edilerek din felsefesinde yer edinmiş bir konudur. Çalışmamızın ilk bölümünde bir dinler tarihçisi gözü ile kavrama yer verilerek mümkün olduğunca kavramın etimolojisini irdelemeye, kavramı oluşturan unsurlar ve ona dair farklı algılamalar değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

Mistisizmin yalnızca bireyi bağlayıcı, subjektif bir kavram olması, kavramla ilgili genelgeçer yargılara ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Ancak kavramın genişliği, özellikle çalışmanın merkezini oluşturan Hinduizm alanında pek çok dinsel terim için şemsiye kavram niteliği taşıması ve bu inanç sisteminde gerek bireyin kurtuluşuna, gerekse bireyin pratik hayatındaki uygulamalarına yön vermesi açısından oldukça önemlidir.

Dinsel geleneklerin iskeletini oluşturan şey doktrinler, ritüeller ve uygulamalar olduğuna göre, gelenekleri anlamada o dinin temel taşlarını ortaya koymak olmazsa olmaz bir unsurdur. Bu anlamda Hindu inancında *dharma, mokşa/jivanmukta, nirvana, samsara, bhakti, jnana* gibi kavramların yer alması, konu ile ilgili Hint kutsal metinlerinde mistik karakter taşıyan pek çok kavrama rastlanması sistemli bir çalışmaya ihtiyaç duyulmasının diğer bir nedenidir. Yine Hinduizm'deki Brahman kavramının niteliği, kutsal kitaplardaki kavramla ilgili pasajlar, Brahman-insan-evren ilişkisi, Hindu inancının karakteristik yapısını ortaya koyma adına önem arz etmektedir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde mistisizmi oluşturan kavramlar çerçevesinde bir tahlil yapıldıktan sonra mistisizmin özellikleri, bütün dinleri kapsayan evrensel bir mistisizm tanımının yapılıp yapılamayacağı tartışılacaktır. Çalışmanın sınırlarını aşmaması için Hıristiyan, Yahudi ve İslam mistisizmine yer verilmeyerek, konu

temelde Hindu inancı çerçevesinde ele alınacaktır. Daha sonra aynı bölümde Hindu inanç sisteminin metafizik yapısı ile diğer karakteristik özelliklerine yer verdikten sonra Hindu inancında ortaya çıkan felsefi sistemlerin (darsana) genel bir çerçevesi çizilerek, bölümde Hindu inancındaki kurtuluş yolları, bu yollarla ilgili merkeze alınan kavramlar ortaya konulacaktır. Araştırmanın odak noktasını ise Hint Ortodoks sistemlerden bir tanesi olan Vedanta felsefesi oluşturacaktır. Vedantanın Upanişad metafizik öğretilerini merkeze alması, Brahman-atman birliğini savunarak her Hindunun içerisinde aslında Brahmanın bulunduğunu ve kurtuluş yolunda aslolanın Brahmanın fark edilmesi olduğunu savunması iki temel özelliğidir. Brahman-atman birliğinin Upanişad metinlerine dayanması hem Vedantanın sahihliğine olan inancı hem de bireylerin bu sisteme olan bağlılığını arttırmaktadır. Vedantanın alt kolları içerisindeki farklılıklar ise Brahman-atman birliğinin yapısı, Brahman-evren ilişkisi, Brahmana nasıl ve hangi yollarla ulaşmanın mümkün olacağına ve kurtuluşun hangi yollarla kazanılacağına dair farklı görüşleri içermektedir. Ayrıca Vedanta terimi Vedaların sonu (*end of Veda*) anlamına geldiğinden “Vedanta” ile Vedaların son bölümünde yer alan Upanişadlar ve Upanişad felsefesi kast edilmektedir.

Garbe, Vedanta felsefesi için şu ifadeleri kullanmıştır: “*Modern Hindistan’ın hemen hemen bütün kültürlü Hinduları, (Avrupa’nın düşünce dünyasına bağlanmadıkları takdirde) Vedantanın mensuplarıdır. Onların dörtte üçü Brahma Sutranın Shankara yorumuna katılmaktadır. Geriye kalanlar ise ya bu sistemin yorumcularından başka birinin fikirlerini benimsemekte veya sistem içerisindeki diğer fikirler ile ilgilenmektedirler.*”<sup>2</sup>

İnsan varoluşunun zihinsel ve ruhsal boyutlarını incelemek adına insanın tanrı ile ilişkisini ortaya koymak son derece gereklidir. Bu tutum iki şekilde mümkündür. Ya tanrı insanileştirilir ya da insan tanrılaştırılır. İnsanın tanrılaştırılması hem Uzak Doğu teolojisi hem de mistisizm için en uygun yöntemdir.<sup>3</sup> Bu anlamda Vedanta felsefesinde Tanrı-insan ilişkisini incelerken *insanın Tanrı ile bir ve aynı öze sahip olduğuna dair temel düşüncesi* ile Gusdorf’un yukarıda geçen ifadesi haklılık payı kazanmış olacaktır.

İkinci bölümde, öncelikle kutsal kitap literatürüne dayalı olarak Vedanta felsefesinin tarihsel arka planı ve dayanaklarına yer verilecek, sonrasında ise Vedantanın üzerine inşa

---

<sup>2</sup> Richard Garbe, “Vedanta”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ERE), James Hasting, New York: Charles Scribner’s Sons, C. 12, s.597.

<sup>3</sup> Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Emin Yayınları, 2012, ss. 109-111.



edildiği Brahman, atman, maya, advaita, jnana, bhakti, jivanmukta gibi kavramların anlam ve mahiyetleri irdelenecektir. Vedanta, Upanişadları ve onlar üzerine yazılan bazı tefsirleri öğretisinin merkezine alan, bireylerin kurtuluşu için onlara jnana (bilgi), bhakti (ibadet-Tanrı sevgisi) gibi çeşitli yollar sunan öğretilerdir.

Vedanta düşünürü Shankara öğretisini yukarıdaki kavramlar üzerine inşa etmiştir. Brahman-atman birliği Shankara öğretisinin çıkış noktası olup Brahman dışındaki dünyayı ifade etmek için maya kavramını kullanmıştır. Onun düşüncesinde cehalet (avidya) kavramının tam karşısında bilgi (vidya-jnana) bulunur. Cehalet insanı karmaya ve samsara çarkına sürükler, jnana ise insanı kurtuluşa ulaştırır. Jnana kavramına Shankara'nın yaptığı tanım ise süje-obje (bilen-bilinen) ayrımının ortadan kalktığı bir kavrayış, hikmet ve irfandır. Shankara'ya göre eylemler önemsizdir; kurtuluşa giden yol insanın içinde bulunan Brahman-atman birliğine jnana yoluyla ulaşmaktan geçer.

Son bölümde ise Vedanta merkezli olmak üzere Hindu mistisizmini şekillendiren düşünürlere yer verilecektir. Çalışmanın sınırlarına bağlı kalmak adına temelde çalışma, sistemin en önemli iki ismi kabul edilen Advaita teoloğu Shankara ve Shankara'ya teistik bir bakış açısı sunan ve ona itirazları ile yola çıkan Ramanuja'nın fikirleri doğrultusunda yürütülecektir.

Vedanta öğretisinin temel kavramları ile onların mistik yönleri ve algılanışlarına dair farklılıklar çalışmanın belkemiğini oluşturmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın kapsamı Klasik Hinduizm dönemi ile sınırlı olacaktır.<sup>4</sup> Radhakrishnan'ın tasnifine<sup>5</sup> göre ise Vedalar

---

<sup>4</sup> Yitik, Hinduizmi kutsal metinlerin oluşup yazıya geçtiği *Klasik Hinduizm* (M.Ö. 2000/1500- M.S. 9. yy), İslam'ın Hinduizm üzerine etkisinin olduğu *Orta Çağ Hinduizmi* (10. yy- 17. yy), dini politistik ve Hıristiyan akımlardan kurtarmaya çalışan akımların ortaya çıktığı *Modern Dönem Hinduizmi* (1830'lardan günümüze kadar) şeklinde üç başlık altında ele almıştır. Bkz. Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2005, ss. 11- 13.

<sup>5</sup> Radhakrishnan Hinduizm tarihini dört ana döneme ayırmıştır. İlk dönem Vedalar dönemi olup karanlık ve belirsiz bir çağdır. Tahminen M.Ö. 2500-600 yılları arasını kapsamaktadır. Arilerin Orta Asya'dan Hindistan'a gelerek Ganj Havzası ve İndus Vadisi'ne yerleştikleri, Ari kültür ve medeniyetini yaydıkları devirdir. Vedalar dönemi; Mantralar, Brahmanalar, Aranyakalar ve Upanişadlar şeklinde dört bölümden oluşan dört Vedadan ibarettir. Mantralar Rig Vedanın son ilahileridir. Brahmanalar genelde kurban ayinleri ile ilgilidir. Upanişadlar ve Aranyakalar Brahmanaların sonuç bölümlerini oluşturur. Brahmanalar, dini törenlerin icrası ve hayatın son evresinde gerçekleşecek olan züht ve riyazet hayatından bahsederler. Aranyakalar Brahmanalar ve Upanişadlar arasında yer alan, ormanda yaşanan züht hayatı ve meditasyonu teşvik eden kutsal yazılardır. İçerikleri ile Brahmanalardan Upanişadlara geçişi sağlarlar. Upanişadlar ise tefekkür ve meditasyon ile ortaya çıkmış Brahmanalara karşı olan metinlerdir. Upanişadlar günümüz Hint felsefesinin önemli özelliği olarak düşünülen spiritual monizmin (ruhsal tekçilik) dayanak metinleri olarak kabul edilirler. Upanişadlarda nihai gerçekliğe akıl ile değil sezgi yolu ile ulaşılır. İkinci dönem M.Ö. 600- M.S. 200 yılları arasını kapsayan destanlar dönemidir. Bu dönemde Ramayana ve Mahabharata destanları ortaya çıkmış aynı zamanda Budizm, Caynizm, Vişnuculuk ve Şivacılık gibi dini felsefi akımlar gelişme göstermiştir. Mahabharata destanının bir bölümü olan

dönemi sonrasına denk gelen Upaniṣadlar dönemi ile Sutralar ve sonrasında Sutralara yazılan şerhleri kapsayan döneme rast gelmektedir. Hint Ortodoks sistemlerinden Vedanta, genel itibarıyla bu dönemlerdeki Brahman-atman, maya, bhakti, avidya, jivanmukti vb. kavramlar ile şekillenmiştir.

Tanrı-insan ilişkisinin din felsefesinin temel konusu, mistisizmin de tasavvufun ana konularından birisi olduğunu hatırladıktan sonra; çalışma boyunca yapılacak incelemeler bir dinler tarihçisi bakış açısıyla ele alınmaya gayret sarfedilecektir.

Ayrıca çalışmada aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır:

- ❖ Mistisizm kavramını bireysel olma iddialarının ötesine taşımak ve evrensel bir mistisizm tanımı yapmak mümkün müdür?
- ❖ Mistisizmin genel bir tanımı yapılabilir mi, yoksa her din başlığı altında ayrı tanımlamalara mı yer vermek gerekmektedir?
- ❖ Her dinsel tecrübe bir mistisizm olarak tanımlanabilir mi?
- ❖ Dışardan bazı müdahaleler (ecstasy, meskalin gibi uyuşturucu maddeler) ile ortaya çıkan tecrübeler mistisizm başlığı altında incelenebilir mi?
- ❖ Hindu inancının karakteristik yapısı ve metafizik özelliklerinin din bünyesindeki inanç ve uygulamaların şekillenmesinde ne gibi etkileri olmuştur? Hindu metafiziğini dinden ayırmak mümkün müdür?
- ❖ Hindu inancında mistik olarak değerlendirilebilecek kavramların merkezini Upaniṣadlar ve Vedanta felsefesi mi oluşturmaktadır?
- ❖ Upaniṣadların metafizik bilgi ile ilişkisi nasıldır?

---

Bhagavad Gita Hint felsefesinin otoriter üç kaynağından biridir. Hint Ortodoks ekolleri bu dönemde ortaya çıkmış, bu ekollerin felsefi sistemleri, Budizm ile yan yana gelişimlerini sürdürmüştür. Aynı süreçte sosyal felsefe ve ahlaka dair yazılar olan Dharma Sutraların çoğu oluşturulmuştur. Üçüncü dönem sutralar dönemidir. Çeşitli ekollere ait sistematik eserler bu dönemde yazılmış ve felsefi ekolların temel formları ortaya konulmuştur. Sutralar son derece kısa ve veciz bir anlatıma sahiptir. Sutralar hem mevcut sistemler ile ilgili olumlu ifadeleri hem de muhalif sistemlere karşı kapsamlı ve sert fikirleri içerir. Sutralar döneminde felsefi düşünce ve tartışmalar önemli bir gelişme göstermiştir. Ortodoks hindu sistemleri sutralarda ortaya konmuştur. Dördüncü dönem ise sutraları açıklamak için tefsirlerin yazıldığı dönemdir. Anlaşılması zor metinler olan sutralar için şerhler yazılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Skolastik dönem, sutralar döneminin sonundan 17.yy'a kadar olan dönemi kapsar. Bu dönem literatürü açıklayıcı nitelikte olup bazen de kişiler arası polemiklerin yer bulduğu bir dönemdir. Bu dönemde felsefe ve derin düşüncenin yerini mantık oyunlarının aldığı ifade edilir. Bu nedenle felsefi değer taşımayan basit tartışmalar yer bulmuştur. Shankara, Kumarila, Srihara, Ramanuja, Madhva, Udayana, Bhiskara skolastik dönemde yetişen önemli filozoflardır. Bu düşünürler yalnızca eski sistemleri yorumlayan müfessirler değil aynı zamanda kendi sistemlerinin kurucularıdır. Sarvapelli Radhakrishnan & Charles A. Moore "Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış", çev. Ali İhsan Yitik, *Divan İlmî Araştırmalar*, S. 16 (2004/1), ss. 4-5.

- ❖ Vedanta sisteminin en meşhur savunucusu olan Shankara sistemini hangi temeller üzerine oturtmuştur ve onun kutsal kitap literatürüne katkısı ile ilgili neler söylenebilir?
- ❖ Upanişadların özünü oluşturan “*Brahman ile bir olma düşüncesinin*” Hindu kurtuluş anlayışı, kast sistemi ve samsara gibi toplumun temel dinamikleri ile bağlantısı nedir?
- ❖ Hindu inancında her dönemde yer edinmiş züht yaşantısının temellerini ve arka planını neler oluşturmaktadır?
- ❖ Advaita-Vedanta sisteminin temel öğretileri nelerdir ve diğer Vedanta kollarının Advaitaya karşı çıkmasının asıl nedeni *maya* kavramı ile ifade edilen evren görüntüsü müdür?
- ❖ Mayanın en doğru karşılığı Brahmana göre evrenin konumu mudur? Yoksa tüm dünyanın gerçek olmadığı ve illüzyondan (yanılsama) ibaret olduğuna dair düşünce midir?
- ❖ Bhakti geleneğinin Hindu toplumunda yer edinmesiyle bireylerdeki Tanrı fikrinde ne gibi değişiklikler olmuştur?
- ❖ Hindu mistisizminin etrafında şekillendiği Brahman-atman birliği, bhakti, asketizm, tapas gibi kavramların toplum üzerinde ne gibi etkileri olmuştur?

## II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE GÜÇLÜKLERİ

Çalışmayı yürütürken yorumlayıcı yaklaşım/Fenomenoloji yönteminden yararlanılacaktır. Ayrıca verilerin analiz ve değerlendirilmesi esnasında nitel analiz yöntemlerinden betimsel analiz yöntemine başvurulacaktır.<sup>6</sup>

Araştırmanın güçlükleri, Hinduizm ile ilgili bir konu çalışılırken birincil kaynaklara ulaşma zorluğudur. Aynı zamanda Türkiye’de bu alanda yapılan çalışmaların oldukça az ve sınırlı sayıda olması da çalışmayı güçleştiren diğer bir etkendir. Ancak çalışma yapılırken imkânlar dâhilinde temel kaynaklara yer verilecektir.

## III. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışmanın ilk aşamasını oluşturan mistisizm kavramı kapsam itibarıyla oldukça geniş ve esnek bir yapıya sahiptir. Pek çok disiplinin ilgi alanına giren mistisizmin, dinler tarihi alanında çok fazla ilgi görmediği söylenebilir. Fakat bu, hiç ilgi görmediği anlamına

---

<sup>6</sup> Remzi Altunışık, Recai Coşkun vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2007, ss. 54-55/ 268.

da gelmez. Mesela Rudolf Otto'nun *Mysticism East and West*<sup>7</sup> adlı eseri *Shankara* ve *Eckhart* öğretilerini mukayeseli olarak ele alan bir eserdir. Otto, mistisizmi *numenius*, *mysterium*, *tremendum* bağlamında ele almıştır. Otto'nun *numenius* ile kastettiği *kutsal* iken, *mysterium korku (tremendum)* ve *fascinans (büyüleme)* unsurunu içeren bir tecrübedir. Otto, *Shankara*'nın Doğu'yu, *Eckhart*'ın ise Batı'yı temsil eden en önemli iki mistik olduğunu düşünmektedir.

Tüzer tarafından mistisizm ile ilgili kaleme alınan *Dini Tecrübe ve Mistisizm*<sup>8</sup> adlı eser, mistisizmi birlik tecrübesi ve teistik mistisizm olmak üzere temelde iki ayırım çerçevesinde incelemektedir. Eserde dini ve mistik tecrübenin mahiyeti, imkânı ve değeri tartışılmaktadır. Cengiz Batuk'un *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi* adlı eseri ise<sup>9</sup>, Assisili Francis'i merkeze alarak Hıristiyan mistisizmini, bu mistisizmin tarihsel gelişim sürecini ve Hıristiyan mistikleri detayları ile anlatan önemli bir eserdir. *Maurice Blondel* tarafından kaleme alınan *Mistisizm* adlı eser<sup>10</sup>, dinler tarihi alanında yazılmış olmasa da, mistisizmin tanım, kapsam ve çerçevesi ile ilgili doyurucu bilgiler içermektedir. Stace'in mistisizm ile ilgili genel tanımlamalar ve kapsama dair *Mistisizm ve Felsefe*<sup>11</sup> adlı eserinden de yararlanılmıştır.

Çalışmanın merkezini oluşturan Vedanta ile ilgili kısımda (Vedanta'nın Upanişad mistisizmine dayandığına dair genel kanı gerekçesiyle), Upanişadlar ve sonrasında *Bhagavad Gita*, başvuru temel kaynaklardır. Korhan Kaya'nın *Upanishadlar*<sup>12</sup> ve *Bhagavad Gita*<sup>13</sup> isimli Hindu kutsal metinleri ile ilgili çevirileri, Hindu kutsal kitaplarındaki Vedanta sistemi ile ilgili kavramlara ulaşma açısından oldukça faydalı olmuştur. Araştırma boyunca Upanişad ve *Bhagavad Gita* metinlerinden alıntı yapılırken Korhan Kaya'nın çevirilerinden istifade edilmiştir.

Dasgupta'nın *Hindu Mysticism*<sup>14</sup> adlı eserinden ise, Hinduizm'in tarihsel geleneğinde mistisizmin yeri, dönemlere göre sıralanışı, Upanişadlar başta olmak üzere kutsal kitaplardaki mistik ifadelerin tahlili gibi konularda faydalanılmıştır. Dasgupta, Hint

---

<sup>7</sup> Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, çev. B. L. Bracey, R. C.B Payne, London: Macmillan and Co., Limited, 1932.

<sup>8</sup> Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.

<sup>9</sup> Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

<sup>10</sup> Maurice Blondel, *Mistisizm*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

<sup>11</sup> Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004

<sup>12</sup> Korhan Kaya (çev), *Upanishadlar*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

<sup>13</sup> Korhan Kaya (çev), *Bhagavadgita*, Ankara: Dost Kitabevi, 2001.

<sup>14</sup> S. N. Dasgupta, *Hindu Mysticism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1992.

mistisizmini: Kurban merkezli mistisizm, Upanişad mistisizmi, Yoga mistisizmi, Budist Mistisizmi, ibadete dayalı mistisizmin klasik formları ve popüler ibadet mistisizmi olmak üzere altı başlık altında incelemiştir. Upanişad mistisizmine denk geleni Vedantayı, ibadete dayalı mistisizm ise bhakti geleneğini temsil etmektedir. Eserin ilgili bölümlerinden çalışma boyunca yararlanılmıştır.

*Potter'in Encyclopedia of Indian Philosophies*<sup>15</sup> adlı ansiklopedinin üçüncü cildi Advaita sistemine ayrılmış olup, eserde hem Vedantanın kapsamlı bir tahlili hem de Advaita düşünürlerinin biyografileri ile eserlerine özet niteliğinde yer verilmiştir. 635 sayfalık bu hacimli eser, gerek Advaita sistemini gerekse Shankara'nın eserlerini büyük oranda tanımamız adına oldukça faydalı olmuştur. Gaudapada'nın *Karikas* adlı eserine ve Shankara'nın eserlerine dair yapılan alıntılarda öz konusu kitapta yer alan ilgili metinler kullanılmıştır.

Vedanta ile ilgili çok önemli gördüğümüz bir eser de, Rasih Güven'in, Vedanta ve sufizmi karşılaştırmalı olarak kaleme aldığı *Vedanta and Sufism: The Absoltism of Sankaracaya and Mawlana Jalalu'ddin Rumi's School of Thought* isimli eseridir.<sup>16</sup> Bu eserde, Vedanta sisteminin önemli bir temsilcisi olarak kabul edilen Shankara'nın biyografisi, eserleri, felsefi sistemi yer almaktadır. Shankara'nın fikirlerinin büyük İslam mutasavvıfı Mevlana'nın düşünce sistemi ile karşılaştırılması eserin en dikkat çekici yönüdür. Eserde ilah anlayışına dair, Kur'an ayetleri ile Upanişad metinlerinin mukayeseli olarak yer alışı, iki din arasında oldukça erken bir zamanda (1957) yapılan çalışmayı gözler önüne sermektedir.<sup>17</sup>

Rao'nun, *The Schools of Vedanta*<sup>18</sup> isimli eseri gerek Vedanta teologlarına gerekse Shankara'nın sistemine ışık tutması yönüyle çalışmamız açısından oldukça faydalı olmuştur. Rao, Advaita geleneğinin diğer Vedanta ekolleri içerisindeki yerini ve ayırt edici özelliklerini kapsamlı bir şekilde ortaya koymuştur. Ayrıca Hirst'in *Samkara's Advaita Vedanta*<sup>19</sup> adlı çalışması Shankara sistemini anlamamızda katkı sağlamıştır. Hirst,

---

<sup>15</sup>Karl H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies: Advaita Vedanta Up to Samkara and His Pupils* (EOIP), C.3, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1981.

<sup>16</sup> Rasih Güven, *Vedanta and Sufism: The Absoltism of Sankaracaya and Mawlana Jalalu'ddin Rumi's School of Thought*, Banaras: Banaras Hindu University, 1957.

<sup>17</sup> Söz konusu çalışmadaki Upanişad pasajları ve Kur'an ayetleri mukayesesine çalışmanın sonunda ekler bölümünde çevirisi yapılarak yer verilmiştir.

<sup>18</sup> P.Nagaraja Rao, *The Schools of Vedanta*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1943.

<sup>19</sup>Suthen J, G, Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta: A Way of Teaching*, London and New York: Routledge Curzon Taylor & Francis Group, 2006.

Shankara düşüncesinde çoklu olan dünyayı “bir” haline dönüştürmek için üst üste bindirme (*adhyasa-superimposition*) kavramını bir zorunluluk olarak görmüş ve Shankara düşüncesinin iskeletini bu kavramın oluşturduğunu ileri sürmüştür.<sup>20</sup>

Çalışma esnasında, gerek genel mistisizmi gerekse Hint mistisizmini anlama noktasında istifade edilen kaynaklar ilk olarak Parrinder’in *Mysticism in the World’s Religions*<sup>21</sup> isimli eseri ile Spencer’in *Mysticism in World Religions*<sup>22</sup> isimli eseridir. Her iki eserde de, dinsel geleneklere göre mistisizm algısının boyutları detayları ile ele alınmıştır. Gaynor’un *Dictionary of Mysticism*<sup>23</sup> adlı eserinden de mistisizmle ilgili kavramları anlama ve tanımlamada hususunda önemli ölçüde yararlanılmıştır.

Vedanta sistemi ile ilgili karşılaştırmalı olarak ele alınan diğer bir eser, Rıza Şah Kazımı’nın Shankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart’ı mukayeseli olarak ele aldığı *Shankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart’a Göre Aşkına Giden Yollar* isimli çalışmasıdır.<sup>24</sup> Hinduizm, İslamiyet ve Hıristiyanlığın önemli birer temsilcisi olan bu üç mistik, kendilerine has felsefi sistemleri ve kullandıkları ortak kavramlar bazında bu eserde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Kazımı’nın Shankara’nın Brahman-atman özdeşliğine dair geliştirdiği üç aşamalı kurtuluş öğretisi Shankara teolojisi açısından önemlidir.

Shankara’nın *Vivekachudamani* isimli eseri ise<sup>25</sup>, Mehmet Ali Işım tarafından Türkçe’ye çevirilmiştir. Kitapta Shankara ile ilgili genel bilgiler verildikten sonra, esere dair çeviri metinleri yer almıştır. Eserde özellikle atmanın yapısı ve ruhun bedene bağımlı olup olmamasına dair konumlandırması ve kurtuluş için yapılması gerekenlere dair bilgiler yer almaktadır.

Guenon’un *Vedanta’ya göre İnsan Halleri*<sup>26</sup> adlı eserinde, Vedanta felsefesine göre ruhun konumu detayları ile incelenmiş, Vedantaya göre Tanrı-birey ilişkisine dair kapsamlı açıklamalara yer verilmiştir. Eser, özellikle atman kavramının yapısı, kapsamı ve özelliklerini anlama noktasında faydalı olmuştur.

---

<sup>20</sup> Hirst, *Samkara’s Advaita Vedanta*, s. 86.

<sup>21</sup> Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, London: Sheldon Press, 1976.

<sup>22</sup> Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, Britanya: Penguin Books, 1963.

<sup>23</sup> Frank Gaynor (ed), *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, Tarihsiz.

<sup>24</sup> Rıza Şah Kazımî, *Shankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart’a Göre Aşkına Giden Yollar*, çev. Tahir Uluç, , İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

<sup>25</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi: Shankara (Vivekachudamani)*, der. Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, çev. Mehmet Ali Işım, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.

<sup>26</sup> Rene Guenon, *Vedanta’ya Göre İnsan Halleri*, çev. Atilla Ataman, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.

Vedanta felsefesinin temel kavramlarından biri olan mayaya dair, Swami Vivekananda'nın *Maya ve Yanılsama*<sup>27</sup> isimli eserinden, maya kavramının Advaita-Vedanta içerisindeki yeri, kavrama yüklenen yanlış anlamlar ve mayanın evrenin görüntüsüne dair taşıdığı anlamın mahiyetini kavrama açısından istifade edilmiştir. Erserde, maya ve avidya zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılan iki kavram olsa da, maya avidyaya göre daha kapsamlı bir kavram olarak görülmektedir.

Dayananda'nın *Introduction of Vedanta*<sup>28</sup> adlı çalışması Vedanta felsefesini anlamada Vedantaya giriş mahiyetinde olup, karmakanda ve jnankanda (eylem ve faaliyet) ayırımına yer vermesi açısından önemlidir. Yine Leaman'ın *Eastern Philosophy Key Readings*<sup>29</sup> adlı eserini, Hinduizm ile ilgili genel bilgiler ihtiva etmesi yönüyle, Hint mistiklerinin biyografileri ve maya, Brahman, atman gibi temel kavramlar konusunda istifade edilenler arasında zikretmekte yarar vardır.

Hiriyanna'nın *Outlines of Indian Philosophy (Hint Felsefesi Tarihi)* adlı eseri,<sup>30</sup> Hinduizm'in tarihsel süreçte değerlendirilmesi, Hindu Ortodoks sistemleri, bu sistemlere ait detay ve farklara dair kapsamlı bilgilerin yer alması, Vedanta felsefesinin düşünce dünyasındaki yeri açısından önemlidir.

Swami Nikhilananda tarafından Vedanta sistemi merkeze alınarak kaleme alınan ve Aslı Özer tarafından Türkçe'ye çevirilmiş olan *Hinduizm*<sup>31</sup> adlı eser Vedanta felsefesi ile ilgili bölümde başvuru kaynağımız olmuştur. Bu eserde Brahman ve atmanın yapısı, Hindu ibadet, özgürlük ve ahlak anlayışının temelleri ve ruhun durumu ile ilgili detaylı bilgiler yer almaktadır.

Isayeva'nın *Shankara and Indian Philosophy*<sup>32</sup> adlı eserinde ise, Shankara ve Budist ve Caynist teologlar mukayeseli olarak kaleme alınmıştır. Hint Ortodoks inancını merkeze alarak, Shankara biyografisi ile ilgili bölümde bu eserden istifade edilmiştir.

Hinduzim'le ilgili tarihsel bilgiler yanında, sistemlerin belli başlı özelliklerine dair bilgi edinmek adına Zimmer'in *Hint Felsefesi*<sup>33</sup> adlı eserinden söz etmekte yarar vardır.

---

<sup>27</sup> Swami Vivekananda, *Maya ve Yanılsama: Vedanta Felsefesi'ne Giriş -I*, çev. Suat Ertüzün, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2005.

<sup>28</sup> Swami Dayananda, *Introduction to Vedanta*, ed. Barbara Thornton, New Delhi: Vision Books, 1997.

<sup>29</sup> Oliver Leaman, *Eastern Philosophy Key Readings*, London and New York: Routledge Publishing, 2000.

<sup>30</sup> Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

<sup>31</sup> Swami Nikhilananda, *Hinduizm*, çev. Aslı Özer, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2003.

<sup>32</sup> Natalia Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, ed. Harold Coward, Albany: State University of New York Press, 1993.

Zimmer, Vedantaya Brahmanizm başlığı altında yer vermiştir. M. Eliade'nin *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*<sup>34</sup> isimli kitabının ikinci cildi de aynı konuda istifade edilen kaynaklardandır.

Fuat Aydın'ın *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı* adlı çalışması<sup>35</sup>, gerek Hint dini metinlerine genel bir bakış açısı sunması, gerekse bireyin karmasamsaradan kurtulma durumu, kurtuluş yolları, kurtuluşun niteliği ve kurtuluş sonrası süreci ifade etmesi açısından oldukça önemlidir.

Korhan Kaya'nın *Hint Felsefesinin Temelleri* adlı eseri<sup>36</sup> Hinduizm'e kapsamlı ve genel bir bakış açısı sunması ve Hint Felsefi sistemlerinin dayanaklarını sorgulaması açısından kıymetlidir. Kutsal metinlere dair bir diğer eser de, Cemil Kutlutürk'ün Upanişadlar üzerine yapmış olduğu çalışmadır.<sup>37</sup> Çalışmadan, Upanişadların temel öğretileri ve kavramları ile ilgili olarak yararlanılmıştır.

Hint sistemleri ile ilgili yapılmış önemli bir çalışmada, Hammet Arslan'ın *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga* isimli doktora tezidir<sup>38</sup>. Bu tez, çalışmamızla dolaylı olarak ilgili gibi görülse de, Hint sistemlerinin birbirinden keskin çizgilerle ayrılamayacağı, pek çok kavram ve terimin sistemlerde ortak olarak kullanıldığı gerçeği gözler önüne serildiğinde, tezin istifade edilebilir nitelikte olduğunu söylemek gerekmektedir.

Yapılan araştırma esnasında pek çok kaynak ikinci kez gözden geçirilmiştir. Çalışmanın sonuna, özellikle Hindu inancı ile ilgili bölümlerdeki kavramların daha anlaşılır hale gelmesi ve okuyucuya kolaylık sağlaması açısından sözlük eklenmiştir.

---

<sup>33</sup>Heinrich Zimmer, *Hint Felsefesi*, çev. Sedat Umran, , İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.

<sup>34</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, C. 2, 2003.

<sup>35</sup> Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2013.

<sup>36</sup> Korhan Kaya, *Hint Felsefesi'nin Temelleri*, Ankara: Doğubatu Yayınları, 2016.

<sup>37</sup> Cemil Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

<sup>38</sup> Hammet Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.



# BİRİNCİ BÖLÜM

## MİSTİSİZM VE HİNDU MİSTİSİZMİ

Bu bölümde, Hindu inanç sistemindeki mistik kavramların anlaşılması adına, Hindu inancının temel özelliklerine değinildikten sonra, Hindu inancının mistisizm boyutu hem tarihi açıdan hem de düşünce sistemi açısından ele alınacaktır.

### I. BİRLİK TECRÜBESİ OLARAK MİSTİSİZM

#### A. MİSTİSİZM KAVRAMININ TANIMI

Epistemolojik olarak incelendiğinde bilginin bilen ve bilinenden oluştuğu aşikârdır. Bu üç kavram mistisizme uyarlandığında ise bilginin yerine *mistisizm* veya *mistik tecrübe*; bilen (süje) yerine *mistik*; bilinen (obje) yerine ise *Tanrı*, *kutsal*, Hinduizm'in *Brahmanı* veya Otto'nun *numeni* yerleştirilebilir. Mistisizme yönelik farklı tanımlamalar, bu üç kavramdaki tecrübe yöntemi (doğrudan-dolaylı tecrübe), kutsal veya tanrının mistiğe göre konumu, evrensel ve tüm dinleri kapsayan bir mistisizm tanımının yapılabileceği, bütünüyle kişiye özel bir ilişkiyi nesnel bazı ifadelerle karşılamaya çalışmanın zorluğu, monistik-teistik gelenek dikkate alındığında mistik-tanrı birliğinde ortak öze sahip olmanın mümkün olup olmadığı gibi farklı bazı konular üzerine yoğunlaşmaktadır. Bütün dinlerde ortak olarak var olan mistisizmin mahiyet, yöntem ve içeriğine dair farklı tanımlamalar mevcuttur.

Mistisizm kavramı, Almanca *mystisizmus*, Fransızca *mysticisme*, İngilizce *mysticism*, Yunanca *mystikos*, Türkçe *gizemcilik* ve *sufiyye* ifadeleri ile karşılık bulmaktadır.<sup>39</sup> Annamari Schimmel, kavramı tanımlamanın zorluğunu, Mevlana'nın file dokunarak elleri nereye değerse ona göre hayvanı tanımlamaya çalışan körlere hikâyesine<sup>40</sup> benzetmiştir. Benzetmeye göre fil, ona dokunan kişilere taht, yelpaze, oluk, direk gibi çağrışım yapar

<sup>39</sup> S. Hayri Bolay, "Mistisizm" *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, s. 294.

<sup>40</sup> Hikâyeye göre Hintliler bir fili halka göstermek için karanlık bir ahıra kapatırlar. İnsanlar etrafında toplanırlar ve file ellerini dokunarak onu tanımlamaya çalışırlar. Hortumuna dokunan oluğa, kulağına dokunan yelpazeye, ayağına dokunan direğe, sırtına dokunan ise tahta benzetir. Herkes dokunduğu yere göre fili tanımlar yani zanlarına göre fili tanımlama yoluna giderler. Oysa ellerinde bir mum olsa sözlerde farklılık ve aykırılık ortadan kalkacaktır. Duyu gözü elin avucuna benzer ve bütün fili kavrayabilmesi imkânsızdır. Hikâyenin ayrıntısı için bkz. Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, çev. Süleyman Nahifî, C.3, İstanbul: Timaş Yayınları, 2007, s. 305.

ancak kimse bütünüyle filin neye benzediğini anlayamaz. Verilen örnekten hareketle mistisizmin farklı tanımlamaları bütünü birer parçası olarak kabul edilse de mistisizmin genel bir tanımı yapılamamıştır. Çünkü mistisizm kutsala dair deneyim, tecrübe ve birtakım durumları içeren, özünde hiçbir dinsel geleneğe ait olmamasına rağmen her dinde bulunan bir kavramdır.

Mistisizmin Latince karşılığı *mysticus*, “sırla ilgili” anlamına gelmektedir. Mistisizm ise, kendinden geçme ve tanrıya bağlanmakla olgunluğa ulaşılacağını kabul eden dini-felsefi bir öğreti olup, akıl ve duyularla kavranamayan gerçeğe kalp ve gönül ile varılabileceğini öngörür.<sup>41</sup>

Türkçe’de *gizemcilik* olarak karşılık bulan mistisizm, *bütün dinlerin içinden akan büyük manevi bir nehir* olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla *hikmet, ışık, aşk ve yokluk* diye adlandırılan *tek bir hakikatin bilincine varmak* mistisizm tanımının amacıdır.<sup>42</sup> Kavramı tanımlarken geniş ölçüde fikirler, kültür ve geleneklere göre değişen pratik uygulamalar hesaba katıldığında, söz konusu kavramın hayat biçimi ya da özel bir doktrin olmaktan ziyade kutsalı merkeze alan genel bir tanımı ifade ettiği görülmektedir.<sup>43</sup> Kültürlere ve dinlere göre mistisizmin ortak bazı yönleri olsa da genel anlamda bireyden bireye göre farklı özellikler göstermesi ise onun *sübjektif -kişiyeye özgü-* yönünü oluşturmaktadır. Mistisizmin en belirgin özelliklerinden birisi ise bireysel oluşudur.

Gaynor’un, tanrıya dair doğrudan tecrübe yoluyla, *kutsal bir mevcudiyete sahip olan şuur formu* şeklindeki mistisizm tanımı, kavramın en basit tanımını oluşturmaktadır. Mistisizm, maddi evrenden daha çok manevi ve ruhsal dünyayı merkeze alan, sezgi yoluyla Evrensel Ruh ile bir olma amacı taşıyan, felsefe, doktrin, öğreti ya da inanç türü olarak da ifade edilmekte olduğundan, mistisizmde dine dair duygular yoğun ve güçlü bir şekilde yaşanmaktadır.<sup>44</sup> Nitekim duygusallık, mistiklerin en göze çarpan özelliklerinden biridir. Mistiklerin coşkun, taşkın bir dini hayata sahip olmaları, zihin dünyalarında ritmik dalgalanmaların bulunması onların belirgin özellikleridir. Mistiklerin mistik halleri esnasında şuur alanlarının daralması ve düşüncenin bu yolla saflaşması sonucunda

---

<sup>41</sup> Osman Cilacı, “Mistisizm” *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, İstanbul: Damla Yayınevi, İstanbul, 2011, s.247.

<sup>42</sup> Annemarie Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999, s.22

<sup>43</sup> Peter Moore, “Mysticism”, *Encyclopedia of Religion (ER)*, ed. Lindsay Jones, C. 9, Thomsan Gale, 2005, s.6355.

<sup>44</sup> Gaynor, “Mysticism”, *Encyclopedia of Mysticism*, New York: Philosophical Library, tarih ve sayfa yok.

mutluluk, huzur ve sözle anlatılamaz saadet duyguları yaşamaları onların sıcak, yoğun ve zevk verici duygularına örnek teşkil etmektedir.<sup>45</sup>

Mistisizm konusu ile ilgilenen birisi olarak Otto, mistisizme ulaşmada kutsal kavramından yola çıkmıştır. Mesela o, kutsal karşılığında *mutlak iyi, ahlaken uygun* gibi kavramların kullanılmasını yanlış bularak, kutsal yerine Latince ilah anlamına gelen *numen*'den *numinousu* türetmiştir. Numinousun mahiyeti ancak hisler yoluyla anlaşılabilir ve hislenme halinde insan zihnini harekete geçiren bir doğası bulunmaktadır. Otto buradan hareketle *mysterium tremendum* diye meşhur olan ifadesine ulaşmıştır. Otto, en basit formuyla ibadet, ayin, dini törenler ve dini mekânlarda ara sıra gelen, zihne derin bir sükûnet ve huzur salan duygulara *mysterium tremendum* adını vermiştir. Bu duyguların ortaya çıktığı alan Otto düşüncesinde *mysterium* olarak karşılık bulmuştur.<sup>46</sup> O, *mysterium* ifadesiye “*bütünüyle öteki*”ni kastetmiş ve gizemli bir nesnenin kavranılmazlığını bilginin sınırlı oluşuna değil içerisinde “*bütünüyle öteki*”ni muhafaza edişine dayandırmıştır. Bu nedenle Otto mistisizminde sezgisel unsurların “*öte*”ye doğru güçlü ve aşırı vurgusu söz konusudur. Aşkına ve doğüstüne yönelme dinin sezgisel tarafının en uç seviyeye yükselmesini sağlarken, mistisizmin “*öte*”si ise bu noktada belirlemektedir.<sup>47</sup>

Otto'ya göre dinin özü insana korku yaşatan, titreten, onda hiçlik duygusu uyandıran bazen de büyüleyip hayretler içerisinde bırakan eşi ve benzeri olmayanın tecrübesinde bulunmaktadır. Otto, mistisizmi açıklarken *numinous*, *mysterium* ve *tremendum* kavramlarını kullanmıştır. İnsan numinous tecrübesi ile “*eşi ve benzeri olmayanla*” huşu uyandıran, korku salan (*tremendum*), aynı zamanda büyüleyen ve çeken (*fascinans*) bir ilişki içerisine girer. Olumlu hisler için *fascinans*, olumsuz hisler için ise *tremendum* kavramı kullanılmıştır. *Tremendum* ve *fascinans*<sup>48</sup> tamamen birbirinin zıddıdır. Otto'nun *mysterium* tanımında yabancı, anlaşılmasız, açıklanması zor olan sır ve gizem yer almaktadır. Numinous, biz anlamadığımız için gizemli olan değil, bizzat doğası gereği anlaşılmasız ve gizemli olandır. Hatta numinousu aşkın ya da doğüstü olarak nitelendirmek onun hakkında konuşmayı mümkün hale getirmektedir.<sup>49</sup> Numinous tecrübesi içerisinde korku, haşyet ve hayranlığı barındırarak bireyin tanrı karşısındaki konumunu

<sup>45</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, ss. 343-344.

<sup>46</sup> Rudolf Otto, *Kutsal'a Dair*, çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkkırbeş Yayın, 2014, ss. 35-44.

<sup>47</sup> Otto, *Kutsal'a Dair*, ss. 57-68.

<sup>48</sup> Otto'nun (*tremendum*) korku uyandıran ve (*fascinans*) büyüleyen ifadeleri, İslam literatüründeki havf (korku) ve reca (ümit) kavramlarını çağrıştırmaktadır.

<sup>49</sup> Rudolf Otto, *Kutsal'a Dair*, ss. 17-18.

belirlemektedir. Otto mistisizmi, içinde eş zamanlı olarak korku ve büyülemeyi barındıran, ötekine yönelik sezgisel bir tecrübe olup, tecrübe sonrasında bu hal bireye huzur ve mutluluk olarak geri dönmektedir.

Mistisizm kavramının sınırları çizilirken dinlerden bağımsız mı yoksa onlarla beraber mi incelenmelidir? sorusunun sorulduğu göze çarpmaktadır. Bu konuda Stace, mistisizm kavramının dinlerden bağımsız olarak incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Her ne kadar mistisizm, dinlerin üstünde ve onlardan bağımsız olarak ele alınmaya çalışılmışsa da, mistisizm ve din ortak öznesi *kutsal* olan iki kavramdır. Bu yönleriyle mistisizm ve din, her ikisi de dünyevi alanın ötesinde sonsuza baktıkları ve kutsala dair duyguları paylaştıkları için birbirlerine bağlıdırlar.<sup>50</sup> Heiler de, Stace gibi, tüm dinlerdeki mistik tecrübelerin benzer olduğunu, daha doğrusu mistiklerin, içinde buldukları dinin sınırlarını aşarak, tanrının tecellisini gerek kendilerinde gerekse kendileri dışındaki bütün kâinatta ortak olarak gördüklerini ifade etmektedir.<sup>51</sup> Dupre ise, bu düşünceye muhalif bir tarzda, her mistiğin tecrübesini içinde bulunduğu gelenek, felsefe ve teolojik ortama göre şekillendirdiği gerçeğinden hareketle genel bir mistisizm tanımı yapmanın imkânsız olduğunu söylemiştir. Ona göre Hindu, Budist, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi mistisizmi gibi kavramları kullanmak genel bir mistisizm tanımı yapmaktan daha doğrudur.<sup>52</sup> Diğer taraftan Carman da, Dupre'nin düşünceleri doğrultusunda görüşler ortaya koyarak, dünya dinleri ne kadar iyi bilinirse mistisizmin de o kadar kolay iyi anlaşılacağını ve modern tanımlamaların mistisizmi bütünüyle ifade etmekten uzak olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla, Carman'a göre mistisizmi evrensel ya da evrensele yakın bir fenomen olarak tanımlamak hatadır.<sup>53</sup>

Tüzer'e göre Bağlamsalcı yaklaşım doğrudan algılanan evrensel bir öz arama ihtiyacı ve birlik tecrübesi her mistik gelenekte ortak olarak kabul edilir. Bağlamsalcı yaklaşıma muhalif olarak çoğulcu yaklaşım ise, dini ve mistik tecrübelerin içinde bulunulan kültürden şekilleneceği görüşünden hareketle, evrensel bir birlik tecrübesi aramaktansa bu tecrübeleri

---

<sup>50</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.347.

<sup>51</sup> Friedrich Heiler, "Mistisizmde Tanrı Mefhumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Annemarie Schimmel, C. 4, S. 1-2, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955, s. 71.

<sup>52</sup> Louis Dupre, "Mysticism (First Editon)", *ER*, ed. Lindsay Jones, Thomsan Gale, 2005. C. 9, s. 6342.

<sup>53</sup> John B. Carman, "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", *Mysticism and Religious Traditions*, ed. Steven Katz, Oxford, Newyork vd. : Oxford University Press, 1983, s.194.

nirvana (Budizm), fena (Sufilik), mokşa (Hinduizm), devekuth (Yahudilik), kensha (Zen Budizmi) şeklinde ifade etmenin daha doğru olduğunu savunur.<sup>54</sup>

Blondel ise mistisizmi dinler üstü bir kavram olarak görmektedir. Ona göre mistisizm, özünde hiçbir külte ait olmayan, her inançla birleşmiş olarak bulunan dini düşüncenin bir kipidir.<sup>55</sup> Parrinder de mistisizmi, “*Hayranlık ve coşku dolu bir derin düşünme yoluyla kutsalın doğası ile bir olma imkânına inanç*” şeklinde açıklamıştır. Parrinder mistiğin kendini kutsala teslim etmesini mistik tecrübenin ön koşulu olarak görür. Ona göre mistisizm kavramında “*ortak bir evrensel öze sahip olma*” fikri gereklidir. Bu nedenle Upanişad mistisizmi monistik bir temele dayanıp tanrı-insan birliğini ortaya koyduğu için mükemmel bir mistisizm örneği oluştururken, birliğe dayanmayan mistisizm türleri daha düşük seviyede değerlendirilmelidir.<sup>56</sup>

Kutsal ile bir olma veya aynı olma düşüncesi mistisizm kavramının çatısını oluşturmaktadır.<sup>57</sup> Ancak kutsal ile bir olma öncesinde tefekkür bir önkoşuldur. Çünkü ön hazırlık, mistisizmi insanın sıradan eylemlerinden ayırt ederek bireyin ahlaki yönde olgunlaşmasına katkı sağlar. Kutsal ile bir olma düşüncesi devamında bir *senteze* yani *kutsala karışmaya* zemin hazırlar.<sup>58</sup> Kavramın kişiyi tanrı ile eş doğal hale getiren *tanrısallık tecrübesi* olarak ifade edilmesi hem bu düşüncüyü hem de Parrinder’in *kutsal ile ortak evrensel birlik* düşüncesini destekler niteliktedir.<sup>59</sup> Ancak mistisizmde teist ve monist gelenekler dikkate alındıktan sonra teist inançlarda tanrı ile eş doğal olma imkânsızken ve birey tanrı sınırları çizilmişken monist geleneklerde bireyin içinde tanrının olması ya da aynı öze sahip bulunması olağandır. Mesela bir Müslüman için mistik tecrübe kendi kutsalına-Allah’a yaklaşma veya Allah’ın birliğinde erime (fena) anlamı taşırken, bir Hindu için mistik tecrübe zaten içinde olan Brahmanı sezgi yoluyla keşfederek, gerçek özünü ortaya çıkarmak, Brahman ile bir olmak ve kendi tanrısallığının farkına varmaktır.

Parrinder bir taraftan mistisizmin genel tanımında evrensel bir birlikten bahsederken diğer yandan da farklı geleneklere ait tecrübelerin biricikliğini savunmaktadır. Parrinder’e göre dinsel tecrübelerin *biricikliği* düşünüldüğünde inananlar için kendi tecrübelerini başka bir din başlığı altında ifade etmeye çalışmak oldukça zordur. Mesela Allah’ın bir olduğuna

---

<sup>54</sup> Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, ss. 135-136.

<sup>55</sup> Blondel, *Mistisizm*, s.80.

<sup>56</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 12.

<sup>57</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 29.

<sup>58</sup> Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara: AUİF Yayınları, 1966, s. 10.

<sup>59</sup> Blondel, *Mistisizm*, s.40.

inanana birinin Tao'yu anlamaması ne kadar doğal ise, bütün mistik tecrübelerin farklı olduğunu düşünmek de o kadar doğaldır.<sup>60</sup>

İnsanın kutsal ile bir olmadan önce kendini bulması ve kendi gerçek nefsi ile bütünleşmesi dünyadaki hayatının temel gayesidir. Bu farkına varış ise ilahi varlığın sezgisel bilgisine ulaşmasının ilk basamağı olup gerçeğı olduğu gibi kavramak anlamı da taşımaktadır. Böylece mistisizm ezeli hayat, kurtuluş ve aydınlanma gibi kavramlara bir geçiş yoludur.<sup>61</sup> Dolayısıyla mistik, ilahi hakikatler hakkında bir takım batını bilgilere sahip olan ve bunlar hakkında kimseye bir şey söylememesi gereken kimse demektir.<sup>62</sup>

Carman'a göre, mistisizm tanımlamalarının üç temel özelliğı taşıması gerekir. Bunlardan ilki *mistiğın kavrayışına dayanan özel bir varlık alanı*, ikincisi *dinin diğer formlarında yer almayan yoğun ve doğrudan bir tecrübe hali*, üçüncüsü ise *bu halin somut-normal hayattaki olağan bilinç türlerinden farklı olmasıdır*. Bu üç özellik mistisizmin kendine özgü olan varlık alanını oluşturmaktadır.<sup>63</sup>

Mistisizm kavramının karakteristik özelliklerinden bazıları *muğlak, belirsiz ve pratiklikten uzak* olmasıdır. Eski teologlar kelimenin belirsiz, kurgusal ve spekülâtif tarafına vurgu yaparken, çağdaş bazı yazarlar kavramı genişleterek sonsuz isteklerimizin bir adlandırılışı olarak ifade etmektedirler.<sup>64</sup>

Modern bazı akımlar ise uyuşturucu maddeler, müzik ve bazı dini ayinlerle "*ilahi aydınlanmanın*" yeni bir yolunu keşfetme çabasında.<sup>65</sup> Günümüz dünyasında mistik vizyona ulaşmak veya en azından kişiyi vecd haline getirmek için doğal ortamlar oluşturma çabasına girilmesi de bir mistisizm arayışı olarak değerlendirilmiştir.<sup>66</sup> Bu durumlar kişilerin modern dünya içerisindeki bunalımına ve sıkılmışlık haline zaman zaman bir rahatlama ve ara verme isteğı olarak görülebilir. Ancak dışarıdan yapılan müdahaleler ile oluşturulmaya çalışılan tecrübeler mistisizmin doğası ile örtüşmemektedir.<sup>67</sup>

---

<sup>60</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s.20.

<sup>61</sup> Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s.9.

<sup>62</sup> Hüseyin Peker, "Tasavvuf Psikolojisi" *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.7, Samsun, 1993, s. 35.

<sup>63</sup> Carman, "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", ed. Steven Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, s. 192.

<sup>64</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 7.

<sup>65</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 19.

<sup>66</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 21.

<sup>67</sup> Huxley, *Algı Kapıları* adlı eserinde *peyote* kökünden elde edilen *meskalin* adlı uyuşturucu bir madde deneyimi yaşamının, mistik haller ile benzerliğini ele almıştır. Huxley, meskalin ile kişinin dış dünyanın dönüşmüş hali olan bir iç dünya keşfettiğini söyler. Meskalin deneyiminde kişi benliği aştığı ve üst şuur

Derinlik boyutlarının fazlaca gelişmiş olmasından ötürü din dışı varoluş gerçekleştirmeleri içerisinde kendisini gösteren bazı tecrübeler de vardır. Bunlardan ilki başarı, sezgi, heyecan gibi din dışı güdülenmelere dayanan *zirve tecrübeleri*; ikincisi ise, dini bir niyetten bağımsız olarak fiziki uyarıcıların etkisi altında gerçekleşen *kişi üstü (aşkın) tecrübelerdir*. İkinci kategoride yer alan tecrübeler kendi kendinden kaçıp uzaklaşma ve bireyin kendinin dışında durduğu izlenimine kapılmasını sağlasa da sadece psikolojik bir süreç özelliği taşıdıklarından ve ruhi bir çalışmanın ürünü olmadıklarından bunları da mistisizm kategorisinde değerlendirmek mümkün görünmemektedir.<sup>68</sup> Çünkü dini tecrübe, evreni birlik ve bütünlük içerisinde kavrayarak, objektif ve sübjektif olan arasındaki zıtlığı aşma anlamı taşımaktadır.<sup>69</sup>

Mistisizmin *içten ve bireysel olması* onun anlatılmasını ve ifadelere dökülmesini güçleştirmektedir.<sup>70</sup> Mistisizm vasıtasız, içten doğma bir duygunun-benliğinin, mutlak denilen varlıkla birleşmesi haliyle oluşan bir iç durumu ifade eder. Mistisizm deneyim ile anlam kazanan bir haldir.<sup>71</sup> Kavramın bireysel ve kelimelerle ifade edilemez oluşu ona genel bir tanım getirmeyi zorlaştırmaktadır. Mistikler elbette kendi düşüncelerini ve vizyonlarını samimiyetle yazmışlardır. Ancak kelimelerin onların hallerini ifade

---

durumuna yükseldiği için mistisizm ile benzerlik kurulmaktadır. İnsanoğlu çoğu zaman iç görüye nesnel varlıklardan daha fazla önem vermiş, gözleri kapalıyken gördüklerini açıkken gördüklerinden daha önemli hissetmiştir. Çünkü aşinalık küçük görmeyi doğurmaktadır. Dış dünya, hayatımızı devam ettirdiğimiz ve tek düzeliğe sahip iken iç dünyada derin düşünceler, farklılık ve farkındalık vardır. Bu farkındalık ise sezgi yoluyla elde edilmektedir. Huxley eserinde birçok mistiğin meskalin kullanıcıları gibi doğaüstü parlak renkler algıladıklarını ifade etmiştir. Meskalin kullananların kısa sürede yaşadıkları bu deneyim bazı medyumlar ve hassas insanlar için çok daha uzun bir süreçte yaşanabilir. Meskalin deneyiminde birey, bir üst şuur durumuna çıkarak, gündelik hayatın sıradan ve monotonluğundan uzaklaşmakta, kendini aşma fırsatı yakalamakta ve kendisi için oldukça değerli bir görüye sahip olmaktadır. Bu tecrübenin biricikliği, bireyde uyandırdığı his, duvardaki kapıyı aşmış birey yeni bir "ben" bilincine sahip olsa da, yaşanan bu tecrübeler kutsal ile bağlantılı olmayıp sadece bireyin dünyasına ait şuurun farklı görünüm ve halleri içerdiğinden bu tarz tecrübeleri mistik tecrübe kapsamında değerlendirmek oldukça zordur. Ancak bu deneyimlerin de tıpkı mistik tecrübede olduğu gibi, bireye kendini aşma fırsatı vererek, ona yeni bir varlık alanı oluşturması, bireye gündelik hayatın değersizliğinin farkına varmasını sağlaması, bu tecrübelerin sırlarla içi içe geçmiş gizeme sahip olmaları mistik tecrübe ile benzer yönlerini ortaya koymaktadır. Aldous Huxley, *Algı Kapıları: Cennet ve Cehennem*, çev. Mehmet Fehri İmre, Ankara: İmge Yayınları, 2005.

<sup>68</sup> Hökekleli, *Din Psikolojisi*, ss. 328- 334.

<sup>69</sup> Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s. 132.

<sup>70</sup> Henri Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, çev. Nihal Önal, İstanbul: Varlık Yayınları, 1967, s.4. İslam mistisizmi olarak adlandırılan tasavvufun, bir kâl değil hal ilmi olduğu düşüncesi mistisizmin bireyselliğini destekler niteliktedir.

<sup>71</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, s.8.

edebilmesi güçtür.<sup>72</sup> Bu düşünce, İslam tasavvufu için kullanılan “*tasavvufun bir söz (kâl) ilmi olmaktan ziyade hal ilmi olduğu*” anlayışıyla benzeşmektedir.

Mistisizm kavramını anlamada sezgi, vecd, tefekkür, meditasyon, sabır, mistik tecrübe gibi kavramların ön plana çıktığı görülmektedir. Yani kavram, kutsal ile bütünleşmeden önce bazı ön hazırlık pratiklerini de beraberinde getirmektedir. Sezgi kavramını mistisizm ile özdeş kabul edenler de vardır.<sup>73</sup> Sezgi nesnenin içine girerek onu doğrudan kavramak, bir şeyi hiçbir vasıta olmadan dolaysız olarak bilmek demektir. Bergson’a göre kendimizde tek ve dile getirilemez olan şeyle bir olmak, kendimizi o şeyin içine yerleştirmemizi sağlayan anlıksal bir duyumdaklık durumudur. Bergson’a göre mutlak sadece sezgi yoluyla anlaşılabilir.<sup>74</sup>

Mistik sezgide “*bilinç ve tanrı ile bir olma*” olmak üzere iki öge vardır. Burada söz konusu olan, bilincin akılla ilgili yanı değil aşk ile bağlantısıdır.<sup>75</sup> James görünmeyen düzenle dolaysız bir ilişkinin en üst noktasına *birlik tecrübesini* yerleştirmektedir. James’e göre bireyle Mutlak arasındaki engellerin aşılması en üstün başarı iken, mistik hallerde mutlak ile bir olma ve birliğin bilincinde olma daha geniş ve daha mutlu bir hayata geçiş için gerekli bir adımdır.<sup>76</sup>

Mistisizm, insanın tabiatüstü bir âlemle irtibat kurmasıyla aklî denemelere dayanmadan sezgi yoluyla eşyanın özüne ait bilgiye ve kutsala ulaşacağını ileri süren bir doktrin ve bu doktrine bağlı kalanların halleri ve yaşayışları olarak da ifade edilmiştir.<sup>77</sup> Mesela Tüzer, sezgiye başvurmak dini tecrübenin gerçekliğine dair bazı avantajlar kazandırdığını söyler. Bunlardan ilki, Nihai Gerçeklik ile aradan perdelerin kalkması ve doğrudan tecrübe yoluyla mistiğin duyu ve aklın göreceleştiriciliğinden muaf mutlak bir bilgi kaynağına dönüşmesidir. İkincisi ise, kişinin artık “kendisini doğrulayan” bir tecrübeye sahip bulunması ve bu tecrübenin doğruluğu konusunda tek yetkin kişi olmasıdır.<sup>78</sup>

---

<sup>72</sup> Moore, “Mysticism”, *ER*, s.6341.

<sup>73</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, s. 41.

<sup>74</sup> Sezgi kavramına dair kapsamlı bilgi ve Bergson’un sezgiye dair düşünceleri için bkz. Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011, ss. 40-65.

<sup>75</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, s.12

<sup>76</sup> James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 371.

<sup>77</sup> Bolay, S. Hayri, “Mistisizm” *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, s.294.

<sup>78</sup> Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, s. 249.



Sezginin akli delillerin yerini alması, kavramın subjektif yönünü ortaya çıkararak, mistisizmi genel geçerlikten uzaklaştırdığı görüşü yaygın olarak kabul edilmiştir. Mistisizm bir bilgi yolu olarak ele alındığında ise, felsefe diliyle mutlak olana, teoloji diliyle ise kutsala-tanrıya ve maddenin üstünde ve ötesindeki sonsuz varlık ve biricik realiteye doğrudan ulaşma iddiası taşır.<sup>79</sup> Felsefenin *mutlak olanı* şahsi olmayan ve ulaşılamaz bir şema olduğu halde, mistisizmin *mutlakı* sevilebilir ve ulaşılabilir canlı bir varlıktır.<sup>80</sup> Dolayısıyla mistisizm bilgi, akıl ve mantık yolu olmanın ötesinde keşif ve tecrübeye dayalı bir yoldur.<sup>81</sup>

Mistisizmin amacı tanrıyı ispat etmek veya onun varlığını ispatlamak değildir. Mistik için değerli olan şey sezgi yoluyla tanrının kendisinde var olduğunu hissetmesidir.<sup>82</sup> Bu açıdan bakıldığında mistisizmi anlamada sezgi ve tecrübe hayatî bir önem taşımaktadır.

Sunar, mistisizm kavramını, hakkında çok şey yazılan ancak elde edilemeyen bir şuur tipi, sezgisel bir idrak ve bir tecrübe türü olarak tanımlamıştır. Bir tecrübe tipi ya da bir çeşit bilgi yolu ve şuur hali olarak ifade edilebilecek kavramın ikinci kullanımı daha yaygındır.<sup>83</sup> Yani kutsal, şuur üstü bir tecrübe yoluyla algılanmaktadır.

Kenan Erzurumlu da, mistisizmi, “*Mistisizm metafizik âlemle irtibat kurarak, sezgi metoduyla üstün bilgiyi araştıran; bu süreçte insan ruhunun tanrı ile birleşeceğine inanan dünya görüşüdür*” şeklinde tanımlamıştır.<sup>84</sup> Erzurumlu’nun tanımlamasında kutsal ile sezgi yoluyla ilişki kurulması ve tanrı ile bir olma mistisizmin çerçevesini oluşturmaktadır. Topçu ise, mistisizmi *dini yaşantının en yüksek mertebesi ve ruhun içten ve dolaysız olarak kutsal ile birleşmesinin mümkün olduğunu kabul eden doktrin* olarak tarif etmiştir.<sup>85</sup> Bu durumda, *Kutsal ile birleşmenin imkânı* her iki tanımlamanın ortak noktasını oluşturmaktadır.

Mistisizm kelimesi genellikle bireylerde olumlu duyguları uyandırır da, ona olumsuz anlamlar da yüklenmiştir. Kavramın *dumanlı, karmaşık, sisli, belirsiz düşünce, giz ve*

---

<sup>79</sup> Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s.22.

<sup>80</sup> Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s.24.

<sup>81</sup> Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları* s.24.

<sup>82</sup> Seoruya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, s.9

<sup>83</sup> Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, ss. 2-3.

<sup>84</sup>Kenan Erzurumlu, *Geçmişten Günümüze Mistisizm ve Tasavvuf*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2015, s. 15.

<sup>85</sup> Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, s. 214.

*keramet gösterme* gibi olumsuz anlamları barındırması sebebiyle pek çok kişi mistisizme önyargı ile bakmış ve mistisizm “*talihsiz*” bir kavram olarak nitelendirilmiştir.<sup>86</sup>

Ancak Blondel, daha çok Hıristiyan ve pagan mistisizmini merkeze aldığı kitabında, kavramla ilgili olumsuz bakış açılarını anlamsız bulmaktadır. O, mistik olanı *kapalılık, karanlık ve öznel bakış açılarının* bir oyunu üzerine değil, *bilinçli, tercihe dayalı ve ahlaki bir çileyi içeren* manevi hayatın gözle görülebilir bir zemini üzerine oturtmuştur.<sup>87</sup> Böylece Blondel, mistisizmin olumsuz özelliklerine değil, bireyi ruhsal açıdan geliştirici, eğitici ve mutlu edici yönüne vurgu yaparak kavramın bilinçli bir tercihin olumlu sonucu olduğunu söylemiştir.

Mistisizmi anlamada şuur kavramı da oldukça önemli bir yere sahiptir. Çünkü mistisizmin kaynağı, görünen dünyanın ötesindeki görünmeyen şuurdur. Sonraki bölümde detaylıca ele alınacak olan şuur kavramı Hindu mistisizminin şekillenmesinde de merkezi bir konuma sahiptir. Mistik, ezeli dünyanın içinde geçici olanı ve geçici dünyanın içinde ezeli olanı kavrar.<sup>88</sup> Bu kavrayış da mistik şuur ile mümkün olmaktadır. Mistikler, dünya gerçekliğinin doğası, değer yargılarının konumu ve kaynağı üzerine felsefi çıkarımlarda da bulunurlar.<sup>89</sup>

Mistisizm insan ruhunun yaratıcı kudretle doğrudan bağlantı kurmasına yönelik sonsuz isteğin sürekli belirtisi olarak da tanımlanmıştır. O da tasavvuf gibi içsel tecrübe ile ilgili olduğundan gözlemlenebilmekten uzaktır. Daha geniş ifadeyle mistisizm, içten doğmuş, vasıtasız bir duygunun (benliğin) mutlak denilen ve kendisinden daha üstün bir güçle birleşmesidir. Mistisizm kavramında dini motifler yanında felsefi yön de ağırlıktadır.<sup>90</sup> Aynı zamanda mistisizm vecd halini, aşkın varlık ile bir olma ve bir oluş haliyle ortaya çıkan durumları da kapsar.<sup>91</sup> Mistik, aşkın varlık ile bir olma isteği ile dünya bağlarını azaltma, tanrı ile tam bir uyum içerisinde olarak ruhunu huzura ve ölümsüzlüğe kavuşturmayı hedefler. Kısacası sonludan sonsuza, suretten hakikate giden

---

<sup>86</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.14.

<sup>87</sup> Blondel, *Mistisizm*, s.20.

<sup>88</sup> Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s.4.

<sup>89</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.20.

<sup>90</sup> Zengin, Ahmet Yaşar, “Tasavvuf ve Mistisizm”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C.3, s.367.

<sup>91</sup> Esmâ Sayın, “Ontolojik Açıdan Tasavvuf, Mistisizm ve Maneviyatçılığa Dair Yaklaşımların Karşılaştırılması”, *Türk İslam- Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, ed. Mehmet Aydın & Dicle Aydın, Yıl.11, S. 21, Konya, 2016, ss. 72- 73.

yolda mistik, tanrının yol göstericiliğinde yeni bir benlik kazanarak, varoluşun nihai gayesi olan asıl ve hakiki varlığa ulaşma amacı taşır.<sup>92</sup>

Pringle Pattison'un tanımına göre ise mistisizm, insan zihninin ilahi özü ve eşyanın nihai tabiatını yakalaması ve en ideal olan şeyle gerçek birliğe kavuşması serüvenidir.<sup>93</sup> Dolayısıyla kavram, ilahi ve beşeri yönü olan bir özellik taşımaktadır. Teistik inançlarda tanrı ile bir olmanın bir hikmet ve inayete bağlandığı gerçeği ortadaysa da, yine de kavramı anlamada keşif, tecrübe ve hikmet önemli yer tutar.

Mistisizm tanrı ile kurulan tersine çevrilemez bir ilişkinin neticesidir şeklinde de tanımlanmıştır. Mistisizmde bilgiye kestirmeden ulaşmak söz konusu olmadığı gibi, mistisizme göre kutsal ile doğrudan ilişki kuramayan kişilerin tanrı ile insan arasındaki mesafeyi aşmak da mümkün değildir. Tanrı ile kurulan bu ilişki anlamlı bir iletişimi ve dolaylı bir tanıklığı beraberinde getirir. Mistik tecrübeye sübjektiflik temel unsurdur.<sup>94</sup>

Mistikte sıradan olmayan özellikler ile karşılaşmak mümkündür. Mistiğin ruhu toplumun ve dogmaların üzerinde seyrederek. Mistik, bir yönüyle dini pratik ve uygulamalardan sıyrılan bir yapıya sahip<sup>95</sup> ve özgürlük ve yetkinlikle dolu deruni bir hayatla canlı bir bağı ve uzlaşımı olan kişi demektir.<sup>96</sup>

## B. KAVRAMIN TARİHSEL GELİŞİMİ VE MİSTİSİZM AYRIMLARI

Mistisizm kavramı insanlık tarihi ile başlatılmaktadır. Çünkü kutsala inanan insanın onunla iletişim kurma isteği mistisizmin temel dayanağıdır.<sup>97</sup> Ancak mistisizmin, mensup olduğu dinsel gelenekten soyutlanamayan, bir şekilde onun belli başlı pratiklerine ve uygulamalarına göre şekil alan bir yapısı da vardır.

Mistisizm kelimesinin kökenine Eski Yunan'da rastlanmaktadır. “*Muein*” kavramından gelen *mysterion*, sükûta erebilmek için gözlerin ve dudakların kapanması, suskunluğun sürdürülmesi manası taşımaktadır.<sup>98</sup> Mecazi olarak sır tutmak anlamında kullanılıp, “*muein*” kelimesinin gizli erginleme törenleriyle ilişkisi ile “*mustes*” erginlenmiş kişi anlamına gelmekte; “*musterion*” ise gizli tören ve gizli şey olarak karşılık

<sup>92</sup> Höklekeli, *Din Psikolojisi*, 316-318.

<sup>93</sup> Peker, *Tasavvuf Psikolojisi*, *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.35'den naklen

<sup>94</sup> Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, ss. 109-111.

<sup>95</sup> Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford: Oxford University Press, 1983, s.1.

<sup>96</sup> Blondel, *Mistisizm*, s.74.

<sup>97</sup> Erzurumlu, *Geçmişten Günümüze Mistisizm ve Tasavvuf*, s. 15

<sup>98</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s.8. ; Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s.4.; Moore, “Mysticism”, *ER*, s. 6341.

bulmaktadır. Kavram İngilizce'ye Latince *mysterium*dan geçmiş, *mustesten* türetilen *mustikos* ise İngilizce'deki *mystic ve mystical* kelimelerine dönüşmüştür.<sup>99</sup> Mistiklerin Eski Yunan'daki rolü insana eşyanın içe ait (batını) bilgisini kazandırarak onu sonsuzluğa kavuşturmak olarak ifade edilmektedir.<sup>100</sup>

Kavramın milattan sonra V. Yüzyılda Dionysius<sup>101</sup> ile ortaya çıktığı, daha önce ise halk tabakalarının üstünde ruhani bir tecrübeyi (*contemplation*, müşahede-gözlem) ifade ettiği belirtilmektedir.<sup>102</sup>

Yahudi, Hıristiyan ve İslam mistisizmi çalışmanın kapsamı dışında bırakılmış olmasına rağmen, Yahudi mistisizminin soyut ve peygamber merkezli, Hıristiyan mistisizminin ise somut ve İsa-Masih merkezli olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, Yahudi mistisizmi bekleyiş ve umut üzerine inşa edilmiş; Hıristiyan mistisizminin merkezini İsa'nın kişiliği ve dindarlığı almış ve kavramın gelişimindeki en önemli rol ise Pavlus'a ait olmuştur. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'te ona atfedilen bazı pasajlar bizzat aşlı kendisinin tecrübe ettiği mistik vizyonlardan ibaret olup bu vizyonlar içten gelme, sevgi dolu olma şeklinde ifade edilen karakteristik özelliklere sahiptir.<sup>103</sup> İslam inancı açısından mistisizme en yakın ifade şeklinin *tasavvuf* olduğu söylenebilir. İslam inancındaki Allah'ın mutlak birliği yani tevhid anlayışı mistisizm kavramının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. İslam'da yaratan ile yaratılmış arasında mutlak bir ayrılık söz konusudur. İslam inancında yaratan ve eşi benzeri olmayan Mutlak bir Rab inancının yanında sorumluluk ile dünyaya gönderilmiş kul (insan) ilişkisi söz konusudur. Mistik, Tanrı aşkı ile dolu olarak tefekkür, tefekkür yoluyla vecde ve nihayet vahdet (birlik) anlayışına ulaşabilir. Bunun için gerçekten inanmış ve sorumluluklarını yerine getirmiş bir insan için ölüm de bir iyilik ve Rabbe kavuşma hali olarak ifade edilir.<sup>104</sup>

---

<sup>99</sup> Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, s. 22'den naklen. Kendisinin kullandığı kaynak: John Ayto, *Dictionary of Word Origins*, Arcade, 1990.

<sup>100</sup> Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s.4.

<sup>101</sup> St. Paul'un öğrencisi olarak kabul edilen bu kişinin "Mistik teoloji" adında bir risalesi vardır. Asıl adı *Dionysius Areopagita* olan bu kişi Suriye kilisesine mensup olduğu bilinmektedir. Neoplatonik mistik figürleri hıristiyan teolojisine kazandırdığı ifade edilir. Eserleri Ortaçağ doğu kiliselerinde derin izler bırakmıştır. Bkz. Heiler, "Mistisizmde Tanrı Mefhumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 62.

<sup>102</sup> Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s.1. Mistisizmin tarihsel süreç içerisindeki gelişim serüveni için bkz. Tablo: 1.

<sup>103</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, ss.77-85.

<sup>104</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, ss.115/ 117-118.

### C. MİSTİSİZMİN KAPSAMI VE SINIFLANDIRMALARI

Mistisizm kavramı psikoloji, teoloji ve biyoloji bakımından ele alınmış olup terimin dini, dünyevi ve ahlaki hayatla ilişkisi araştırılmıştır. Dolayısıyla, ilham, basiret, önceden hissetme, müşahede, demonoloji (şeytan ve karakterlerini inceleme), büyücülük, okültizm (gizli ilimcilik) ve sihir, kaderle ilgili tecrübeler, telepati, telekinezi (düşünce ile maddeyi harekete geçirmek), resim, müzik ve şiir mistisizmin sınırları içerisine dâhil edilmiştir. Mistik yazılar *auto- suggestion* (kendi kendine telkin), *auto-hypnotism* (kendi kendini hipnoz), *vecd ve trans* (kendinden geçme) gibi fenomenleri inceleyerek psikofizyoloji alanında yer edinmiştir. Dahası dinsel tecrübe ve Tanrıya olan sevgi olarak daha geniş perspektifte değerlendirilmiştir.<sup>105</sup>

Schimmel kavramı *Sonsuzluk Mistisizmi ve Kişi Mistisizmi* olmak üzere iki guruba ayırmıştır. Sonsuzluk Mistisizmi, Plotinos sistemi ve Upanişadlarda yerini bulmaktadır. Burada İlahi (Numen) tüm varlıkların ötesinde bir varlık olarak, tanımlanamayan, ebedi ve zaman ve mekân dışı mutlak varoluş ve tek hakikattir. Evren onun varlığının yanında ummanda bir damla gibidir. Kişi gizemciliğinde ise insanla Allah arasındaki ilişki, yaratan-yaratılan ya da âşık- maşuk ilişkisi şeklindedir ve İslam tasavvufunun ilk dönemlerinde bu düşüncenin örneklerine rastlanmaktadır.<sup>106</sup> Sonsuzluk Mistisizminde yaratma fikri ve peygamber anlayışı yer almadığından kişi ve Tanrı arasındaki ilişki doğrudan tanımlanır ve oluşturulur. Çalışmanın ikinci bölümünde detaylı olarak ele alınacak olan Upanişad mistisizminde Tanrı Brahmanın yapısı ile Brahmanın bireyle ve evrenle ilişkili olan ve olmayan yönleri hem Upanişad düşüncesinin hem de Vedanta Felsefesinin temelini oluşturmaktadır.

Schimmel'e benzer şekilde Heiler de mistisizmi, *şahsi ve şahsi olmayan mistisizm* olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Şahsi mistisizmi *şahıs olarak kabul edilen ilahi varlığa işaret eden mistisizm (nitelikli-sıfatları olan Tanrı anlayışı)*; şahsi olmayan veya sonsuzluk mistisizmini ise *Tanrıyı sonsuz, her şeyden münezze ve ifade edilemez (niteliksiz- tanımlanamaz Tanrı anlayışı)* şeklinde ortaya koymaktadır. Ve sonsuzluk mistisizmi için en uygun örneği ise Shankara ve Plotinos'un görüşlerinde bulunabileceğini ifade etmektedir.<sup>107</sup> Shankara mistisizminde Nirguna ve Saguna Brahman olmak üzere

<sup>105</sup> Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s.2.

<sup>106</sup> Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, ss, 23-24.

<sup>107</sup> Heiler, "Mistisizmde Tanrı Mefhumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 60.

Brahmanın hem aşkın hem de içkin iki yönüne yer verildiğinden; Heiler Shankara mistisizmine dair düşüncesinde sadece Brahmanın aşkın yönünü öne çıkarmakta ve içkin yönünü ise göz ardı etmektedir. Oysa Shankara mistisizminin temeli Brahmanın hem aşkın hem de içkin olarak var olduğu gerçeğine dayanmaktadır.

Peter'e göre, mistisizm kavramı özel bir doktrin veya yaşam tarzı olarak kabul edildiğinde *teistik mistisizm*, *doğal mistisizm*, *eskatolojik mistisizm* gibi kategorilere ayırmak mümkün iken; kültürlere ve geleneklere göre sınıflandırıldığında ise *Hindu*, *Bhakti*, *Yahudi*, *Merkavah Mistisizmi* şeklinde tasnif edilebilmektedir.<sup>108</sup> Stace'e göre mistisizmi sınıflandırırken üç kategoriden bahsetmek yerinde olacaktır: Büyük dünya dinleri ile tarihsel bağlantısı olan mistisizm, Plotinus gibi tarihsel ün kazanmış şahsiyetlerin ortaya koyduğu mistisizm, tanınmış ya da tanınmamış olsun bağımsız ya da isterse dinle bağlantılı olsun çağdaş mistikler.<sup>109</sup> Ancak Stace'e göre mistisizmin doğasına bakıldığında mistisizmi türlere ayırırken dinlere ait mistik olguları karşılaştırıp herhangi birinin diğerleri üzerinde üstünlüğünü ispata çalışmak yersiz bir çabadır.<sup>110</sup>

Kavram, dinsel uygulamalar merkezli olarak değerlendirildiğinde, ortodoks çizginin dışına çıkıp, ortak bir "his" ve vecd duygusundan hareketle, heretik bir çizgiye yakın olan ve bireyselliğe dayanan bir tarafı vardır. Mesela Müslüman bir sufi olarak idam edilen Hallac, Alman Dominik teolog- mistik olan ve idam cezası onaylandıktan sonra ölen Eckhart, ölümünden sonra azize ilan edilen Teresa, heretik çizgilerinden dolayı tarihteki meşhur şahıslar olarak pek çok kaynakta göze çarpmaktadır.<sup>111</sup>

Stace de kavramın sınırlarını çizmede, görüntü ve seslerin mistik olgular kapsamına kesinlikle dâhil edilemeyeceği düşüncesindedir.<sup>112</sup> Bu durum aynı zamanda mistik deneyimin kişiye özgü ve biricik olduğu fikrinin de bir yansımasıdır. Gaynor ise, mistisizm türlerinin temel iddiasının, dış görünüş ya da aktiviteleri ne olursa olsun tinsel hakikatlerin (*spiritual substance*) hayatın ve dünyanın özünü oluşturduklarını ve onları bütünüyle kucaklamak olduğunu söylemiştir.<sup>113</sup>

Mistisizm zamanın şartlarına ve ihtiyaçlarına göre değişiklik gösterebilen bir kavramdır. Mesela dünya nüfusunun daha az olduğu dönemlerde ve insanların birbirleri ile

<sup>108</sup> Peter, "Mysticism", *ER*, s.6355.

<sup>109</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.38.

<sup>110</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.38.

<sup>111</sup> Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, s.3.

<sup>112</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.46.

<sup>113</sup> Gaynor, "Mysticism", *Encyclopedia of Mysticism*, sayfa yok.

daha yakın olduğu zamanlarda mistik tecrübenin daha kolay elde edildiği ifade edilmektedir. Aynı zamanda mistisizm, modern dünyadan ve onun şartlarından uzaklaşmak isteyen kimsenin daha münzevi ve saf bir ortam araması adına bir başkaldırı ve arınma özelliği de taşımaktadır.<sup>114</sup> Ancak mistisizmin doğasının çağdaş düşünme teknikleri ile bağlantı kurularak açığa çıkması mümkün değildir. Hangi dine veya hangi inanca ait olursa olsun mistisizmin mizaca uygun olması gerektiği ve kişinin dışarıdan herhangi bir zorlama ile değil de doğal yollarla mistik tecrübeyi elde etmesi gerektiği akıldan çıkarılmamalıdır.<sup>115</sup>

Mistisizmin alanını *kutsalın bilgisinin* oluşturduğu söylendiğinde bu alana dair açıklamaların mistisizm tanımıyla birebir uyuştuğu görülmektedir. Kutsal alan kavramı, dünyadaki herhangi bir coğrafi bölge gibi olmayıp her yerde olabilen veya hiçbir yerde olmayan evrende insanın varlığı ile ortaya çıkan bir kavramdır. Kutsal, insanın bir parçası değildir ancak dünyada bireyin ufkunu şekillendirmektedir.<sup>116</sup> Kutsal, söylemlerin ve zıtlıkların ötesinde olup özü gereği aklın egemenliğine girmemektedir. Kutsala dair bilgisizlik kişileri dinden uzaklaştırır veya dini kötüye kullanmalarına neden olur. Kutsal karşıtların birliği ve çok değerli oluşun sırrıdır.<sup>117</sup> Kutsalla kurulan ilişki özü ve yapısı gereği değer kavramının en yetkin örneğini oluşturmaktadır.<sup>118</sup>

Heiler, arif kavramını tanımlarken ariflerin peygamberler ve mistikler olmak üzere iki grup insandan oluştuğunu söylemiştir. Bu şahısların ortak özellikleri Tanrı ile dolu bir şekilde vecd haline sahip olmaları ve Tanrıya dair bilgilerinin tecrübe veya tefekkür yoluyla değil, dolaysız ve içsel tecrübe vasıtasıyla ortaya çıkmasıdır. Mistikler için içsel tecrübe her şeyin üstünde yer almaktadır. Peygamberlerde olduğu gibi mistiklerdeki Tanrı fikri de tefekkür veya düşüncenin bir sonucu değil, tecrübeye dayalı bir hakikattir.<sup>119</sup> Bu yönüyle mistikler dini inanç içerisindeki kutsala dair (doğrudan) tecrübelerinden dolayı önemli bir konumda yer almaktadırlar.

---

<sup>114</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 25.

<sup>115</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 27.

<sup>116</sup> Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, s. 30.

<sup>117</sup> Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, ss. 84- 85.

<sup>118</sup> Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, s. 89.

<sup>119</sup> Heiler, “Mistisizmde Tanrı Mefhumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 58- 59.

#### D. MİSTİK TECRÜBE

Tecrübe duygusal ve sezgisel bir kavrama olup kendiliğinden ve vasıtasız bir bilgi türüdür. Tecrübe düşünceyi genişletme ve kalıcı olma özelliğine sahiptir. Dini tecrübelerin diğer tecrübelerden farkı ise “aşkın varlık” ile olan ilişki sonucu ortaya çıkmasıdır.<sup>120</sup>

Dini tecrübe ve mistik tecrübe sınıflandırmalarında iki farklı görüş mevcuttur. Bu görüşlerden ilki dini tecrübelerin mistik tecrübelerle göre daha genel olduğu, mistik tecrübelerin dini tecrübelerin bir alt başlığı olduğu şeklindedir. Bu görüşte sıradan bir dindarın dini yorumlayışı dini tecrübe kapsamında olup dini tecrübe imanının sonucunda doğan duygu, düşünce ve eylemi kapsamaktadır. Mistik tecrübe ise Nihai Gerçekliğin yoğun bir şekilde algılandığı özel bir tecrübe türüdür. Tüzer, Ninian Smart’ın dini tecrübeyi geniş, mistik tecrübeyi dar anlamda kullanarak bu kategoride yer aldığını söylemektedir.<sup>121</sup>

Dini tecrübeyi mistik tecrübenin bir alt başlığı olarak görenler ise Abraham Maslow’un “*Doruk Deneyim*” düşüncesini temel alarak mistik tecrübelerin dindarlara ya da din adamlarına özgü olmadığını, rahipler, ateistler, komünistler, liberaller, sanatçılar vb.nin de mistik deneyim yaşayabileceklerini ileri sürmektedirler. Tüzer W. Stace, W. James, R. C. Zaehner, R. Otto gibi yazarların ise mistik tecrübe ve dini tecrübe ayırımına yer vermediklerini, bu kişilerin mistisizmden anladığının evrensel bir birlik tecrübesi olduğunu ifade etmektedir.<sup>122</sup>

Tüzer’e göre dini tecrübe ile mistik tecrübeyi bir ve özdeş kabul etmek hatalı bir çıkarımdır. Çünkü dini tecrübe zaman ve mekân sınırları içerisinde gerçekleşirken, mistik tecrübe zaman ve mekân imgelerinin boşaltıldığı bir birlik tecrübesidir. Dini tecrübe üstün varlığa karşı sorumlulukları yerine getirmeye ve imana bağlı olup mutlak varlık karşısında bir farkındalık taşıması yönüyle mistik tecrübeye benzerdir.<sup>123</sup> Tüzer tecrübeleri dini ve mistik olarak ayırmanın sorunlu olduğunu, çünkü bazı dini tecrübelerin bir kısmının mistik, büyük bir kısmının mistik olmadığını; mistik tecrübelerin ise büyük bir kısmının dini, bir kısmının ise din dışı olduğunu söylemektedir.<sup>124</sup> Dini tecrübelerin genelliği, çokluğu, (mistik tecrübe ile birlikte düşünüldüğünde) sıradanlığı; mistik tecrübelerin ise

<sup>120</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1998, s. 129/ 123.

<sup>121</sup> Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, s. 97.

<sup>122</sup> Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, ss. 98-99.

<sup>123</sup> Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, s. 102. Dini tecrübeye dair sınıflandırmalar için bkz. Fetullah Kalın, *Rudolf Otto’da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014, ss. 51-52.

<sup>124</sup> Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, s. 39.



biricikliği, özelliği ve ifade edilemez oluşu hesaba katıldığında mistik tecrübeleri dini tecrübelerin alt başlığı kategorisinde değerlendirmek daha doğrudur. Çünkü her mistik tecrübeye bireyin yöneldiği, odaklandığı, belki kendisini kaybedip tekrar bulduğu *kutsal bir alanın* varlığı kaçınılmazdır.

Mistik tecrübe kutsalın deney ve şuur üstü yollarla tecrübe edilmesi anlamına gelmektedir. Mistik tecrübe, dünyevi hayattan el etek çekme ve halkın arasına karışmama anlamına gelen inziva halinin sonrasında yer almaktadır. Mistik tecrübeye kutsal ile bir olma, mistiğin en yüce hedefi kabul edilmektedir.<sup>125</sup> Zeahner de aynı şekilde mistiğin temel hedefinin Tanrı dışındakileri bir kenara bırakarak nihai gerçekliği tefekküre dalmak olduğunu söyler. Kalpten ve zihinden her şeyi atmak yoluyla zihni kendisi dışındaki her şeyden yalıtma teistik geleneklerde Tanrı ile bir olma şeklinde sağlanırken monistik geleneklerde ise ruhun tanrılaşması ile mümkün olmaktadır.<sup>126</sup>

Mistisizmin özünü kişiye ait dinsel tecrübeler oluşturmaktadır. James, mistik tecrübelerin ortak özelliklerini 1) *Tanımlanamaz ve tarif edilemez (ineffability) özellik taşımaları*; 2) *Deneyime dayanmayıp saf düşüncenin ürünü (noetic) olmaları*; 3) *Kısa süreli-geçici (transiency) olmaları*; 4) *Edilgen nitelik (passivity) taşımaları* olmak dört başlık altında toplamıştır. Dupre ise, bu ortak özelliklere beşinci madde olarak *yüce bir gerçeğe katılma (integration)* faaliyetini eklemektedir.<sup>127</sup> Mistik tecrübeler başkalarına devredilme ya da aktarılma özelliği taşımayan bireysel ve doğrudan tecrübelerdir. Mistik tecrübeler mistik bilgilere dayalıdır. Bu tecrübeler birkaç dakika veya birkaç saatten oluşur ancak etkileri oldukça uzun sürer. Kısa süreli olmalarına rağmen etkileri geçtikten sonra hafızada yeniden canlandırılırlar. Kişi için bu tecrübeler oldukça önemlidir ve kişiye içsel bir zenginlik kazandırır. Mistik haller kişiler için kesinlikle rahatsız edici ve olumsuz durumlar değildir. Onların önemi ve değeri daima hafızada canlı tutulmaktadır. Mistik hallerdeki edilgenlik ise bu tecrübelerin bireysel bir çabanın nihai ürünü olmamaları iledir. Mistik tecrübelerde kutsal veya üstün bir güç tarafından yakalanma ve tutulma hissi yaşanmaktadır. Bu durum ise bireyin edilgenliği anlamında vahiy ve peygamberlik kavramının bir alt kademesi olarak görülebilmektedir.<sup>128</sup> Otto da tıpkı James gibi mistik tecrübelerin doğrudan birer tecrübe olduklarını ve ifade edilemez özelliğe sahip olduklarını

<sup>125</sup> Heiler, "Mistisizmde Tanrı Mefhumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 67.

<sup>126</sup> R.C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, London: Oxford University Press, 1978, s. 114.

<sup>127</sup> Dupre, "Mysticism (First Editon)", *ER*, s. 6342.

<sup>128</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience*, USA: Mentor Books, 1961, ss. 366- 368.

söyler. Mistik tecrübelerde anlayışın ötesine geçen sükûnet hali, dili işlevsiz hale getirmekte ve tecrübelerin anlatılamazlığını ortaya koymaktadır.<sup>129</sup>

Mistik tecrübeye *bireyin iç hayatı ve ilahi varlık alanı* olmak üzere iki unsur bulunur. Bu tecrübe yoluyla ruhsal hayat sonsuzluğa doğru uzanır. Şuur, gündelik hayattan soyutlanmış ve sıyrılmış bir durumdadır. Hatta bu tecrübeye sahip olabilmek için gündelik hayattan soyutlanmak bir ön koşul olarak kabul edilmektedir. Sonsuzluktan gelen birleşme hali, bireye sonsuz bir mutluluk olarak ona geri dönmektedir. Sonsuzluğa kavuşan varlık, deneyimin verdiği sonsuz haz ile fani varlığı bu tecrübeden sonra bir ızdırap olarak görebilmektedir.<sup>130</sup>

Mistik tecrübe, insan ve Tanrı arasındaki asla eşit şartlarda kurulamayan ilişkiyi ihtiva etmektedir. Mistik tecrübeye dini olgunun özgünlüğünün korunması bu tecrübeye ilgiyi arttırmıştır. Mistisizmin, dini hayatın imtiyazlı bir görüntüsü ve kutsalla doğrudan kurulan ilişkiyi ifade ettiği söylendiğinde, kişinin tecrübe öncesi ve sonrası hayatı kıyaslanırken mistisizm et ve kemikten ibaret olan bedenden, somut ve duyuşal alandan kurtulma eğitimi olarak görülebilir. Mistik, iman uğruna pek çok mücadele ortaya koyarak dini değerlerin saf ve en yüksek derecesine ulaşandır. Mistik tecrübeye kurtuluş kişinin esas doğasını Tanrıda bulması için kendini unutmaktır. Mistik, sırlar ile en yüksek derecede kuşatılmış kişidir. Sır ve mistik arasında karşılıklı bir sahip olma durumu söz konusudur.<sup>131</sup>

Mistisizm nasıl ki insanın doğası gereği ortaya çıkan doğal ve fitrata uygun olan bir süreç ise mistik tecrübeye ulaşmada da duyular yoluyla kişinin kendi hayatıyla bütünleşmesi önemli bir yer tutmaktadır. Mistik tecrübelerin bireysel oluşu onların gerçek olup olmadıklarını sorgulamayı da beraberinde getirir. Mistisizm insan doğasının bir parçasıdır. Günümüzde pek çok insan ilaçlar, müzik, çeşitli aktiviteler ile ruhsal aydınlanma yolları arayarak kendi tecrübelerini doğrulama yoluna gitmektedir fakat bu durumların mistisizm kapsamına girip giremeyeceği tartışmalıdır. Çünkü mistisizm kişinin bireysel olarak gerçekleştirdiği ve manevi hazırlıklar gerektiren içsel bir disiplin türüdür.<sup>132</sup>

Mistik tecrübenin diğer bir ifadesi olan mistik deneyimin şöyle bir tanımına rastlamak mümkündür. Mistik deneyim, deneysel içerikten boşaltılmış, çokluk değil birlik

---

<sup>129</sup> Otto, *Kutsal'a Dair*, s. 65.

<sup>130</sup> Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, s. 215.

<sup>131</sup> Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, ss. 106-108.

<sup>132</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 19.

ifade eden “*Salt bölünmez birliktir.*”<sup>133</sup> Başka bir ifadeyle çokluğun ortadan kalkmasından sonra birliğin kavranışı, sonsuzun sonluda algılanışıdır.<sup>134</sup> Bu kavramın yansıması da mistisizmin, hem deneysellikten uzak hem de bireysel oluşunu ve kutsal ile oluşturduğu birliği çağrıştırmaktadır. Stace mistik tecrübeyi içe dönük ve dışa dönük mistik tecrübe olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mistik haller *İçe dönük* ve *dışa dönük* olmak üzere iki ana kategoriye ayrıldığında, dışa dönük mistisizm içe dönük mistisizme hazırlayıcı bir faktör olarak kabul edilebilir.<sup>135</sup> İçe dönük mistik, evrensel bir bilince ve zihin kavrayışına yükselirken; dışa dönük mistik, evrensel dünya yaşamını algılar. Dışa dönük mistisizmde çokluk içerisinde birlik sağlansa bile çokluğu oluşturan unsurların halen orada olması aynı zamanda bir paradokstur.<sup>136</sup> İçe dönük deneyim dışa dönük deneyimin aksine uzun bir çaba sonucu kazanılmaktadır.<sup>137</sup>

Dışa dönük deneyimin özet cümleleri “*Herşey birdir*” ve “*Herşey Tanrıdır*” yani bir anlamda panteizm (kamutanrıcılık) iken Stace, içe dönük deneyimi teistik inanca daha yakın bulur.<sup>138</sup> Dışa dönük deneyimin örneğine Azize Teresa’nın hayatında rastlanmaktadır.<sup>139</sup> İçe dönük mistik deneyimin hazırlıklı olmayan birinin başına geldiğinde Stace’e göre inancı zorlayan bir tarafı vardır.<sup>140</sup> İçe ve dışa dönük tecrübelerin her ikisi de anlatılmazlık, paradoksallık, kutsalın hissedilmesi, nesnellik ve gerçeklik duygusu gibi ortak özelliklere sahiptir. Ancak dışa dönük mistik tecrübe birleştirici bir görüntüye sahip olup “*Her şey birdir*” Önermesini benimsemekte ve “*Bir*” her şeyde daha somut olarak kavranmaktadır. Ancak içe dönük tecrübe bölünmez bilinç, boşluk ve salt bilinç kavramlarına sahip olmakla bu tecrübe türü zaman ve mekânın dışında yer almaktadır.<sup>141</sup>

Ancak, bütün mistik deneyimleri başka deneyimlerden ayıran ve onları evrensel yapan ana özellikler kümesi var mıdır? Böyle bir küme varsa deneyimleri tasnif etmede kullanılan nesnellik ne derece geçerlidir? Soruları önemli ve cevaplanması gerekli sorular olarak göze çarpmaktadır. Mistik tecrübelerin bireyselliği, sadece bu tecrübeyi yaşayan

<sup>133</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 89.

<sup>134</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 335.

<sup>135</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.47.

<sup>136</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 134.

<sup>137</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 87.

<sup>138</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 66.

<sup>139</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 68.

<sup>140</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 85.

<sup>141</sup> Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, s. 63.

bireyleri bağlayıcı olması özelliğinden dolayı kavramı öznellikten nesnellığe taşımak oldukça zordur.

Stace mistik tecrübenin ne öznel ne nesnel olduğunu söyleyerek mistik tecrübenin nesnellığı sorununu aşmaya çalışmıştır. Stace, öznel kavramının düzensiz ve hayali, nesnel kavramının da düzenli anlamına geldiği fikrini ileri sürdükten sonra, mistik deneyimin ne öznel ne de nesnel olduğunu söylemiştir.<sup>142</sup> Bu deneyimin öznel olması, deneyimin sonucunun değerini yok eden bir sonuç olarak görülebilir.<sup>143</sup> Mistik deneyim öznel olmanın ötesinde “*Evrensel Bir olan Tanrının*” doğrudan deneyimidir.<sup>144</sup> Mistisizm hangi gelenekte yer alırsa alsın konusunun *kutsal* oluşu mistisizme ait evrensel bir gerçeği ifade etmektedir.

İçe dönük deneyimin evrensel benle özdeşliğine Hindu inancında sıklıkla rastlanmaktadır. Hindu inancında tam bir özdeşlik söz konusu olmakla birlikte diğer inançlarda bütünüyle özdeşlikten söz etmek zordur.<sup>145</sup> Çünkü Hint düşüncesinde bireyin içinde bulunan tanrısal öz olan atman, ilahi ve ezeli varlık olan Brahman ile geçici ve sadece görünüşten ibaret bir ayrılık içerisindedir. Brahman-atman birliği Hint mistisizminin çıkış noktasıdır. Bu konu, ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacağından şimdilik bu kadarını söylemekle yetinilecektir.

Teistik mistik Tanrı anlayışında Tanrı ile birleşmede özdeşleşme- aynîlik söz konusu değilken, monistik birlik anlayışında evrensel prensip ile birleşerek aynîleşme ve insanî yapıdan farklılaşma imâsı vardır. Din dışı sistemlerde ise bir şeyle veya her şeyle birleşme söz konusu olabilir.<sup>146</sup> Örneğin İslam inancındaki tevhid anlayışı göz önünde bulundurulduğunda kutsal- Tanrı ile aynîleşme İslam prensiplerinin temeli olan tevhid inancına terstir.<sup>147</sup> Mistisizm her dinin özüne, yapısına ve Tanrı tasavvuruna göre şekil almaktadır.

Mistik ifadenin en önemli şeklinden biri olumsuzlamadır. Tanrının sözlü ifadelere indirgenememesi, bütünüyle düşünülememesi ve gözle görülememesi onun aşkın boyutunu

---

<sup>142</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 148.

<sup>143</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 208.

<sup>144</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 209.

<sup>145</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.90.

<sup>146</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 15.

<sup>147</sup> Birey ve Tanrının bir olması İslam inancındaki tevhid anlayışına ve fıkhi prensiplere ters olarak görüle de vahdet-i vücud anlayışı tasavvufi perspektiften farklı bir boyut ve anlam taşımaktadır. Vahdet-i vücud ile ilgili kapsamlı bilgi için bkz. Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı- Âlem Münasebeti Olarak Pantezim ve Vahdet-i Vücud*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.

gözler önüne serer ve olumsuzlamaya kapı aralar. Bu durum Upanişadlarda yer alan “*neti neti*” gibi çifte olumsuzlama ifadeleriyle de ortaya çıkar. Tanrı ile ilgili konuşmalarda Tanrının ne olduğunu değil ne olmadığı söylenerek Ona dair sınırlandırmalar aşılmaya çalışılır.<sup>148</sup> Olumsuzlama, Tanrı hakkında kullanılan en yüce ifadedir. Çünkü Tanrının ne olmadığını söylemek aslında onun ne olduğunun farkına varmaktır. Tanrı ile ilgili söylemlerde olumsuzlama dışında zıt olan beyanların ahenk içinde birleştirilmesi, bütün değer ve kıymetlerin ona atfedilmesi durumu da söz konusudur. O bütün varlıkların ötesinde olan mutlak saadet halidir.<sup>149</sup>

Mistik söylemler genelde şiirsel ve kaotik bir nitelik taşır.<sup>150</sup> Mistik tecrübeler daha çok subjektif ve bireysel olduğundan bu tecrübelerin izah edilmesi, anlatılması ve kategorize edilmesi zordur. Mistik tecrübeler temelde mistik vizyon geçiren kişi için sadece kendisini bağlayıcı olmakla birlikte evrensel bir gerçekliğinin olup olmadığı ise tartışmalıdır.<sup>151</sup> Mistik deneyimler anlama yetisinin ötesinde yer almaktadır.<sup>152</sup>

Mistik, içinde bulunduğu yoğun duygu halleri nedeniyle kendini ifade etmekten yoksun, sezgi gücü ile eşyaya derin bir nüfuzu olan ve bilinçüstü deneyimler ile ruhunu geliştirebilen bir bireydir.<sup>153</sup> Mistik haller insan hallerinin derinliğinde yer almaktadır.<sup>154</sup> Mistik halleri tanımlamada “*boşlukta yüzmek*” ifadesi yer alırken “*ışık ve aydınlık*” kelimeleri de mistikler tarafından sıkça kullanılmaktadır. Hatta Yahudi literatüründeki *Zohar* (Kabbala'nın temel kısmı) parıldayan ışık anlamına gelmektedir.<sup>155</sup>

Dionysus, insan doğasının kutsala dönüşmesi aşamalarında üç kavramdan bahsetmiştir. Bunlar *günahtan arınma (purgation)*, *aydınlı(n)tma (illumination)* ve *birliktir (union)*. Günahtan arınma, bir ön hazırlığı; aydınlanma, kutsal bir inayeti; birlik ise mistisizmin zirvesini oluşturur. Birlik kavramı gündeme geldiğinde ise mistisizm ve

---

<sup>148</sup> Heiler, “Mistisizmde Tanrı Mefhumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 61.

<sup>149</sup> Heiler, “Mistisizmde Tanrı Mefhumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 63. Çalışmanın üçüncü bölümünde Brahmanın sıfatlarını dile getiren *sat, cit, ananda* kavramları bu tanımlar ile bire bir örtüşmektedir.

<sup>150</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 11.

<sup>151</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 19.

<sup>152</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 203.

<sup>153</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, s.10.

<sup>154</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, s.15.

<sup>155</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, ss- 26-27.

panteizm arasındaki ilişki akla gelebilir. Mistisizm, dinsel/idealist dünya görüşünün bir biçimidir ve tarihin her döneminde teorik düşüncenin temel taşı olmuştur.<sup>156</sup>

Her mistik tecrübeye *bir olanı yani kutsalı* kavrama söz konusudur. Ve mistik tecrübe deyince iki ayrı varlığın bir araya gelip birleşmesi akla gelmemelidir. Bu yönüyle mistik tecrübeyi bir birleşme değil, kutsal ya da Tanrı ile bir olma olarak tanımlamak daha doğru olur.<sup>157</sup>

Mistik deneyimin seyri göz önünde tutulduğunda kutsal ile birleşmede belli başlı sorular akla gelmektedir. Sonsuz ile sonlunun kaynaşmasında, bir şekle sahip olanla olmayanın birleşiminde ruh kendi sınırlılıklarından kurtulabilecek midir? Yüce varlık ile birleşme imkânına sahip olmak için ruhun varlığından soyunması, tamamen boşalması gerekir. Bu durum tasavvufta sıkça yerini bulan hiçlik prensibine denk gelir. Bu noktada duanın rolü de büyüktür. Dua yoluyla Tanrıya ulaşmaya çabalayan ruh, etkinlikten Tanrı ile birleşme edilgenliğine geçmesi için gerekli çabayı sağlar ve böylelikle kişi iradeyi yok etme, istekleri azaltma ve arıtma ve dinsel vicdanı yüceltme yoluna gider. Ruh gözüyle seyretme gerçekleştirildiği takdirde, genel bir ilgisizlik, özgürlük, huzur, dünyadan kopma ve mutluluk hali belirir. Mistik kendi kendisinden yukarı çıkmış olur. Artık onun benliği ve ruhu arıtılmıştır. Ruh gözüyle seyretmede bir çeşit *olmak* ve *anlamak* vardır. Mistikte bildiği şey olmak ve olduğu şeyi bilmek izlenimi yer etmiştir. Mistik, vecd halinde gördüğü şeyleri anarken bütün acılarını unutturan bir huzur duyar. Ancak mistisizmin bünyesinde acının daima var olduğunu akılda tutmak gerekir. Mistiklerin gerek mistik yolun ilk safhalarında dünya hayatının zevk ve eğlencelerini bir kenara bırakmaları, gerekse Tanrı ile dolu olduktan sonra diğer zaman dilimlerini iç boşluk, karanlık, cehennem, acı, susuzluk gibi kavramlarla tanımlamaları acıyla mistisizmin iç içe olduğunun bir göstergesidir.<sup>158</sup> Hint inancındaki, sonsuz olan Brahman ile birleşme durumunda ruhun esareten kurtulması, samsara çarkı ve etki alanının dışına çıkması, gerçek kurtuluşa ermesi ve asli doğasına geri dönmesi ( jivanmukti/ mokşa) durumu yukarıda yer alan sorunun cevabı niteliğindedir.

---

<sup>156</sup> Wollgast Stiegfried, “Zu Hegels Auffassungen von Mystik und Pantheismus” (Hegel’in Mistisizm ve Panteizm Görüşleri Üzerine), Wissenschaftliche Zeitschrift, çev. Naim Şahin, Jenal, 1972. *Hegel’in Mistisizm ve Panteizm Görüşleri Üzerine*, çev. Naim Şahin, Jenal, 1972, s. 156.

<sup>157</sup> Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s. 7.

<sup>158</sup> Heiler, “Mistisizmde Tanrı Mefhumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 59.

Mistik, nihai hakikat yoluna bir kez girdi mi ona ancak kendi ışığı yol gösterir. Kendisini bu dünyaya bağlayan unsurlardan kurtuldukça bu ışık daha da güçlenir. Aşkın ve marifetin bahşedileceği *via illuminativa (aydınlanma yolu)* ile uzunca bir arınma döneminden sonra, tüm gizemsel arayışların son hedefi olan *unio mysticaya (gizemli birlik)* ulaşılabilir. Seruoya'ya göre bu vuslatın mahiyetine ise *gnosis (gönül bilgeliği)* ile ulaşılabilir.<sup>159</sup>

Kendinin bilincinde olan benliğin sınırlarını aşma ihtiyacı, ruhun başta gelen isteklerinden bir tanesidir. Ve asıl ideal olan saf veya pratik dinin yardımıyla herkesin kendini aşmanın yolunu bulabilmesi olmalıdır.<sup>160</sup> Deneyimin kendisi deneyimin nedeninden çok daha önemlidir. Ve bu deneyimde ego fikrini aşma söz konusudur. Kavrama dökülemeyen olgular ve çıplak varoluşun anlam zenginliği egosuzluğun son aşamasında elde edilebilir.<sup>161</sup>

Huxley, mistik deneyimleri diğer görsel deneyimlerden ayırarak mistik deneyimin karşıtlıklar bölgesinin ötesinde olduğunu söyler. Görsel deneyimler ise zıtlıklar bölgesinin içerisindedir.<sup>162</sup> Huxley Otto'nun mistisizme dair düşüncelerine gönderme yaparak dinsel tecrübeleri anlatan edebiyatın *mysterium tremendum* (korku ve titremeye yol açan gizem) ile dolu olduğunu söylemektedir.<sup>163</sup>

Mistik bilince ulaşan kişi günlük bilinç düzeyinin tamamen dışında ve ötesinde bir konuma gelmiş, standart düzey ölçütleriyle yargılanamayacak bir düzeye erişmiştir. Mistik deneyimin biricik ve farklı olduğuna inanmak, bilince “indirgenmeyecek” özellikleri kabul ettirmeyi beraberinde getirir.<sup>164</sup> Hakikat arayışında ileriye gitmek için indirgenemez bir çıkış noktasından hareket etmek gerekmektedir. Sezgi, hakikat arayışında içsel bir deneyimi ifade eder, (felsefe alanında ise) dışsal deneyimler hakikat arayışında daha değerli görülmektedir.<sup>165</sup>

Mistik halleri ifade etmek için kullanılan kavramlardan biri de vecd (esrime)dir. “Esrime” kavramı aşırı neşe, şiddetli neşe ve anormal bedensel değişimleri içine alan bir kavramdır. Coşku ile yakın anlamlı olan bu kelime aşırı bedensel acı hissi veren, beden

<sup>159</sup> Seruoya, *Mistisizm Gizemcilik ve Tasavvuf*, s. 76.

<sup>160</sup> Huxley, *Algı Kapıları: Cennet ve Cehennem*, ss. 57- 58.

<sup>161</sup> Huxley, *Algı Kapıları: Cennet ve Cehennem*, s. 21/28.

<sup>162</sup> Huxley, *Algı Kapıları: Cennet ve Cehennem*, s. 112.

<sup>163</sup> Huxley, *Algı Kapıları: Cennet ve Cehennem*, s. 47.

<sup>164</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.269.

<sup>165</sup> Christophe Andruzac, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim*, çev. Fevzi Topaloğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, ss. 12- 13.

güçsüz kaldığı, çok kısa süren bir haldir. Stace, bu halin mistik bilincin hiçbir şekilde evrensel ve zorunlu olmayan eşlikçisi olduğunu; aydın ve dingin mistikler arasında değil, duygusal ve isterik mistikler arasında meydana geldiğini savunmaktadır.<sup>166</sup> Stace'e göre duygular güç kaynağıyken vecd hali bir zayıflık kaynağı olarak görülmektedir.<sup>167</sup> Mistiklerin sonsuz bir zevk ile Tanrıya açıldıklarını hissettikleri, duyuların geçici olarak duraksadığı, tam bilinçsizlik hali, hareketsiz ve dengesiz davranışlar, heyecan ve insanı şaşırtan haller vecd halinin belirtisidir. Mistiğin kutsal varlık içinde eridiği anda ruhunu kapladığı coşku hali kelimeler ile ifade edilmekten uzaktır. Vecd hali, insan iradesinin kutsal iradeye karıştırılması durumudur. Vecd halindeki olağanüstü durumlar, içten söylenen sözler ve kendinden geçmeler aşkın en yüksek derecesine ulaşıncaya kaybolur.<sup>168</sup>

Vecd halinin en belirgin özelliği kendinden geçiş, ruhun Tanrıdan başka tüm varlıklardan soyunmasıdır. Mistiklerin çoğu, vecd halinde boşlukta asılı kalan düşünceler yerine kendilerine Tanrının lütfu olan Tanrı sözlerini anlayacak bir zekânın bahşedildiğine inanırlar.<sup>169</sup> Ayağın yerden kesilmesine bağlı olarak oluşan izlenimler, enerji ve yürek gücünün (moralin) artmış olması, sözle anlatılmaz bir ilham almış olma hissi- inancı, vecd hali belirtileridir. Kendini kaybediş anlarına dair bu açıklık daha çok sadelik, yoğunluk ve inzivanın bir sonucudur.<sup>170</sup>

Mistiğin vecd halinde, fikir ve düşünce yerine Tanrının mevcudiyeti ve olağanüstü eylemlerle doldurulmuş mutlak bir boşluk söz konusudur.<sup>171</sup> Alkol, afyon- haşhaş gibi maddelerle suni bir vecd ortamı oluşsa da bunlar dinsel bir rol oynamaktan uzaktır.<sup>172</sup> Dolayısıyla bunlar zaman zaman mistisizm kavramıyla ilişkili düşünülse de, bu maddelerin kutsallıkla ilgileri olmadığından mistisizm içerisinde değerlendirilemezler. Mistik tecrübeler, kişinin dini doğasına katılmakta dolayısıyla bu tecrübelere sahip olmak için oluşturulmaya çalışılan “*sunî ve yapay*” zeminler mistisizmin kutsala dair olan özü ile bağdaşmamaktadır.<sup>173</sup>

---

<sup>166</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, ss.50-51.

<sup>167</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 53.

<sup>168</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, ss.20-21.

<sup>169</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, ss. 24-25.

<sup>170</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, ss.28-35.

<sup>171</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, s.36.

<sup>172</sup> Serouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, ss. 23-24.

<sup>173</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 21.



Sonsuz, akılla değil; sonlu benin var olmadığı bir hale getirilerek kavranabilir. Zihin, sonlu bilinçten kurtulunca, sonsuz olanla bir olunur ve özdeşlik kurulabilir.<sup>174</sup> Bu ifade ise *hiçlik* veya *fena* kavramı ile karşılanmaktadır. Sevgi bireysel benin evrensel bende kayboluşuna dair belli belirsiz bir yol alıştır.<sup>175</sup> Bu nedenle yok olmaktan çok mutluluğun eşlik ettiği aynı bireysellik hali tüm dünya mistikleri için ortakır.<sup>176</sup> Shankara'ya ait Vedanta düşüncesinde jivanmuktanın karşılığı *denizlerin okyanusa karışmasına* benzetilerek ifade edilmektedir. Bu durum bireyin aslında öze dönüşü ve bütünden ayrılmış parçanın eski haline dönmesi şeklinde düşünülebilir. Bu tanımı, fena kavramı kapsamında değerlendirmek yanlış bir çıkarım olmasa gerektir.

#### E. MİSTİSİZMİN ÖZELLİKLERİ

Gerçek mistik sadece mutlak ilimden söz eden değil, “*Mutlak*”a kavuşandır. Kavuşmanın delili ise bilmek değil olmaktır. Böylelikle mistisizmin pratiğe ait bir kavram olduğu da ortaya çıkmış olur. Mistisizmi yüksek ve mükemmel bir hayat şekli olarak ifade eden Sunar, onu manevi bir hayat serüveni ve şahsiyeti yeniden yapıcı bir unsur olarak düşünür. Bu serüven bireyin kendini tanımasında, manevi hayatını düzenlemesinde ve kutsala yönelmesi konusunda ona katkı sağlar.<sup>177</sup>

Mistiklerin Tanrısı bizzat görülüp tecrübe edilen bir hakikattir. Bu Tanrı herhangi bir zihni tecrit ürünü değildir. Hinduizm’de Tanrı için *hakikatin hakikati- gerçeğin gerçeği* gibi ifadelerin kullanılması bunun bir göstergesidir. Sadece Hinduizm’de değil diğer inançlarda da en gerçek ve en yüce varlık fikrini Tanrı oluşturmaktadır.<sup>178</sup>

Mistisizm, acılardan kaçma ya da bencil bir mutluluk peşinde olmak demek değildir. Onu doyum aracı olarak görmek onu kötüye kullanmak demektir.<sup>179</sup> Yalnızca mistik deneyim için yaşamak, tinsel bir oburluk anlamı taşıdığı halde bu deneyim içerdiği özellikler bakımından kaçış anlamına gelmez. Deneyim hali sevgi içermektedir ve iyilik ile doludur.<sup>180</sup>

Mistisizm sadece ilahi bir birlik anlamı taşımaz. Mistik, kendisinin bütün varlıklarla bir olduğuna dair bir algıya sahiptir. Mistiklerde doğa ve hayvan sevgisi en üst safhadadır.

<sup>174</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.113.’den naklen. İfade Plotinius’a aittir.

<sup>175</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.333.

<sup>176</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.318.

<sup>177</sup> Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s.14.

<sup>178</sup> Heiler, “Mistisizmde Tanrı Mefhumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 59.

<sup>179</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.343.

<sup>180</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.344.

Mistiklerin âlemi, bir karmaşa ve kargaşa ortamı olmayıp ahenkli bir kozmostan oluşmaktadır.<sup>181</sup>

Stace mistik hallerin ortak noktalarına dair bilgilere yer vermiştir: Nesnelere çokluğu aslında bir birliği ve her şeyin bir bütün olduğu gerçeğini ifade etmektedir. Kişinin anlayışı ve yaşam koşullarına bağlı olarak kendi öznel var oluş alanı oluşmaktadır. Mistisizm memnuniyet, manevi bir haz ve tatmin duygusu olup mistik yollarla elde edilen bilgi tarafsız ve gerçektir. Mistik halin doğası ve mistiğin tecrübedeki aciziyeti tanımlanamaz bir niteliğe sahiptir. Tecrübe edilen bir şeyin tamamıyla ortadan kalkması mümkün değildir. Tanrıya dair yaşanan bir tecrübe olması sebebiyle kıymetlidir. Çelişkili (paradoksal) bir özelliğe sahip olması bu halin bir diğer özelliğidir.<sup>182</sup>

#### F. MİSTİSİZM – PANTEİZM İLİŞKİSİ

Panteizm, ilk olarak 18. Yüzyılda John Toland tarafından ortaya konan, dini ve felsefi nitelikler barındıran bir doktrindir. Ancak panteist yorumlara tüm tarih boyunca da rastlanmaktadır. Tanrı evren ile içkin olup tabiatın kendisidir. Evren ve evrendeki güçler bütünü Tanrıyı ifade etmektedir. Tanrı her şeydir ve herşeydedir. Tanrı- insan ilişkisinde, insanın aşkın olan varlığı kendine daha yakın görme ve kendi varlığını Tanrıda eritme arzusu panteizmin bütün inançlarda yer almasını sağlamıştır.<sup>183</sup> Panteizmde Tanrı ve evrenin, yaratılan ve yaratanın iç içe olması ile yaratan ve yaratılan arasındaki ikilik ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır.<sup>184</sup> Yaratan ve yaratılan birliğini ifade etmek, panteizmin mistisizm ile benzerlik kurulan yönüdür.

Panteizm özdeşlik- farklılık yönünden Tanrının dünya ile ilişkisini ifade eder. Kavram ile ilgili genel görüş ise Tanrı-dünya arasındaki ilişkinin yalın özdeşliğidir.<sup>185</sup> Stace, panteizmi mistisizmin en doğru yorumu olarak ifade ettikten sonra<sup>186</sup> panteizmde Tanrının eş zamanlı olarak hem dünya ile özdeş hem de özdeş olmadığı görüşüne varır.<sup>187</sup>

Gusdorf, mistisizmin insanı Tanrıda eritirken dünyayı yadsıdığı; panteizmin ise dünya ve insanı Tanrıda erittiğini ileri sürer. Materyalizm ise insanı dünyanın içine atarak Tanrıyı inkâr yolunu seçer. Tanrı, özü gereği insani gerçeklik ölçülerine indirgenemeyen

<sup>181</sup> Heiler, “Mistisizmde Tanrı Mefhumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 65.

<sup>182</sup> W. T Stace, *Mysticism and Philosophy*, Los Angeles: Jeremy P. Tarcher Inc, 1976, s.79.

<sup>183</sup> Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Mahya Yayınları, 2015, ss. 225-226.

<sup>184</sup> Erdem, *Bir Tanrı- Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut*, s. 3.

<sup>185</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 211.

<sup>186</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.245.

<sup>187</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.214.

bir nesne olarak ifade edildiğinde, kavram yeni bir anlam kazanır. Tanrı konusunda nihai gerçekliğe ulaşma düşüncesinin çelişkili bir ifade olduğu akılda tutulmalıdır.<sup>188</sup> Tanrıyı kanıtlamak daima onu indirgemek anlamı taşır. Oysa hiçbir kavram, Tanrıya denk değildir, insanî tanımlamalar ile Tanrısal özü çelişkiye düşmeden açıklamak da mümkün değildir. Tanrı, sadece onun nitelenmez olduğunu söylerken nitelenebilmektedir.<sup>189</sup> Tanrı ile ilgili söylemler veya Tanrıya dair yaşanan tecrübelerin bir mutlaklık taşıyamayacağı, Tanrının aşkın yönü ön plana konarak Gusdorf tarafından dile getirilmiştir.

Panteizm ve mistisizm birbirine yakın iki kavram gibi görülüp bazen birbirinin yerine kullanılsa bile panteizmin karşılığı belki sadece dışa dönük mistik tecrübeye denk gelebilmektedir. Panteist dünya görüşünde evren Tanrı ile bir tutulurken mistisizmde genellikle Tanrının aşkın yönüne dair doğrudan ve sezgisel bir bilgi söz konusudur.

## II. HİNDU İNANÇ SİSTEMİNİN METAFİZİK YAPISI

Hinduizm; Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet'ten farklı bir varlık anlayışı ve inanç sistemine sahiptir. Aynı zamanda tarihsel gelişmeler ile ortaya çıkan pek çok hayat tezahürünün yan yana görüldüğü bir dini felsefeyi de ifade etmektedir. Hinduizm kurallarla düzenlenmiş bir din olmaktan ziyade din ve felsefenin içi içe geçtiği, kültür ve tarihin birlikte biçimlendirdiği dini bir yapıdır. Sarıkçıoğlu bu gelenek için “*Bütün dinlerin bir ansiklopedisi*” ifadesini kullanmaktadır.<sup>190</sup> Dini açıdan bakıldığında yaygın bir şekilde bilinen çok Tanrılı yapısının aksine, bütün Tanrılar tek bir Tanrıya bağlı olup onda birleşiklerinden, bütün Tanrılar tek bir Tanrının tezahürleri olarak kabul edilirler. Bu anlamda Hinduizm'in monoteist bir özellik taşıdığı da ifade edilmektedir.<sup>191</sup>

Hindu ismi, Müslümanların Indus Nehri etrafında oturan halka verdikleri Farsça isimdir. Ancak Hindular kendi dinleri için “*Sanathana Dharma*”(ezeli-ebedi din) ifadesini kullanmaktadırlar. Belli bir amentüsü ve kurucusunun olmayışı Hinduizm'in karakteristik

<sup>188</sup> Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, ss. 43- 45.

<sup>189</sup> Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, ss. 52- 53.

<sup>190</sup>Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004, s.169; Fügen Berktaş & Emin Atasoy, “Dinler Coğrafyasına Küresel Bir Bakış, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C. 10, S. 18, Aralık 2007, s.37.

<sup>191</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s.22.

özelliğidir.<sup>192</sup>Hinduizm için diğer bir kullanımı olan Brahmanizm ise, rahipler sınıfını temsil eden bir kavram olarak bilinmektedir.<sup>193</sup>

Max Müller, Hindistan'ın dini, felsefi ve pek çok alanda zenginliğini şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır:

*“Benden, hangi göğün altında beşeri zihnin değerli yeteneklerinin en zengin biçimde geliştirildiğini, hayatın en büyük sorunlarının en derin bir şekilde araştırıldığını ve hiç olmazsa bir kısmı için, hatta Platon’u ve Kant’ı incelemiş olanların bile hayran kalacakları çözümler bulunduğunu soracak olsalardı, Hindistan’ı gösterirdim. Ve yine benden, hangi edebiyatın bize, yalnızca Grek ve Roma düşüncesi ile ve onların semitik kökeni ile yaşamış olan biz Avrupalılara, iç hayatımızı daha yetkin, daha anlayışlı, daha evrensel, kısacası daha insanca biçimlendirmek için sadece bu hayata değil, aynı zamanda değiştirilmiş ve ebedi bir hayata ilişkin zorunlu dengeyi verebileceği sorulsaydı, yine Hindistan’ı gösterirdim.”<sup>194</sup>*

Kadim Hint geleneğinde felsefi ve dini düşüncenin hareket noktası ve amacı birbiri ile aynı görülmektedir. Her ikisinin de ortak noktası yaşantıyı belirleyen ve acımasız bir yasa olan karmadan kişiyi kurtararak mokşa-nirvana gibi kurtuluş yolları ile onu özgürlüğe ulaştırmaktır. Batı geleneğindeki felsefe ile Hindistan’daki felsefenin birbirinden farkı, felsefenin hayattaki pratiksel işlevidir. Bu işlev ile felsefe merak ve hayretten değil, insanın acısını bizzat hissedip yaşadığı olumsuz bir durum olan karma- samsaradan kurtulma çaba ve amacı taşımaktadır. Düşünce ve hayat tarzının birlikte olması, başka kültürlerde bir beklenti ya da zorunluluk değilken; Hint felsefesinde, düşünce ve hayat tarzının aynı olması bir gereklilik olarak kabul edilir.<sup>195</sup> Müller’in ifadesi ile *“Hindistan’da felsefe bilgi adına değil, insanın ulaşmaya çalışacağı en yüksek hedef olarak tavsiye edilir”*.<sup>196</sup> Kadim Hintliler, hakikati keşfetmek isterler ve hakikati bizzat kendi tecrübelerinde gerçekleştirmeyi de amaçlarlar. Bu açıdan bakıldığında din ve felsefenin birbirine yakınlığı hakikatin hem keşfi hem de tecrübesi anlamı taşımaktadır.<sup>197</sup>

Hindistan’da felsefe zevk, gösteriş ya da keyifli vakit geçirmek gibi bir amaçla değil, gerçeği aramak adına yapılmaktadır. Felsefenin temel anlamda gerçeği aramak olduğunu söyledikten sonra, Hint felsefesinin sıkı bir şekilde geleneksel bağlara dayalı olduğu ifade edilebilir. Hint felsefesinin temel özelliği köklü bir hissiyata dayalı geleneksel bir felsefe

<sup>192</sup> Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İncancının Tenasüh İncancıyla İlişkisi*, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996, s. 18.

<sup>193</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s.163.

<sup>194</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s.15’ten naklen.

<sup>195</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, s. xi.

<sup>196</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, s.5’ten naklen.

<sup>197</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, s.5.

olmasıdır.<sup>198</sup> Hint felsefesi köklü yapısı ile tarih öncesinden süre gelen bir devamlılığa sahip olmuştur. Hint düşüncesinde hayatın anlamını kavramak en büyük mutluluk olarak ifade edilir. Hayatı anlamak hayat hakkındaki gerçeği bilmek ile mümkün olmaktadır. Bu anlamda felsefe hem bilginin anahtarı hem de gerçeğe giden bir yoldur.<sup>199</sup>

Hinduizm’de felsefe ve dinin birbirinden ayrılmaz bütünlüğünü ifade ettikten sonra, Tanrı kavramı ve Tanrının insan ile ilişkisinin inancın temel yapı taşlarından biri olduğu söylenebilir. Nihilananda, Hinduizm’in dört temel özelliğini şu şekilde sıralar. Bu niteliklerin birincisi *tanrısallığın ikili olmayışı*, ikincisi *ruhun tanrısallığı*, üçüncüsü *varoluşun bir olduğu ilkesi*, dördüncüsü ise *dinlerin uyumudur*.<sup>200</sup> Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Hinduizm’in doğası olarak kabul edilen bu maddelere detayları ile yer verilecektir. İnsan-Tanrı ilişkisinin mahiyeti ve konumu ile insanın Tanrı karşısındaki durumu, metafizik gelenekte asırlar boyu tartışılan ve zihinleri meşgul eden bir durum olarak varlığını devam ettirmektedir.

Coomaraswamy, din ve metafizik mukayesesine dikkat çekerek iki kavramın birbirlerinden farklılıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre bu ayrım Hıristiyanlık’ın Gnostisizmden, şeriatın marifetten, Ramanuja’nın Shankara’dan, iradenin akıldan, amelin (*bhakti*) bilgiden (*jnana*) ya da avidyanın vidyadan ayrılığıdır. Din, bağlılarının mükemmelleşmesini isterken, metafizik ise onların hiçbir zaman bozulmamış mükemmeliyetlerinin farkına varmalarını ister. Dinde günah ahlaki iken, metafizik nazarında akli veya zihnidir.<sup>201</sup> Dolayısıyla din ve metafizik kavramı Hint düşüncesinde girift ve birbirinden ayrılmaz yapıdadır.

Nihilananda, Hinduizm’in dünya dinlerine katkısını şu şekilde ifade etmiştir: “*Hindu inancının dünya kültürüne sağladığı en önemli katkılardan bir tanesi dualist olmayan bir bakış açısı, yani nihai gerçek olarak varlığın birliğine inanmak düşüncesidir. Bu durumda bilgi, özne ve nesne özdeş olarak kabul edilir.*”<sup>202</sup> İnsana tanrısal özellikler yüklenmesi veya Tanrının onda henüz keşfedilmemiş bir hakikat olarak kişiye sunulması ile kişinin (bünyesinde Tanrıyı barındıran) değerli bir varlık olduğu düşüncesini ileri

---

<sup>198</sup> Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri*, s. 10.

<sup>199</sup> Kemal Çağdaş, *Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1974, s. 34.

<sup>200</sup> Nihilananda, *Hinduizm*, s.23.

<sup>201</sup> Coomarasawamy, “Felsefenin Anlamı”, *Doğu Bilgeliği*, ss.60-81.

<sup>202</sup> Nihilananda, *Hinduizm*, s.23.

sürmek, kişinin özgürlüğe ulaşmasına ve samsaradan kurtulmasına dair bir ümit kaynağıdır.

Hinduizm, felsefi kurgusu ile toplumsal yaşamdan tecrit edilemez bir özelliğe sahiptir. Toplumsal yaşam, sınıflar ve kastlar<sup>203</sup> çerçevesinde düzenlenir. Dharma, canlı ve cansız varlıkların dayanağını temsil eder. Yasa, düzen ve dinsel değer anlamları verilebilen *dharma*, Hindu inancında din kavramının yerini doldurabilecek bir yapıdadır. Bu anlamda din, toplumsal yaşam ve felsefi kurgunun oluşturduğu bir bütün olarak ifade edilebilir.<sup>204</sup>

Hint Felsefesinin en belirgin özelliklerinden biri de dikkatin ruhsal olan üzerine yoğunlaştırılmasıdır. Felsefe, ruhani bir serüven olarak görüldüğünden felsefe ve din iç içedir. Ahiret inancı olmadığından din ve felsefe “*şuanda geçerli olan ruhani hayat*” ile ilgilenir. Felsefe ve hayat arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Felsefenin gündelik hayata uyarlanması bütün sistemlerde yer bulur. Felsefe sadece zihinsel bir egzersiz olmayıp öğretiy ve hayat arasındaki ilişkiyi belirleyen unsurdur. Felsefe hayatın kendisi içindir. Hakikati sadece bilmek yetmez, kurtuluş adına onu gerçekleştirmek ve hakikatle özdeşleşmek gereklidir. Bütün felsefi sistemler insanı özgürlüğe kavuşturacak hakikatin peşindedirler. Hint felsefesinin altı temel Ortodoks ekolü, Budizm’in dört temel ekolü, Caynizm’in iki kolu ve Carvaka, Hint felsefesindeki çeşitliliği açıkça göstermektedir.<sup>205</sup>

Hinduizm, Budizm, Caynizm gibi Hint dinlerinin dünya görüşlerinin temelini *dünyevi olana muhabbet beslememe* fikri oluşturur. Dünyevi değerlerin kölesi olmama, kişinin onlara karşı zihni ve ruhsal bir üstünlük elde etmesini sağlar. Bu durum gerçeklerden kaçma anlamı taşımayıp, dünyaya değer vermeme şeklinde zühte dayalı bir kabuldür.<sup>206</sup> Hint dinlerinin dünyaya değer vermemeye dair bu özellikleri, mistik figürleri içerisinde

---

<sup>203</sup> Kast kavramı Portekizce soyun temizliği anlamına gelmektedir. Kast sistemi tarihsel süreçte ilk olarak meslek ayrımı olarak ortaya çıkmıştır. Kavram Arilerin yerli halk ile temasa geçmelerinden sonra doğmuştur. Vedic dönemde kast sisteminde kesin kurallar bulunmamaktadır. Örneğin bir savaşçı rahip olma imkânına sahiptir. Kast sisteminin sıkı kurallara bağlanması rahiplerin bazı işlerin imtiyazını eline almaları ile başlamıştır. Örneğin ayin ve merasimlerin sadece brahmanlar tarafından yönetilebileceği düşüncesi, diğer meslek gruplarının da bazı işleri yalnızca kendilerinin yapabileceğine dair bir düşünceye sahip olmalarına neden olmuştur. 1901 yılında Hindistan’da yapılmış olan bir sayımda kendilerini kast olarak sayan 2378 topluluğa rastlanmıştır. Bkz. Çağdaş, *Hint Eski Kültür Tarihine Giriş*, s.21.

<sup>204</sup> Louis Renou, *Hinduizm*, çev. Maide Selen, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s.30.

<sup>205</sup> Radhakrishnan & Moore, *Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış*, s.7.

<sup>206</sup> Radhakrishnan & Moore, *Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış*, s. 12.

doğal olarak barındırdıklarının güçlü bir kanıtıdır. Carman'ın ifadesiyle Hindistan, mistisizmin en saf halinin var olduğu coğrafyadır.<sup>207</sup>

Feragat kavramı, dinin bünyesinde doğal olarak barınan diğer bir kavramdır. Hinduizm'in doğasında bulunan *terk etme (feragat)* olgusuna dayalı rahiplik sisteminin, dini düşünceye sahip bütün Hindular üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Sosyal hayatta yaşamını kolaylıkla kazanamayan birisi rahip giysilerini giyerek her zaman yiyecek ve barınacak yer bulma şansına sahip olmuştur. Dünyadan vazgeçip yoksul ve çileli bir hayat sürme Hindistan'da bir kült halini almıştır.<sup>208</sup>

Hindu kaynaklarında bilginin oluşumu keşif ile değil de bilginin kademeli olarak dönüşümü ile mümkün olmuştur. Bilgi sözlü kaynaklarla aktarıldığı için değişim ve başkalaşmalar kaçınılmaz bir sonuç halini almıştır. Sözlü gelenek nesilden nesile aktarılırken, öğrencilerin algı dünyası, iyi- kötü niyet vb gibi etkenler etkili olduğundan mesajların orijinalliklerinden uzaklaşma tehlikesi sıklıkla ortaya çıkmıştır.<sup>209</sup> Bunun yanında öğretilerin doğru bir şekilde aktarılması da dine bağlı kişilerin çabalarıyla gerçekleşmiştir. Hinduizm temelde Veda öğretilerine dayanmasına karşın, Antikçağ, Ortaçağ ve günümüz teologlarının, filozoflarının, mistiklerinin ve peygamberlerinin dini ve ahlaki öğretileri ile de şekillenmiştir.<sup>210</sup>

Hint felsefesi, iç gözlem ve deruni bir müşahedeye önem verir. Hakikatin aranmasında fiziksel dünya değil, *birey* merkezdedir ve hakikat kişinin kendi içinde (mevcut) kabul edilir. İç gözlem Hindular için dış gözlemden daha gerekli ve daha yararlı bir metottur. Radhakrishnan'a göre içe dönük bilgiye verilen değer, idealizme yol açmıştır ve bu dinde Materyalizm kendini açıkça hissettirememiştir. Bütün sistemler hakikatin nihai noktada bir ve ruh ile ilgili olduğunu kabul ettiklerinden eninde sonunda monistik özellik taşımışlardır. Hint felsefesinde *sezgi* mutlakın bilinmesini sağlayan bir yöntemdir. Bu anlamda hakikatin bilinmesi değil tecrübe edilmesi daha doğru bir kullanımdır. Carvaka ekolü dışında bütün ekoller hakikatin doğrudan tecrübe edilmesini akıldan daha üstün bir

---

<sup>207</sup> Carman, "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", ed. Steven Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, s. 194.

<sup>208</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s.25.

<sup>209</sup> Eliot Deutsch & Rohit Dalvi (ed.), *The Essential Vedanta: A New Source Book of Advaita Vedanta*, Canada: World Wisdom, 2004, ss.95-97.

<sup>210</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s.17.

yol olarak kabul etmişlerdir. Akıl ve bilginin sınırlılığını aşmak için sezgiye müracaat edilmektedir.<sup>211</sup>

Hint dini geleneğinde hiçbir zaman bir misyonerlik düşüncesi ve kaygısı oluşmadığı için metafizik gelenek daha iyi ve eksiksiz bir biçimde korunmuştur. Metafizik kavramı, (daha önceki paragraflarda gerekçeleri ortaya konduğu üzere) tamamen pratik bir amaca yöneliktir.<sup>212</sup>

Hindu inanç sisteminin temelini oluşturan karma yasası ile var olan yeniden doğum çemberinden bireyin ruhunun kurtarılması fikri, Hindu mistik öğretisinin şekillenmesinde merkez noktalardan birini oluşturmaktadır.<sup>213</sup> Hinduizm ne soyut felsefi kuramlar bütünü ne de dinsel dogmalar yığındır. Mensuplarına göre Hinduizm felsefe ile dini, akıl ile inancı birleştirerek onlara doğruyu gösterip doğrunun nedenlerini açıklama üzerine kuruludur. Bu anlamda felsefe, hintliyi dinsel bağınazlıktan korur. Din ise onu soğuk bir entelektüellikten uzak tutar. Tarihsel süreçte Bhagavad Gita yazarları, Ramanuja ve pek çok mistik, kısır entelektüelliğe karşı çıkmışlardır. Ramakrişna (1836-1886) akıl ve inanç arasındaki karşıtlığı bağdaştırmayı başarmıştır. Ona göre akıl, bir müridi hata ve tuzaklardan korur, meditasyon ise zihnin tek bir noktaya odaklanmasını sağlar.<sup>214</sup> Böylece akıl ve inancın birbiri ile uzlaşması, din ile felsefenin aynı yolda ve birbirlerini destekler bir şekilde ilerlemelerine katkı sağlar. Hint züht hayatındaki temel ilke “*idrak*” (*farkına varma*) kavramıdır.<sup>215</sup> Kavram, gerek Advaita gerekse bhakti geleneğinde gerçeği arama konusunda bilgi (jnana), hikmet, sevgi, inayet gibi kavramların ön planda olması ve bireyin gerçeği fark ederek özgürlüğe ulaşma şansı yakalaması, idrak kavramına dair yukarıdaki cümlelerin haklılığını destekler niteliktedir.

Hinduzim’in genel özelliklerini özetleyecek olursak din ve felsefenin uyumlu bir biçimde inancı şekillendirmesi, zühd hayatı, dünyevi olana muhabbet beslememe ve feragat etme gibi mistik unsurların dinin bünyesinde doğal olarak barınıyor olması ilk akla gelenlerdir. Ayrıca misyonerlik amacı taşıyan bir inanç olmayışı, vahiy, peygamberlik ve ahiret inancının olmayışı ile mevcut hayatta bireyin ve ruhun durumuna odaklanması, kişilerin inancının temelinde insan-Tanrı ilişkisini barındırması ve geliştirilen felsefi

---

<sup>211</sup> Radhakrishnan & Moore, *Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış*, s. 8-9.

<sup>212</sup> Coomaraswamy, “Vedanta ve Batı Geleneği”, *Doğu Bilgeliği*, ss.26-27.

<sup>213</sup> Paul Oliver, *Mysticism: A Guide for Perplexed*, New York: Continuum Publishing, 2009, s.103.

<sup>214</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 15- 16.

<sup>215</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 18.



sistemlerin bireylerin kurtuluşu için önerme ve tavsiyeler içermesi gibi özellikler sıralanabilir.

### III. HİNDU İNANÇ SİSTEMİNDE GELİŞTİRİLEN FELSEFİ SİSTEMLER

Hint düşünürleri tarafından yapılan geleneksel sınıflandırmada Hint felsefe sistemleri *ortodoks (astika)* ve *heterodoks (nastika)* olmak üzere temelde ikiye ayrılır. Veda otoritesini kabul eden okullara *astika*, kabul etmeyenlere ise *nastika* adı verilmektedir. Vedaların otoritesini kabul etmeyenler, Carvaka, Budizm ve Caynizm'dir. Veda otoritesini kabul edenler ise Nyaya (mantık), Vaisheshika (doğa bilimi- felsefesi), Samkhya (kozmooloji), Yoga (birlik- ittihat), Purva Mimamsa (tefekkür) ve Uttara Mimamsa (Vedanta) olmak üzere altı başlık altında incelenmektedir.<sup>216</sup>Bu altı felsefi sistemin; Nyaya- Vaishesika, Samkhya- Yoga ve Mimamsa -Vedanta olmak üzere üç çift halinde isimlendirildiği de görülmektedir. Örneğin Samkhya ve Yoga, Tanrı anlayışları dışında benzer kabul edildiğinden çift olarak görülürken, Samkhya'nın yoganın teorik ve pratik boyutunu bir araya getirmesinden dolayı da Samkhya- Yoga şeklinde de anılmaktadır.<sup>217</sup>

Hint Ortodoks ekollerinin ortak özellikleri ölümsüz bir Tanrı fikrine sahip olmaları, evrende acının hâkim olduğunu kabul ederek samsarayı acının nedeni olarak görmeleri, ruhun çeşitli yöntemlerle dünyaya geri dönmekten kurtulacağına dair inanç taşımaları, kişinin çeşitli uygulama ve egzersizler ile ruhsal ve bedensel kabiliyetlerinin olağanüstü bir seviyeye çıkarılabileceği inancıdır.<sup>218</sup>

#### A. NYAYA FELSEFESİ

Nyaya kelimesi *geriye getirme*, *akıl yürütme* anlamına gelir. M.Ö. 6. Yüzyılda Gautama tarafından kurulmuş olup, günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Konusu; tabiatın gerçek bilgisi, ruh, Tanrı ve nihai özgürlüğün bilinmesidir. Bu sistemde epistemolojik konulara özel ilgi gösterilmiştir. *İdrak (patyakas)*, *çıkarım (anumana)*, *kıyas (upamana)* ve *tanıklık (şabda)* olmak üzere dört bilgi kaynağını kabul eder. Nyaya; ezeli- ebedi bilgiye sahip bir ruh olan İşvara'nın varlığını kabul eder ve onu ispatlamaya çalışır. Genel karma anlayışını kabul ederek, mokşanın hayatın nihai hedefi olduğu görüşünü

<sup>216</sup> Hint Ortodoks ve heterodoks sistemlerin ayrımı için bkz. Klaus K. Klostermaier, *Hinduism A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld Publications, 2007, s. 102.

<sup>217</sup> Sistem ayrımları ve Ortodoks sistemlerin birlikte adlandırılmalarına dair bkz. Rao, *The Schools of Vedanta*, s. 23-26.

<sup>218</sup> Çağdaş, *Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş*, s. 37.

savunur.<sup>219</sup> Nyaya sisteminde beden maddelerin birleşmesi ile oluşmaktadır. Ruh akıl, fikir ve bedenden tamamen ayrıdır. Ruh ölümsüzdür. Ruhun tasviri imkânsızdır. Kurtuluş gerçek hakkında doğru bilgiler elde edilerek kazanılır.<sup>220</sup>

## B. VAİSHESHİKA FELSEFESİ

Kökeni M.Ö. 6. Yüzyıla kadar gerilere gitmekle birlikte; M.S. 100'de Kanad'ın *Vaisesikasutras (Vaisheshika Üzerine Aforizmalar)* adlı eseriyle felsefi bir sistem halini almıştır. Evrenin temelinde birliğin değil farklılığın yer aldığını savunur. Ontoloji üzerine odaklanan bir sistemdir. Evrenin kökenini atom ve moleküllerin birleşmesi teorisiyle açıklar. Bu atom ve moleküller Tanrı tarafından yaratılmamıştır ve Tanrı ile birlikte ezeli ve ebedidirler. Fiziki varlıkların ortaya çıkması için atomların bir araya gelmesi zorunludur. Atomların toplamını oluşturan güç kişisel olup, Tanrıdan gelmektedir. Bu sisteme göre gökyüzü, zaman, uzay ve insan özü tabiatın sonsuz kudretleridir. Ruhların sahip olduğu arzu, bilgi ve diğer özelliklerden yola çıkarak ruhun varlığını teyit etmeye çalışır. İşvara, bu ruhlardan biridir ve her şeyi bilme gibi insanüstü bazı özellikler ile donatılmıştır.<sup>221</sup>

Vaisheshika, gerçeği maddesel ve maddesel olmayan şekilde ikiye ayırmaktadır. Sistem maddi ve manevi varlıkları kendi görüşü etrafında sınıflandırmaktadır. Bu sınıflandırmaların en önemlisi farklılık kategorisidir. Vaishesika varlıkları *nesne, sıfat, genellik, özellik* gibi sifatlara göre ayırmakta ve her nesneyi toprak, su, ateş, hava, zaman, mekân, ruh ve akıl gibi kavramlardan birine ait kabul etmektedir. Bu sistemde akıl ezeli, ruh ise hem ezeli hem de ebedidir.<sup>222</sup>

Nyaya bir akıl yürütme metodolojisi iken, Vaisheshika metafizik ve bilimsel düşüncelerin sistemleştirilmesinden ibarettir. Bu iki okul 6. Yüzyıldan sonraki bir dönemde birleşerek birlikte anılmaya başlanmışlardır. Böylece Nyaya deistik bir özellik kazanmıştır.<sup>223</sup>

---

<sup>219</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.31.

<sup>220</sup> Çağdaş, *Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş*, s. 41.

<sup>221</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, ss.32-33; A. Ranjan Mohaphatra, *Hinduizm*, çev. Hidayet Işık, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.13, Konya, 2002, ss. 225.

<sup>222</sup> Çağdaş, *Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş*, ss. 41- 42.

<sup>223</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s. 33.

### C. SAMKHYA FELSEFESİ

Samkhya, *ayırım, ayırt etme, fark gözetme* gibi anlamlara gelir. Sistemin temelinde purusha ve prakriti<sup>224</sup> ayrılığı yer almaktadır. Sisteme göre purusha yaratılmamış, değişmeyen ve çok sayıda olandır. Prakriti ise purushanın varlığının tezahürüdür. Prakriti sebep sonuç yasası dışında olan ilk maddedir. Evren prakritinin çeşitli görünülerinden ibarettir. Samkhyaya göre insanı kurtuluşa götüren yol *purusha ve prakriti ayrımının bilinmesinden* geçmektedir. Samkhya, tıpkı Vedanta sistemi gibi evrendeki elem ve kederin kaynağını cehalet olarak kabul etmektedir. Yoga, Samkhya sisteminin pratik hayata uyarlanmış halidir.<sup>225</sup>

Yaratıcı bir Tanrının varlığı bu sistemde kabul edilmez ve bu sisteme göre evren, prakritiden evrim yoluyla türemiştir. Samkhya düşüncesinde bilgiye özel önem verilir ve gerçek bilginin; hayatın, tabiatın ve psikolojik yapılarının çözümlenmesine dayanması gerekir. Samkhyada kurtuluş, bireyin kendi benliğini kontrol etmesiyle kazanılır. Samkhyaya göre bilgi kurtuluşa, cehalet ise esarete götürmektedir. İlgisizlik, kayıtsızlık, feragat, sağlam inanç ve meditasyon kurtuluşa ulaşmada dolaylı yollar iken, metafizik bilgi kişiyi doğrudan kurtuluşa götürür.<sup>226</sup>

Samkhya sisteminin kurucusu Kapila kabul edilmektedir. Kapila, yaratıcı Tanrıyı kabul etmeyip, sonsuz ve bireysel ruhun varlığını kabul etmiştir. *Prakriti ve purusha* sonsuz enerjinin rasyonel düşüncesini içermektedir. Ona göre, nihai mokşaya ancak bilgi yolu ile ulaşılır. Mokşa; kölelikten, ıstıraptan ve yeniden doğuştan kurtuluştur. Samkhya; bilinç ve madde arasında radikal bir dualizm öngörür. Bilinç ve madde evrenin oluşmasını sağlayan iki ontolojik prensiptir.<sup>227</sup>

Samkhya sisteminde avidya kavramı yer bulmaktadır. Ruhun hayat ve madde ile aldatici ilişki içine sürüklenmesinin nedeni (avidya) cehalettir. Avidya devam ettiği sürece karmaya göre yeniden var oluş ve acı eksik olmayacaktır. Cehaletin nedeni purusha ile psikolojik-zihinsel hayatın akışı arasındaki karışıklıktır. Hareket noktası yanılısama olan her eylem önceki davranışların yarattığı gücün harcanması anlamına gelir. “*İstiyorum*”,

---

<sup>224</sup> *Prakriti* bütün yaratmaların kendinden kaynaklandığı cevher iken, *purusha* ise, Prakritinin yaratmalarına bağlı olmayan en eski öz ve temel prensiptir. Torwesten, *Vedanta Heart of Hinduism*, s.228.

<sup>225</sup> Çağdaş, *Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş*, ss. 38- 39.

<sup>226</sup> Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, ss. 288-289.

<sup>227</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, ss.34-35.

“nefret ediyorum”, “biliyorum” gibi yargılar *benin* ruhla ilgili olduğunu kabul ederek yanılısama içinde yaşamayı ifade eder.<sup>228</sup>

Samkhya felsefesinin sistematik olarak işlendiği ilk çalışma, İşvarakrişna'nın *Samkhya Karika* adlı eseridir. Bu eser, sistem için güvenilir bir kaynak metindir, bunun yanında, yorumsal açıklama geleneği için de temel niteliktedir. Samkhya Karika üzerine yazılan yorumların en meşhuru, Gaudapada'nın *Gaudapada Bhasya*<sup>229</sup> adlı çalışmasıdır.<sup>230</sup>

#### D. YOGA FELSEFESİ

Yoga, bağlamak, bir arada tutmak anlamına gelen yuj kelimesinden türetilmiştir. Sistemin kurucusu Patanjali'dir. Konsantrasyon, meditasyon, kalbin sessizliği, gaybdan haber verme ve telepati gibi çeşitli fiziki güçleri açıklar ve *samadhi*<sup>231</sup> adı verilen tanrısal bilince ulaşmanın yolunu gösterir. Bu sistemde Tanrıya bağlılık; mokşayı elde etmedeki temel nitelik olarak vurgulanmıştır. Yoga teorisinin kapsamlı bir şekilde ortaya çıkması Patanjali'nin *Yoga Sutrasi* ile olur. Patanjali, mevcut olan uygulamaları bir araya getirmiştir.<sup>232</sup> Patanjali, Tanrı tanımaz Samkhyayı Yoga ile tanrıca bir hale getirerek Samkhyanın kurtuluş yolu olan metafizik bilgiye meditasyonu eklemiştir. Patanjali ile yoga, mistik bir gelenekten felsefi bir sisteme dönüştürülmüştür.<sup>233</sup>

Yoga, Samkhya felsefesini kabul edip, Tanrıya (İşvara) inanır ve nihai kurtuluş için bazı uygulamaları benimser. Hint düşüncesinde yoga Samkhyanın bir kolu olarak kabul edilmektedir. Patanjali, Samkhya sisteminden bazı fikirleri alarak kendi sistemine göre yorumlamıştır. Yoga manevi bir disiplin olarak Samkhyanın destekçisidir. Özetle yoga, bencillikten uzak ve disiplinli eylemler ile kurtuluşa ve aydınlanmaya ulaşma çabasını ifade eder.<sup>234</sup>

Patanjali, Yoga Sutrada iki tür yogadan bahsetmektedir. Bunlardan ilki eklem yogası anlamına gelen *Kriya-Yoga* ikincisi ise sekiz kollu yoga anlamına gelen *Astanga-Yoga*dır. Eski kaynaklarda derlenmiş olmasına rağmen ikinci tür yoga Patanjali'ye atfedilir. Sekiz

<sup>228</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, ss. 68-69.

<sup>229</sup> Dört bölümden oluşan, *Gaudapada Karikas veya Agamasastra* diye de isimlendirilen bu eserin içeriği ve detayları için bkz. Potter, *EOIP*, ss. 105- 114.

<sup>230</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.34.

<sup>231</sup> Samadhi ile ilgili olarak bkz. Daniel Schimdt, “Samadhi”, (2017), Part 1 (The Illusion of The Self), erişim: 5 Aralık 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=Bw9zSMsKcwk>.

<sup>232</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.35.

<sup>233</sup> Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri*, s. 162.

<sup>234</sup> Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, ss.289- 290.

kol kendini tutma (*yama*); iç kontrol; kendi kendini disiplin etme (*niyama*); dış kontrol: Oturma tarzları (*dasana*); nefes-hayat enerjisinin kontrolü (*pranayama*); duyu organlarını çekme (*pratyahara*); konsantrasyon (*dharana*); düşünsel farkındalık (*dhyana*) ve düşünsel yoğunlaşma (*samadhi*) şeklindedir.<sup>235</sup> Yoganın diğer bir türü Hata Yogadır. Hata Yoga, Raja Yoga geleneğinden beslenerek oluşmuştur. Gorakşanatha tarafından kurulmuştur. Hata Yoganın ilk hedefi hayat nefesinin (*prana*) dağılmasını önlemektir. Güneş anlamına gelen, “*ha*” ve ay anlamına gelen “*tha*”dan türemiştir. Genel olarak zihinsel ve fiziksel olarak, her bireyin beşeri şahsiyetinin iki yönünün birleştirilmesini ifade eder.<sup>236</sup>

Yoganın diğer bir kategorisi de eylem, bilgi, ibadet ve meditasyon merkeze alınarak şu şekilde ifade edilmiştir: **Karma Yoga** çalışma ve faaliyet ile ilgili yogadır. Çalışma ve hizmet etme ile karmanın ötesine geçilebilir ve böylece faaliyetlerin ötesindeki gerçek, tecrübe edilebilir. **Bhakti Yoga** ise ibadet yoluyla İşvara, Buddha, Ramakrişna gibi büyük bir öğreticiye yapılan yoga türüdür. Bu yoga, merasim, ibadet ve dini ayinler yogasıdır. Pek çok kimse için takip edilebilecek en kolay yoldur. **Jnana Yoga** kuvvetli ve sofu kimseler için uygun olan yoga türüdür. Saf tefrik etme şeklinde yapılır. Zor ve sarp bir yoldur. Ancak birçok kişi tarafından uygulanabilir. **Raja Yoga** ise tefekkür ve meditasyon yogasıdır. Diğer üç yogayı kendi bünyesinde toplar. Onun ilkeleri feragat, tefrik etme ve kendini kontrol etmedir. Bhakti ve insana yaklaşma yollarından her ikisinden de faydalanır.<sup>237</sup>

#### E. PURVA MĪMAMSA

Jaimini felsefesinin Vedaların ritüel ile ilgili emir ve yasaklarını inceleyen (**karmakanda**) Ortodoks ekolüdür. Jaimini tarafından kaleme alınan *Purva Mimamsa Sutra* temel kaynak olarak kabul edilmektedir. Bilginin kaynağı, söz ve düşünce arasındaki ilişkinin otoritesini açıklar. Karma felsefesi ya da ritüelistik görev olarak da adlandırılır. Kişinin emir ve yasakları yerine getirebilmesi adına ona yüklenen görev ve

<sup>235</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.36.

<sup>236</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.37. Yoga ile ilgili kapsamlı ve daha detaylı bilgi için bkz. Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*. Ayrıca Hint Ortodoks sistemleri ile ilgili kapsamlı bilgi için bkz. Deutsch & Dalvi, *The Essential Vedanta*, ss. 109-154. Ortodoks- heterodoks tüm sistemler ile ilgili kapsamlı bilgi için bkz. Debiprasad Chattopadhyaya, *Indian Philosophy: A Popular Introduction*, New Delhi: People Publishing House, 1964, ss. 106- 197.

<sup>237</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 39-40.

sorumluluklarından bahseder. Bu sistem eylemleri merkeze aldığından, dharmanın doğası ve otoritesi ile ilgilenir.<sup>238</sup>

Purva Mimamsa, ilk yorum ekolü olarak ifade edilir. Veda dönemi kurban ayininin doğası ve kutsallığı ile ilgilenir. Evrenin düzeninin sürdürülebilmesi için bu ayinin muhafaza edilmesi hayati bir öneme sahiptir. Bu okulun temel metni Jaimini'nin *Mimamsa Sutra* adlı çalışmasıdır. Bu kitap altmış kısma ayrılmış yirmi bölümden oluşmaktadır. Kurucularının isimleri ile *Kumarila Bhatta ve Prabhakara* olmak üzere iki ana Mimamsa ekolü bulunmaktadır.<sup>239</sup> Mandana Misra, pek çok önemli Mimamsa incelemesi kaleme almışsa da daha sonra Vedanta felsefesinin bir temsilcisi olarak meşhur olmuştur.<sup>240</sup>

Mimamsa, ibadetleri ön plana çıkararak vedik ayin ve törenlerin önemini ispatlamaya çalışır. Bu sisteme göre insanların görevi Vedaların yap dediğini yapmak, yasaklarından ise kaçınmaktır. Mimamsa ayinci bir dünya görüşüne sahiptir ve Vedaları mutlak otorite olarak kabul etmektedir. Mimamsaya göre ruh ölümsüzdür. Bedende bulunduğu için bir nesne gibi görünmektedir. Evren Tanrının yaratması ile değil maddelerin birleşimi ile oluşmuştur. Dünyayı yöneten yüce ahlak kanunu karmadır. Karma sayesinde kişi eylemlerinin meyvesine ulaşacaktır.<sup>241</sup>

Purva Mimamsa ekolü, Vedaların ritüel ile ilgili bölümlerinin entelektüel bir çaba ile yorumlanması sonucu ortaya çıkmıştır. Purva Mimamsanın Vedanta sistemine öncülük ettiği ve onun selefi olduğu düşüncesini ileri sunanlar bulunmaktadır.<sup>242</sup> Ancak Purva Mimamsa, sistemini dharma kavramı çerçevesinde ve eylemler etrafında oluşturmuş, sistemin temel hedefi, özel bazı ritüeller ve onların sonuçları ile dharmaya yani en yüksek iyiye ulaşmak olmuştur. Vedanta ise sistemini Brahman ve ona bağlı olan bilgi etrafında oluşturmuştur. Bu yönüyle Vedanta ve Purva Mimamsa arasında amaç ve yöntem birliği değil aksine amaç ve yöntem farklılığı mevcuttur.<sup>243</sup>

Kaya, Mimamsa ile Vedantanın din felsefesi ile benzerlik gösterdiğini ve diğer sistemler gibi evrimsel felsefi düşünceden farklı olduklarını ileri sürmektedir.<sup>244</sup>

---

<sup>238</sup> Leaman, *Eastern Philosophy Key Readings*, s.249.

<sup>239</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.38.

<sup>240</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.39.

<sup>241</sup> Çağdaş, *Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş*, s. 42.

<sup>242</sup> Deepak Sarma, *Epistemologies and the Limitations of Philosophical Inquiry Doctrine in Madhva Vedanta*, London and New York: Routledge Curzon, Tarihsiz, s.13.

<sup>243</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, ss. 37/ 40.

<sup>244</sup> Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri*, s.166.

Vedantanın din felsefesinin temel sorunlarından biri olan Tanrı-evren ilişkisine dair kapsamlı bilgiler içermesi yukarıdaki görüşü destekler niteliktedir.

#### F. VEDANTA FELSEFESİ/ UTTARA MİMAMSA

Shankara'nın<sup>245</sup> Advaita- Vedanta felsefesiyle özdeşleşmiş bir sistem olarak bilinir. Veda ve özellikle Upanişad öğretilerini içermektedir.<sup>246</sup> Vedanta, Upanişad öğretilerini temel alan, Brahman- atman birliğinden yola çıkan ve evrende Tanrı ve diğer varlıklar arasında bir birliğin olduğunu, Tanrı ve bireysel ruhların aynı öze sahip olduğunu savunan öğretilerdir. Vedanta düşüncesine göre mutlak varlık Brahman olup bireyin yaşamının amacı içindeki Brahmanı keşfederek kurtuluşuna giden yolu açmaktır. Bireyin gerçek varlığı ve asıl özü dışındaki alanı temsil etmek için maya, bireyin kurtuluşa ulaşamamasının nedeni olarak ise avidya (cehalet) görülmektedir.

Sistemler ile ilgili özet niteliğindeki bu bilgilerden sonra Hinduizm'deki kurtuluş yollarına yer verilecek ve özgürlükle doğrudan ilişkili olan sistemlerin hareket noktaları ve amaçlarını etkileyen kurtuluş yollarının hangi kavramlar çerçevesinde şekillendiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

#### IV. HİNDUİZM'DE KURTULUŞA GÖTÜREN YOLLAR

Hindistan'da kurtuluşa götüren yolu ifade etmek için üç farklı kelime kullanılmaktadır. Bunlar: *Marga*, *yoga* ve *saddhana* kelimeleridir. *Marga*, takip edilecek yol anlamı taşımakla birlikte, kurtuluş yolu ve bu yolu elde etmedeki manevi gelişimleri içermektedir. *Yoga* egzersiz, disiplin anlamına gelmektedir. Tanrı sevgisi ve bilgisi hakkında manevi disiplinleri ifade etmektedir. *Saddhana* ise araç, vasıta anlamına gelip bazı şeylerin kendisi ile icra edildiği vasıta anlamındadır. Dini bağlamda ise kurtuluşa götüren hazırlayıcı disiplini işaret eder. Kurtuluş anlayışının oluşmasında, kurtuluş arzusuna yol açan şeyin mahiyeti ve kurtuluş arzusunu doğuran şeyin niteliği de önemli bir yer tutmaktadır. İnsanların farklı karakterlere sahip olmaları, onların tek yol etrafında toplanmalarını engeller. Kişi çalışma, entelektüel yetenek ve duygularına göre kendisine en uygun kurtuluş yolunu seçer.<sup>247</sup> Hint düşüncesinin başlangıcından itibaren varlığını sürdüren kurtuluş yolları şu üç başlık altında incelenmektedir:

---

<sup>245</sup> İsmi, *Shankara*, *Sankara*, *Shankaracaya*, *Adi Şankara*, gibi pek çok farklı yazımı mevcuttur. Ancak orijinale en yakın olduğu düşünülerek *Shankara* şeklinde kullanımı tercih edilmiştir.

<sup>246</sup> Mohaphatra, *Hinduizm*, ss. 225-226.

<sup>247</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, ss. 119-121.

### A. KARMA-MARGA(AMEL YOLU)

Karma marga, istenilen hedefe ulaşmak için eylem/amel yolunun takip edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Kavram, Vedalar ve sonraki dönemlerde farklı şekillerde anlaşılmıştır. Vedalar döneminde karma- marga kurtuluş yolu ile kişinin bu dünyada mutlu ve uzun bir hayat sürmesi öte dünyada da Tanrılarla mutlu ve sonsuz bir hayata ulaşma arzusu anlaşılır. Upanişad dönemi ve sonrasında karma anlayışının kabulü ile birlikte, sürekli bir değişim ve dönüşümden ibaret olan dünyadan kurtularak, ebedi bir hayata ulaşma hedefi taşımaya başlamıştır. Karma marga, halkın çoğunun takip ettiği bir kurtuluş yoludur.<sup>248</sup> Bu yolun, *hayatın içinde* kalarak kurtuluşu gerçekleştirmeyi amaçlaması ve geleneksel hayat tarzına uygun olması insanların bu yolu tercih etmesinde etkili olmuştur. Bu kurtuluş yolunda eylemlerin karmik sonuçlarının olduğu kabul edilmemekte, dünyadaki acı ve kötü olayların kaynağı olarak *dukha* kabul edilmektedir.<sup>249</sup>

### B. JNANA-MARGA (BİLGİ YOLU)

Jnana marga bilgi yolu anlamına gelmekte olup, karma- margaya alternatif ve onun yetersiz olduğu düşünülerek ortaya çıkmıştır. Karma- marga daha çok Vedalar dönemine ait bir kurtuluş yolunu temsil eder. Bu yol (karma-marga), Upanişadlar döneminde yetersiz bir yol olarak görülür. Kurban ve iyi ameller sınırlı anlamda mutluluk sunarlar fakat kurtuluş için tek başlarına yeterli değildirler. Kurtuluş arzusunu doğuran şey olan samsara-karma anlayışının ortaya çıktığı Upanişadlar döneminde, kişiyi karmaya mahkûm eden şey (avidya) kişinin cehaletidir. Cehalet, bilgi ile alakalı bir kavram olduğundan, söz konusu cehaletten insanı kurtaracak olan bilgi, Brahman- atman özdeşliğine götürecek yüce bilgi olmalıdır.<sup>250</sup> Nitekim Upanişad felsefesinin özünün Brahman- atman birliğine dayandığına dair gerekçeler sonraki bölümde detayları ile ele alınacaktır.

Jnana- margada, eylemin önemsizliği ve Brahman- atman birliğine dair düşünceler Zimmer'in ifadelerinde de yer almaktadır. Zimmer'e göre jnana- margada duyular dünyasına ait olan ben ve onun aldatici kimliği ortadan kaldırılarak kişilik çözülmelidir. Hedefe ulaşılır ulaşılmaz izlenen yol ve gereçler önemsiz hale gelir. Ulaşılmak istenilen hedef ise Brahmandır.<sup>251</sup> Bu yolda özgürlüğün doğrudan elde edilmesi Brahman atman

---

<sup>248</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, ss.122-123

<sup>249</sup> Carman, *A Brief Introduction to Hinduism*, s. 119.

<sup>250</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, ss.132-133.

<sup>251</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, s.424.



özdeşliğinin bilgisine dayanmaktadır. Eylemleri ve karmayı dikkate almadığından evrendeki acı ve kötülöklere karşı oldukça radikal bir yol olduğu söylenebilir.<sup>252</sup>

Jnana- marga ile kurtuluş bireysel kabul edilmekte, başkaları adına kurtuluş anlamsız hale gelmektedir. Bu bilme, Brahman- atman özdeşliğinin kabulü ve bu özdeşliğin bütün varlıklarda bulunmasını zaruri kılan bir yaklaşımdır. İçsel tecrübe ile ortaya çıkarılan özdeşlik, sadece kişinin kendisini bağlar. Kurtuluş dışarıdan gelmeyeceği gibi insanın ölümsüzlüğü de kendi içerisinde. Çünkü kurtuluş süreci anlamsız bir makine gibi işlememektedir. Kurtuluş bilgisinin ortaya çıkabilmesi için kişinin kurtuluşa giden yolda ilerlemesini sağlayacak bir üstat tarafından uyarılması gerekmektedir. İnsanların kurtuluş yolunda kendilerine yardımcı olması için aramak zorunda oldukları kişiye **guru**, guruya müracaat eden öğrenciye ise **chela (talebe- şakirt)** adı verilmektedir.<sup>253</sup> Guru bir rehber, yoldaki tehlikelerden alıkoyan, yolu bilmeyenler için yol gösteren ve hedefe ulaşmada yardımcı olan kişidir. Gurular öğrenci aramayıp öğrenciler guruya gelerek kabul edilmeyi beklerler. Öğrenci guruya tam bir teslimiyetle teslim olmalıdır. Bir kimsenin kendisine ait olan her şeyi bir guru vasıtası ile Tanrıya teslim etmesi bir kurtuluş vasıtası olarak kabul edilir.<sup>254</sup>

Jnana- marga, daha çok Upanişad sistemi ile özdeşleşen bir kurtuluş anlayışını ifade etmekle birlikte, Bhagavad Gitanın kurtuluş anlayışı da Upanişadlar ile Tanrı anlayışı bakımından benzer görölmektedir. Kurtuluşa ulaşmak için arınma, saflaşma ve arıtma konusunda bilgi ile kıyas yapılacak hiçbir şey yoktur. Eylem, insanları yeniden doğuma mahkûm ederken; bilgi, onları ölümsüz kılar. İnsanların içindeki şüpheyi yok ederek onları kurtuluşa ulaştıracak olan bilgi, Tanrının tabiatı hakkındaki bilgidir.<sup>255</sup>

Vedanta felsefesinde kurtuluş hususunda bilgi yolu (jnana- marga) ön plandadır. İnsan, evrendeki çokluğu (maya) gerçek olarak algıladığı için Brahman- atman özdeşliğini görememektedir. Bu özdeşliği görememe (avidya) cehalet olarak adlandırılır. Bu cehalet, ruhun(atman) Brahman ile özdeş ve onun dışındaki her şeyin yanılısama olduğu gerçeğini kavramakla ortadan kalkar. Upanişadlar, Bhagavad Gita ve Hint felsefi ekollerinin büyük

---

<sup>252</sup> Carman, *A Brief Introduction to Hinduism*, s. 120.

<sup>253</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, ss.91-93.

<sup>254</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, ss.94-95

<sup>255</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, ss.122-123

bir bölümü kurtuluşa götüren yollardan jnana- margayı, karma-margaya tercih ederler. Çünkü amellerin iyi veya kötü olmaları, ölümden sonra mükâfat veya cezaya sebep olur ve ameller bireylerin tekrar bu dünyaya dönmelerine yol açarlar.<sup>256</sup>

Jnana- marga, diğer iki yoldan farklı olarak, bu yolun layığıyla takip edilmesi şartıyla hem bu dünyada hem de ölüm sonrasında kurtuluşu vaad eder. Bu yüzden söz konusu yola ancak belli nitelikteki kişiler kabul edilmektedir. Bu niteliklerin başında *brahmin olarak doğmuş olmak, bilgiyi elde etme arzusu taşımak, düzgün konuşmak, muhakeme yeteneğine sahip olmak ve dünyevi nesnelere bağlı olmamak* gelir.<sup>257</sup>

### C. BHAKTİ –MARGA (AŞK YOLU)

Bhakti ibadet etme, bir şeye adanma, bir şeye bağlı olma anlamına gelen bhaj kökünden türetilmiştir. Sevgi yolu, aşk yolu gibi anlamlara gelmektedir. Bu yolda Tanrı sevgisi ve inayet ön plandadır.<sup>258</sup> Bhakti, Tanrı sevgisi ile ruhu arıtan ve Tanrı ile bir olma yollarına kişiyi hazırladığından en yaygın ve en kolay yol olarak görülmektedir.<sup>259</sup> Tanrıyı sevme ve ona ibadete dayalı bir kurtuluş yoludur.<sup>260</sup>

Bhakti anlayışı, kurtuluşa ulaştırmada amel ve bilgidен daha sonra ortaya çıkmış olsa da bu anlayışın ilk izlerine Upanişad metinlerinde rastlanabilmektedir. Tanrıyı doğrudan sevme anlamı ilk olarak M.Ö. 4. yüzyılda Budist literatürde ortaya çıkmıştır. Bhagavad Gitada ise dini- teknik bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>261</sup>

Jnana- marga ve bhakti- marga, Vedanta ekolü tarafından tercih edilmiş, benimsenmiş ve savunulmuş iki yoldur. Vedantistler amellerin kurtuluşa götürmediği düşüncesini, karma- samsara anlayışı ile bağlantılı olarak savunmuşlardır. Jnana- marga, Advaita Sisteminde daha çok kabul görmüş, bilgi ile kurtuluş ön plana çıkarılmıştır. Bhakti- marga ise Ramanuja tarafından benimsenmiş; Ramanuja Tanrı sevgisi ve Tanrının inayeti ile kurtuluşun gerçekleşeceğini savunmuştur.

Bu üç yol, bireylerin ihtiyaçlarına göre seçecekleri kurtuluş yolları anlamına gelir. Bir insanın seçtiği yola sıkı sıkıya bağlı olma ya da tek bir yolda gitme gibi bir zorunluluğu

<sup>256</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.137.

<sup>257</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.139.

<sup>258</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s. 145.

<sup>259</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 33.

<sup>260</sup> A. L. Herman, *A Brief Introduction to Hinduism: Religion, Philosophy and Ways of Liberton*, Oxford: Westview Press, 1991, s.119.

<sup>261</sup> George A. Grierson, “Bhakti- Marga”, *ERE*, ed. James Hasting, C.2, Edinburgh: T. &T. Clark, 1910, s. 539.

yoktur. Örneğin bir kutsal kitap talebesi bu üç yolun üçünü de kullanabilir. Gurunun emirlerine itaat etmek *karma-marga*; bir kimsenin özünün guru olduğunu bilmesi *jnana-marga*; kendini guruya adanmak ise *bhakti-margadır*.<sup>262</sup>

İnsanların karakter yapıları seçtikleri kurtuluş yolunun belirlenmesinde önemli bir rol oynar. Çalışma karakterinin baskın olduğu insanlar *karma-margayı*, duygusal yönü ağır basan insanlar *bhakti-margayı*, entelektüel yönü ağır basan insanlar ise *jnana-margayı* tercih ederler. İnsanların Tanrı anlayışları bu yolları tercih etmelerini belirleyen başka bir unsurdur. Her hangi bir sıfatı olmayan ve aşkın niteliğe sahip olan Tanrı (*Nirguna Brahman*)<sup>263</sup> doğrudan ibadetin değil bilginin konusudur. Bu yüzden bu Tanrı anlayışını kabul eden ekoller kurtuluş yolu olarak *jnana-margayı* tercih ederler. Sıfatları ve şahsiyeti olan Tanrıya (*Saguna Brahman*) inanan dini gruplar ise ibadetin ve aşkın konusu olan bir Tanrıyı kabul ederek *karma-marga* ve *bhakti-marga* yolunu tercih ederler.<sup>264</sup> Sonuç itibarıyla bu üç yol bireylerin kişilik yapısı, dini algılayış biçimi, kurtuluşa ulaşma yolundaki bireysel tercihlerine göre şekillenen yöntemlerdir.

Carman, bu üç kurtuluş yoluna Gita merkezli olduğunu ifade ettiği *dhayana margayı* da eklemektedir. Dhayana, kişinin kendini kontrol etmesi doğrultusunda meditasyona dayalı bir kurtuluş yoludur. Nefes alma, yoga uygulamaları, zihinsel bazı egzersizler, samadhi gibi yöntemlerle acıdan uzalaşarak kurtuluşa erme amaçlanır.<sup>265</sup>

## V. HİNDU İBADETLERİNDE YER ALAN MİSTİK ÖGELER

Kadim Hindu inancının temelinde, karma- samsara düşüncesi yer alır. Bu düşüncede sürekli devam eden yaşam- ölüm- yeniden doğum döngüsü mevcuttur. Bireyin şimdiki hayatı bir önceki hayatının sonucudur. Bu yüzden hayat acı ve sıkıntılardan ibarettir. Hindu, karma döngüsünden kurtulmak için iyilik ve hayırlı amellerini çoğaltmalıdır. Kutsal kitaplar da insana ölüm ve tekrar doğum döngüsünden kurtulması için kutsal nehirlerde manevi olarak temizlenmesini tavsiye ederler. Dolayısıyla Hindu ibadet anlayışı ve

---

<sup>262</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.95.

<sup>263</sup> Nirguna Brahman: Shankara düşüncesindeki sınırsız, niteliksiz, her şeye gücü yeten, aşkın ve tanımlanamayan Tanrıdır. Torwesten, *Vedanta: Heart of Hinduism*, s. 119.

<sup>264</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.121.

<sup>265</sup> Carman, *A Brief Introduction to Hinduism*, s. 120.

ibadetlerin amacı da ilk olarak samsaradan kurtulma ve özgürlüğe kavuşma çerçevesi içerisinde değerlendirilmelidir.<sup>266</sup>

Hindular, günlük ibadetlerin zihni arındırdığına ve iç gözlem sağladığına inanırlar. Günlük ibadetlerin dışında özel zamanlarda yapılan ibadetler, yaşamın önemli olaylarını ruhsallaştırma işlevi görürler. İnsanın doğumu, isim verilmesi, katı besinlerle beslenmeye başlaması, Vedalar üzerine çalışma yapabilmesi için ona kutsal ipin verilmesi, evlenme ve cenaze merasimleri bu özel zamanlardan bazılarıdır.<sup>267</sup>

Hindu ibadet anlayışında hac yolculuklarının, insanın ruhsal yaşamını hızlandığı, insana olağan dışı deneyimler kazandırdığı ve insanı yoğun bir kutsallık sahası içine aldığına inanılır. Somut ibadetler, ruhsal derinliklere ulaşmada yardımcı görevi üstlenirler.<sup>268</sup> Hindu inancında yer alan ritüeller aslında birer konsantrasyon işlevi görürler.<sup>269</sup>

Brahman bilgisine erişmek için ise dünyadan feragat etmek bir ön şarttır ve çok az kişi buna ulaşabilir. Meditasyona dayalı ibadete *upasana* adı verilmektedir. Upasana zihinsel bir faaliyettir. Upasana ile içsel gözlem kazanılır, ilahlar hakkında bilgi edinilir ve maddi mutluluğa ulaşılır. Böylelikle özgürlüğe ulaşma yolu açılmış olur. Upasana maddi sembollerle ilişkilidir ve İçkin Brahmana yönelik bir meditasyondur. Aşkın Brahmanı düşünemeyenlere tavsiye edilir. Upasana, sonsuzu anlama yolunda zihni eğitir ve nihai amacı Tanrıya teslimiyet fikrini bireyde geliştirmektir.<sup>270</sup> Upasana, ibadetler bağlamında bir tefekkür biçimidir ve tefekkürde bireyin kendi benliğini Tanrı benliği içerisinde eritmesi söz konusudur. Upasana kavramının bir üstünde ise *dhayana* kavramı yer alır. Dhayana, bireyin kendisini *gerçek zata* dâhil ederek Tanrının varlığını düşünmesidir. Dhayanada *öteki* kavramı ortadan kalkmış olduğundan upasana'dan daha üstün kabul edilir.<sup>271</sup> Shankara'nın dhayana tanımı ise: “ *Duyuların dışarıya yönelen algısını zihne doğru çekmek ve zihni tek bir noktaya odaklanır gibi bilincinin kaynağına odaklamaktır.*”<sup>272</sup> şeklindedir. Upasana ve dhayana kavramları mistisizm açısından değerlendirildiğinde her

---

<sup>266</sup> İsmail Taşpınar, *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti Hinduizm ve Budizm*, İstanbul: İfav Yayınları, 2016, ss. 31-32.

<sup>267</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, s. 207.

<sup>268</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 213- 214.

<sup>269</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, s. 229.

<sup>270</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 207- 208.

<sup>271</sup> Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 56.

<sup>272</sup> Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 57.

ikisinin de Tanrıya dair bir mistik tecrübe veya tefekkür biçimi olduğu görülebilir. Brahma Sutrada upasana tanımı ve şekli ile ilgili şu bilgilere yer verilmektedir:

*Upasana zihinsel bir faaliyettir. Ayakta durma ya da uzanma durumunda meditasyon gerçekleşmeyeceğinden, upasana esnasında en uygun pozisyon oturmaktır. Upasana esnasında zihin tek bir noktaya odaklanacağından odaklanma, ancak oturma halinde mümkün olabilmektedir. Upasana sabit bakışlarla, kol ve bacakları hareket ettirmeden tek bir nesneye odaklanma yoluyla yapılan meditasyondur.<sup>273</sup>*

Hindu inancı temelde metafizik öğretiler ile oluşmuş, karma- samsara ve toplumsal bir yapı olan kast sistemi etrafında dini hayatın şekillendiği bir yapıdır. Gerek ibadetler, gerekse felsefi sistemler pek çok mistik karakter etrafında meydana gelmiş ve bireyin Tanrı ile olan ilişkisi ve iletişimi inanç bünyesindeki kurtuluş yollarını belirlemiştir. Vahiy ve peygamber kavramlarının inançta yer almaması İslam, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi ilahi dinlerden oldukça farklı özelliklere sahip olmasına ve kutsal kitap ile kutsal kitap yazar ve müfessirlerinin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Hinduizm’de metafizik gelenek ve din birbirinden ayırt edil(e)meyen iki kavramdır.

---

<sup>273</sup> Brahma Sutra Bhasya IV/ 1/ 7-8

## İKİNCİ BÖLÜM

### VEDANTA FELSEFESİ

Bu bölüm içerisinde Vedanta felsefesinin arka planında yer alan kutsal kitap anlayışı, sistemin tanımı, Vedanta felsefesini kurucu kavramlar üzerinde durulacak, Hindu metafizik geleneğinde Vedantanın yeri ve Vedantanın alt bölümleri incelenecektir.

#### I. VEDANTA FELSEFESİNİN TARİHSEL ARKAPLANI

Rao'ya göre, Hint kültüründe yaşayan en önemli sistem Vedanta olarak kabul edilmektedir. Diğer sistemler Vedantayı anlamak için bir araç olarak görülür. Rao, bu düşüncenin altında yatan nedenin ise Vedantanın, Vedaların metafizik teorilerini ve en önemli hakikatlerini içeren Upanişad temeline dayanması olduğunu söylemektedir.<sup>274</sup>

Genel anlamda Hindu inanç sistemi başlı başına mistik figürler üzerine bina edilmiştir. Mistisizmin zirvesi genellikle Upanişadlar olarak kabul edilse de, vedik metinlerde de mistik öğelerin varlığından söz edilmektedir. Örneğin Dasgupta, Veda metinlerinde ameller, kurban gibi ritüellerin uygulamasına dair hükümlerin yer aldığını, Upanişad metinlerinde ise eylemlerin değil, evrensel gerçeklik ve kişiyi özgürleştirici bilginin peşine düşülerek mistisizmin temellendirildiğini savunur. Böylece Veda metinleri ile Upanişad metinleri arasında belirgin bir fark ve ihtilaf açıkça görülebilir.<sup>275</sup> Werner ise önemli bir Hindu teolog olan Dasgupta'nın Vedalara yeterince yer vermemesini ve Vedaları adeta hafife almasını eleştirmektedir. Werner Dasgupta'nın, hem Upanişadlarda mistisizmin zirve noktaya ulaştığı fikrine itiraz etmekte hem de Vedaların ameller (karma) ve kurban ile ilgili pasajlarını ön plana çıkararak, ruhsal ve mistik boyutlarını göz ardı etmesini doğru bulmamaktadır.<sup>276</sup>

Hindu inancında peygamberlik ve vahiy kültürünün olmayışı kutsal kitabı inançtaki en yüksek otorite kılmaktadır.<sup>277</sup> Hindu inancında kutsal yazıları anlama ve yorumlama kabiliyeti, ruhsal öğretiler üzerine çalışma yapan kişilere verilir. Ancak ruhun ihmal edilmesi durumunda bu ayrıcalık gerçekleşmemektedir. Kutsal bilgi yolundaki kişilerin

<sup>274</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.27.

<sup>275</sup> S. N Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, C. 1, London: Cambridge University Press, 1932, s. 75.

<sup>276</sup> Werner Karl, "Mysticism and Indian Spirituality" Sixth Symposium at the Chervell Centre, 11 Mayıs 1980, Oxford, s.20.

<sup>277</sup> Torwesten, *Vedanta: Heart of Hinduism*, s. 24.

ruhlarının ihtiyaçlarının karşılanması ve ruhlarının eğitilmesi gerekmektedir. Vedalara göre Brahmanı bilen kişi kutsal yazıları bile aşabilme yeteneği kazanır. Ancak bu yazıları aşmak için kutsal yazıların doğrudan deneyimlenmesi gerekmektedir.<sup>278</sup>

Vedanta çalışmak için bazı n disiplinler gereklidir. Bunlardan ilki *gerçek ve gerçek olmayan ayırımına varma* (Brahman-diğer tüm nesnelere) inancıdır; ikincisi *dünya nimetlerinden feragat etme, dünya haz ve mutluluklarından azat olmaktır*. Yapılan tüm eylemler sonludur ve bu eylemlerin kalıcı sonuçları olması beklenemez. nc disiplin ise *beden ve duyuların kontrolü, zihin kontrolü, duyu organlarına egemen olabilme, tahammül, konsantrasyon ve inanç* olmak üzere altı erdemden oluşmaktadır. Dördüncü disiplin ise *zgrlğ arzulamaktır*. Vedanta ğrencisi dünya hayatında nihai bir mutluluk olmadığının farkındadır ve özgürlük arzusu içerisinde dir.<sup>279</sup> Bu dört ana disiplin aslında Vedantanın; dünyaya değer vermeme, dünyadan feragat etme, duyuların kontrolü, bedensel hazların peşinde olmama gibi özellikler ile kişinin ruhsal açıdan eğitimini amaçladığı ve mistisizmi özünde barındırdığı gerçeği ortaya çıkar.

Potter, Vedantanın temel özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır: Vedanta öğretisinin temel amacı bireyin yeniden doğum çarkından kurtarılmasıdır. Bu esaret avidyanın bir sonucu olup, atmanın özü esaret ve sınırlılık değil, sonsuz zgrlktir. Esaret cehalete (avidya) dayalı ise bunun karşısında, cehaletin zıddı olan bilgi (vidya) kavramı yer almalıdır. Cehaletin işleyişi temelde var olmayan ama sadece görünüşte ortaya çıkan farklara dayanır. Bilgi ise bilen ve bilinen arasındaki tüm ayrımların, özellikle bilen-bilinen (süje- obje) ayrımının yanlış olduğu gerçeğine dayanır. Süje- obje ayrımının ortadan kalkması ise *saf bilinç* durumunu (cit) ifade eder. Saf bilinç durumu derin uyku haline benzemektedir. Bu saf bilinç durumu evrensel ve mutlak gerçeklik (sat) olan Brahman ile bir ve aynıdır. İçinde ayrım olan hiçbir ifade özgürlüğe bir çıkış yolu olamamakla birlikte, ayrımlar sadece avidyanın rndrleri.<sup>280</sup>

“*Vedaların sonu*” anlamı taşıyan Vedanta felsefesine geçmeden önce Vedalar ve diğer kutsal kitapların temel özelliklerine dair bazı bilgilere değinmek yerinde olacaktır.

---

<sup>278</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 114- 115.

<sup>279</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 151- 152.

<sup>280</sup> Otto, *Mysticism East and West*, ss. 13-14; Potter, *EOIP*, ss. 6- 7.

## A. VEDALAR VE FELSEFİ SİSTEMİ

Vedalar, M.Ö. 1500- 800 yılları arasında derlenen ve basit metafizik konular içeren Hindu kutsal kitaplarından bir tanesidir.<sup>281</sup> Veda ve vidya kelimeleri *vid* kökünden gelerek *görmek, bilmek, içsel görü ve sezgi* gibi anlamlara gelir.<sup>282</sup>

Vedalarda her türlü düzen ve yasayı ifade etmek için *rta* ifadesi kullanılmaktadır. *Rta* doğa kanunları ile birlikte her türlü düzeni içine almaktadır. İbadete dayalı bir din anlayışı hâkimdir. Kurban sunusu en önemli ibadet olarak kabul edilmektedir. Vedalar döneminde tenasüh, yeniden doğum gibi inanışlar Hinduizm’de henüz yerini almamıştır.<sup>283</sup>

Sonraki sayfalarda detaylı bir şekilde ele alınacak olan Brahman- atman özdeşliği Vedanta felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Bu özdeşlik de Upanişad metinlerine dayandırılarak savunulmaktadır. Upanişad öncesi Vedalar döneminde, kurban törenini yöneten rahibin atman ile özdeşleştiğine, kendine yeni bir beden inşa ederek, göğe yükselip ikinci kez doğarak ölümsüzlüğe eriştiğine inanılmaktadır. Tanrının kurban töreni ile kendi benliğine tekrar kavuştuğu, kurban rahibinin de kendi benliği yani atmanını inşa ettiği düşüncesi vardır. Tanrılar da ölümsüzlüğü kurban töreni esnasında Brahmanı elde ederek kazanmışlardır. Dolayısıyla örtük bir şekilde de olsa, Brahman- atman özdeşliğinin Vedalar döneminde var olduğu ileri sürülmektedir. Ancak bu dönemde kurban törenleri ve bu törenleri yöneten rahipler dinsel bir merkez noktası olarak ön planda yer almaktadırlar.<sup>284</sup>

Vedalar döneminde kurban ritüeli *bilgelik* anlamı taşımaktadır. Tanrıların da aynı zamanda kurbanın icra edildiği yerde bulunduğu inanılmaktadır. Bu görüntü tanrısal kudretin görünen biçimlerini oluşturmaktadır. Kurban törenini icra eden kişinin ritüelin merkezine alınması, diğer bireylerin önemsiz görülüp küçümsenmesine yol açan bir görüşü ortaya çıkarmıştır. Brahminlerin kutsal bilgelik sahibi olduğuna dair inanç, bireylerin gelişmesini ihmal ederek din adamı sınıfı olan Brahminlerin ayrıcalıklı hale gelmesinde etkili olmuştur.<sup>285</sup>

Vedalar, insanın özgürlük, barış, mutluluk, ölümsüzlük gibi yüce hedeflere dair özlemlerini değil aynı zamanda göklerdeki mutluluğu da ele almaktadır. Göklerdeki

<sup>281</sup> Vedalar ve diğer kutsal kitapların içerik ve kronolojisi için bkz. Tablo: 3.

<sup>282</sup> Guenon, *Vedanta'ya Göre İnsan Halleri*, s. 21.

<sup>283</sup> Rukiye Karaali, *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008. ss. 12-13.

<sup>284</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s.283.

<sup>285</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, s.388.



mutluluk evrensel bir özlem olup Vedalara göre Tanrı veya beşer üstü varlıklar aracılığı ile ve sosyal sorumlulukların yerlerine getirilmesiyle bu mutluluğa ulaşılabilmektedir. Vedalarda dünya ve göklerdeki mutluluk kısa sürelidir ve bu mutluluk, geçici olanda tutsaktır. Evrene bütünüyle bağlı kalan ve mutluluğu evrende arayan kişinin özgürlüğe ulaşması mümkün değildir.<sup>286</sup>

Tahmini olarak M.Ö. 2500- 600 yılları arasında, Arilerin Orta Asya'dan Kuzey Hindistan'a gelerek İndus Vadisi Ganj Havzası çevresinde Ari kültür ve medeniyetini yaydıkları bu dönem Vedalar dönemidir. Vedalar dönemi *Mantralar*, *Brahmanalar*, *Aranyakalar* ve *Upanişadlar* şeklinde dört bölümden oluşan *Rig*, *Yajur*, *Sama* ve *Atharva Veda*'dan oluşur.<sup>287</sup>

Hindu kutsal metinleri olan Vedalar dört bölümden oluşmaktadır. *Rigveda*<sup>288</sup>, *Yajurveda*, *Samaveda* ve *Atharvaveda*. Her bölüm ise iki kısma ayrılmaktadır. İlk kısım eylem ve faaliyetler ile ilgili olup bu kısma *karmakanda* adı verilmektedir. İkinci kısım ise ilk bölüme göre daha kısa olup, *jnanakanda* adını taşımaktadır. Jnanakandanın konusu bilgi ile alakalı olup kişiyi *mokşa* denilen mutlak özgürlüğe ulaştırma amacı taşımaktadır. Vedanta felsefesinin özünü ise bu ikinci bölüm oluşturmaktadır.<sup>289</sup>

Vedalar dönemi, kurban merkezli bir anlayışa sahiptir. Aranyaka literatüründe meditasyon ve düşünce gücü ilk kez ön plana çıkmaya başlamıştır. Buna göre Brahman bilgisi, kurban ritüellerine bağlı değildir ve kişinin kendi içinde olan kutsal bir özlemdir. Brahman bilgisinde hayatın kutsanması söz konusu değildir.<sup>290</sup>

Rig Veda'dan itibaren birlik ilkesi üzerine kurgulara rastlanılmıştır. Ancak bu kurgular sistematik hale gelmemiştir. Bireysel ruhun (atman), Evrensel Ruh (Brahman) ile özdeş olduğu fikri bir hareket noktası değil, varış noktası niteliğindedir. Eşdeğerliklerin ve özdeşliklerin araştırılması Rig Veda'nın temel konularından biri olmuştur. Brahman adı verilen kutsal formül büyük bir ilkede yaşam bulma yoluna gitmektedir. Bu ilke Brahmanalar'dan başlayarak evrensel mutlak ruh kavramına doğru çıkmaktadır.<sup>291</sup> Ancak

<sup>286</sup> Nikhilananda, Hinduizm, ss.19-21.

<sup>287</sup> Radhakrishnan & Moore, *Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış*, s. 2. Vedalar ve alt bölümlerinin tasnifi ile ilgili bkz. Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, ss. 165- 167.

<sup>288</sup> Rigveda ile ilgili kapsamlı bilgi için bkz. Korhan Kaya (çev.), *Rigveda*, Türkiye İşBankası Yayınları, İstanbul, 2018.

<sup>289</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.90.

<sup>290</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss. 34-35.

<sup>291</sup> Renou, *Hinduizm*, s.13.

Rigvedada kurban törenleri, onları yönetenlerin mükemmelliği, Tanrı Agniye ulaşmanın yolunun kurban sunmaktan geçtiği de açıkça ifade edilmektedir.<sup>292</sup>

Eliade, özel bir eser kategorisi olan Aranyakalar'ın, Brahmanaların kurban sisteminden (karmakanda), Upanişadların sistemi olan metafizik bilgiye (jnanakanda) geçiş imkânı sağladığını ifade etmektedir. Aranyakalar, köylerden uzak orman içlerinde gizlice öğretilmekteydi. Bu öğretilerdeki vurgu ritüellerin somut gerçekliğine değil, kurban töreninin öznesi olan atmana yapılmaktadır. Aranyaka düşüncesinde Tanrılar insanların içinde gizli olarak bulunmaktadırlar. Kurbanın içselleştirilmesi, adakların hem dış hem de iç Tanrılara sunulmasına imkân sağlamaktadır. Çok sayıda benzeştirme ve özdeşleştirme benlik bilinci kazanmak adına yapılmaktadır.<sup>293</sup> Ayrıca Aranyakaların orman yaşantısını tavsiye etmesi, evli ve aile sahibi bireyleri ihtiyarlayınca tefekkür ve meditasyona teşvik etmesi onların önemli özelliğidir. Bu metinler bireylerin dini ihtiyaçlarını karşılayan ve Brahmanaların sonuç bölümünde yer alan kutsal metinlerdendir.<sup>294</sup>

## B. UPANIŞADLAR VE FELSEFİ SİSTEMİ

Upanişad kelimesi; Yakına, yanına anlamdaki “upa”, aşağı anlamına gelen “ni” ve oturmak anlamındaki “sad” kelimelerinden türemiştir. Gizli doktrinleri öğrenmek için bir üstadın dizinin dibinde oturmak veya öğrencilerin gizemli ve ruhsal bilgileri elde etmek adına hocaların etrafında oluşturdukları halka anlamına gelir.<sup>295</sup> Genel kabul gören bu anlamın yanında, kelimenin kökeni “tahrip etmek” olarak kabul edildiğinde kelime, “her türlü sıkıntı ve kötülüğün temeli olan cehalet ve arzuları tahrip eden sırlı bilgiler” anlamına da gelebilir. Upanişadların dinsel öneminin yanında, bu metinler Hint inancında felsefenin sistematik hale gelmesini temsil etmektedir. Upanişadlara Vedaların sonu anlamında *Vedanta* adı da verilmektedir. Hem kronolojik olarak Vedik dönemin sonunda yer almaları hem de Vedaların son bölümünü oluşturmaları bu isimle anılmalarında etkili olmuştur.<sup>296</sup> Upanişad tanımı için Upanişadlarda “gerçeğin gerçeği” ifadesi göze

<sup>292</sup> Kaya, *Rigveda*, 1.Kitap (Agni), 1 / 4/ 8.

<sup>293</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s.285.

<sup>294</sup> Radhakrishnan & Moore, *Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış*, s. 2.

<sup>295</sup> R. N. Dandekar, “Vedanta” *ER*, ed. Lindsay Jones, USA: Thomsan Gale, 2005, C.14, s. 9544.

<sup>296</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.21; A. L. Herman, *A Brief Introduction to Hinduism: Religion, Philosophy and Ways of Liberton*, Oxford: Westview Press, 1991, s.63; Ali İsmail Güngör & Cemil Kutlutürk, “Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dini ve Felsefi Dünyasına Katkıları”, *Dini Araştırmalar*, Eylül- Aralık 2009, C. 12, S. 35, ss. 33- 34; Kaya, Upanişadlar, ss. x- xi.

çarpmaktadır.<sup>297</sup> Upanişadlar cehaleti yok ederek, bireyleri aşkın bilgiye ulaştırmayı amaçlamaktadırlar.<sup>298</sup> Bu metinler Hint düşüncesinin en önemli kaynakları ve Hint felsefesine dair en özlü düşüncelerin yer aldığı metinler olarak kabul edilmektedirler.<sup>299</sup> Vedantanın, Upanişad felsefesinin sistemli halini ifade ettiğine dair düşünce<sup>300</sup>, Upanişadların özelliklerine ve felsefi sistemine ayrıntılı olarak yer vermeyi gerektirmektedir.

Sayıları 235, 170, 150 veya 108 olarak belirtilen Upanişadlar, M.Ö. 8. Yüzyıldan başlayarak M.S. 1700 yıllarına kadar uzun bir dönem boyunca bir araya getirilmişler ve Hindu kutsal metinleri arasında en son derlenenler olarak ifade edilmektedirler. Upanişadların sayısı ve ortaya çıktıkları tarih kesin olarak bilinmemekle birlikte, temel ve klasik Upanişadların M.Ö. 800- M.Ö. 400 yılları arasında meydana getirildiğı ve 1700lü yıllara kadar tasniflerinin sürdüğü kabul edilir. Bu eserler, inananların gözünde ise tarihestü bir özellik taşımaktadırlar.<sup>301</sup> Temel (klasik) Upanişadlar *Brihadaranyaka*, *Chandogya*, *Taittiriya*, *Kausitaki*, *Kena*, *İsa*, *Katha*, *Svetasvatara*, *Mundaka*, *Mandukya*, *Maitri* ve *Prasna Upanişad*'dan oluşmaktadır. En eski Upanişadlar; *Aiterya*, *Brihadanyaka*, *Chandogya*, *Taittiriya*, *Kaushitaki* ve *Kena Upanişad*'dır. Kena Upanişad yarı şiirsel bir metin olup, onun dışındakiler düzyazı şeklindedirler.<sup>302</sup>

Anlaşılması güç olan ve zor felsefi problemler içeren Upanişad öğretileri, talebelere eğitim hayatlarının son evrelerinde verilmektedir. Veda öğretisinin anlam ve merkezi gayesini içermektedir. *İlahiler*, *ilk dört Veda* ve *Barahmanalar*, *Sruti*'nin<sup>303</sup> ayin kısmını (karmakanda) oluştururken; *Upanişadlar* ise bilgi kısmını (jnanakanda) temsil etmektedirler.<sup>304</sup> Vedalarda mitsel bir dünya tasviri, kâinatın fiziksel yönüne vurgu ve ritüelci bir düşünce hâkim iken, Upanişadlar insan merkezci (antroposentrik) bir özelliğe

<sup>297</sup> Brihadaranyaka Upanişad, II/ 1/ 20.

<sup>298</sup> Guenon, *Vedanta'ya Göre İnsan Halleri*, s. 19.

<sup>299</sup> Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 294.

<sup>300</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 35.

<sup>301</sup> Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ss.294- 295; Güngör & Kutlutürk, a.g.m, s. 35.

<sup>302</sup> Kaya, *Upanişadlar*, ss. xi- xii. Kaya, Upanişadların Vedalar içerisindeki yerine dair şu bilgilere yer verir. 108 Upanişaddan on tanesi Rigveda'ya, ondokuz tanesi Beyaz Yacurveda'ya, otuziki tanesi Siyah Aurveda'ya, onaltı tanesi Samaveda'ya otuzbir tanesi ise Atharvaveda'ya aittir.

<sup>303</sup> Sruti, kelime anlamı olarak işitme anlamına gelir. Hindu kutsal metinlerinin yazılı olan ve en güvenilir kabul edilen metinlerini (Vedalar ve Upanişadları) kapsar. Sözlü geleneğe ise Smriti (hatırlama) adı verilmektedir. Smriti kategorisinde ise Bhagavad Gita, Puranalar ve Manu kanunnamesi vardır. Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, s. 191.

<sup>304</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.22.

sahiptir. Bilgi ve hikmet ile Brahmanı kavrama çabası sonucunda, Brahman bilgisine sahip olma hedefi taşırlar.<sup>305</sup>

Upanişadlar kendinden önceki metinler olan Vedalar ve Brahmanalardan izler taşımaktadır ve kendinden sonraki eserler içinde etkilediği en önemli eser Bhagavad Gita olarak kabul edilmektedir.<sup>306</sup> Upanişadlar sadece Vedantanın değil sonradan ortaya çıkan Brahman merkezli pek çok felsefi düşünce sisteminin dayanak noktasında oluşturmaktadır.<sup>307</sup> Vedanta düşünürleri, hem vedik bilgileri hem de Upanişadları doğru şekilde yorumladıklarını savunmakta ve sistemlerinin temelini Upanişadlara dayandırmaktadırlar.<sup>308</sup>

Upanişadların ortaya çıktığı dönemde dini pratik ve uygulamalar daha çok din adamı sınıfının tekelindeydi. Çünkü dini metinlerin güvenilir olması onları idrak edecek düzeye erişememiş kişilerden saklı tutulmasına bağlanmaktaydı. Bu öğretiler ehil kimselere dini törenlerin ardından verilmekteydi. Güçlü bir din adamı sınıfının otoritesine ve onların hakikati tekellerinde tuttuklarına dair bir itiraz olarak, Upanişad metinlerinde birey merkezli düşünce ön plana çıkmıştır. Din adamı merkezli uygulamalar Upanişad metinlerinin gizemli/ ezoterik bir yönünün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünkü hakikati bünyesinde barındıracak kişilerin bazı özelliklere sahip olması kaçınılmazdır. Vedalar döneminde ritüele bağlı bir bakış açısıyla Brahmin, Ksatriya ve Vasiyalar olarak gücü ellerinde tutan sınıflara karşı; Upanişadlar döneminde, Vedalar dönemindeki kurban ritüelinin yerini *güçlü istek ve bilgi* almıştır. Böylelikle kişiler için Tanrıya sahip olma değil de Tanrıların gücüne sahip olma isteği ön plana çıkmıştır. Bu güçle kişiler zenginlik, bağışlayıcılık, ayrıcalık gibi pek çok lütfaya sahip olma şansı bulmuştur. Bir nevi bireyin dışında ve ondan bağımsız olarak gerçekleşen kutsala dair olgular, artık yerini bireyin dikkatini bizzat kendine doğru yöneltmesini sağlayarak subjektif bir niteliğe bürünmeye başlamışlardır. Bu yönüyle Upanişadlar, hem din adamı sınıfının ayrıcalığına, hem de rahiplik gücünün baskısı ile elde edilen olağanüstü ayrıcalığa bir cevap niteliği taşımaktadırlar.<sup>309</sup>

---

<sup>305</sup> Güngör & Kutlutürk, a.g. m, s.36.

<sup>306</sup> Kaya, *Upanişadlar*, s.x.

<sup>307</sup> Torwesten, *Vedanta: Heart of Hinduism*, s.17.

<sup>308</sup> Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri*, s. 166.

<sup>309</sup> Herman, *A Brief Introduction to Hinduism*, ss. 61-63. Yazar Upanişadların ortaya çıkış serüvenini Hıristiyanlık tarihindeki Protestan Reformu'na benzetmektedir.

Upanişad metinlerinde hoca-talebe öğretisi ön plana çıkmaktadır. Upanişad bilgeleri gizli öğretilerini öğretmek için önce kendilerini ormanda meditasyon ile Tanrıya adayıp edindikleri öğretileri talebelerine öğretmişlerdir. Upanişadlar gelişmiş felsefi metinler değildir. Upanişadların temel amacı Tanrının gerçekliğini kanıtlamaktır.<sup>310</sup> Hindu geleneksel inancında Upanişadlar pek çok bilge ve ermiş kişilerin sezgi ve içgörülerinin ürünüdürler. Veda dönemi sonrası sözlü olarak nesilden nesile aktarılarak muhafaza edilmişlerdir. Bu muhafazada *rişi* denilen bilge kişilerin önemli bir rolü olmuştur. Hint felsefesinde rişiler hakikati temsil eden ve onu tecrübe etmiş azizler olarak kabul edilirler.<sup>311</sup> Bilge kişiler kutsal metinlerin kaynağıdır. Aynı zamanda metinlerin bu söz konusu kişilere ilham edildiğine inanılmaktadır. Upanişad yazarlarının isimleri tam olarak bilinmemekle birlikte; *Yacnavalkya, Cabala, Uddalaka, Aruni, Gargl, şandilya, Aşka, Balaki, şvataketu* kendilerine atıfta bulunulan Upanişad yazarlarıdır.<sup>312</sup>

Torwesten, Upanişadların, kurban ve diğer ritüelleri reddetmesi ile Veda öğretilerini geçersiz kıldığını ifade etmektedir. İnsan eylemleri kişiyi karma yasalarına götürdüğü için, eylem kavramının yerini *kutsal bilgi (jnana)* almaktadır. Eylemsizlik ve eylemden uzak durma ise karmakanda anlayışının zıddı anlamına gelmektedir. Eylem zincirleri ile ulaşılan sonuç, gerçek bir kurtuluş anlamı taşımamaktadır. Upanişad düşünürlerine göre bilginin işlevi kurban ve diğer ibadetler yoluyla cennette kişiye bir yer kazandırmak değil, bireyi Brahmana ulaştıracak yolları göstermektir. Neden- sonuç ilişkilerine bağlı olan karma yasası; eylemlerin kötü sonuçları ile bireyin sonsuz bir cennete sahip olma düşüncesini ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda Hint düşüncesinde yeni bir kurtuluş yolu arayışı ile ruhun yeniden dünyaya dönmesi fikri yer bulmuştur. Brahman özdeşliğine ulaşıncaya ve ruhun özgürlüğüne kavuşmasına kadar ruhun sürekli yolculuk halinde olması (reenkarnasyon) söz konusudur.<sup>313</sup>

Upanişadlarda eylemin yerini bilginin alması ile kurban ritüelinin ve diğer eylemlerin kurtuluş için yeterli olmadığı üzerinde durulmuştur. Mundaka Upanişad'da, kurban ritüelinin en yüce iş olarak düşünmenin yanlışlığı ve bunun samsaraya neden oluşu şu şekilde ifade edilmektedir:

---

<sup>310</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 19/ 23.

<sup>311</sup> Radhakrishnan, *Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış*, s.11.

<sup>312</sup> Güngör & Kutlutürk, a.g.m., s. 34

<sup>313</sup> Torwesten, *Vedanta Heart of Hinduism*, ss. 20- 21.

7-Bununla beraber bu kurban biçimleri, aşağı işler olarak açıklanan on sekiz bilgi, emniyetsiz araçlardır. Bunları en iyisi olarak gören budalalar, yaşlılık ve ölüme geri dönerler.

8-Böylesine bir cehaletin içinde kalıp kendilerini akıllı ve bilge kimseler gibi görenler, yedikleri sert darbenin etkisiyle iyice cehalete batarlar...

...  
10-Kurban sunmanın en yüce iş olduğunu düşünenlerin en iyi bildikleri şey aslında aldanıştır. İyi işler sonucu kazandıkları göğün en yüksek katındaki eğlence dünyası yüzünden bu dünyaya veya daha aşağı bir dünyaya geri dönerler.<sup>314</sup>

Gizli öğreti anlamına gelen Upanişadlar, bireyin manevi olarak gelişmesi ve olgunlaşması için ona öneriler sunmaktadır. Upanişadların temelleri *riyazet (tapas)*, *kendine hâkimiyet (dama)* ve *çalışma (karman)* olmak üzere üç kavramdan oluşmaktadır.<sup>315</sup> Bu kavramlar bireyin manevi gelişimine ve zühd hayatına katkı sağlayan çeşitli uygulamaları ifade etmektedir. Upanişadlar'daki gizli öğretiyi bilen kişilerin kötü işler yapmayı sonsuz huzur ve mutluluğa erişeceği Kena Upanişad'da şöyle anlatılmaktadır:

32-“Efendim bana gizli öğretiyi (Upanişad) öğretin!” “Gizli öğreti sana bildirildi...”

33-Çilecilik (tapas), kendine hâkimiyet(dama) ve çalışma (karman) bu gizli öğretinin temelidir. Vedalar onun uzvudur. Gerçek de onun barınağıdır.

34- Bu gizli öğretiyi bilen kişi günahattan kurtulur, sonsuz ve mükemmel göksel diyarlarda yaşar, evet oralarda yaşar.<sup>316</sup>

Upanişad metinlerinde yukarıda görülen çilecilik ve zühte dair inanış ve yaşantıların daha önceki dönemlerde de yer aldığı düşüncesi mevcuttur. Brahmana ve Aranyakalar dönemindeki orman uygulamalarında dünyayı değersiz görmeye dair mistik davranışlar ilk olarak ortaya çıksa da bu uygulamalar Upanişadlar döneminde sistematik hale gelmiş ve yaygınlaşmıştır. Orman yaşantısı tanımındaki *orman* ifadesi sembolik olup, dünyadan feragat eden kişileri temsil etmektedir. Upanişadlar zamanındaki asketikler, kurban ve kurban törenlerini tekrarlamayı tavsiye eden rahiplere karşı olan çok sayıda münzeviyi temsil etmektedirler. Bu kişilerin bir kısmı dağların zirvesinde yaşayan, soğukta veya sıcakta acı çeken, aç ve susuz kalan, tehlikeli hayvanlarla mücadele eden dünyadan el etek çekmiş insanlardır. Diğer grup ise şehirlere yakın yerlerde yaşayan, kendilerini aşağı doğru sarkıtan, alevli ateşin yanında oturan, sararıp soluncaya kadar kollarını havada tutan, gözünü güneşe diken veya yatakta hiç konuşmadan uzanan kişilerdir. Bu guruptaki kişilerden bir kısmı vecd ve aydınlanma adına bu davranışları samimice sergilerken, bazı

<sup>314</sup> Mundaka Upanişad, I/ 11/ 7-10.

<sup>315</sup> Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, s.15.

<sup>316</sup> Kena Upanişad, IV/ 32-34.

kişilerin bunu psikopatlık adına yaptığı ifade edilmektedir. Günümüz anlayışındaki asketikler grubunu yukarıda betimlenen kişiler oluşturmaktadır.<sup>317</sup>

Upanişadların muhtevasında Hindu inancındaki iki önemli kavrama rastlanmaktadır. Upanişadlar, *karma doktrini ve mokşa anlayışını* ilk kez açıkça içinde barındırmaktadır. İzdıraba neden olan samsaradan kurtulup, özgürlük anlamına gelen mokşa ya da muktiye ulaşmak yüce bir hedef olduğu gibi, bu tür bir kurtuluş öğretisi ilk dönemlerden günümüze kadar Hinduları ayakta tutmuştur. Ayrıca Upanişadlar, kendilerinden sonra gelen dini metinlerin şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır.<sup>318</sup> Upanişadların Hint kültürüne en önemli katkısı ise Brahman- atman birliğinin sağlanması ile ilgilidir. Brahman- atman birliği sadece Upanişadların değil ona dayandığı iddiasında olan Vedanta öğretisinin de temel konularından biri olmuştur.<sup>319</sup>

Tıpkı diğer felsefi öğretiler ve bilimler gibi Upanişadlar da evrendeki birleştirici prensipleri aramaktadır. Evrendeki değişmeyen prensip bazen atman<sup>320</sup> bazen Brahmandır.<sup>321</sup> Upanişadlar, gerçeğin araştırılması ile ilgilenirler. Bu öğretiye göre duyularımız bize gerçek bilgiyi vermekten acizdirler. Upanişad felsefesi kâhinleri, hayatları boyunca metafizik problemler ile uğraşp en yüce gerçekliği arama yoluna gitmişlerdir. En yüce gerçeklik Brahman; *ezeli, ebedi, kadir, her şeyi bilen ve bilgisi kendiliğinden olandır*. Brahman tek başına evrenin yaratıcısıdır ve sonsuzdur. Brahman eş zamanlı olarak hem içkin hem aşkındır. Brahmanı merkeze alan Upanişad öğretisinin teolojik, psikolojik ve kozmolojik yönleri vardır.<sup>322</sup> Upanişadlar, ortaya çıktıkları dönemden günümüze kadar, genelde mistisizmin özelde ise Hint mistisizminin en erken belgeleri olma niteliğini taşımaktadırlar. Bu metinler, mistik deneyimleri sessiz, biçimsiz ve kavranamaz olarak soyut bir düzlemde kabul etmektedirler.<sup>323</sup> Upanişadlarda gerçek, kısa hikâyeler yoluyla, sembolik olarak anlatılmaktadır.<sup>324</sup>

Upanişadlarda ebedi bir cennet ve ebedi bir cehennem anlayışı yer almamaktadır. Tanrının ebedi bir parçası olan ruhun sonsuza kadar acı çekmesi Tanrının yarattıklarına

---

<sup>317</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, ss. 30-31.

<sup>318</sup> Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, s. 116.

<sup>319</sup> Denise Lardner Carmody & J. T Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, New York: Oxford University Press, 1996, s. 38.

<sup>320</sup> Brihadaranyaka Upanişad, II. 1v. 5/14.

<sup>321</sup> Chandogya Upanişad III/ 14; Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, ss. 32- 33.

<sup>322</sup> Mohaphatra, *Hinduizm*, ss. 216-217.

<sup>323</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.48.

<sup>324</sup> Herman, *A Brief Introduction to Hinduism*, s.69.

olan sevgisi ile uyuşmamaktadır. Ruhun ölümden sonra yok olduğuna inanılmaz, ölüm anında ruhun bedeni terk edip ölüm sonrasını deneyimlediği ve aydınlanmış kişilerin bu duruma tanık olabileceği inancı hâkimdir. Ancak bu deneyimlerin akıl ile ortaya konulması mümkün değildir. Bedene hapsedilen ruh, özgürlüğün peşinde koşarak arzuları ile hareket eder. Ancak asıl özgürlük hiçbir arzu ve isteğe sahip olmamaktır. İnsanın geçmiş davranışları şu andaki konumunu, şimdiki davranışları da geleceğini belirler. Kader anlayışı, kişinin fiil ve düşüncelerinin ortaya çıkardığı birikimdir. Böylelikle insan kendi kaderinin mimarı olmuş olur. Şu anki acılarını geçmiş günahlarının sonucu olarak gören kişi, bir daha günah işlemeye istekli olmayacaktır. Bu anlayış kişiyi, iyi ve kötü karma düşüncesine götürür.<sup>325</sup> Ruhun gelecekteki konumunu belirleyen şeyin; kişinin iyi ya da kötü eylemleri olduğu ifade edilir.<sup>326</sup> Ameller ve karma arasında dikkate değer bir ilişki vardır.

Upanişadlar; *ikna etme, neden sonuç ilişkisi kurma, mantıksal zemine oturtma, tartışmalara yer verme* gibi yöntemlere başvurmamaktadır. Dasgupta'ya göre Upanişad yorumlarının tamamı taraflı ve yanlı olduğundan hiçbirinin kesinliğinden söz etmek mümkün değildir. Yorumlar, doğası itibariyle bireysel tecrübeye dayalı düşüncelerdir, bu nedenle bağlayıcı yön taşımamaktadırlar.<sup>327</sup>

Çoğu kişi Upanişadların sistemini kendi düşüncelerini sağlam bir zemine oturtmak, ya da muhaliflerinin tezlerini çürütmek için güçlü bir delil olarak kullanmışlardır. Ancak Upanişadların özellikle üzerinde durduğu nokta, bireylerin tecrübelerinin ötesinde olağan olarak gizlenen ve onlara can veren betimlenemez tecrübeye ulaşma düşüncesidir. Upanişad mistisizmi, ruhsal ve dinsel alanı araştırmakla ilgili samimi, ciddi ve coşkulu bir faaliyettir. Mutlak gerçek, herkes tarafından kavranabilir. O son derece basit, herkesin içinde olan ve herkesin fark edebileceği türden bir gerçektir. Fakat bu tecrübeyi gerçekleştirmek herkes tarafından mümkün olmamaktadır. Bu tecrübeyi yaşayan bilge kişilerden tecrübelerini ifade etmeleri istendiğinde bu tecrübelerin betimlenemez olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>328</sup> Burada Dasgupta'nın *betimlenmez tecrübe* olarak bahsettiği şey, mistisizm başlığı altında ele alınan *Evrensel Gerçek* ile bir olma veya *birlik tecrübesinin* genelde Hinduizm, özelde ise Upanişad metinlerindeki karşılığı olarak ifade edilebilir.

<sup>325</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 66- 68.

<sup>326</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, s. 72.

<sup>327</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss. 54-55.

<sup>328</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, s. 42.



Upanişad öğretisini panteizm olarak niteleyen görüşler olsa da bu güçlü bir argüman olarak görülmemektedir. Upanişadlarda, Tanrının yaratıcı, yok edici, düzenleyici olduğuna dair ifadelerin hemen ardından onun çift yönlü oluşu ortaya konmaktadır. Bireysel ruh ve Tanrı dualizmi Mundaka ve Shvetashvatara gibi ilk dönem Upanişadlarında yer almaktadır.<sup>329</sup> Ayrıca önceki sayfalarda ifade edildiği gibi panteizm ile kast edilen daha çok dışa dönük mistik tecrübe olduğu halde, Upanişad öğretilerindeki tecrübe türünü içe dönük bir birlik tecrübesi olarak ifade etmek daha doğru bir çıkarımdır.

Upanişadlara göre kişinin mutlak gerçeğe ulaşması (Brahman ile özdeşleşmesi), ahlaki mükemmeliyetinin en üst göstergesi olarak kabul edilir. Kişisel aydınlanma, hata, kusur, yoksulluktan arınma, günahsızlaşma bu mükemmelliğin birer parçalarıdır. Bireyin mutlak gerçeğe ulaşması için günah sayılacak eylemlerden uzak durması, arzularını kontrol etmesi ve sükûnet içerisinde olması gerekmektedir. Jnanaya, sadece kişinin şartları yerine getirmesi ile değil, asketik pratikler sonucunda Tanrının lütf ve ihsanı ile ulaşılır. Bu birlik hali sadece “olmak” olarak ifade edilir. Bu halde kalbin bağları çözülmüş, tüm şüpheler ortadan kalkmış olup sadece “birlik” algılanmaktadır.<sup>330</sup> Derin düşünme yoluyla Tanrı ile bir haline gelen mistik, Tanrının inayeti ile özgürlüğe ulaşacağına inanır.<sup>331</sup> Bu kavramlar, mistisizm başlığında karşılıklarına yer verilen *mistik tecrübe* ve *mistik birlik* kavramlarının Hindu inancındaki karşılıkları olarak görülebilir.

Upanişadlarda en yüce varlık Brahman ile her canlının içinde barınan atman aynı varlık kabul edilir. Evren Brahman, Brahman atman, atman ise evrendir. Brahman ve atman dışında *prana*, *pracapati*, *udgitha* gibi başka kavramlar da yüceltilir. Upanişad öğretisine göre en yüce amaç Brahman ile bir olmaktır. Brahman ile bir olma ise kurban sunmak, ya da çilecilikle değil bilgisizliğin yenilmesi ile olur.<sup>332</sup>

Upanişadlarda Vedanta bilgisine sahip olmak ölümsüzlüğe ulaşmada ve Brahman dünyasına ulaşmada bir ön koşul olarak görülmektedir:

---

<sup>329</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss. 50-51. Mundaka Upanişad’da konu ile ilgili metin “Birbirine çok bağlı iki dost kuş aynı ağaçta tüner. Birisi ağacın tatlı meyvesini yerken diğeri yemez, sadece bakar. Aynı ağaçta kedere batmış aciz durumdaki kişi, ötekini yani Tanrıyı gördüğünde onun büyüklüğünden hoşnut olur ve kederinden kurtulur.” (Mundaka Upanişad, III/ 1 /1) şeklindedir. Benzer ifadeye *Shvetashvatara Upanişad* IV/ 6’da da rastlanmaktadır.

<sup>330</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss. 55-57.

<sup>331</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, s.123.

<sup>332</sup> Kaya, *Upanişadlar*, ss. xii-xiii.

*Vedanta bilgisini doğru anlayanlar, terk ve feragat yoluyla kendilerini saflaştıran çileciler, zamanın sonunda ölümün ötesine geçip Brahman dünyasına erişirler.*<sup>333</sup>

Brahmanı bilme ve ona ulaşma ise sezgi yoluyla olur. Bir kimse sadece sezgisel olarak Brahmanı anlayabilir. Upanişadların epistemolojik görünümü, (*atma-jnana*), kendi kendine bilgi edinme şeklindedir. *Samkhya Yoga, Nyaya Vaisheshika, Vedanta* gibi felsefi sistemlerin hepsi temel doktrinlerini Upanişadlardan çıkarmışlardır. Vedanta düşünürlerinin başta gelen ismi Shankara'nın, monistik felsefesinin temeli ve maya doktrini yerini yine Upanişadlarda bulmaktadır.<sup>334</sup>

Upanişad öğretileri bireylerin kültürel ve ahlaki hayatlarına rehberlik yapar. En yüce son ise ruhun fark edilmesi olarak görülür. Araştırmacının Brahman ile bir olduğunun farkına varması kendini tanımanın son evresini oluşturur. Upanişadlar, derinlikli olarak hayatın ruhanî görünümü ile ilgilenerek bireyin hayatının mistik boyutlarını şekillendirmede ona katkı sağlarlar. Kendi kendini fark eden birey Brahman bilgisini anlayabilir. Dışarıdaki objelerden duyuları alıkoyarak meditasyon sağlanmalı, dünyevi amaçlar peşinde koşulmamalı böylelikle Brahmanı fark etmeyi engelleyecek dünyevi ve egoya yönelik eylemler ortadan kaldırılarak ruhsal gelişim sağlanmalıdır.<sup>335</sup>

Dasgupta, Upanişad mistisizminin tamamen soyut bağlama hapsedilerek kişilerin Upanişad metafizğini tembellek ve pasifliğe dair bir gerekçe göstermelerine karşı çıkmaktadır. Modern dünyada Upanişadların bireye kazandırdığı tanrısal gücün, kişinin konfor, arzu ve isteklerine hizmet eden bir kavram haline gelmesi doğru değildir. Oysa Upanişadların özünde, bireyin en yüce ahlaki erdeme sahip olmasına dair öğreti yer almaktadır.<sup>336</sup>

Vedaların eylem ile ilgili bölümünün karmakanda olarak anıldığına daha önce yer verilmişti. Şimdi eylemlerin etrafında şekillenen kavramların detaylarına yer verilecektir. Karmakanda bireylerin eylemleri ve eylemlere yönelik faaliyetlerini içerdiğinden Vedanta tarafından cazip görülmeyen bir alanı oluşturur. Sadece karmakandanın özgürlüğü ifade eden kavramı olan mokşa, diğer sistemlerde olduğu gibi Vedanta tarafından kendi temel argümanları doğrultusunda yorumlanmıştır. Vedantanın merkezini oluşturan alan, jnanakanda denilen Vedaların bilgiye dayalı bölümü yani Upanişadlardır.

---

<sup>333</sup>Mundaka Upanişad, III/ 11/ 6.

<sup>334</sup>Mohaphatra, *Hinduizm*, ss. 219-220.

<sup>335</sup>Mohaphatra, *Hinduizm*, s.220.

<sup>336</sup>Dasgupta, *Hindu Mysticism*, s.38.

## 1. Karmakanda (Eylem- Faaliyet Bölümü)

Eylem ve faaliyetleri oluşturan dört kavram bulunmaktadır. Bunlar, kişinin hayattan beklentileri ve isteklerini yönlendirerek davranışlarına şekil verirler.

- ❖ **Artha:** Korunma ve güvenlik ihtiyacı ile ilgili olan istekler.
- ❖ **Kama:** Haz, keyif ve memnuniyet veren arzu ve istekler.
- ❖ **Dharma:** Ahlaki kurallar içerisinde özgürlük arayışı.
- ❖ **Mokşa:** Kurtuluş, özgürlük.

Karmakanda, gerçekleştirilmiş, başarılmış arzu ve istekleri ifade eder. Dünya ve sonrasında mutlu ve güvende olmak için yapılan her türlü ritüel, eylem, ibadet ve duayı kapsar. Bir nevi dinsel etik ile ilgili konulardır.<sup>337</sup> Bu bölüm ve bölüme dair eylemlerin sonuçları sayısızdır. Kişiler sınırlılık ve yetersizlikten hem şimdi hem ötesinde kurtulmak adına sürekli eylem içerisindeyler. Oysa bu eylemlerin sonucu sınırlı bir kazanımdır.<sup>338</sup>

Eylemler bilgisizliğin devam ettirilmesi anlamına gelip sınırlı bir varoluş halini temsil eder. Kişiyi, sınırlandırılmış varoluş zincirinden kurtaracak kavram, bilgidir. Sınırlandırılmış var oluş dizinini ifade eden kavram ise samsaradır. Eylem, kayıtlı bir varoluş hali olduğundan; kurtuluş, bir eylemin sonucu olarak görülemez.<sup>339</sup> İnsanın hem samsarayla bağının hem de kurtuluşunun nedeni zihindir. Zihin, cehalet içerisinde olması ile doğum- ölüm çarkına maruz kalır. Kişinin zihnini saflaştırması ve arındırması ile de ona kurtuluşun kapıları açılır.<sup>340</sup>

Artha ve kama sadece insanları değil, insan dışındaki canlıları da kapsarken mokşa ve dharma kavramları sadece insana özgüdür.<sup>341</sup> Artha ve kama içgüdüsel olarak kontrol edilemez olup, insanın beğeni ya da beğenmemeleri ile şekillenmektedir.<sup>342</sup> Artha ve kamanın her ikisi bir yeterli olma çabası olarak nitelendirilebilir.<sup>343</sup>

---

<sup>337</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.92.

<sup>338</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, ss.101-102.

<sup>339</sup> Kazımi, *Aşkına Giden Yollar*, s.48.

<sup>340</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 68/ 70.

<sup>341</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, ss. 1-3.

<sup>342</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.5.

<sup>343</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.28.

### ❖ Artha

Sağlık, güç, etki ve ün gibi durumları kapsayan isteklerdir. Kişinin bu maddeyi kapsayan istek ve beklentilerinin sonu gelmemekte ve kişiyi bulunduğu şartlar sürekli daha farklı bir konum ya da duruma sahip olma beklenti ve isteğine itebilmektedir.<sup>344</sup>

### ❖ Kama

İnsanın haricindeki varlıkların haz duygusu arayışı, içgüdüsel bir şekildedir. Onların beğenileri ve hazları felsefi bir karmaşıklık taşımamaktadır. Beğeni ve hazlar anlık olarak başlar ve biter. İnsan haz arayışları ise daha karmaşıktır. İnsan davranışları ve hazları; duruma, olaya, zamana, şartlara ve pek çok şeye bağlı olarak değişiklik gösterebilir.<sup>345</sup> Ahlaki seçimler yapılırken en yakında olan, iletişimde bulunulan kişi, komşu ve ötekinin ihtiyaçları, seçimleri ve beklentileri dikkate alınarak davranılmalıdır. İnsanın dini- ahlaki davranışlarının sonuçlarından kaçması mümkün değildir.<sup>346</sup>

Kama, kişinin samsaraya tutulma nedenlerinden bir tanesidir. Dünyaya yeniden geliş kişi ya o yolu seçtiği veya arzuladığı için gerçekleşebilir. Bitmek tükenmek bilmeyen arzular da kişiyi samsaraya sürükler.<sup>347</sup> Mundaka Upanişad'da kama ile ilgili şu ifade yer almaktadır:

*1...İstekten kurtulmuş olanlar Purushaya taparlar. Bilge kişi yeniden doğuş çarkının ötesine geçer.  
2- Şurada burada ortaya çıkan istekleri yüzünden hayalin peşinden koşar. Tüm istekleri doyurulmuş kişinin ruhu huzura erer, bu dünyadaki tüm istekleri kaybolur.<sup>348</sup>*

### ❖ Dharma

Sanskritçe *desteklemek, bir arada tutmak, beslemek* gibi karşılıkları olan “*dhr*” kökünden türetilmekle birlikte, din, şeriat, görev, sorumluluk gibi anlamlar taşımaktadır.<sup>349</sup> Hindu inancındaki dini etiği ifade eden kavram dharmadır. Dharma dayanağını Vedalarda bulmaktadır. Dharmaya göre insan davranışlarının görünen ve görünmeyen iki boyutu vardır. Davranışların görülmeyen iyi sonuçlarını ifade etmek için *punya*, kötü sonuçlarını ifade etmek için *papa* ifadesi kullanılır. Punya memnuniyet, papa ise acı veren deneyimlerdir. İstenmeyen davranışların adeta bir sonucu ve bedelidir ve günah olarak da

<sup>344</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta* ss.2-3.

<sup>345</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, ss.3-4.

<sup>346</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.9.

<sup>347</sup> Herman, *A Brief Introduction to Hinduism*, s.71.

<sup>348</sup> Mundaka Upanişad, III/ 11/ 1-2.

<sup>349</sup> Ali İhsan Yitik, “*Hinduizm’de Din ve Din Anlayışı: Dharma Kavramı*”, *Dinler Tarihi Araştırmaları II*, Ankara, 2000, s. 310.

tanımlanabilir. Punya ise sonrasında memnuniyet verici bir eylem uyandıran güzel aktivitelerdir.<sup>350</sup> *Dukha* (acı veren tecrübe) kişiyi papaya; *sukha* (mutluluk veren tecrübe) ise punyaya götürür.<sup>351</sup> Bir davranışın iyi ya da kötü olduğuna dair karar verme standartlarını ise *dharma ve adharma* kavramları belirler. Dharma; punya ile ilgili, Adharma ise papa ile ilgilidir.<sup>352</sup>

Dharma kavramı, Hinduizm'in kişisel ve toplumsal ahlak anlayışını anlama açısından önemlidir. Dharma, kişinin içsel gelişim yasasını ve bu gelişim için gerekli olan yolu gösterir. Dharmayı belirleyen toplum ya da Tanrı değildir. Dharma samsaraya bağlı olarak bireyin daha önceki yaşamlarının sonucudur. Böylelikle Dharma iyi ve kötüyü belirleyen yasa, toplumsal refah ve kişisel ilerlemenin temeli olarak görülür.<sup>353</sup>

Sınırlı tecrübe ve kazanımlar *dharmanın* konusunu oluşturur. Ancak eylemler ne kadar ahlaki olursa olsun kişiyi özgürlüğe götüremez. Hinduizm'in toplumsal hayatını şekillendiren kast sistemine göre kişilerin görevlerini yerine getirmeleri dharma kavramı çerçevesi içerisinde değerlendirilmektedir. Brahminler gurunun yanında eğitim almaya sekiz yaşında gider ve Veda çalışmalarını tamamlayıncaya kadar eğitimlerine devam ederler. Geri döndüklerinde zamanlarını kutsal görevler ve öğrenci yetiştirmek için harcarlar. Bir taraftan da evlenerek ve çocuk yetiştirerek gündelik hayatlarına devam ederler. Elli yaşına geldiklerinde emekli olup orman yaşantısına çekilirler. *Ashrama* adı verilen bu yaşantıyı münzevi bir hayat oluşturmaktadır. Dördüncü aşama olan münzevilik ve daha sonra mistik bilgiyi araştırma evresi olan asketizm, Hint düşüncesinin mistik formlarından birini oluşturur.<sup>354</sup> Bu kişiler gıda elde etmek için herhangi bir teşebbüste bulunmayıp yiyeceklerini dilenerek temin ederler. Brahminler bu görevlerinin toplum yararına olduğunun bilincindedirler. Bu kişilerden bazıları hayatlarının son evresini Benaras yakınlarında meditasyon yaparak ve ölümü bekleyerek geçirmektedirler ki bu tam bir feragat örneğidir. Ksatriya sınıfının görevi ise zayıfları korumak, daha iyi koşullar için mücadele etmek, ticaret ve tarımla uğraşmaktır. Ksatriyalar kast sorumluluklarını dharma kavramı içerisinde yerine getirirler.<sup>355</sup>

---

<sup>350</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, ss.10-11.

<sup>351</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.98.

<sup>352</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.93.

<sup>353</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 93-94.

<sup>354</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 20.

<sup>355</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss. 114- 115; Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s.32.

Dharma kavramı, nedenler ve onların sonuçlarını içerdiğinden Vedanta için cazip bir kavram değildir. Brahmanı bilmek eylemlere bağlı değildir. Dharmanın aksine Brahman çoktan var olan bir olgudur. Dharmanın ortaya çıkışı kurallar, yaptırımlar, yasaklar vb. konularda kişinin çabaları ile ilgilidir. Dharmanın konusu bir eylemin gelecekteki sonuçları olmasına rağmen, Brahmanın varlığı ezeli olup insan eylemlerinden bağımsızdır. Çoktan varolan bir olgu olan Brahmanın neden- sonuç yasalarıyla ilişkisinin kurulmaya çalışılması ise Vedantaya göre anlamsızdır.<sup>356</sup>

#### ❖ Mokşa

Mokşa bütün istek ve arzuların ötesinde sadece “özgürlük” anlamına gelen bir kavramdır. Kişi olayları olduğu gibi kabul edip bir farklılık beklentisine girmediğinde, her şeyin olduğu gibi yerine oturduğunu fark etmektedir. İnsandaki yetersiz ve noksan olduğu düşüncesi onu yeni arayışlar içerisine iter. Ve hayat içindeki her çaba tamamlanma dürtüsüne, isteğine hizmet eder. Kişilerin hayattaki istek ve beklentileri farklı olduğundan, bir kişinin kazanmak istediği başkası için kayıp; bir kişi için yeterli olan bir başkası için yetersizlik olabilir.<sup>357</sup> Mokşaya sahip olan kişi eksiklik ve yetersizlikten bağımsız olarak özgür olmuştur.

Mokşa; *samsara ve yeniden doğum çemberinden kurtulma, mutlak memnuniyet acı ve kederden uzaklaşma* anlamı taşımaktadır ve teistik geleneklerde Tanrı sevgisi, ona kendini adama gibi anlamlara gelir ancak Tanrıya karışma ya da Tanrı ile birleşme anlamına gelmez. Mokşa, Advita- Vedanta Felsefesinde ise, evrensel gerçeklik olan Brahman ile bir olup (bütünleşip) sınırsız bir var oluş, farkındalık ve mutluluğa katılma-katışma anlamı taşır. Mokşa her Hindu geleneğinde var olan nihai bir hedef ifadesidir.<sup>358</sup>

Mokşa, konusu ne olursa olsun bünyesinde özgürlüğe kavuşma fikri barındırır. Bu çerçeveden bakıldığında Vedantanın özgürlük tanımı; *özün, (hiçbir arzusu olmayan) Brahman olduğunu bilmesi* şeklinde ifade edilir. Ruhü özgür olan insan hastalıktan iyileşen, körlükten sonra görmeye tekrar başlayan, uykudan uyanan birinin durumu gibidir. Özgür ruh, artık kutsal yazıların yaptırımlarının, toplumun inançlarının ve ahlak kurallarının zorunluluklarının dışındadır. Özgür ruh, özgürlüğünü kötüye kullanmayan, başkalarına kötü örnek olmayan, aydınlanmış kişiye özgü alçak gönüllülük ve yüce

<sup>356</sup> *BrahmasutraBhasya*, I/ 1/1- I/ 1/ 2.

<sup>357</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.15.

<sup>358</sup> Bruce M, Sullivan, *Historical Dictionary of Hinduism*, London: The Scarecrow Press, 1997, ss.142-143.

değerler sahibi olan bir kişidir. Ancak özgür ruhun konumunu sıradan insanların fark etmesi mümkün değildir. Onun yüceliği ancak başka özgür ruhlarca bilinebilir. Böylelikle özgürlüğün bireyselliği ve sadece özgür olan kişiyi bağlaması mistisizmin doğası ile birebir örtüşmektedir.<sup>359</sup>

Başka bir tanımda mokşa, *kişinin iyi ve kötü, acı ve hazzın ötesinde, bilinçli ya da bilinç dışı durumunda, sonsuz, değişmeyen, evrensel gerçeklik ile aynileşmesi ve ikisi arasında fark gözetilememesi* olarak tanımlanmıştır.<sup>360</sup> Mokşa, sonsuz olmayan yaşam görüntüsü ile ortaya çıkan bağılıktan kurtulmadır. Özü Brahman olan insanın dünyasal deneyimlerle tatmin olması mümkün değildir. Bu durum, insanı özüne dair bir arayış içerisine sürüklemektedir. Kurtuluşun insanın kendi içinde olduğunu bilen kişinin dış dünya ile çılgınca meşgul olarak onu araması anlamsızdır. Vazifelerin aşk ve samimiyetle yerine getirilmesi kişiyi özgürlüğe yaklaştırır. Ancak ruhun özgürleşmesi için kişisel ahlaki değerlerin geliştirilmesi Upanişadlar ve Bhagavad Gitada önemle vurgulanmıştır. *Kendine hakim olma, kendini kontrol etme, dünya nimetlerinden feragat etme ve onlara bağımlı olmama ve konsantrasyon* kişisel ahlakı geliştirmede önemli ilkelerdir.<sup>361</sup>

Mokşanın, diğer üç insanî gayeden (artha- kama- dharma) farkı, çaba sonucunda kazanılamayan bir hedef olmasıdır. Belki de mokşa bu anlamda, sonsuzluk talebesinin arayışına saklanmış ve çoktan elde edilmiş bir gayedir.<sup>362</sup>

Değişen hayat şartları insanı yeni “*yeterli olma*” arayışlarına yöneltebilir. Yeni bir aile kurma ve çocuk sahibi olma bu durumun örnekleri olabilir. Böylelikle yaşam devam ettikçe insan hayatında bireyin arzu, istek ve ihtiyaçlarının sonu gelmez. Kişi kendi deneyim, hedef, kayıp ve kazançlarına baktığında kendini tamamlanmamış bir kişi olarak görür. Kişinin kendini yetersiz ve tamamlanmamış olarak görmesi ise bir “*olgunluk*” belirtisi olarak kabul edilir. Olgunluk, daha iyi deneyimler aramakla değil, tecrübeleri analiz yolu ile keşfederek kazanılır. Bu aynı zamanda kişinin *artha ve kama* yolu ile yeterli hale gelemeyeceğinin farkına varması durumudur.<sup>363</sup> Olgun insan, güvenlik ve memnuniyet ile ilgili beklenti ve arayışlarının, yeterli olma arzusuna dair temel problemi

<sup>359</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 73- 75.

<sup>360</sup> Frank Gaynor (ed), “Moksha”, *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, tarih ve sayfa yok.

<sup>361</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 96/ 99-100.

<sup>362</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.42. Bu tanım Shankara'nın hakikati keşfine dair görüşü ile de örtüşmektedir.

<sup>363</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, ss.24-25.

çözemediğini fark eder. Çünkü şikâyet ve memnuniyetler şartlara göre değişiklik gösterebilmektedir.<sup>364</sup> Yaratılış gereği, yetersiz ve sınırlı bir varoluş ile sınırsız olmak imkânsızdır. Durumun, yerin, zamanın, ya da şartların değişmesi sadece yeni bir sınırlı duruma geçiş ifadesi taşır.<sup>365</sup> Artha, kama ve dharma sınırlı bir alanı kapsayan geçici hayat istek ve beklentileri iken mokşa ise bireye özgürleşmenin yolunu açan ve geçici dünya hayatından kurtaran bir kavramdır.

Dharma (doğruluk), artha (refah) ve kama (duyumsal zevkler) dünyasal değerler âlemine aittir. Bu üç kavram bir nevi kişinin dünya hayatındaki amaçlarını da ortaya koyar. Dharma (görevlerini yerine getirmek), artha (meşru yollardan mal mülk edinmek), kama (meşru olan arzu istek ve zevkler) ve mokşa (kurtuluş) birer amaç ve değer ifadesidir.<sup>366</sup> Mokşa ise en yüce değer olarak kabul edilmektedir. İlk üç arzunun doğru bir şekilde yerine getirilmesi mokşaya giden yolun önünü açar. Zorunlu arzuların bastırılması, bedensel ve zihinsel açıdan sağlıksız durumların ortaya çıkmasına neden olabilir. Ancak arzuların dharma kurallarına göre yerine getirilmesi gerektiği akıldan çıkarılmamalıdır.<sup>367</sup> Carmody, Hindu mistisizminin *dharma, karma, mokşa, yoga ve maya* kavramları etrafında şekillendiğini ifade etmektedir.<sup>368</sup> Carmody'nin bu dört kavramında dharma ve karma Vedanta için anlamlı ve gerekli olmamakla birlikte diğer üç kavram Vedanta düşüncesindeki temel kavramlardır.

*Karmakanda*, Vedanta öğretisine göre mutlak kurtuluş olan mokşaya ulaştırma konusunda yetersiz olup, *jnanakanda*nın asıl hedefi ise mokşadır. Bu noktada Vedanta, *karmakanda* ve *jnanakanda* arasında (gerek Vedalar ve Upanişadlara dair, gerekse eylem ve bilgi arasında) keskin bir ayrım yaparak rasyonel doğruları olan bir öğretiyi sunma gayretindedir. Dolayısıyla, tutarlı ve kalıcı bir kutsal kitap yorumu ortaya koymak adına *jnanakandayı* merkezi noktaya yerleştirmektedir.<sup>369</sup>

---

<sup>364</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.30.

<sup>365</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, ss.38-39.

<sup>366</sup> Çağdaş, *Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş*, s. 35.

<sup>367</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s.95.

<sup>368</sup> Carmody & J. T Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, s. 28.

<sup>369</sup> Deutsch & Dalvi, *The Essential Vedanta*, s.162.



## 2. Jnanakanda

Artha ve kamanın yetersizliği çözemeyeceğine inanan ve doğrudan yeterliliği aramaya hazır olan kişiye *mumukşu* adı verilmektedir.<sup>370</sup> Mumukşu, bir nevi mokşaya doğru atılan adımda artha ve kamadan sonra gelen basamak kavramdır. Kişi aradığı şeyin kendisinde, kendi içinde olduğunu fark etmekle *mumukşu* adını alır. Yetersizlikten kurtulmak için bilgiyi arzulayan kişiye ise *jijnasu*, kişinin kendi yeterli ya da yetersizliğini sorgulamasına ise *âtma –vicâra* adı verilmektedir.<sup>371</sup>

Bilgiyi elde etmek için kişisel sorgulama yapmak bir gerekliliktir. Kişisel tecrübe türleri ise, yetersiz olduğunun farkına varmak ve yeterli bir varoluşun olduğunu gösteren tecrübe olarak ikiye ayrılabilir. Atma-vicara ise bu iki tecrübeyi uzlaştırarak bireyin kişisel bir sorgu içerisine girmesidir. Bu sorgu ile kişinin kendi doğasını keşfe başlaması ise *Vedanta* kavramının sınırları içerisinde görülmektedir.<sup>372</sup>

Bilgiyi arzulayarak arayan kişi olan *jijnasu*, arzu, istek, haz ve tecrübe ile cahilliğinin sona erip sonsuzluğa ulaşmayacağını fark eder. Bu fark ediş kişi için bir olgunluk belirtisidir ve kendisini yönlendirecek bir rehber yani *guru*ya ihtiyaç duyar. *Gu: karanlık, ru: karanlıkları dağıtan* anlamına gelmektedir. Guru ise aslında bir bilgi dağıtıcısı ve kendince belli başlı şeyleri bilen değil, öğrencisinin bilmek istediği konularda onu aydınlatan kişidir. Guru, sadece yeterlilik sahibi olan kişi değil; yeterlilikte bütünleşmiş ve metodoloji bilgisine sahip kişidir. Guru, muhatabının-talebesinin içindeki güçleri ortaya çıkarma konusunda mahirdir, onun daha önce görmediği yerleri görmesini sağlar. Görevi, sadece öğrencisine kılavuzluk etmek ve yol göstermektir. <sup>373</sup> Eğer kişi kutsal metinlerde öğrendikleri ile yeniden doğma çemberinden kurtulmaya istekli ise guru, atman kavramını öğrenciye doğru bir şekilde kavratmakla ve öğrenciye özgürleştirici Brahman bilgisi vermekle sorumlu olduğu belirtilir.<sup>374</sup>

Aslolan öğreticinin bilgili, donanımlı, hazır bilgiye sahip biri olması değil, öğrencinin ihtiyacı olan bağlamı oluşturacak bilgiye sahip olmasıdır. Öğretici, öğrencinin yeterliliğini ortaya çıkaracak bağlamı oluşturma konusunda yeterli olmalıdır. Gerçek bir

---

<sup>370</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.29. bu kavrama benzer olarak Artha, kama ve dharma yolu ile değil sonsuz ve sınırsızlığa bilgi yoluyla ulaşabileceğini bilen kişi için Viveki İfadesi de kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.102.

<sup>371</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, ss. 43/34.

<sup>372</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.44.

<sup>373</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.59-61

<sup>374</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, s. 32.

öğretici, talebeyi kutsal kitaplar gibi dolaylı bilgiye yönlendirmek yerine, tamamlanmış bir varoluşu kişinin bizzat kendinde aramasını sağlar.<sup>375</sup> Guru bir rehber, yoldaki tehlikelerden alıkoyan, yolu bilmeyenler için yol gösteren ve hedefe ulaşmada yardımcı olan kişidir. Gurular öğrenci aramayıp öğrenciler guruya gelerek kabul edilmeyi beklerler. Öğrenci guruya tam teslim olmalıdır. Bir kimsenin kendisine ait olan her şeyi guru vasıtası ile Tanrıya teslim etmesi bir kurtuluş vasıtası olarak kabul edilir.<sup>376</sup>

Vedanta eğitimi almak, ancak seçkin öğrencilere nasip olabilmektedir. Çünkü dinsel anlamda bu kişilerin sağlam bir dinsel altyapısı olması beklenir. Vedanta eğitimi alacak kişiden Hint hayatının bütün dinsel yükümlülüklerini (dharma) yerine getirmiş olması istenir. Bu kişi doğumuyla seçkinlik kazanmış bir kimse olmalıdır. Vedaları ve onun halkalarını bilmelidir. Ebedi olanları ölümlü olanlardan ayırabilmeli, inancında sarsılmaz olmalı ve öğretmenin yardımını hak etmelidir. Aynı zamanda duyu güçlerini dizginlemiş, kibirsiz olmalı ve içinde kurtuluş arzusu duymalıdır. Vedanta talebesi, en yüksek hedefe ulaşmak için cehaletin en içteki tohumunu ve onun en son izlerini yok etmelidir.<sup>377</sup>

Zimmer, Vedanta talebesinin geçirdiği manevi gelişim safhalarını dört başlık altında sınıflandırmıştır.<sup>378</sup> Bunlar:

**1- Shravana:** Talebenin dinlenmesi, vahiy metinlerini kapsamlı bir şekilde öğrenip onlar üzerine düşünmesi aşamasıdır. Kutsal metinlerin anlaşılması için altı yol gereklidir.

- ❖ *Upakrama (başlangıç)* ve *upsamhara (son)*: Her metnin içeriğinin başlangıçta ve sonda tespit edilmesi.
- ❖ *Abhyasa (yineleme)*: Metnin yeniden gözden geçirilmesi.
- ❖ *Apurvata (orjinallik-özgünlük)*: İçeriğin başka bir yerde incelenmemesi.
- ❖ *Phala (sonuç)*: İçerik incelendikten sonra sonucun metinde bulunmasıdır. Sonuç Brahmanın tanınmasıdır.
- ❖ *Arthavada (özgür konuşma)*: İncelemenin değerini ifade etmektedir.
- ❖ *Upapatti (anlatım)*: Öğretinin mantıksal ispatlarla anlatılmasıdır.

**2- Manana:** Düşünmek ve düşünceye gömülmek anlamı taşır. Manevi gelişimin ikinci evresidir. Brahman üzerinde kesintisiz olarak düşünmek ve Brahmanın “ikincisi

<sup>375</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, ss.76-77.

<sup>376</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Anlayışı*, ss.94-95.

<sup>377</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 393.

<sup>378</sup> Kemal Çağdaş eserinde, bu disiplinlerin temel olarak Samkhya sistemine dayandığını ama diğer sistemlerde de kurtuluşa ulaşmak için bir ön hazırlık aşaması olarak kabul edildikleri bilgisine yer vermektedir. Bkz. Çağdaş, *Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş*, s. 40.

*olmayan bir*” olması üzerine kafa yormaktır. Bu yoğun düşünme ile talebenin bütün benliği öğretinin kendine sağlamış olduğu ruhun içerisinde yok olur.

**3- Nididhyasana:** İstek dolu konsantrasyon anlamı taşımaktadır. Bu aşama ispat ve düşünme alanı dışındadır. Bu aşamada ruhun tedirginliği dinginliğe kavuşarak ruhun bütün enerjisi sabit bir noktaya yönelir. Aşama sonunda şuur tamamen kendiliğinden yok olarak Brahmanın biçimine bürünmektedir.

**4- Samadhi:** Bu ruh durumunda seyreden ve seyredilen arasındaki ayrım ortadan kalkar. Samadhi, şuurun tamamen ortadan kalktığı derin uyku durumuna benzetilebilir. Her ne kadar şuur algılanamasa bile Brahman biçimine bürünmüş olarak mevcuttur ve canlıdır. Ve Mandukya Upanişadda geçen *tat tvam asi* formülü bu hâl içerisinde gerçek olmuştur. Samadhi evresinde kişinin durumu suyun içerisinde çözülerek eriyen tuzun durumuna benzetilmektedir. Suyun içerisindeki tuz artık tuz olarak kalmasa da tuzlu suyu oluşumunda katkısı olan bir unsurdur.<sup>379</sup>

Samadhi bir içe yöneliş olup birleşme ve olgunlaşma disiplini olması yönüyle mistik bir birlik ifadesidir. Bu aşamaya ulaşmak için talebenin belirli aşamalardan geçmesi gerekmektedir. Bu aşamalar, kişinin Tanrıyı düşünüp onunla bir olması için hazırlayıcı olan bireysel ve ahlaki bazı disiplin ve uygulamaları içerir. Bunlar:

❖ **Yama:** Genel disiplin anlamındadır. Dünyaya sırt çevirme tutumu oluşturmak ve bencil olmamayı kapsar. Bu talimatlarla ilgili;

- ✓ *Ahimsa*, başka varlıklara söz ya da eylemlerle zarar vermekten vazgeçiş anlamındadır.
- ✓ *Satya*, düşünce, söz ve eylemlerin birliği, dürüstlük ve samimiyet anlamına gelir.
- ✓ *Asteya*, çalmamak demektir.
- ✓ *Brahmacarya*, bekâr yaşamak anlamı taşır.
- ✓ *Aparigraha*, insanı dünyaya ve benliğine bağlayan bütün mülkiyetten vazgeçiş anlamına gelir.

❖ **Niyama:** Özel disiplin anlamındadır.

- ✓ *Shauca*, beden ve ruhun temiz tutulması demektir.
- ✓ *Santosha*, kanaatkârlık, yetinmek ve her şeye karşı soğukkanlı olmak anlamındadır.

---

<sup>379</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, ss. 405-407.

✓ *Tapas*, aşırıya kaçmamak, açlık ve susuzluğa karşı kayıtsız olmak, bedensel ihtiyaçların esiri olmamak, hırslar ve şikâyetlerin yenilmesi demektir. Sadece içe yönelme anlamına gelir.

✓ *Svadhya*, Vedanta esaslarını ileten kutsal metinlerin incelenip ezberlenmesi, tekrar edilmesi ve kutsal formüllerin anlamı üzerinde sürekli düşünmek demektir. Örneğin OM<sup>380</sup> hecesi ile ilgili meditasyon buna örnektir.

✓ *Īshavara-Pranidhana*, Tanrıya kendini adamak demektir. Sadece tanrısal varlık için hizmet etme pratiklerini içerir.

❖ **Asana:** Beden el ve ayakların özel duruşlarını ifade eder. Yoga metinleri ile birebir aynı kabul edilir. Her türlü meditasyon ve içe yönelme için bedensel bir ana kural olarak görülür.

❖ **Pranayama:** Soluk alıp vermenin kontrol altına alınması ve geliştirilmesi demektir. Nefes alma, doldurma, depo etme ve boşaltma ile ilgili iradi olarak düzenleme yapmaya yarar. Bu uygulama yoga metinlerinde öğretilir.

❖ **Pratyahara:** Duyu fonksiyonlarının dış dünyadan iç dünyaya alınması demektir.

❖ **Dharana:** Konsantrasyon anlamındadır. Düşüncenin Brahman üzerinde sabitlenmesi demektir.

❖ **Dhyana:** Meditasyon anlamına gelir. Konsantrasyonun Brahman üzerinde sabitleştirildikten sonra bunun sürekliliğinin sağlanmasıdır. Bu aşamayı en yüksek olgunluk izlemektedir.

❖ **Samadhi:** İçe dalış demektir. İki türü vardır.

✓ *Savikalpa-Samprajnata*, öznenin objenin içine tam bir şuur halinde dalmasıdır.

✓ *Nirvikalpa-Asamprajnata*, algılayan ve algılanan arasında ayırım şuurunun mevcut olmadığı içe dönüşür.<sup>381</sup>

Metodoloji ve bağlam bilen öğreticiye *stratiya*, temel problemleri çözebilen, tamamlanma arzusu taşıyan ama metodoloji bilgisine sahip olmayan öğreticiye ise *brahmanitsha* adı verilmektedir. Öğreticiye göre bilginin metodolojisi bilginin kendisi kadar önemlidir. Çünkü kişinin kendini görmesi için kelimelerin ötesindeki bağlamı

<sup>380</sup> Om sözcüğü tefekkür sırasında işitilen ezeli ve yaratılmamış ses olarak kabul edilir. Bu sözcük mistikler veed halinde iken onlara aşikâr edildiğine inanılır. Om sözcüğü söylendikten sonra telaffuz edilmeyen mistiklerin nihai deneyimi olan sessizlik hâkim olur bu sessizlik aşkın Brahmanı tanımlar. Aum ifadesinde, A Tanrının yaratıcı yönünü, U koruyucu yönünü, M ise yok edici yönünü temsil eder. Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 165-168.

<sup>381</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, ss.407-409

yaratmak öğreticinin en önemli görevidir.<sup>382</sup> Yukarıda bahsedilen manevi gelişim aşamaları yoginin- mistiğin- talebenin gerek yaşantısını ahlaki açıdan geliştirmesi, gerek eylemlerini ve kendini kontrol etmesi gerekse ruhsal arınma yolları ile dünyevi bağlarının azalması ve tefekkür yoluyla Brahman birliğine ulaşma yolunda somut adımları ifade etmektedir.

### **Gerçeğe Ulaşma Yolunda Bilgi Türleri:**

Bilgi türlerini göz önünde bulundurduğumuzda süjenin birebir tecrübesine uzak olan bilgiye *dolaylı bilgi*, süjenin direk tecrübesine dayalı bilgiye ise *doğrudan bilgi* adını verilmektedir. Dolaylı bilgi tecrübe ile doğrulandığında doğrudan bilgiye dönüşür.<sup>383</sup> İdrak sınırları ötesindeki bilgi dolaylı bilgi olup, bu bilgi ne kadar kullanışlı olursa olsun, tam anlamıyla doğru olamaz.<sup>384</sup> Bilgi dolaylı ya da dolaysız olabilir. Dolaylı bilgi nesnenin bilgisi iken dolaysız bilgi ifşa edilenin bilgisidir. Nesnenin bilinebilmesi için zamanda var olması gerekir. Bilginin ortaya çıkmasından önceki nesnenin varlığı zorunludur. Bilginin yanlış olduğu dolaylı ve dolaysız bilgi reddedilirken bilginin doğru olduğu nesneyi varsaymak bir çelişki ifadesidir. Bilginin gerçek olması için hem nesneye hem de özneye aynı zamanda işaret etmesi gerekir. Bilgi ile yanılsama arasında ayırma gidildiğinde bilgi genel ve kalıcı iken yanılsama özel ve geçicidir. Yanılsama nesnesinin bilgisi, ortak nesnenin gerçek bilgisi ortaya çıkana kadar devam eder. Algılanmış olma yanılsama nesnesi için var olma anlamı taşır. Yanılsama, içeriğe karşılık gelen bir dış nesnenin varlığı veya yokluğundan değil iki durum arasında kendisine işaret edilen nesnenin farklılığından kaynaklanır. İki farklı varlık düzeni arasında karışıklık olduğunda cehalet (avidya) bir koşul olarak var olur. Avidya, vidyanın bir çelişki değil yanlışın ortadan kalkma şartı ve vidyanın zıddıdır. Bilginin tam bilgi olabilmesi için bilen, bilinen, özne ve nesneden oluşması gerekmektedir. Bilginin doğru olması onun hakiki doğasıdır ve bir açıklama gerektirmez.<sup>385</sup> Vedanta düşüncesinde doğrudan ve tecrübi bilgi öğretinin temelini oluşturur.

Vedantanın bir alt kolu olan Advaita ise süje- obje birlikteliğine mutlak bir anlam yükler. “*Bilen ve bilinen dışında bir gerçeklik yoktur*” düşüncesi Advaita felsefesinin nihai idealist ifadesidir. Deneysel bilgi; fiziki ve psişik olmak üzere ikiye ayrılır ve bu bilgi

<sup>382</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, ss.84-85.

<sup>383</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.63.

<sup>384</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.68.

<sup>385</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss.305-317.

tecrübeyi açıklayamaz. Advaita'da bütün evrenin deneysel olanın gerçek zannedildiği metafizik bir hatadan kaynaklandığı öne sürülerek deneysel alanın yalnızca bir görüntüden ibaret olduğu daha yüksek bir bakış açısı vardır. Advaitanın, Brahmandan başka hakikat olmadığı ve dünyanın gerçek olmadığı düşüncesi bu bağlamda ifade edilmektedir. Doğru ve yanlış böylelikle izafi hale gelir ve gerçeklik *Brahmana göre konumlanan* bir zemine oturtulur.<sup>386</sup>

Vedanta felsefesinin konusu doğrudan bilgi türüdür. Bu bilgi kişinin kendine ait, daha önceden de varolan, içselleştirilmiş gizil bilgidir. Tecrübe konusu tamamen bertaraf edilerek sadece bilginin kendisi ve birey merkeze alınır. Bu felsefenin konusu olan kazanım, daha önce kesinlikle bir çaba sonucu elde edilmemiş olmalıdır. Çünkü çaba sonucu elde edilen kazanımlar muhakkak içinde kayıplar barındırır. Çaba sonucu elde edilmeyen kazanım ise daha önce kişide çoktan vardır. Bunun daha önce fark edilmeyişinin nedeni ise uzaklık ya da zaman değil, sadece cehalettir. Böyle bir kazanım bir eylemin değil, bir bilginin sonucudur.<sup>387</sup>

Sistem, ayrıntılı olarak incelendiğinde sistemin bir dizi paradokstan oluştuğu ve bu paradoksların da sistemi eleştirecek kişiler için dayanak noktası olduğu görülmektedir. Vedanta öğretisinin ana paradoksu *atman ve Brahman* hakikatte bir ve özdeş iken, bütün değişmenin üzerinde bulunmasına rağmen kişinin bunu fark etmesi için yoğun bir çaba göstermesi ve zahmete ihtiyaç duymasıdır.<sup>388</sup> Kişinin hem arayan, hem aradığı şey olması, süje ve objenin bir olması ise Vedanta sisteminde diğer bir paradoks ifadesidir. Çünkü kişinin hem kendini somutlaştırması ve hâlâ kendine kendi olarak bakabilmesi ise adeta imkânsızdır.<sup>389</sup> Arayan ve aranan aynı olduğunda ve bir kazanım elde edildiğinde arayanın bu kazanımı reddetmesi gerekir. Çünkü zaten daha önce sahip olduğu bir durumun yalnızca farkına varmıştır.<sup>390</sup> En yüce gerçeklik olan, üstelik daha önce bireyin gerçek özünü temsil eden Brahman- atman özdeşliğinin farkına varılmasının bütünüyle subjektif ve irrasyonel bir alanda gerçekleşmesi ise Vedanta düşüncesinin sorunlu bir diğer yönüdür.

---

<sup>386</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss. 318-319.

<sup>387</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.66-67.

<sup>388</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, s.394.

<sup>389</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.67.

<sup>390</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.72.

### C. VEDANTA SUTRALAR/ BRAHMA SUTRALAR

Sutra kelimesinin sözlük anlamı “bağ”dır. Hint düşüncesindeki en kısa tanımı ise “özet şeklindeki hatırlatıcı ifade” şeklindedir. Sutralar, Hint kültüründe tartışılan problemler, onlara dair itirazlar ve cevapları içeren kısa ve çarpıcı ifadelerdir. Sutralar özet şeklinde yazıldıklarından anlamları muğlaklık ve belirsizlikler içerir. Bu nedenle sutraları serh eden *bhasya* adı verilen metinler kaleme alınmıştır. Badarayana’nın Brahma Sutra veya Vedanta Sutrası Upanişad felsefi öğretilerini özetlemek amacıyla yazılmıştır.<sup>391</sup>

Vedanta Sutralar Upanişad temeli ile oluşturulmaya çalışılan Brahman- atman öğretilerini içermektedir. Daha sonra bu kitaplar, Vedanta öğretisinin ana kitabı olmuş, örtük ve anlaşılması zor özellikler taşıdıklarından kitaplar üzerine serhler yazılmıştır. Bütün Vedanta düşünürlerinin fikirleri Upanişadlara dayanma iddiasındadırlar ancak Upanişadların sistematik bir felsefesi olmadığından Sutralar Upanişad felsefesini geliştirmek ve bu felsefeyle tutarlı bağlantılar kurma amacıyla yazılmıştır.<sup>392</sup> Upanişadlar sadece uygun öğrencilere verilen gizli öğretiler iken sutralar bir öğretici eşliğinde anlaşılabilen metinlerdir.<sup>393</sup>

Badarayana’nın kaleme aldığı Sutralar tüm Vedanta ekollerince temel metin olarak kabul edilmektedir. Badarayana’nın bu eserleri *Brahma Sutras*, *Saririka Sutras*, *Uttara Mimamsa Sutras* olarak isimlendirilmektedir. Badarayana teistik ekol tarafından Tanrı Vişnunun inkarnasyonu olarak görülmekte diğer görüşte ise bir rişi (aziz) olarak kabul edilmektedir.<sup>394</sup> Badarayana’nın ilk dört sutrası Vedanta felsefesi için önemli bilgiler içermektedir. İlk sutra Brahmanın doğası ile ilgilidir. İkinci sutra Brahmanın evrenin düzenleyicisi, koruyucusu, yok edicisi olduğuna dair bilgiler içermektedir. Üçüncü sutrada kutsal kitap ile Brahman bilgisine ulaşma yolları konu edinilmektedir. Dördüncü sutrada ise kutsal kitaptaki Brahmanı ifade eden bütün kelimelerin derlenmiş hali yer almaktadır.<sup>395</sup>

Rao, Sutraların tamamına ait ortak özelliklere dair şu bilgilere yer vermektedir. Sutralar kısa ifadeler ve birkaç kelime kullanılarak yazılmış el kitabı niteliğindeki metinlerdir. Bu yüzden ifadelerin açık ya da belirsiz olması, yazarlara göre değişmektedir.

<sup>391</sup> Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, s. 281.

<sup>392</sup> Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s. 68.

<sup>393</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, s. 60.

<sup>394</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.120-121.

<sup>395</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.124.

Vedanta Sutralar, dört ana bölümden oluşmaktadır. Bunlardan birincisi (*samanvaya adhyaya*) Brahman ile ilgili Veda metinleri ve diğer metinlerin (ortak amaç için) uygunluğundan bahsetmektedir. İkinci bölüm, (*avirodha adhyaya*) Vedantanın amacı ile çelişen metinlerin reddedilmesi ve diğer sistemlerde Vedantaya yönelik itiraz ve tartışmaların ele alınması ile ilgilidir. Üçüncü bölüm, (*sadhana adhyaya*) Brahman'a ulaşma-kavuşma yolları ile ilgilidir. Dördüncü bölümde (*phala adhyaya*) ise Brahman'ı fark etmekle sağlanan mutluluğun doğasından bahsedilmektedir. Sutraların her bölümünde yer alan belli bir konuyu açıklamak için ayrılmış bölümlere ise *adhikarana* denilmektedir.<sup>396</sup>

Shankara'ya göre 535, Madhva'ya göre 564 adet Vedanta Sutra bulunmaktadır. Bu metinler Upanişadlardan sonra ikinci derecede önemli metinlerdir. Upanişadlardaki tartışmalı konulara burada yer verilerek bu konular ile ilgili hükümler de verilmiştir. Pek çok Sutra yazarı bulunmaktadır. Bunlar *Shankara, Bhaskara, Yadavaprakasa, Ramanuja, Kessava, Nilikantha, Madhva, Baladeva, Vallabha, Vijnabhiksu* gibi isimlerdir. Bunların en ünlüsü, ilki ve ileri geleni ise Shankara'dır. Onun eseri felsefi bir klasik olarak kutsal metin literatürünün bir parçası olarak görülmektedir.<sup>397</sup>

Shankara, Vedanta Sutralarını yazmadan önce metafizik sistemine dair *Adhyasa Bhasya* isimli eserini kaleme almıştır. Bu eser, Vedanta Sutralar için önsöz niteliği taşımaktadır. Shankara'ya göre bilgi, mutluluk ve sonsuzluk anlamına gelen tek bir kelime vardır. Bu gerçeğin dışında başka bir gerçek yoktur. Gerçek ve Brahman birdir ve bu iki kavram birbiri ile aynıdır. Brahmanı tanımlayacak bir kelime olmadığından onun tanımlanması imkânsızdır. Shankara'ya göre evrendeki çokluk, bilgisizliği beraberinde getirmektedir. Bilgisizliği ortadan kaldıracak tek şey ise bilgidir. Tek gerçek, Brahmanı bilme gerekliliğidir. Brahman bilgisi bilgisizliği ortadan kaldırmakta ve bireysel benin Brahmandan başkası olmadığını fark ederek, kurtuluşa ulaşmakta katkı sağlar. Brahmanın bilinebilme koşulu, onun evren ile ilişkisini kavramaktan geçer. Shankara, Brahmanın yaratma özelliğini kabul etmemekte ve Brahmanı kutsal kitabın kaynağı olarak görmektedir. Shankara'ya göre bütün kutsal kitaplar, kişiyi Brahmanı idrak etmeye

---

<sup>396</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.122-123.

<sup>397</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.121.



yönlendirmektedir. Advaitada Tanrının *yaratma, yönetme* gibi kavramları yerine *Saguna Brahman* ifadesi kullanılmaktadır.<sup>398</sup>

Ramanuja ve Madhva'nın Sutra yorumları teistik bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Madhva, yorumunda metin tahlilini ustaca yapsa da Shankara kadar ünlü olamamıştır. Madhva, Veda ve Puranalardan pek çok pasaj alarak düşüncesini ortaya koymuş ve yorumlara kendisinden çok az cümle katmıştır. Madhva, yorumlarının yanılmaz olduğunu, Vyasa'nın ilhamıyla bu yorumların ona yazdırıldığını ileri sürmüştür. Ramanuja'nın yorumu yazılı kaynaklara (srutti) sadık kalmamış ve makul bir sıra takip etmemiştir. Buna ilaveten yorumlar tartışmalıdır ve zor anlaşılır bir özellik taşır. O, yorumlarını kaybolan geleneğin yeniden inşası için yazdığını ve yazdıklarının artık ona ait olmadığını söyler.<sup>399</sup>

Sutraların teistik yorumunda, evrendeki çokluk bir illüzyon anlamı taşımamaktadır. Bu çokluk rüya tecrübesi ile aynıdır. Her şeye kadir olan bir Tanrının evreni bir yanılısama olarak yaratması mümkün değildir. Eğer evren bir yanılısama olsaydı, Tanrının da şapkadan tavşan çıkaran bir sihirbaz olması gerekirdi. Evrenin yanılısama olduğunu söylemek Tanrının sınırsız gücünü baltalama ifadesidir. Evrenin gerçek olmadığını ileri sürmek aynı zamanda mantık yasalarını da ihlal etmektir. Ramanuja, Madhva gibi teistik ekol mensupları Shankara'nın maya doktrinine ve bunun sutraların amaçlarından biri olduğu düşüncesine karşı çıkar. Tanrının özellikleri ruhlardan tamamen farklıdır ve ruhlara devredilemez. Advaita Sistemindeki Tanrının nitelikli yönü (Saguna Brahman) teistik sistemde İşvara olarak karşılık bulmaktadır. Teistler sutraların mokşa açıklamasında, bireysel ruhların Brahman ile bir olduğu düşüncesinin yer almadığını söylerler. Shankara'nın Sutra yorumlarını okuyanların onları ciddiye almamasını ve gözlerini açmalarını gerektiğini söylerler. Özetle onlara göre sutraların özü teistik bir özellik taşımaktadır. Teistler kendi görevlerini farklı metinleri yorumlamak, uzlaştırmak ve mantıksal bir düşünce sistemi içerisine yerleştirmek olarak ifade etmektedirler.<sup>400</sup>

#### D. BHAGAVAD GİTA

Bhagavad Gita, Hindu inancında Vedalar ve Upanişadlardan sonra en güvenilir kaynağı temsil eder.<sup>401</sup> Gita mistisizmde dünyanın gerçekliği, eylemlerin önemi ve Tanrı ile bir olma düşüncesi en üst mistisizm türü olarak görülür. "*Her şeyde Tanrıyı görme, Tanrıda*

<sup>398</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.124-127.

<sup>399</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.122.

<sup>400</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.126-128.

<sup>401</sup> Gita metinlerinin içeriği için bkz. Kaya, *Bhagavad Gita*.

*her şeyi görme” öğretinin özet ifadesidir. Gitaya göre mutlak ve değişmez gerçeğe, tanrısal inayet ile ulaşılabilir. Zahit, mistik bilgiyi her şeydeki Tanrı şeklinde tanımlamaktadır.*

*O kişi beni her şeyde ve herşeyde beni gördüğünde ne ben onu bırakırım ne de o beni bırakır.<sup>402</sup>*

Bhagavad Gita ve sonraki yorumlarda “*Sen Brahmansın*” ifadesine farklı anlamlar yüklenerek teistik veya dualist bir çizgi oluşturulmuştur. Gitada bhakti, mutlak gerçeği arayanlar için en kolay yol olarak görülmektedir. Parrinder, bhaktinin İncil’deki *agope* ve eski Mısır’daki *eros* ile benzerlikler taşıdığını ileri sürmektedir. Gita mistisizminde Tanrıyı sevme, Tanrı tarafından sevilme ve Tanrı ile birleşme önemli yer tutar ve Gita metinlerinde teistik bir mistisizm hâkimdir.<sup>403</sup> Brahmana ulaşma yolları Gita metinlerinde bir dizi ruhsal- manevi disiplin ve uygulamalar olarak şu şekilde anlatılmaktadır:

*50- ... Mükemmelliğe ulaşarak kişi, en yüce bilgi durumu olan Brahmana nasıl kavuşur onu kısaca anlatacağım:*

*51- Aklında temiz anlam yaratarak, kendini disipline ederek, ses etkileri ve benzeri duyu etkilerinden uzak, tutku ve nefreti bırakarak,*

*52- Sessiz bir yerde yaşayarak, az yiyerek, dil, vücut ve aklını kontrol ederek, devamlı meditasyon yaparak, tüm tutkularından uzak kalarak,*

*53- Bencillikten, güç kullanmaktan, kibirden, istekten, öfkeden, sahip olmaktan vazgeçerek, bencil olmayan huzurlu biri olduğunda, kişi Brahman olmaya uygun olmuş demektir.*

*54- Huzurlu ruhuyla Brahman olduğunda o ne ağlar ne bir şey ister. Tüm canlılara bir bakar, bana ne yüksek sevgiyle bağlanır.*

*55- Bu bağlılıkla o kişi beni öğrenir, ölçülerim nedir, ben kimim hepsini bilir. Beni gerçekten bilen bana katılır.*

*56- Yaptığı her işte onu ben korurum; benim lütfumla o kişi, hiç yok olmayan ölümsüz bir konuma ulaşır.<sup>404</sup>*

Gitaya göre düşünce ve eylem yolu ile Tanrı üzerine yoğunlaşma<sup>405</sup>, bireyin bütün varlığıyla Tanrıya sığınması, kişiyi Tanrı lütfu, huzur ve ölümsüzlüğe götürecektir.<sup>406</sup> Gitada teistik bakış açısı ile tanrısal lütf ve inayet fikri önemli bir yer tutar. Bütün dini tecrübeler Tanrıdan gelmektedirler.

*19- Atman bağlılığıyla uygulama yapan yoginin durumu, rüzgârdan arınmış bir yerde, hiç titremeden yanan bir kandil gibidir.*

*20- Yoganın kontrolü altındaki bu durumda akıl dinlenme halindedir. Bu durumda Öz kendini görür ve kendinde sevinç bulur.*

*21- O noktada sadece akıl yoluyla kavranan, duyularla kavranmayan en yüce mutluluk görülür ve kişi bu gerçekten kopamaz.*

*22- Bu duruma ulaşmış kişi başka bir kazanç istemez; en korkunç acı bile onu bu en büyük kazanım durumundan edemez.*

<sup>402</sup> Gita, VI/ 30.

<sup>403</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, ss. 94- 96.

<sup>404</sup> Gita, XVIII/ 50- 56.

<sup>405</sup> Gita, XVIII/ 57.

<sup>406</sup> Gita, XVIII/ 62.

- 23-... *Bu yoga akli korkuya kaptırmadan, kararlılıkla uygulanmalıdır.*
- 24- *Düşünmeden kaynaklanan tüm isteklerden vazgeçip, akıyla her yöndeki duyguları kontrol ederek...*
- 25-...*kişi derece derece huzurunu arttırsın, aklını kararlılıkla öze yoğunlaştırsın ve başka düşüncelere izin vermesin.*
- 26-*Akil kararsızlık yaşayıp yanlış yönlere gittiğinde onu zapt etsin ve onu yeniden atmanın kontrolüne versin*
- 27- *Aklı en yüce huzuru yakalamış, tutkuları sönmüş lekesiz yogi, lekesiz bir Brahman haline gelir.*
- 28- *Böylece özünü daima disipline eden günahattan arınmış olan yogi, kolaylıkla Brahman ile bir olmanın sonsuz mutluluğunu tadar.*
- 29-... *Tüm canlılarda kendi benliğini, kendi benliğinde de tüm canlıları görür. Bu her yerde aynı olan görüşüdür.*
- 30- *O kişi beni her şeyde ve her şeyde beni gördüğünde ne ben onu bırakırım ne de o beni bırakır.*
- 31- *Bu birliğin içinde olan kişi ne görürse görsün beni sever; Bu yogi daima bende yaşar.*<sup>407</sup>

Gita Tanrısı somut bir Tanrıdır. Bu yüzden bhakti anlayışı, somut olan Tanrıyı sevme ve ona bağlanma çerçevesinde gelişmiştir. Upanişadlardaki soyut Tanrı anlayışının aksine Gitada Tanrının geri dönüşü (avatar) ön plana çıkmaktadır. Tanrının lütuf ve merhametinin yansımaları avatar inancında karşılık bulmaktadır.<sup>408</sup> Gita Tanrı ve evrene dair panteist bir yorumlama olarak kabul edilebilir. Ancak Gitada Upanişadlarda olduğu gibi temelde var olan bir birlik anlayışı bulunmamakta ve Gita da tıpkı Upanişadlar gibi sistematik bir felsefe içermemektedir.<sup>409</sup> Gita, Upanişad felsefesi ve Samkhya Sistemindeki ruh anlayışını (purusha) harmanlayarak ruhun ezeli ve ebedi olduğu sonucuna ulaşmıştır. Her ruh, kendi varoluşunun temelinde kutsaldır. Ancak Gita Tanrısı olan Krishnada ruhun bilinçli bir kutsallığı söz konusudur.<sup>410</sup>

Gita, kurtuluş yolları olarak jnana- margayı gerçek ve doğru bilgi, karma- margayı yoga pratikleri ve zihin egzersizleri ile kazanılan bilgi, bhakti- margayı ise eylemin gerekliliği ve Tanrıya teslimiyete götürecek hareket ve eylemlerde bulunma olarak tanımlar. Bhakti, en yaygın ve en kolay yol olup ruhu arıtır ve kişiyi Tanrı ile bir olma yollarına hazırlar. Bhakti ile kişi gurur, hiddet ve kaygılarından arınıp uzaklaşır. Kalbi Tanrı lütfu ve Tanrı sevgisi ile dolar. Bu yönü ile bhakti birleştirici bir özelliğe de sahiptir.<sup>411</sup> Ancak, karma- marga da Gitanın somut Tanrı anlayışı ile uygunluk gösteren bir

<sup>407</sup> Gita, VI/ 19-31.

<sup>408</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 45.

<sup>409</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 28- 31. Gita Tanrısının özellikleri için bkz. Gita, IX/ 17; XIII, 18/ 28; XI/ 13/40.

<sup>410</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 32- 33.

<sup>411</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 33- 34.

kurtuluş yoludur. Gita, amellere önem verir. Karma, yapılan bir eylem olup karma yoga ise ruhsal bir disiplindir. Eylem aracılığı ile kişi insanlar ve Tanrılar arasında uyumlu bir ilişki kurabilir ve yaratılış çarkını hareket halinde tutabilir. İnsanları eyleme yöneltten gereklilikler vardır ve insanlar bu konuda özgür değillerdir. Karma yoga ile kişi sebep sonuç yasalarının bağlarından kurtularak insanın özgür olmasını sağlar. Eylemlerin sonuçlarına dair bir beklentisizlik halidir.<sup>412</sup> Karma yoga zihin arınması amacıyla yapılmaktadır. Bu yöntem ile Tanrının ve ruhun bilgisine ulaşmak amaçlanır. Eylem ilk aşamada gereklilik olsa da son aşamada eylemi bırakmak uygun görülür.<sup>413</sup>

Bhagavad Gita sonrası Hinduizm'in feragata ve asketizme dayalı mistik öğretisi, coşkulu bir şekilde bireyin kendini Tanrıya bırakmasına doğru dönüşüm geçirmiştir. Üçüncü bölümde detayları ile ele alınacak olan bhakti geleneği, Kuzey Hindistan'da ortaya çıkmış, 10. Yüzyıldan itibaren Hindistan içerisinde en yaygın akım haline gelmiştir.<sup>414</sup>

## II. VEDANTA KAVRAMININ TANIMI VE KAPSAMI (ATMA VĪCARA- SABDA PRAMANA)

Kelime anlamı olarak Vedanta “*Vedaların sonu*” anlamına gelmektedir. Vedaların sonunda Upanişadlar yer almaktadır. Dolayısı ile Vedanta, Upanişadlara ait öğreti, sistem ve teolojiye verilen isimdir. Upanişad öğretilerini açıklaması ve yansıtması ile Hindu inanç sisteminde önemli bir yer edinmiştir. Sonraki dönemlere başarı ile aktarılmış olan bu sistem doğum- ölüm çemberinden nihai olarak kurtuluşu hedefleyen bir öğretilerdir.<sup>415</sup> Bir diğer ifade ile Vedanta, Upanişad öğretilerini sistematik hale getirmek için yapılan teşebbüslere ışık tutan bir sistemdir.<sup>416</sup>

Vedanta kavramını anlamak, bir şeyi bilmek ile onun bilgeliliğine sahip olmak arasındaki farkı anlamakta yatar. Aslında Vedanta, “*bilgelik*” kavramının akılda tutulduğu kadarıyla, bir felsefe olarak anlaşılabilir. Sadece koşullu ve sınırlı tecrübelerle dayanmayan, (kişinin kendisini aşmasını sağlayan) külli imkânla da ilgili olan tutarlı bir öğretilerdir.

<sup>412</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 117- 121.

<sup>413</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, s. 127.

<sup>414</sup> R, C. Zehner, *Hinduism*, London and New York: Oxford University Press, 1962, s. 176.

<sup>415</sup> Klotsermaier Klos K, “Vedanta” *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford: Oneworld Publications, 1998, s.200; Dandekar, “Vedanta”, *ER*, s. 9543.

<sup>416</sup> Hirianna, *Hint Felsefesi Tarihi*, s.300.

<sup>417</sup>İnsanın doğası ve kendini bilmesi ile ilgili, başlangıcı olmayan öğretisi de Vedanta felsefesinin diğeri bir tanımıdır. <sup>418</sup>

Geunon, metafizik kavramları incelerken “*kavrayış*”ı merkeze almakta ve herhangi bir konunun metafizik noktadan incelenebilmesi için, onun bağılı olduğu ilkelere sadık kalınması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ilkeler, kendilerine dayanan tecellilerin kapsamını aşmaktadırlar.<sup>419</sup> Geunon, Vedantayı bir felsefe ya da din başlığı altında kategorize etmenin yanlış olduğunu vurguladıktan sonra “*Hakikatin sınırsız kavrayış imkânlarına açık, tamamen saf metafizik bir öğreti*” olarak tanımlamakta ve Vedantanın herhangi bir sistemin içine sığdırılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Ona göre Hindistan’da ortaya çıkan her bir öğretisi (darsana), birbirlerinden bütünüyle farklı değillerdir sadece tek bir noktadan yola çıkarlar ve farklı konuları ele alan görüşleri içerirler. *Darsana* kelimesi *görüş, bakış açısı* anlamına gelir, Geunon’a göre darsana kelimesinin karşılığı olarak sistem yerine öğretisi ifadesini kullanmak daha doğrudur.<sup>420</sup> Geunon, Vedanta tanımlamasında metafizik kavramına vurgu yapmasını ise, *metafiziğin özünün ifade edilemeyenini oluşturması* olarak açıklamaktadır. Vedanta ne kadar açıklanıp anlatılsa da bünyesinde açıklanmayan; ifade edilmeyen bir şey daima var olacaktır.<sup>421</sup> Bu kavram, Vedantanın sonraki başlıklarda detaylıca ele alınacak olan çift yönlü Tanrı anlayışına (Nirguna-Saguna Brahman) ve Brahmanın aşkın doğasına denk gelmektedir.

Hint inancında Ortodoksluk kavramı batıdakinden farklı olmakla birlikte, Vedanta kavramı, Veda ile uyumlu olma manasında kullanılmaktadır. Vedadan sapma, Veda ile çelişme ve sahih öğretinin tahrifi ise Ortodoksluk karşısı heterodoksluk kavramını ifade etmektedir.<sup>422</sup> Veda bilgi; Vedanta ise, bütün göreceli bilgileri aşan öğretisi anlamına gelmektedir. Veda metinleri, düşük bilgi anlamına gelen metinler olarak görülmekle birlikte; Vedanta, *henüz keşfedilmemiş yüksek bilgi* anlamındadır. Vedanta, Veda öğretisinin ötesi, ilerisi, zirve öğretisi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>423</sup> Böylece Vedanta, hem gizemle, hem de hikmetle örtüşen ve her ikisini de birlikte çağrıştıran bir öğretilidir.

---

<sup>417</sup> Coomaswamy, Vedanta kavramının bir felsefe sistemi olarak tanımlanması yerine bir bilgelik öğretisi olduğunu ve *Philosophia Perennis* deyimini kullanılması daha uygun görmektedir. Bkz.

Coomaswamy, “Vedanta ve Batı Geleneği”, *Doğu Bilgeliği*, s.10/24.

<sup>418</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, ss.87-88.

<sup>419</sup> Guenon, *Vedanta’ya Göre İnsan Halleri*, ss. 9-10

<sup>420</sup> Guenon, *Vedanta’ya Göre İnsan Halleri*, ss. 13- 14.

<sup>421</sup> Guenon, *Vedanta’ya Göre İnsan Halleri*, s. 18.

<sup>422</sup> Geunon, *Vedanta’ya Göre İnsan Halleri*, s.15.

<sup>423</sup> Torwesten, *Vedanta Heart of Hinduism*, s.11.

Vedanta kavramını açıklamaya çalışırken Hint inanç sisteminin metafizik yapısı ve misyonerlik yönünün olmayışı akılda tutulmalıdır. Bu sayede metafizik öğreti korunmuş ve bozulmalara maruz kalmaktan uzak kalmıştır. Vedantanın ifade ettiği öğreti salt teorik mahiyette olmayıp öğretinin pratiksel yönü de vardır. Vedanta talebesi, hakikati arama yolunda her türlü zorlukla karşılaşmayı göze almış, derin düşünme etkinliğine sahip, adeta için için yanan ancak ne tüten ne de titreyen bir ateşin kuru gibidir.<sup>424</sup>

Guenon, kitabında Doğu ile Batı arasındaki bariz farklılığa yer verip Doğu'nun gelenek ve onun delalet ettiği her şeyi muhafaza ettiğini; Batı'nın ise geleneği unutup yitirdiğini ifade etmiştir. Bunun sonucunda Doğu'da metafizik bilgi sürdürülürken diğer tarafta bu saha ile ilgili pek çok şey ihmal edilmiştir.<sup>425</sup>

Hint düşüncesinde felsefenin değeri ve konusu Avrupa'dakinden farklıdır. Avrupa'da felsefe tahsili başlı başına bir amaç olarak görülürken; Hindistan'da felsefe hayat haritası için bir anahtar olup hayatın anlamı ve gayesine erişme vasıtası olarak kabul edilir. Bu açıdan gerçeği gözlerden sonsuza kadar saklayan cehaletten (*avidya*) kurtuluş, *mokşa* olarak ifade edilir. Brahmanlar için hayatın anlam ve amacıyla ilgili olmayan her türlü faaliyet ve eylem boş ve faydasızdır. Modern Avrupa'nın meselesi ise kendi seçkinler sınıfını bulup ortaya çıkarmaktır.<sup>426</sup> Dolayısıyla Hindistan'da ortaya konan öğretiler genel anlamda bütün halkı kuşatma ve onları cehaletten kurtararak özgürlüğe kavuşturma amacı taşır.

Vedanta, kişinin en derin sezgi halini merkeze alır ve onun önünü aydınlatır. Bu anlamda Taoizm, Zen Budizmi ve Hıristiyan mistisizminin daha üst bir noktasında yer alır. Vedanta, metafizik ve gizemli bir öğreti olarak görüldüğünden Zen ve Yoga kadar popüler olamamıştır. Buna rağmen Vedanta felsefesinin bütün evrensel dinler ve felsefi sistemlerin basit bir formu ve özü olduğuna dair pek çok çağdaş düşünce bulunmaktadır.<sup>427</sup>

Gaynor Vedanta'yı, Hindu mistik sisteminin formülize edilmiş hali olarak tanımlar. Bu sisteme göre fenomenler dünyası sadece bir yanılsamadan (*maya*) ibarettir. İnsanlar evrende bireysel olarak var görünse de asıl var olan, kendiliğinden var olma özelliğine sahip tek kavram olan Brahmandır.<sup>428</sup> Gaynor, burada Vedanta tanımı yaparken Vedantanın

---

<sup>424</sup> Coomaraswamy, "Vedanta ve Batı Geleneği", *Doğu Bilgeliği*, ss.26-29.

<sup>425</sup> Guenon, "Doğu Metafiziği", *Doğu Bilgeliği*, s.68.

<sup>426</sup> Coomarasawamy, "Hindistan'ın İnsanlığa Katkısı", *Doğu Bilgeliği*, ss.101-102.

<sup>427</sup> Torwesten, *Vedanta Heart of Hinduism*, ss.3-4

<sup>428</sup> Frank Gaynor, "Vedanta", *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, tarih ve sayfa yok.

en popüler alt dalı olan Advaita perspektifinden sistemi tanımlayarak, maya kavramını merkeze koymuştur. Ancak, tanımlamada mistisizm üzerine yapılan vurgu sistemin genel yapısına ışık tutmaktadır.

Guenon ise Vedanta kavramının bir mistisizm biçimi olmadığını söyleyerek mistisizmin edilgen, Vedantanın ise etkin bir sistem olduğunu ifade eder. Derin düşünme etkinliği ile çıkılan hakikat yolculuğu zor bir etkinliktir ve Vedanta talebesinin yolu her şeyden evvel bir etkinlik anlamı taşımaktadır.<sup>429</sup> Oysa Vedanta düşüncesinin temelini *Evrensel Gerçek olan Brahman ile bir olma* olarak hatırlandığında mistisizm tanımlamalarında yer alan *evrensel birlik tecrübesinin* Hint geleneğindeki bir karşılığı olduğu açıkça görülebilir.

Hirst'e göre Vedanta öğretisinin temelini Brahman oluşturmaktadır. Brahman kavramı Vedanta felsefesinin özünde yer alır. İnsan, Brahmanın doğru bilgisi ile en yüksek amaca ulaşabilmektedir. Brahman, her şeyin kaynağı olan ve kutsal kitap yoluyla bilinen bir kavramdır.<sup>430</sup>

Vedanta, her bilgi kaynağından bağımsız bir mutlaklığı ve her harici haz kaynağından bağımsız mutlak bir saadeti peşinen kabul eder. Bu kavram Vedanta öğretisindeki aşkın Tanrıyı ifade eden *Nirguna Brahmandır*. Nirguna Brahman, bir nevi insanın içindeki her türlü öğretinin cehaletini dağıtır ve gizli hazineyi ortaya çıkarmayı hedefler ve ayrıca insanın kendi içindeki ışığı fark etmesini sağlar. Vedanta, bir bilgi nakli anlamına gelmeyip gizil bir bilginin eğitimidir.<sup>431</sup> Vedanta *çoktan başarılmış ama henüz fark edilmemiş, duyuların ve hafızanın bilgilerinden feragat edilerek ulaşılan doğrudan bir bilgi türüdür*.<sup>432</sup> Her iki tanımlama da Vedantanın çabayla kazanılan bir bilgi olmasından ziyade, insanın içerisinde mevcut olan gizil güç ve hakikatin keşfi ile ortaya çıktığı noktasına vurgu yaparak kavramın sezgisel boyutu ön plana çıkartılmaktadır.

Hiçbir şeyin sıfırdan inşa edilmediği, sahip olunan şeylerin revize edilerek hayata devam edildiği düşüncesinden hareketle, kadim bilgiler yeni zamanlara uygun olmayan eski Tanrı fikirlerini reddederek, onlardaki gerçeği gün yüzüne çıkarmaya çalışmışlardır.

---

<sup>429</sup> Coomarasawamy, "Vedanta ve Batı Geleneği", *Doğu Bilgeliği*, ss. 28-29.

<sup>430</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, ss. 46- 47.

<sup>431</sup> Coomarasawamy, "Vedanta ve Batı Geleneği", *Doğu Bilgeliği*, s.30.

<sup>432</sup> Dayananda, *Introduction to Vedanta*, s.110.

Vedanta felsefesi de eski Tanrılara ait evreni yöneten monist bir Tanrı anlayışından yola çıkarak, niteliksiz (tanımlanamaz) ve mutlak bir Tanrı anlayışına ulaşmıştır.<sup>433</sup>

Vedantada, Upanişadların öğretisini sistematik hale getirmek için yapılan teşebbüsler açıklanır. Upanişad öğretileri Vedandistler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Vedanta düşünürleri, Upanişadlara dayandıklarını iddia ederler ve malzemelerinin büyük bir kısmını bu kaynaktan almışlardır. Upanişadların öğretisi genel anlamda monistik olduğu için bu durum Vedanta okullarına da yansımıştır. Örneğin Badayarana, Upanişadların dualistik Samkhayı öğrettiği görüşünü reddederek işe koyulur. Aynı zamanda Mimamsa ekolünün ritüelistik yani eylem ve amellerle ilgili yönünü de reddeder.<sup>434</sup>

Vedanta üstadları arasında en etkililerinden bir tanesi Badayarana'dır. Bugünkü bütün Vedanta okulları temel konularda farklı olsalar bile Badayarana'nın, öğretisini temsil ettikleri iddiasındadırlar. Badayarana, Upanişadların gizemli yapısının anlaşılmasında önemli bir şahsiyettir. Badayarana'nın orjinal çalışması olan Sutra'sını milattan önce 400' lü yıllarda kaleme aldığı düşünülmektedir.<sup>435</sup>

Sistemin Badarayana'dan sonra en ünlü temsilcisi Shankara'dır. Shankara Vedantanın felsefi ve monistik bir savunucusudur. Shankara'dan sonra gelen Ramanuja ve Madhva ise teist bir Vedanta savunucusu olup Vişnunun üstünlüğünü desteklemektedirler.<sup>436</sup>

Vedanta diye başlayan ve Vedik dönemin sonuna denk gelen felsefi akım, Shankara tarafından sistematik hale getirilmiştir. Daha sonra *Mimamsa (Uttara Mimamsa ve Purva Mimamsa)* olarak ekollere ayrılmıştır.<sup>437</sup> Ancak çalışmada daha önce yer verildiği gibi Purva Mimamsa kurucusu Jaimini olan, Vedaların eylem ve faaliyet bölümü ile ilgili bir sistem olup, Uttara Mimamsa Vedantanın karşılığı olarak yer almaktadır.<sup>438</sup> Shankara ile özdeşleşen geleneksel metafizik bir kavram olan Vedanta, *Atmavidya* ismiyle de

---

<sup>433</sup> Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, s.34.

<sup>434</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, s. 299.

<sup>435</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss.300-301; Potter, *EOIP*, s.10.

<sup>436</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, s.301.

<sup>437</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.2.

<sup>438</sup> Karmakanda ve jnanakanda ayırımına dair detaylar "*Upanişadlar ve Felsefi Sistemi*" başlığı altında daha önceki sayfalarda ele alınmıştır.



anılmaktadır. Atmavidya, *gerçek ben, ruhi öz* anlamına gelir.<sup>439</sup> Zaten Vedanta düşüncesinin temel ve nihai amacı Evrensel Gerçeklik olan gerçek ben ile özdeşleşmektir.

Vedanta felsefesi, bütün problemlere çözüm bulunduğunda, bireyi bütün bilinen idrak objelerinin üstüne çıkararak onun ruhunu sonsuz ve mutlak varlığa götürür. Ferdî ruhlar sonsuz Brahmandan ortaya çıkmıştır ve sonuçta yine Brahmana döneceklerdir. Kölelik ve ızdırabın sebebi bilgisizliktir. Bu ızdıraptan *jnana* denilen gerçek bilgi sayesinde kaçınılabilir. Benlik kendisini Brahman ile tanımlayıp tamamladığında mokşa bir mutluluk halini alır.<sup>440</sup>

Sistemde, iyi ve kötü tabirleri yerine bilgi ve cehalet (*vidya* ve *avidya*) kavramlarının kullanımı tercih edilir. Bilgi arttıkça insanın kurtuluş isteği de kendiliğinden artacağından birey kendini gerçekleştirmeye doğru yol almış olur.<sup>441</sup>

Vedanta denildiğinde Shankara anlaşılrsa da birçok Vedanta Okulu bulunmaktadır. Vedandistlerin hepsi Upanişadları, Brahma Sutraları ve Bhagavad Gita'yı geleneklerinin dayanağı olarak kabul etmektedir.<sup>442</sup>

### III. VEDANTA FELSEFESİNİ OLUŞTURAN KAVRAMLAR

Bu bölümde Vedanta felsefesinin temel kavramları olan Advaita, Brahman, maya, atman, İşvara gibi kavramların açıklamalarına yer verilecektir. Advaita, Vedanta felsefesinin bir alt kolu olmakla birlikte Vedanta denince genellikle Advaita- Vedanta sisteminin anlaşılmasından dolayı bu başlık altında ona yer verilmesi uygun görülmüştür.

#### A. ADVAİTA/ADVİATA

Advaita, Sanskritçe dualizm karşıtlığı olarak bilinir. Mutlak gerçeklik ve mutlak varoluşun sadece Brahmana ait olduğu, doğal olayların var oluşunun ise sadece bir yanılısamadan ibaret olduğu düşüncesi ve Shankara tarafından savunulan Vedantik bir doktrindir.<sup>443</sup> Tecrübi dünya, Advaita ile var olur ancak onun etkisi, Brahman ile bir olma sonucunda azalır.<sup>444</sup> Coomasawamy'e göre Advaita Tanrı ve insan arasındaki dualizmi reddeden, ancak Tanrı ve insanın birliğine dair olumlu bir ifade kullanmayan, bu sebepten

<sup>439</sup> Coomasawamy, "Vedanta ve Batı Geleneği", *Doğu Bilgeliği*, s.20.

<sup>440</sup> Mohaphatra, *Hinduizm*, s.224.

<sup>441</sup> Coomasawamy, "Hindistan'ın İnsanlığa Katkısı", *Doğu Bilgeliği*, ss.107-110.

<sup>442</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.39.

<sup>443</sup> Frank Gaynor, "Advaita", *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, tarih ve sayfa yok. ; Oliver, *Mysticism: A Guide for Perplexed*, s. 104.

<sup>444</sup> Oliver, *Mysticism: A Guide for Perplexed* ss. 104-105.

ötürü monizm ve panteizm olarak nitelendirilemeyecek felsefî bir sistemdir.<sup>445</sup> Advaita, Brahman ve atman arasında saf ve temel bir birlikteliğe dayanır. Advaitaya göre dünyaya ait olan her şey maya görüntüsünden ibarettir.<sup>446</sup> Advaitanın ikiliksizlik olarak adlandırılan yaygın düşünceye itirazın, Zeahner sistemin dualist olarak tanımlanmasını daha doğru bulur. Tıpkı Samkhya sistemindeki prakritinin (madde) purushanın (ruh) alanını kapsamaması gibi, maya kavramının Brahman- atman alanını ihtiva etmemesi yani kavramların alanları ile ilgili temel bir ayırım söz konusu olduğundan Advaita ona göre dualist bir sistemdir.<sup>447</sup>

Advaita tanımının karşılığı genellikle *ikiliksizlik*, *ikilik karşılığı* olarak çevirilmekle birlikte Otto'nun Advaita tanımı: Mutlak varoluşa sahip, ezeli ve ebedi olan, değişmemiş ve değişmeyecek, bütün ve parçalara bölünmemiş olan Brahman alanının varlığı ve onun dışındaki alanın *sadece görüntü* anlamı taşıyan mayadan ibaret olduğuna dair monistik bir doktrin şeklindedir.<sup>448</sup>

Advaitada ruh Tanrının bir parçası olup nasıl ki ateşten bir kıvılcım ateş ile aynı özü taşırsa ruh da Tanrı ile aynı öze sahiptir. Böylece kişinin gerçek özü, olmayan bir bedende bulunması ile olur. Kişi, kendini sadece Tanrı ile tanımlayabilir.<sup>449</sup>

Advaita, karma düşüncesine karşı bir başkaldırı ve itiraz niteliğinde olup dinin pratiksel boyutundan çok teorik boyutunu ön plana çıkarmaktadır. Öğreti, karma (amel) yerine jnanayı (bilgi) koyarak ve Upanişad idealistliğini ön plana çıkararak bilgiyi özgürlükle özdeşleştirme amacı taşımaktadır. Bu özdeşliği en iyi kuran isim ise Shankara'dır.<sup>450</sup>

Advaita doktrinin ilk savunucusu Gaudapada kabul edilmektedir. Mandukya Upanişad öğretisini özetlediği *Karika* adlı eseri ile görüşlerini ortaya koymuştur. Bu anlayışa göre mutlak gerçeklik, Nirguna Brahmandır (Niteliksiz Brahman). Kurtuluş vasıtası ise jnana (bilgi) ve bu bilginin öğretisidir. Gaudapada, karma anlayışı ve pratik uygulamaları reddederek, Brahman- atman özdeşliğini merkeze aldığı bir sistem kurmuştur.<sup>451</sup>

---

<sup>445</sup> Coomarasawamy, "Vedanta ve Batı Geleneği", *Doğu Bilgeliği*, s.20.

<sup>446</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 36- 37.

<sup>447</sup> R. C. Zeahner, *Mysticism Sacred and Profane*, London: Oxford University Press, 1978, s. 143.

<sup>448</sup> Otto, *Mysticism East and West*, s. 3.

<sup>449</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 40- 41.

<sup>450</sup> Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s. 93.

<sup>451</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, s.301; Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s. 70.

Advaita düşüncesine göre mokşa, ulaşılabilecek bir hedef değil ruhun gerçek doğasıdır. Bu yüzden Upanişadlardaki ifadesi “*sen o olacaksın*” şeklinde gelecek zaman kipi değil “*sen osun*” olarak geniş zaman kullanılmıştır. Advaita sisteminde mokşa, bir öze dönüş ve ruhun asıl özüne kavuşmasıdır. Advaitik mokşada ihtiyaç duyulan şey, gizlenmiş hakikate dair engellerin kaldırılması ve sonuca ulaştıracak niyet ve disipline sahip olmaktır. Bilgi kurtuluşun yegâne unsurudur. Bilgi dolaysız ve sezgisel olmalı, Brahman ile özdeşliğe vurgu yapılmalıdır. Dini eylemler, ahlaki mükemmellik mokşaya ulaşmada gerekli değildir. İradenin eğitilerek duygulardan arındırılması mokşa için değil jnana için bir yardımcı unsurdur. Özgürlük, kölelikten kurtulup bilgiye ulaşıldığında elde edilir.<sup>452</sup> Jnana başlığı altında, bahsedilen bu bilgiler ile ilgili detaylara ilerleyen sayfalarda yer verilecektir.

Advaitaya göre ahlaki olgunluk, manevi gelişimin ilk basamağıdır. Meditasyon yapmak, bir mistisizm tekniği olup bilginin doğasının ortaya çıkması adına önemli bir adımdır. Ahlaki ve ibadete dayalı fiiller Vedantik çalışmalarda dinginlik kazanmanın bir ön koşuludur.<sup>453</sup>

Advaita disiplini iki evrede kazanılır. İlk evre *Advaitaya giriş* aşamasıdır. Bu evre Advaita çalışmasına girme ehliyeti kazandıran safhadır. İkinci evre ise *Vedantik eğitim*dir. Vedantik eğitim de iki aşamadan oluşmaktadır. İlk aşama karma yoga ile başlar. Hedefi dünyaya bağlı olmama fikri kazandırmaktır. İkinci aşama ise üç safhadan oluşur.<sup>454</sup>

❖ **Şravana:** Guru ile Upanişad müzakeresi anlamı taşır.

❖ **Manana:** Upanişad öğretisini tartışmaktır (analitik düşünme ve mistik tecrübeye yer vermek).

❖ **Nididhyasana:** Entelektüel engelleri kaldırıp Brahman-ruh (atman) özdeşliği konusunda tefekkür yapmak demektir. *Nididhyasana*, Vedantanın meditasyon için kullandığı terimdir.<sup>455</sup>

Bu üç aşamayı atlatan kişiye *jivanmukti* denir. Mutlak gerçek, Upanişadlar aracılığı ve bilgi vasıtası ile elde edilebilir. Ancak kişinin “*Ben Brahmanım*” ifadesini tecrübe ile doğrulaması gerekmektedir. Jivanmukti, acıyı ve zevki tecrübe eder ve bunların gerçekte önemli olmadığını farkına varır. Bencillik ve minnettarlıkla hareket etmez, sevgi ile

<sup>452</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, s. 334.

<sup>453</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.52-53.

<sup>454</sup> Bu aşamaların detayları ile ilgili bilgilere *Jnanakanda* başlığı altında yer verilmiştir. Ancak benzer hazırlık advaita disiplini için de geçerli olduğundan tekrar yer verilme ihtiyacı hissedilmiştir.

<sup>455</sup> Sivananda, *Vedanta for Beginners*, India: The Divine Life Society, 1996, s. 7.

kuşanmıştır. Kendiliğinden erdemlidir. Erdemi uygulamak yerine onu yayan kişidir. Fiziki özelliklerinden ayrıldığında yeniden doğmayıp Brahman olarak kalır. Bu duruma *videhamukti* denir.<sup>456</sup> Yukarıdaki maddelerde görüldüğü gibi Advaita disiplinini gerçekleştirmek için önce karma yoga ile bireysel sorumlulukları yerine getirme, sonrasında ise kişinin ahlaki, manevi gelişimi ve kutsal kitaplara dair bilgisini arttırmak adına bir dizi uygulama ve meditasyon teknikleri ona tavsiye edilmektedir.

Advaita *nominal* (akıl ile idrak edilen şey) ve *phenomenal* (olağanüstü) olmak üzere sistemini iki alan üzerine yerleştirmiştir. Sistemde bu iki alanın bir bütün olarak var olduğu ve iç içe geçtiği görülmektedir. Bu nedenle dünyanın çokluğu ve Brahman konusu çok dikkatli bir şekilde anlaşılmalıdır. Evrendeki çokluğun nedeni bilgisizlik (avidya) ve bireyin gerçek doğası ile ilgili hakiki bilgiye henüz ulaşmamamış olmasıdır. Bazılarına göre ise maya tarafından sınırlandırılmış İşvara, evrendeki çokluğun nedenidir.<sup>457</sup> Avidya, Advaita mensuplarının *ikiliksizliği* savunmak için ihtiyaç duyulan bir terimdir. Sistemin temel argümanı olan Brahman, tek gerçek olarak tanımlandığında avidya evrende gerçek olmayan çoklu var oluşun nedeni olan bilgisizliği ifade etmek adına (maya ile birlikte) kullanılmaktadır.<sup>458</sup>

Advaita felsefesine yönelik eleştiriler genelde maya kavramı ve evrenin gerçek olmadığına dair düşünceye yöneliktir. Advaitanın sadece bireysel sorunlarla ilgilenmesi bir olumsuzluk olarak görülür. Advaitanlar, *öteki* ile ilgili konularla ilgilenmeyip sadece bireysel benin Tanrı-mutlak ile ilişkisini ele alırken, tartışmalardan uzak katı bir monizm taraftarıdır. Kelimelerin ikili doğası onları tartışmalardan uzak tutmuştur. Torwesten'e göre bu sistem hayatın anlamına dair temel sorunları açıklamaktan uzak, bireysel ben ve evreni bir yanılısma olarak görme düşüncesine dayanmaktadır.<sup>459</sup>

Diğer bir eleştiri evrendeki çokluğa dairdir. Eleştiriye göre Advaita sistemi evrendeki çokluğun doğasına dair açık bir öneride bulunamamakta, doktrinlerini açıkça savunamamaktadır. Sürekli olumsuz dil kullanmaları, kör bir iman ve boş bir inkârı beraberinde getirmektedir. Bu sistem ticaret, yönetim, savaş, imar vs. gibi hayatın içinde

---

<sup>456</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, s.336.

<sup>457</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.41-43.

<sup>458</sup> Sthaneshwar Timalina, *Consciousness in Indian Philosophy: The Advaita Doctrine of "Awareness Only"*, New York: Taylor& Francis Group, 2008, s. 64.

<sup>459</sup> Torwesten, *Vedanta Heart of Hinduism*, ss.116-117.

olan bir düşünceyi değil; Brahman ile bir olma gibi hayali bir anlam taşıyan ve ayakları yere basmayan bir sistemi ifade etmektedir.<sup>460</sup>

Advaita sisteminin epistemolojik anlayışı karmaşık kabul edilmektedir. Bilişsel aktivitenin bilmenin mi yoksa bilmemenin mi bir parçası olduğu açık değildir. Kavramanın sonucunun özü anlaşılmaza indirgenebilir mi? Eylem ve faaliyetler ile ortadan kaybolmayan bir anlaşmazlığın var olması bir paradokstur. Eylemlerin sonuçları insanı bilgisizliğe götürür. Bilgisizlik ise açıklanamaz. Açıklanamaz olan bir şey nasıl pratik bir eylemin sonucu olabilir? Sorusu haklı olarak sorulması gereken bir sorudur. Advaitanın bu konu ile ilgili cevabı ise Brahmanın öz, mutlak, mükemmel ve değişikliklerden münezzeh olan pratik bir etkisinin olamayacağı şeklindedir.<sup>461</sup>

Advaita sisteminde tek gerçek olarak Brahmanın kabul edilmesi ile avidya, maya gibi kavramların bizzat kendileri de bir yanılsama olarak kabul edilip, gerçekte olmadıkları söylenebilir. Bu durumda olmayan bir kavramı ortadan kaldırmaya çalışmak ya da böyle bir ihtiyaç hissetmek mantıksız ve gereksiz olarak görülebilmektedir.<sup>462</sup>

Bugünün Hindistan'ında birçok akademik filozof kendilerini advaitanlar olarak tanıtmaktadır. 1962- 1967 yılları arasında Hindistan başkanlığını yapan ve Hint düşüncesinin en bilinen çağdaş temsilcisi Sarvapelli Radhakrishnan bir advaitandı. 20. Yüzyıl Hindistan felsefesinin önde gelen kişileri T.R.V Murti, S.K. Maitra ve T.M.P Mahadevan advaita düşüncesine mensuptu. Mahadevan Madras Üniversitesi'nde bir Advaita Vedanta ile ilgili çalışmalar yapmak adına bir felsefe bölümü kurmuştur. Onun öncülüğünde pek çok advaita metni düzenlenerek tercüme edilmiştir. Radhakrishnan Shankara hakkında büyük bir hürmet beslemiş, ona atfedilen ilahileri çevirerek yorumlamıştır. Hayatının sonlarını yoga ve meditasyon ile geçiren Radhakrishnan advaita üzerine monografi türünde eserler de kaleme almıştır.<sup>463</sup>

#### B. MAYA (EVRENİN İLK BAKIŞTA ALGILANAN ANLIK GÖRÜNTÜSÜ)

Sanskritçe, mâ- ölçmek ve paylaşmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>464</sup> İllüzyon, sihir, yaratma gücü anlamına gelen maya kavramının; yaratma ve oluşturma gibi orijinal anlamının yanında; Hint düşünce sisteminde *güç, süreç ve sürecin sonuçları* anlamına

<sup>460</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.40/58.

<sup>461</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.40-41.

<sup>462</sup> Timalina, *Consciousness in Indian Philosophy*, s. 66.

<sup>463</sup> Klostermaier, *Hinduism a Beginner's Guide*, s. 133.

<sup>464</sup> Teun Goudriaan, "Maya" *ER*, ed. Lindsay Jones, USA: Thomsan Gale, 2005, C.9, s.5794.

gelen, *hayata ve dış dünyaya ait gizemi* ifade eden bir manası da vardır. İngilizce karşılığı *craft* ise, *yaratma gücü ve becerisi* anlamı taşımaktadır.<sup>465</sup> Bir başka görüşte ise, Sanskritçe maya kavramının İngilizce karşılığı *magic* (sihir)tir.<sup>466</sup>

Maya karşılığında yaygın olarak kullanılan iki kavram *yanılsama ve illüzyondur*. Maya, fenomenler dünyasının gerçekliğini reddetmeyip, bizim tecrübelerimizin göreceli olduğunu kabul eder. Bu yönüyle dış dünyanın varlığını bütünüyle reddetmediği için nihilizm<sup>467</sup> anlamı taşımamaktadır.<sup>468</sup> Ancak, maya için yanılsama ve benzeri gibi anlamlar verilmesini hatalı bulanlar da vardır. Çünkü dünyanın bir yanılsama olduğu fikri Budist geleneğe aittir. Maya, idealizm ve realizm gibi bir kuram olmayıp, sadece bireyin ne olduğu ve evreni nasıl gördüğüne dair bir durum tespiti, evrenin gerçeği ve onun nasıl sürdüğüne dair bir beyandır.<sup>469</sup> Maya kavramı, Upanişadlar'dan üretilen, Vedanta temsilcilerinden Shankara tarafından Hint düşüncesine girmiş, gerçeklik ve dış görünüşü beyan etmeye yarayan bir kavrayış biçimidir.<sup>470</sup>

Maya dış görünüşü ifade etmeye yarayan bir kavramdır. Bir kişi aynaya baktığında kendini değil aslında kendi yansımasını görür. Kişinin aynada gördüğü şeklinin sadece kendi yansımasından ibaret olup onun özünü oluşturmadığı gibi, maya da görünüşte var olan ama gerçeği bütünüyle yansıtmayan bir olgudur. Maya karakter ve kişilikle özdeşleşmek, rollere göre hareket etmek ve bir benlik illüzyonudur.<sup>471</sup>

Maya, zaman zaman avidya kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte, cehaletle ilgili durumların sonuçlarını da kapsayan bir kavramdır. Bu anlamda avidyadan bir üst kavram olarak kullanılmaktadır. Maya insana dünya hayatının cennet gibi nihai değerlere sahip olmayıp geçici olduğunu ve adeta insanın şahsının yanındaki gölgesine benzediğini hatırlatmaktadır.<sup>472</sup> Timalsina, klasik dönem advaitanları olan *Shankara*,

<sup>465</sup> Goudriaan, "Maya" *ER*, s.5794; Herman, *A Brief Introduction to Hinduism*, s.73.

<sup>466</sup> Coomasawamy, "Doğu Metinlerinin Çevirisi Üzerine", *Doğu Bilgeliği*, s.128.

<sup>467</sup> Nihilizm: Hiççilik. Özü itibariyle hiçbir gerçek olmadığını ileri süren, herhangi bir nesnel hakikat zemini kabul etmeyen ve her şeyi reddeden akımdır. Bolay, "Hiççilik" *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, s. 165.

<sup>468</sup> Goudriaan, "Maya" *ER*, s. 5795.

<sup>469</sup> Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, ss.7-8/13.

<sup>470</sup> Prabhu Duth Sahastri, *The Doctrine of Maya in The Philosophy of Vedanta*, London: Luzac and Co Publishers, 1911, s. v.

<sup>471</sup> Daniel Schimdt, "Samadhi", (2017), Part 1 (The Illusion of The Self), erişim: 5 Aralık 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=Bw9zSMsKcwk>, (11:20- 11:50)

<sup>472</sup> Herman, *A Brief Introduction to Hinduism*, s.73. Maya ile tanımlanan göreceli dünyanın mutlak hayata göre durumu, Kur'an ayetlerindeki Dünya hayatının bir oyun, eğlenceden ibaret olduğu ve geçici

*Mandana Misra, Suresvara ve Padmapada* gibi düşünürlerde avidya ve maya kavramı arasında herhangi bir ayrımın söz konusu olmadığını, geç dönem advaitanlar arasında böyle bir ayrıma gidildiğini ifade eder. Timalsina'ya göre Shankara, bireysel anlamda avidya kavramını mayadan daha çok desteklemiştir.<sup>473</sup>

Shankara, düşünce sisteminde bireysel ruh olan atmanın Brahman ile ilişkisi ile ilgili olarak meşhur yılan-ip analogisini kullanmıştır. Gece karanlığında bir kişinin bir urganı sanki bir yılan olarak görmesi aslında bir yanılsamadır. Ve yılanın varlığı sadece gerçeğin urgan olduğunun fark edilmesine kadar devam edecektir. Aynı şekilde bu örnekteki gerçek varlık olan urganı Brahman, bir yanılsama ifadesi olan yılanı ise var oluş temsil etmektedir. Yılan tamamen gerçek ötesi bir var oluş değildir ama kısa bir süre var olmasını dahi urgana borçludur. Bu şekilde insan gerçek bilgiyi elde ettiğinde evrenin Brahmanın tezahürü olduğu fikrine ulaşır. Yılan- ip analogisinin kullanılmasındaki amaç, Brahman açısından evrenin görüntüsünü (mayayı) ortaya koymaktır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta; Brahman-evren ilişkisinin tersine çevrilebilir olmadığıdır. Brahmansız evren düşünülemez ancak var olması için Brahman evrene muhtaç değildir.<sup>474</sup>

Maya kavramında, mayanın ifade ettiği varlık kendi doğasından bir şey kaybetmeden başka bir şekilde görülebilir. Bir ip yılan olarak görüldüğünde bu görünüş *maya* olarak adlandırılır. Ancak bu durum ipin niçin yılan olarak görüldüğünü açıklayamaz. Çünkü ip asla yılan olmamıştır.<sup>475</sup> Yılan- ip analogisinde objenin gerçek doğasının saklanması (ip-urgen) ve gerçek imajın gerçek olmayan obje üzerine yansıtılması söz konusudur.<sup>476</sup> Gerçeğin gerçek üzerine yansıtılması ise sonraki başlıklarda detaylarına yer verilecek *adhyasa (superimposition)* kavramıyla karşılanmaktadır.

Vedanta felsefesinde maya sözcüğünün bir diğer kullanımı yaratılışı açıklamak içindir. Tüm yaratılışlara ait görüntüler maya olup mayanın bir parçası olan sonlu zihin mayanın gerçek doğasını anlayamamaktadır. Bu yönüyle maya kişi algısını aşan bir boyuttadır. Maya kavramı yerine bazen *lila* (oyun, dünyada tezahür eden ilahi oyun) kavramı da kullanılmaktadır. Maya, Brahmanın içinde gizlenen ve ondan ayrılamayan bir

---

olduğuna dair ayetler ile örtüşmektedir. Sadece, ahiret hayatının yerini Hinduzim'de mutlak özgürlük olarak ifade edilen Brahman ile bir olma durumu almaktadır.

<sup>473</sup> Timalsina, *Consciousness in Indian Philosophy*, s. 63.

<sup>474</sup> Leaman, *Eastern Philosophy Key Readings*, ss.250-251; Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 37.

<sup>475</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss.42-43.

<sup>476</sup> Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s. 97.

güç olarak da açıklanır. Kişi Brahmanın gerçek bilgisine ulaştığı ve maya ortadan kalktığı evreni katıksız bir varlık olarak görür.<sup>477</sup>

İnsanın dünya hayatına bağlılığının temelinde maya kavramının etkisinden söz edilebilir. Evren değişmez, sarsılmaz ve sonsuz olmayıp, evrenin dünyanın duyulara, algılara ve kişilere göre değişen göreceli bir varlığı söz konusudur. İçinde yaşadığımız evren varlık ve yokluk karışımı olarak betimlenebilir. Kişilerin gündelik hayatta başlarına gelen olaylar, bilme istekleri, ilerleme, reform ve lüks yaşantıları onların ölümle yüzyüze oldukları gerçeğini değiştirmez. Nedeni bilinmediği halde, ölüm gerçeğine rağmen hayata sınıksız tutunma isteği, mayadır.<sup>478</sup> Maya insana, var oluşunun temelinde çelişkinin yattığını, iyilik ile kötülük, gülen ile ağlayan, hayat ile ölümün bir arada bulunması gerektiğini hatırlatır.<sup>479</sup> Hayatta iyilik ve kötülük birbirine bağlıdır ve ikisi de eşit değere sahiptir. Hayatın özü insanın kemale doğru yol almasıdır.<sup>480</sup> Sonsuz olanla kıyaslandığında, tüm sonluların başından geçen fani olaylar mayanın bir tezahürüdür.

Duyusal, akli ve zihinsel tatminler, tüm bilgi ve genellemeler, mayanın alanı içerisindedirler.<sup>481</sup> Özetle zaman, mekân ve nedenselliğin sınırlarına bağlı olan her şey mayanın sınırları içerisinde yer almaktadır.<sup>482</sup>

Maya bir taraftan yanıltıcı bir güç iken diğer taraftan Brahmanın hemen yanında olan dış görünüşün ötesini görmeye yarayan sihirli bir güçtür.<sup>483</sup> Maya fiziksel evrenin ilk sebebi, kaynağı ve Samkha-Yoganın *prakritisine* karşılık gelen kavramdır. Genel yanılsamaların kaynağı olan avidyaya benzemekte ve kozmik yanılsamanın bir ilkesi olarak kabul edilmektedir. Maya, İşvaranın yardımcısı, ondaki gizli güçtür (*şakti*). İşvara bu güç sayesinde nesnel dünyaya nüfuz eder. Ancak maya, evrenin kendisi değil, evreni kendisinden meydana getirme konusunda İşvaranın yardımcısıdır. Bu anlamda kendi kendinin bilincinde olma ve kendini belirleme ilkesi olarak kabul edilebilir.<sup>484</sup>

Maya üç gunadan (temel nitelik) oluşmaktadır. Bu gunalar *sattva*, *raja* ve *tamadır*. Rajalar, bitip tükenmek bilmeyen aktivite olarak ortaya çıkan enerjiyi ifade eder.

<sup>477</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 43-44.

<sup>478</sup> Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, ss.10-11.

<sup>479</sup> Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, s.15. Kavramın bu karşılığı İslam literatüründeki “*Herşey zıddı ile kaimdir.*” İlkesini hatırlatmaktadır.

<sup>480</sup> Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, s.20.

<sup>481</sup> Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, s.18.

<sup>482</sup> Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, s.29.

<sup>483</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.3.

<sup>484</sup> Hiriyanana, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss. 322-323.



Muhabbet, arzu, istek, şehvet, öfke, kıskançlık, egoizm gibi özelliklere rajalar neden olur. Tamalar ise kendilerini hareketsizlik, isteksizlik ve dikkatsizlik olarak gösterirler. Tamalar bir nesnenin gerçek doğasını gizleyerek, onu olmadığı şekli ile gösterirler. İnsanı doğum ölüm çarkına esir eden tamalardır. Tamaların cehalet, tembellik, aldanma gibi özellikleri de bulunmaktadır. Raja ve tama (eylem- eylemsizlik, aktiflik- pasiflik yönleri ile) birbiri ile zıt karakterlidir. Sattva ise ruhsal nitelikler olarak ortaya çıkar ve raja ile tama arasında dengeyi sağlar. Sattva, safiyeti temsil eder. Dürüstlük, Tanrıya teslimiyet, inanç, ibadet, kurtuluş arzusu gibi olumlu özellikler sattvanın nitelikleridir. Sattva, atmanı ortaya çıkararak kurtuluşa giden yolu açar. Gunalar her varlıkta mevcuttur ve bazen biri diğerinden ağır basmaktadır. Gunalara bağımlı olan hiç kimse özgür olmayıp gunalar, içkin Brahmanın (Saguna Brahman) denetimi altındadır. Yaratma kavramı bu üç gunadan birinin dengesinin bozulması olarak ifade edilmektedir. Maya ise, bu üç gunanın (raja, tama, sattva) bütünleşmiş halidir.<sup>485</sup>

Gaynor maya kavramını *materyaller dünyasındaki fenomenleri üreten ve onların idrak edilmesini sağlayan bir güç, illüzyon* olarak tanımlamıştır. Değişen, eksilen, sonsuz olmayan ve değişmez karşıtı kavramları maya tarafından temsil edilir. Brahman-atman özdeşliği tek gerçektir. Fenomenler dünyasının en yüksek ve nihai gerçekliğinden söz edilemez.<sup>486</sup> Brahman'ın tek gerçek olduğu ilkesinden yola çıkıldığında, Brahman dışındaki evreni temsil eden kavram mayadır. Maya, Brahman hakkında konuşurken dış görünüşü gerçeklikten ayırmak için kullanılan anahtar bir kavramdır.<sup>487</sup>

Vedanta sistemine göre yanıltıcı dünyanın algılandığı yönteme *adyaropa (adhyasa)*, kişinin kendini illüzyondan kurtararak Brahmanın bilgisine ulaştığı yönteme ise *apavada* denmektedir. Adyaropa yönteminde cehalet sonucu iki nesne üst üste bindirilerek başka bir şey olarak algılanmaktadır. İpin yanılgıyla yılan olarak algılanması buna örnektir. Cehalet sonucu isim ve şekillerden ibaret olan evren, gerçek olarak görünmektedir. Ancak asıl gerçeklik sadece Brahmana aittir. Bir illüzyon nesnesi olan yılanın özelliklerini reddetmek nasıl ipin gerçek doğasının farkına varmayı sağlarsa görelî dünyanın özelliklerini reddetmek de Brahmanın doğasını keşfetmeyi sağlar.<sup>488</sup> Ancak, Brahmana dair tecrübelerin

<sup>485</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 44-45/47; Sivananda, *Vedanta for Beginners*, s. 5. Gunalar ile ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz. Herman, *A Brief Introduction to Hinduism*, ss. 81-83.

<sup>486</sup> Frank Gaynor, "Maya", *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, tarih ve sayfa yok.

<sup>487</sup> Sahastri, *The Doctrine of Maya*, s. 49.

<sup>488</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s. 59.

özellikleri dikkate alındığında bireyin Brahman karşısındaki konumunun akılda tutulması gerekmektedir. Bireyin Tanrıya dair bir tecrübe yaşaması, kesinlikle onu gerçekleştirdiği anlamına gelmemektedir. İzafilik alanında birey, birey olarak; Tanrı ise Tanrı olarak kalmaya devam etmektedir. Birey aşkın varlığı tecrübe etmiş olmaz, aşkın varlık bireyde gerçekleşir. Aşkınlık alanında ise bir tecrübe veya bireylik söz konusu değildir.<sup>489</sup> Burada bireyi aşan ve erişemediği sınırlı alan Brahmanın aşkın yönünü temsil eden Nirguna Brahmandır. Diğer türlü düşünüldüğünde insanın zaten bizzat kendinde bulunan atman ile özdeş olan Brahman nasıl olur da bireyin tecrübe alanı dışında tutulur?

Shankara'ya göre maya kavramı hem *hakikatin bir ifadesi* hem de bir *prensip* anlamına gelir. Brahman ve maya arasındaki ilişki insan aklının sınırları ötesindedir. Shankara, maya kavramını bir sabun köpüğüne benzetmiştir. Ona göre maya da Brahman gibi ezeldir. Shankara, mayanın hem başlangıçsız hem de sonsuz olduğunu söylemekte, bunun yanında maya ve ferdi cehalet (avidya) arasında bir ayırım yapmaktadır. Ferdi cehaletin başlangıcı yoktur ancak herhangi bir anda son bulabilir. Bir insan ruhi olarak aydınlanmaya ulaştığında cehalet kaybolur.<sup>490</sup>

Maya, evrendeki çoklu görüntünün nedenidir. Bu çoklu görüntü bireye bilgisizlik olarak yansır. Birey bu bilgisizlik ile Brahmana ulaşamaz ve evreni çoklu olarak görür. Brahman tarafından evrenin yaratılışı veya dönüşümü söz konusu değildir. Evren Brahmanın yanıltıcı bir görüntüsüdür. Advaitanın temel sorunu bu yanıltıcı görüntü niçindir? Ve nasıl bir yer tutar? Evren bir yanılısamadan ibaret ise, acaba yanılısamanın kendisi yanıltıcı mıdır? “*Evrenin yanılısama olduğu*” önermesi bir yanılısama ise o zaman iki olumsuz durumun iptalinde evren gerçektir. Bu durumda Advaitanın evrene dair görüşü çelişiktir. Bu konuda Advaitanın cevabı ise yanılısamaların insanın tahminlerinin bir özelliği olduğu, tahmin konularının kendisinin bir yanılısama olamayacağı şeklindedir.<sup>491</sup>

### 1. Maya Kavramının Tarihsel Gelişimi

Maya, Veda edebiyatında ilk olarak yanılma anlamında kullanılmıştır. Vedik dönemde kavram yaratma ve somutlaştırmaya ait beceri, hüner, kabiliyet anlamı yer almaktadır. Vedalarda *devas ve asuras*, Tanrı ve karşı Tanrılara ait güç anlamına gelmekte idi. *Maya yoluyla Indra çeşitli suretler aldı* gibi ifadeler ile maya gücü ile Tanrı İndranın

<sup>489</sup> Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 357.

<sup>490</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 21-22/ 25.

<sup>491</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.38-39

şekil değiştirmesi anlatılır. Burada kullanılan anlam, büyü anlamıdır. Upanişadlarda ise Brahmanın fenomenler dünyası ile ilişkisinde metafizik bir anlama taşınmıştır. Dolayısıyla Vedik dönemin sonlarında kavram, bağlama göre metafizik, mitolojik, epistemolojik veya büyüsel anlam taşıyabilmektedir.<sup>492</sup> Rig Veda’da maya, sihir ve yaratıcı güç, yanılsama gibi anlamlara gelmektedir.<sup>493</sup> Samkhya Öğretisinde maya materyal dünyasına ait kutsal bir güç olarak tanımlanmaktadır. Advaita sisteminde ise maya mutlak gerçek açısından bakıldığında bir yanılsama, illüzyon anlamı taşır. Kavramın genel karşılığı illüzyon olarak tanımlansa da orijinal halinde ve kutsal kitaplardaki kullanımında böyle bir anlamın var olmadığı ileri sürülmektedir. Örneğin Bhagavad Gitada maya yaratıcı güç ve avatar anlamı taşımaktadır.<sup>494</sup> Maya, eğer kişiyi kör edip gerçeği gizliyorsa şeytani; Tanrı ve onun evrene dair faaliyetlerini kapsıyorsa kutsal kabul edilir.<sup>495</sup>

Maya sözcüğü Upanişadlar dönemi öncesinde bir süre kullanılmamış, kavram düşünsel gelişime bırakılmıştır. Daha sonra gündeme gelen “*Evrenin sırrını neden çözemiyoruz?*” sorusu için “*Çünkü boş konuşuyoruz, arzuların peşinden koşuyoruz, duylulara ait şeylerle tatmin oluyoruz ve bu nedenle hakikati sis perdesi ile örtüyoruz*” şeklindeki cevap, açıkça belirtilmese de hakikat arasına giren bir sis perdesi gösterir niteliktedir. Upanişadlar ile yeni bir boyut kazanan kavram, değişmez bir özelliğe bürünmüştür.<sup>496</sup>

Upanişadlarda mayadan, bir adet madeni paradan birçok madeni para elde eden bir sihirbaz gibi bahsedilir, sanki maya sihirli bir güce de sahiptir. Özellikle Budizm’in etkisi altında, kavrama acı ve kötülüklerin kaynağı şeklinde bir anlam yüklenmiştir. Mayanın negatif yönünün ön plana çıkarılması bazı kişilerce, Hindistan’ın pozitif bilimlerde geri kalmasının bir nedeni olarak görülmektedir.<sup>497</sup> Upanişad metinlerinde maya bir taraftan evrenin kendisi, diğer taraftan ise hayal olarak tanımlanmaktadır:

*“Bilin ki doğa mayadır ve bu mayanın hükümdarı Tanrının kendisidir.”*

---

<sup>492</sup>Goudriaan, “Maya” ER, s.5794

<sup>493</sup> “Ölümsüzlüğün efendisi şanlı Varuna’nın büyük **sihir** işini açıklayacağım; o gökyüzünde dururken güneşle birlikte yeri bir ölçüyle taksim etti.” Rig Veda 5/ 85/ 5; “... Doru atları bağlı İndra **yanılsamalarıyla** pek çok biçim alır, gerekirse on yüz defa.” Rig Veda 6/ 47/ 18.

<sup>494</sup> Bkz. Gita, VII/ 14.

<sup>495</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, ss. 92- 93.

<sup>496</sup> Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, s.7.

<sup>497</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s.45

*Kişi doğayı (prakriti) hayal (maya) ve Güçlü Efendiyi de hayal yapıcısı olarak bilmelidir. Tüm canlılarıyla yayılmış olan bu yeryüzünün onun parçalarından ibaret olduğunu bilmek gerekir.*<sup>498</sup>

Maya içerdiği anlam gereği mokşa arayışındaki insanı, samsaranın ağına düşürmeye çalışabilir. Nesnelere özü bir olmasına rağmen, görüntüler çoklu ve farklı olabilir. Mayayı farketmek ve onun üstesinden gelmek kişiyi özgürlüğe götürür.<sup>499</sup>

4- Sevgili oğlum tıpkı çamurdan yapılmış türlü türlü cisimler gibi, cisimlerin adları değişik ama gerçek tek, sadece “çamur”.

5- Tıpkı, oğlum, bakırdan yapılmış bir süs eşyası gibi, ayrılık sadece isim olarak sözcüklerde var ama gerçek tek: “bakır”.

6- Tıpkı demirden yapılmış bir turnak makası gibi evladım, demirden yapılan cisimler ayrı ayrı isimlerle adlandırılır, ama gerçek sadece demirdir. İşte öğretti budur.<sup>500</sup>

Upanişad metinlerinde görüldüğü gibi gerçek değişik formlara bürünmüş olsa da, aslından türetilmiş gerçek yine gerçek olmayı sürdürmektedir. Şekillerin değişmesinin gerçekliğin kendisine herhangi bir etkisi yoktur.<sup>501</sup>

Maya kavramına en etkin şekilde Vedanta felsefesinde Shankara tarafından yer verilmiş; kavram, “fenomenler dünyasındaki doğal görüntü” anlamı taşımaya başlamıştır. Shankara kavramı, Vedalardan modern zamana taşıyan isim olmuştur. Shankara felsefesine göre maya, dünyanın olağan görüntüsü olarak kabul edilmektedir. Dünya görüntüsü bir yanılsamadır. Ve asıl gerçek olan şey Brahman- atman özdeşliğidir.<sup>502</sup> Shankara, evrende var olan ve kuşatıldığımız çokluk kavramlarından kurtulmak için -maya- kavramını üretmiştir. Ona göre çokluk anlık bir görüntüden öte bir şey değildir.<sup>503</sup>

Ramanuja ise evreni Brahmanın gerek ruh gerekse bedensel suduru olarak kabul etmektedir. Vivekanda, Aurobindo ve diğerleri maya ile ilgili geleneksel inancı devam ettirirken, Şivacı ve Şakta mezheplerinde kavrama karşı realist bir görüş hâkimdir.<sup>504</sup> Bazı teistik geleneklerde mayanın; **Şakti** denilen Tanrının hemen yanında yer alıp, dünyayı yaratan dişil bir tanrıçaya ait yaratıcı güç olduğuna da inanılmaktadır.<sup>505</sup>

<sup>498</sup> Şvetaşvatara Upanişad, IV/ 10.

<sup>499</sup> Sullivan, *Historical Dictionary of Hinduism*, ss.137-138.

<sup>500</sup> Chandagya Upanişad, VI/ 1/ 4-6.

<sup>501</sup> Goudriaan, “Maya” *ER*, s.5794.

<sup>502</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 18-19.

<sup>503</sup> V. S. Ghate, “Sankaracharya”, *ERE*, C. 11, ed: James Hasting, Edinburgh: T&T Clark, 1981, s.186.

<sup>504</sup> Goudriaan, “Maya” *ER*, s.5795.

<sup>505</sup> Sullivan, *Historical Dictionary of Hinduism*, s.138.

Bhagavad Gitada maya; *sihir, illüzyon, aldatmaca ve anlaşılması zor bir kavram* olarak tanımlanmıştır ve bilinçleri maya tarafından çalınmış ve kötülük yapan kişilerin Tanrıyı aramamaları gerektiği vurgulanmıştır.<sup>506</sup>

*Bu guna düzenlemesi benim sihrimdir (maya). Ve anlaması çok zordur. Bu yüzden sadece kendini bana verenler bu sihiri geçebilir.*<sup>507</sup>

Mahabharatada kavram biraz daha sihir kelimesine yakındır ve ifadeler alegorik biçimdedir. Hatta maya kelimesinin geçtiği bazı şiirlerde korku ile Tanrıya fısıldayan bir tanrıça yer alır.<sup>508</sup>

*Tanrı, ona tabi olan eylemlerle (subject), çocuğun oyuncaklarla oynaması gibi oynuyor.*<sup>509</sup>

Mahayana Budizmi'nde kavramın illüzyondan daha ileriye götürülerek nihilizme doğru yaklaştığı ifade edilmektedir.<sup>510</sup> Vivekananda ise, Budistlerin kavram ile oynadıklarını ve ona kendilerine göre ideal bir anlam yükledikleri görüşünü savunur.<sup>511</sup> Maya kavramını temel alan dünyayı inkâr etme düşüncesi, kişiyi eylemsizliğe sürüklemesi yönüyle eleştirilmektedir. Dünyayı olumsuzlama ve inkar etme fikrinin, Hindu inancının karakteristik yapısı ile uyuşmaması, dünyadan geri kalma, kişilerin dünyadan el etek çekerek orman yaşantısına yönelmeleri gibi olumsuz sonuçlarının olması kavramın eleştirilmesinin diğer bir nedenidir.<sup>512</sup>

Maya kavramını anlamada, inananların yanında Tanrı fikrinin evrimi de görmezden gelinmemeli, kavrama duygusal bir bakış açısı ile değil, eskilerin düşünce ve hayatlarını dikkate alan bir bakış açısı ile yaklaşılmalıdır.<sup>513</sup>

Modern çağlarda Ramakrişna mayaya *döl yatağında yaşayan tüm varlıkları taşıyan kutsal ana* olarak tapmıştır. Bu kutsal ana varlıkları yarattıktan sonra onlara destek olmuştur. Ramakrişna, bağlanma ve bağlardan kurtulmanın kutsal ananın faaliyetleri ile gerçekleştiğine inanmış, onun lütfu ile insanların hem dünyaya bağlandığı hem de özgürlüğü elde ettiklerini ileri sürmüştür. Ramakrişna mayaya saygı ile yaklaşmış, onu

---

<sup>506</sup> Bhagavad Gita, VII/ 14-15.

<sup>507</sup> Bhagavad Gita, VII/ 14.

<sup>508</sup> Goudriaan, "Maya" ER, s.5795.

<sup>509</sup> Mahabharata 3.31.19f.

<sup>510</sup> Goudriaan, "Maya" ER, s. 5794.

<sup>511</sup> Vivekananda, *Maya ve Yanilsama*, s.8.

<sup>512</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, ss. 90-91.

<sup>513</sup> Vivekananda, *Maya ve Yanilsama*, ss.24-25.

inkâr etmemiş ve ona meydan okumamıştır. Mayanın lütfu sayesinde kendisinin en yüksek bilgiye ulaştığını ileri sürmüştür.<sup>514</sup>

Maya kavramına özellikle Advaita düşüncesinde merkez konumda bir yer verilmesi ve dünyanın görüntüsünün mayadan ibaret olduğu fikrinin ileri sürülmesi, kavrama yönelik haklı itirazları beraberinde getirmiştir. Örneğin Spencer, “Eğer dünya görüntüsü bir illüzyondan ibaret ise bu durum Brahmanı en büyük sihirbaz dolayısı ile bir sihirbaz haline getirmez mi?” sorusunu sormaktadır.<sup>515</sup>

Görüldüğü gibi maya kavramı, illüzyon, yanılsama, sihir, yaratma gücü gibi anlamlara gelir. Kavram Shankara ile hak ettiği üne kavuşmuş olmakla birlikte, tarihsel süreçte pek çok farklı anlamlara gelebilmiştir. Hatta kavramın zaman zaman avidya kavramı ile yakın anlamda ya da birbirlerinin yerine kullanıldıkları göze çarpmaktadır.<sup>516</sup> Mayanın eleştirilere konu olan temel yönü ise nihilizme yakın olarak ifade edilen dünyanın aslında var olmadığı ya da hayalden ibaret olduğuna dair görüştür. Oysaki (Shankara merkezli) Vedanta maya düşüncesinin temelinde, dış dünyaya ait tecrübelerin insanın gerçeğini ve özünü bütünüyle yansıtmadığı, asıl öz ve gerçekliğin Brahman olduğu düşüncesi hâkimdir.

### C. BRAHMAN

Klasik Hint mitolojisinde *Brahman*, *Vişnu* ve *Şiva* aynı düzlemde birlikte yer alan üç Tanrıdır. Bu üçlü birlik anlayışına *trimurti* denilmektedir. Bu üçlemede Brahman, yaratıcı Tanrıyı; Vişnu, Brahmanın dünyadaki yansımasını, Şiva ise yok etmeyi ve öldürmeyi temsil eder. Vedanta ekolünde ise İşvara, Brahmanın içkin yönünü oluşturup, özel niteliklerle donatılmış nesnel bir mutlak olarak (*Saguna Brahman*) yer alır.<sup>517</sup> Brahmanın bir de niteliksiz olarak betimlenen (*Nirguna Brahman*) yönü vardır. Fiziki evren ve Şiva temelde Brahmandan ortaya çıkarlar. Bu ortaya çıkış ile Brahman evrilmez, dönüşmez ve herhangi bir değişikliğe uğramaz. Bu teoride Brahman yalnızca dünya olarak görünür ve Brahmanın dünyaya ihtiyacı asıl metnin tercümeyle muhtaç olması ile ayındır. Asıl gerçeklik, sonsuz bilinç ve sonlu varlıkta var sayılan sonsuz varlıktır.<sup>518</sup>

<sup>514</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss.46-47.

<sup>515</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 37.

<sup>516</sup> Goudriaan, “Maya” *ER*, s.5795, Chattobadhyaaya, *Indian Philosophy*, s.97.

<sup>517</sup> Renou, *Hinduizm*, ss. 37-41/46.

<sup>518</sup> Hirianna, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss.328-329.

Brahman kavramı Vedalar döneminde ilk prensip<sup>519</sup> anlamına gelmiş, daha sonra büyüdü dünyaların gizemli gücü anlamını taşımaya başlamıştır. Upanişadlar döneminde ise Tanrı kavramına yakın anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Brahman *yaşayan ve yaşamayan tüm dünyayı kapsayan ve düzenin devamını sağlayan esrarengiz güçtür.*<sup>520</sup> Atman ise bireyde bulunan Brahmandır. Upanişad öğretilerinin büyük bir kısmı Brahmanın üstünlüğünden bahsetmekte ve var olan her şeyin Brahmanın bütünlüğünden bir parça olduğunu dile getirmektedir.<sup>521</sup>

Vedanta düşüncesinde aşkın düzeyde deneyimlenen gerçek, Brahmandır. Brahman her şeyin ondan kaynaklandığı, ona dayandığı ve onun içinde kaybolduğu ilk ilkedir. Brahman insanın bilinen beni (atman) ile özdeşdir. Brahman, sınırsızlığı; atman ise deneyimleyen insan şuurunu ifade etmektedir. Sadece içkin Brahmanı kabul etmek teizm ile sonuçlanan anlayışı beraberinde getirir. Vedanta sisteminde Brahmanın aşkın yönü özellikle ön plandadır. Aşkın Brahman ile iletişimde bireysel şuur ortadan kalkar ve bir üst şuur konumuna geçilir. Üst şuur durumu ise mistisizm doğası ile birebir örtüşmektedir. Aşkın Brahman her türlü sınırlayıcı nitelikler ile zaman ve mekândan bağımsızdır. Onun zamandan bağımsız olması geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman kısıtlamalarından arınmış olup, onları kuşattığını ifade eder. Brahman bilinç ötesi, mutlak gerçek ve mutlak mutluluk kaynağı ve doğası gereği tanımlanamaz olandır.<sup>522</sup>

Brahman bilgi, mutluluk ve sonsuzluktur. Brahman bu kavramların sahibi değil bizzat kendisidir. Brahmanın mutlak iyi ve mutlak gerçek oluşu onu tanımlanmasını engeller. Brahman insanüstü bir özellik taşıdığı gibi mutlak göreceli bir kavramdır.<sup>523</sup> Brahman, doğası gereği tanımlanamazdır ancak şu üç kavram onunla ilgilidir; *mutlak varoluş, mutlak bilgi ve mutlak saadet.* Bu üç kavram ona ait sıfatlar olmayıp bizzat gerçeği oluşturan şeylerdir. Brahman saf şuurluluk halinde ebedi bir özne olup, katışıksız bir varlıktır. Sebep sonuç yasaları sadece görünen âlemde geçerli olduğundan Brahmanı etkilemez. Brahman tanınabilecek bir nesne haline getirilemez. Bir şeyin bilinmesi için nesne haline getirilmesi gerekir. Bu anlamda Brahman hem bilinen hem bilinemeyendir.

<sup>519</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, s. 27.

<sup>520</sup> Joel Andre & Michel Dubois, *The Hidden Lives of Brahman: Sankara's Vedanta Through His Upanişad Commentaries in The Light of Contemporary Practice*, New York: Suny Press, 2013, s. 9.

<sup>521</sup> Güngör & Kutlutürk, a.g.m, ss. 37- 38. Brahmanın üstünlüğü ile ilgili olarak bkz. Şvetāśvatara Upanişad III. 5-6/ 17- 19; Maitri Upanişad, VI. 37; Kena Upanişad, III. 14- 25.

<sup>522</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss.27-30; *Spencer, Mysticism in World Religion*, s. 36.

<sup>523</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss. 36-37

Brahman bilgi olduğu için saadet ve mutluluk anlamı taşır. Brahmanın bahtiyarlığı duyu organları ile deneyimlenen mutluluktan tamamen farklı olup özne-nesne ilişkisinin yokluğu yani özne ile nesnenin bir olmasına dayalıdır.<sup>524</sup> Vedanta atmanın saf hali için *turiya* kavramını kullanır. Turiya saf şuur halidir ve Brahman ile aynıdır.<sup>525</sup>

### **Nirguna Brahman Ve Saguna Brahman (Çift Kutuplu Tanrı Anlayışı)**

Brahmanın aşkın ve içkin olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Vedanta düşüncesinde Brahmanın aşkın yönü, içkin yönünden daha fazla ön plandadır. Brahmanın aşkın yönünü ifade etmek için *Nirguna Brahman* kavramı kullanılır. *Nirguna Brahman* zihnin onun hakkında düşündüğü hiçbir şeyin ona ait olmadığı kavram olup düşünce kategorilerinin dışında yer almaktadır. Brahman tanımlanamaz, bilinemez bir düşüncenin nesnesi yapıldığında özne ile ilişkilendirilerek belirli hale gelir. Olumsuz ifade tek başına değil bir olumlama ile anlaşılır hale gelebilir. Yokluk bu olumlu ifade için bir ön hazırlıktır. Bu anlamda Brahmanın bilinmez olması bizi doktrinin bilinmezci olduğu sonucuna götürmez. Çünkü *Nirguna Brahman*, *Saguna Brahman*ın reddi ya da antitezi değil bizzat gerçekliğidir ve onu oluşturan her şeyde vardır. *Saguna Brahman*ın değeri, görünen ve deneysel olan ile sınırlıdır. Tecrübenin her yönü onu ortaya çıkarır. O bilgi nesnesi olarak anlaşılmasa da kendi kendinin bilincinde olmanın ötesine geçerek kavranabilir.<sup>526</sup> *Nirguna Brahman* *mutlağın özsel ve kendiliğinden gerçekliğini* ifade ederken, *Saguna Brahman* ise *egemen olduğu âlem karşısında objektif bir gerçekliği* yansıtmaktadır. Yani ilk kavram aşkın hali ikincisi ise içkin hali ifade etmektedir.<sup>527</sup> *Saguna Brahman* evrenin yöneticisi, denetleyicisi ve evrene rehberlik edendir. *Saguna- Nirguna Brahman* ve evren arasındaki ilişki bütünüyle asla çözülemez. Bu çözüm insan zekâsının ve kavrama yeteneğinin üstündedir.<sup>528</sup>

---

<sup>524</sup> Nikhılananda, *Hinduizm*, ss. 31/ 33.

<sup>525</sup> Nikhılananda, *Hinduizm*, s.65.

<sup>526</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss.330-332. Brahmanın hiçbir değişikliğe maruz kalmadan sonucu üretmesini Hiriyan *vivarta-vada* ya da *fenomenel gelişim doktrini* olarak tanımlamaktadır.

<sup>527</sup> Kazım, *Aşkına Giden Yollar*, s.32.

<sup>528</sup> Nikhılananda, *Hinduizm*, s.40



Nirguna Brahman ve Saguna Brahman arasındaki ayrım ve ilişkiyi aşağıdaki tablo ile daha net bir şekilde ortaya koymak mümkündür.

| <b>Nirguna Brahman</b>   | <b>Saguna Brahman</b>  |
|--|--|
| Asıl özdür.  | Nirguna Brahmana bağlıdır.   |
| Bilinmeyendir.   | Bilinendir.  |
| Aşkındır. ( transendental )  | İçkindir.(fenomenal-görüngüsel)  |
| Maya etkisi dışındadır.  | Maya sahası içerisindedir.   |
| Gerçektir.   | Gerçek üzerine bindirilendir. (adhyasa)  |
| Kalıcıdır.   | Geçicidir.   |
| Karma yasası dışındadır.   | Karma yasasının idarecisi ve evrenin kaynağıdır.                                 |
| Mutlak ve değişmez Tanrıdır.   | Diğer Tanrılar onun tezahürüdür.   |
| -  | İşvara adıyla da anılır.   |
| Temelde, Brahman-atman özdeşliğinin ilk unsurudur.   | Atmanın (fiziksel evrendeki) hareket alanı Saguna Brahman'a bağlıdır.            |
| Zaman kavramının dışındadır. Zaman, mekân ve nedensellik gibi sınırlayıcı niteliklerden bağımsızdır. | Zaman kavramının içerisindedir. Zaman, mekân ve nedensellik ilkelerine bağlıdır. |
| Niteliksizdir ve tanımlanamazdır.  | Nitelikleri olan ve tanımlanabilen Tanrıdır.                                     |
| Çift kutuplu Tanrı anlayışındaki <i>asli tabiatı</i> temsil eder.                                    | Çift kutuplu Tanrı anlayışındaki <i>oluşan tabiatı</i> temsil eder.              |

Mutlak varlık zati itibari ile isimsiz ve suretsiz bir özelliğe sahiptir. Mutlak varlığın özü itibari ile kıyaslanamaz olduğunu göstermek için neti neti/değil değil olarak çifte olumsuzlama ifadesi kullanılır. Kutsal kitaplarda yer alan hakikat- bilgi- sınırsızlık tanımı aslında ilahi hakikate işaret etmek içindir.<sup>529</sup> Nirguna Brahman ile ilgili *Tanrının zati yönü*, Saguna Brahman ile ilgili ise *Tanrının ilahi yönü* ön plana çıkmaktadır. Mutlakın gerçekleşmesi ise insanın içinde gizli olarak bulunan mutlağın ortaya çıkması ile olmaktadır.<sup>530</sup>

<sup>529</sup> Kazımı, *Aşkına Giden Yollar*, s. 311- 312.

<sup>530</sup> Kazımı, *Aşkına Giden Yollar*, s. 376.

Aşkın Brahmanın öne çıkan diğer yönü zaman ve mekândan münezzehtir. Brahman mekânsız olmasına rağmen onun olmadığı bir mekân düşünülemez. Zamansız olmasına rağmen onun olmadığı bir zaman yoktur. Nedensiz olmasına rağmen neden sonuç yasalarına bağlı evren o olmadan var olarak algılanamaz. Brahman evreni birleştirip düzenli hale getiren bir gerçektir ve o felsefi bir soyutlama nesnesi değildir.<sup>531</sup> Brahman zihin duyuları ile tanımlanamayan katışıksız varlıktır. İçkin Brahman ise bu gerçeğin evrende tezahür etmiş halidir. İçkin Brahman, zaman, mekân ve nedenselliğe bağlıdır. Kişi en yüce bilgi (jnana) ile zaman, mekân ve nedenselliğin bağlarından kurtulur.<sup>532</sup>

Her ne kadar Vedanta öğretilerinde Brahmanın tanımlanamaz ve ifade edilemez yönü ön plana çıkarılsa da Brahmanın sahip olduğu üç sıfattan bahsedilmektedir. Brahman ile ilgili olumlu konuşmada sadece üç kavram öne çıkar. Bunlar;

- ❖ **Sat:** Ebediyen var olma, dolaysız var olma ve değişmez gerçeği temsil etmektedir.
- ❖ **Cit:** Şuur anlamına gelmektedir.
- ❖ **Ananda:** Mutluluk anlamı taşımaktadır.<sup>533</sup>

Bu ifadelerle benzer bir şekilde Vedanta Tanrısı olan Brahmanın sonsuz varlık, sonsuz bilgi ve sonsuz saadet olmak üzere sadece üç sıfatı bulunmaktadır.<sup>534</sup>

Nirguna Brahman *niteliksiz şuur* olarak tanımlanmaktadır. Brahman düşünme yoluyla açıklanamaz. Çünkü düşünme kendisini bilgisizlikten bütünüyle arındıramaz. Bilgisizliği düşünmeyle analiz etmeye çalışmak karanlığı karanlık ile incelemek gibidir. Brahman ruha indirgenemez eğer ona indirgenirse saf ruhun varlığının berraklığı bulanır ve kendini aldatma durumu ortaya çıkar. Tanrı diye adlandırılan üst-ben kavramına ulaşmak için kişinin teslimiyet içinde kendini ona bırakması tavsiye edilir. Kişi kendini Tanrıya yönelterek Tanrıyı şuurun hedefi haline getirdiğinde kişisel beni üzerinden kolaylıkla atabilir.<sup>535</sup>

Brahman bir bilgi konusu, ya da bilginin kendisi değildir. O doğası gereği tanımlanamaz ve kendisinden başkası ile ilişkilendirilemezdir. Brahman bilgisine karmik görevinden arınmışlar ulaşabilir. Brahman hakkında ancak olumsuz konuşulabilir.

---

<sup>531</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s.34.

<sup>532</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss.50-51.

<sup>533</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 396.

<sup>534</sup> Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, s. 59.

<sup>535</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, ss. 397/400-401.

Brahman bilinemez, ancak Brahmana ulaşılır. Brahmanın en genel tanımı *ikincisi olmayan bir* şeklindedir. Ancak Advaita sisteminde Brahman bir çömlekçinin çömleği yapması gibi evrenin yaratıcısı değildir. Advaita sistemi Brahman ile ilgili olumsuz konuşmanın dayanağını Upanişadlar olarak ifade eder ve Brahman ile ilgili olumsuz konuşmayı daha uygun görür.<sup>536</sup>

Brahmanın nitelendirilemeyeceğine dair düşünceleri, Gusdorf'un fikirleri de destekler niteliktedir. Gusdorf'a göre Tanrı, nesneye indirgenemez ve de indirgenmemelidir. Tanrı düşünce konusu olduğunda, diğer nesnelere gibi değildir. Nesnelere insanın karşısında duran somut varlıkları ifade eder. Tanrı ise insan ve nesnelere gibi düşünülemez. Tanrıyı açıklama ve temellendirme iddiasında olan her düşünce onun gerçek özünü çarpıtır. Herhangi bir söz insan için doğru olduğunda Tanrıyı ilgilendirmez, Tanrı için doğru olduğunda insani düzenin dışındadır. İnsan, dünya ve Tanrı birbirinin üstüne konabilse bile bu tabakaları zihin normlarına göre düzenlemek için öncelikle onların dışına çıkmak şarttır.<sup>537</sup> Gusdorf'un bu ifadeleri Vedanta sisteminin Nirguna Brahman anlayışı doğrultusunda Tanrının aşkın yönünü ön plana çıkararak, doğası gereği tanımlanamaz olduğunu ve Tanrının diğer somut varlıklar ile aynı kategoriye konmasının mümkün olmadığı görüşünü desteklemektedir.

Herhangi bir varlığı tanımlamak ve kavramak için bazı şart ve koşullar gerekmektedir. Algı ve kavrayış nesnelere üç özelliğine bağlıdır. Bunlar *sınıflandırma, nitelik ve eylem (hareket)*dir. Bu üç özelliğe sahip nesnelere algılanabilirler. Brahman ise yapısı gereği algılama kavramının ve duyuşsal algıların ötesindedir.<sup>538</sup> Shankara, Upanişadların Brahman bilgisinin elde edilemeyeceğini açıkça ortaya koyduğunu söyler:

*“ Upanişadlar, Brahman'ın duyu organlarının herhangi bir konusu veya bir söylemin parçası olamayacağını bize söylerler. Bu yüzden Brahman bilgisini öğretmek oldukça zordur. Metinler, Brahmanın bilinenden farklı ve bilinmeyen üstünde olduğunu söyler. Brahmanın bilinmeyen ötesinde olması demek, Brahman'ın elde edilebilecek bir şey olmaması demektir. Bu yönüyle Brahman herhangi bir davranış ile ne hak edilebilene, ne de kendisinden kaçınılan bir nesnedir.”*<sup>539</sup>

Brahman bilgisine ulaşmış kişi, her zaman mutlu ve halinden hoşnuttur, ebediyen mutmain bir ruh haline sahiptir, eylemlerden etkilenmez ve sonlu bir bedende yaşamasına

<sup>536</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.32-33/35.

<sup>537</sup> Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, ss. 18- 20.

<sup>538</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, s. 50.

<sup>539</sup> Kena Upanişad Bhasya, 1/ 3-4.

rağmen ebedi doğasının farkına varmıştır. Özgür ruh, ölümsüzlük özlemiyle yaşar ve dünyadaki son günlerinde bile bir odadan başka bir odaya geçiyormuş gibi mutmain bir ruh hali içindedir.<sup>540</sup> O, yeniden bedenlenme (samsara) dışına çıkmayı başarmıştır. Brahmanın içinde yok olarak ışıık, özgürlük, bilgi ve gerçekler alemine girmiş; karanlık, cehalet ve illüzyon alemlerinden kurtulmayı başarmıştır.<sup>541</sup>

Vedalar döneminde Brahman evrenin direği ve temeli olarak kabul edilmekte ve bu kavramları ifade etmek için kullanılmakta olan *pratiştha*, Veda metinlerinde geniş olarak yer bulmaktadır. Rahip olan brahmin de Brahman ile özdeş kabul edilmektedir. Çünkü brahmin evrenin yapısı, kökeni ve bunları ifade eden sözü bilmektedir. Söz (vac), herhangi bir kişiyi Brahmana dönüştürebilir.<sup>542</sup>

## 2. İşvara

Shankara felsefesinde Brahmanın yaratma sıfatı için *İşvara* kelimesi kullanılmaktadır. *İşvara*, maya ile birleşmiş Brahmandır. Bir nevi şahıslaştırılmış Tanrıdır. Brahman mutlak gerçek ve değişmeyen olduğu için kendisinin dünyayı yaratması ve değiştirmesi söz konusu olamaz. Brahman yerine yaratıcı İşvaradır. İşvaranın yaratıcı Tanrı oluşu evrenin yok olması ile İşvaranın görevinin sona ermesine yol açar. İşvara Brahmanın ebedi olma özelliğine sahip değildir.<sup>543</sup>

İşvara, maya ile aynı gerçek derecesine sahip olup; Vivekananda'nın ifadesi ile "*Ferdi Tanrının, ferdi olmayan insan zihni tarafından okunmuşdur. İşvara mayanın yöneticisi ve kontrol edicisidir. Jiva ise mayanın hizmetkârıdır. Tamamıyla aydınlanmak İşvaranın ötesine gitmek ve ferdi ilahi görüntünün ötesinde Brahman ile bir olmaktır. Bir kişi Brahman olabilir fakat İşvara insan şahsiyetinin ötesinde olduğundan İşvara olamaz.*"<sup>544</sup>

İşvara mayayı kontrol eden, maya ise jivayı kontrol edendir. İşvara ve jivanın her ikisi de Brahmanın tezahürleridir. İşvara tapınılan kişisel Tanrı, jiva ise ona tapandır. Jiva eğer iyi eylemlerde bulunursa iyi, kötü eylemlerde bulunursa kötü olur.<sup>545</sup>

<sup>540</sup> Bu düşünceye benzer şekilde, İslam düşüncesinde Mevlana ölümü düğün gecesi (şeb-i arus) olarak düşünür.

<sup>541</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 76- 77.

<sup>542</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s.284.

<sup>543</sup> Klostermaier, *Hinduism a Beginner's Guide*, s. 130.

<sup>544</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 26-27.

<sup>545</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss.54/57.

Brahma Sutra yazarı Vyasa da aynı şekilde hiç kimsenin yaratma, yönetme ve yok etme kudretini elde edemeyeceğini çünkü bu kudretin İşvaraya ait olduğunu ifade etmektedir. İnsan mayanın hudutları içinde olduğu sürece bir olan çokluk olarak görülür. Cehalet kişiyi görüntüye tapmaya sevkeder. İnsan zihni mutlak gerçeği asla kavrayamaz, sadece onun neticesine ulaşabilir. İşvara bütün görüntülerin yöneticisidir.<sup>546</sup>

Brahmanın İşvaraya ait görüntüsü maya, jivaya ait görüntüsü avidya olarak ortaya çıkmaktadır. Bilgisizliğin içeriği İşvaraya ait olup sonucu ise jivaya aittir. Kişi bilgisizlikten arındığında, Brahman ile değil İşvara ile bütünleşir. Jiva, İşvaranın yansıması olup Brahmanın sınırlandırılmış formudur.<sup>547</sup> İşvara kavramı yukarıdaki sayfalarda ele alındığı gibi Saguna Brahman yerine kullanılmakta ve Brahmanın nitelikli, özelliklere sahip, evren ile ilgili olan ilahlık yönünü temsil etmektedir.

### 3. Upanişadlarda Brahman Kavramı

Upanişadlarda üzerinde vurgu yapılan temel öğretisi her şeyin Brahmanın bütünlüğünden bir parça olduğudur. Brahman en yüce gerçeklik, ezeli, ebedi, varlığı kendinden olandır. Brahman yaşayan ve yaşamayan bütün dünyayı kaplayan esrarengiz özdür. Brahman öğretisini bilen kişinin her zaman aydınlık içinde olacağı Chandagya Upanişad'da şöyle ifade edilmektedir:

*Elbette bütün her şey Brahmandır. Onda var olan, onda son bulan, onda soluyan ona tapınsın... Bu dünyada isteğine göre yer alır, isteğine göre göç eder. Tüm işleri, tüm istekleri, tüm korkuları ve tatları kapsayan, tüm dünyayı içine alan, konuşmayan, kayıtsız olan ve kalbimde yer alan öz Brahman'dır. Bu dünyadan ayrıldığımda ona kavuşacağım. Bir kimse buna inanırsa tüm şüpheleri kaybolur.*<sup>548</sup>

*İşte Brahman'ın gizli öğretisini (Upanişad) bilen kişi için güneş ne doğar ne de batar; o kişi için her zaman gündüzdür.*<sup>549</sup>

Brahman bilgisi, kişiyi yüceleştiren bir bilgidir. Brahman varlığı ile her şeyi kuşatmıştır. Ancak kişiler ona atman olarak tapmalıdırlar. Kişilerin Brahman ile iletişim kurması atman ile gerçekleşmektedir. Brahman, evrende başlangıcı olmayan ve her şeyin kaynağı olan özü temsil etmektedir.

*7... Brahman tıpkı usturanın kınına, ateşin ateş deliğine girmesi gibi tırnak ucu dâhil her yere girmiştir... Soluk alırken adı soluk, konuşurken söz, görürken göz, duyarken kulak, düşünürken akıl olur. Bunlar onun sadece hareketlerden aldığı adlardır. Bir kimse bunlardan sadece birini yüceltiyorsa onu bilmiyor demektir.*

<sup>546</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 28-29.

<sup>547</sup> Rao, *The Schools Of Vedanta*, ss. 48-49.

<sup>548</sup> Chandagya Upanişad, III/ xiv/ 1 / 4.

<sup>549</sup> Chandagya Upanişad, III/ xi/ 3.

Çünkü o, bunlardan ayrıdır. İnsanlar ona atman olarak tapınmalıdır. Çünkü onların hepsi atmanda bir olurlar. Bu atman her şey için bir izdir, çünkü her şey onunla bilinir. Kişi de aradığını ayak izlerini takip ederek bulur. Bunu bilen şan ve şöhrat sahibi olur.

8- Bize her şeyden yakın olan bu Öz, oğuldan, zenginlikten ve her şeyden daha değerlidir... Kişi sadece öze değer vermelidir. Kişi sadece öze değer verir, sadece onu yüceltirse asla mahva uğramaz.<sup>550</sup>

9- İnsanlar derler ki: İnsanlar Brahman bilgisi yoluyla düşünürlerse 'her şey' haline gelirler. Zaten Brahman da her şey haline gelmekle her şeyi bilmemiş miydi?

10- Doğrusu başlangıçta bu dünya sadece Brahman idi.<sup>551</sup> O sadece kendini bildi: "Ben Brahmanım" dedi. O yüzden o her şey oldu. Tanrılardan hangisi bunun farkına varırsa o, o oldu. Aynı şekilde ermişler ve insanlar da böyle oldular... Her kim ben Brahmanım derse "her şey" haline gelir. Tanrılar bile bunu engelleyemez, çünkü o kişi onların bile özü haline gelmiştir. Dolayısıyla kim bir Tanrıya, bu ayrı ben ayırımı diye tapınırsa hiçbir şey bilmiyor demektir...<sup>552</sup>

Upanişadlarda Brahmanın tıpkı bir ayna vazifesi gördüğü, kişi ona nasıl bakarsa, baktığı şekliyle ona görüldüğünden bahsedilmektedir.<sup>553</sup> Brahmanın çift yönlü tabiatı da Upanişadlarda yer alan diğer bir konudur. Bu kavramlar bize *Saguna ve Nirguna Brahman* kavramlarının karşılığını vermektedirler.

*Brahmanın iki biçimi vardır. Maddesel ve maddesel olmayan, ölümlü ve ölümsüz, katı ve akar, var olan (sat) ve ötede olan (tya)*<sup>554</sup>

*Doğrusu Brahman'n iki türü vardır: Biçimi olan ve biçimi olmayan. Biçimi olan gerçek değildir. Biçimi olmayan gerçektir.*<sup>555</sup>

Bu metinde geçen, *biçimi olmayan gerçektir* ifadesi ile Vedantadaki asıl, öz ve gerçek olarak kabul edilen Nirguna Brahmanın Upanişad temeli olarak ortaya çıkmaktadır.

Kena Upanişad'da Brahmanın doğasına, kuşatıcılığına ve aşkınlığına dair şu cümlelere rastlanmaktadır:

<sup>550</sup> Kur'an'da "Mal ve çocuklar, dünya hayatının çekici-süsüdür; sürekli olan 'salih davranışlar' ise, Rabbinin Katında sevap bakımından daha hayırlıdır, umut etmek bakımından da daha hayırlıdır." Enfal,46.ayeti yukarıdaki Upanişad ifadesine benzer bin anlam taşımaktadır. Benzer anlamdaki ayetler için bkz. Enfal, 28; Tegabun 15. <http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/kehf-suresi-18/ayet-46/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>. (18. 03. 2018)

<sup>551</sup> Aynı ifade Upanişadlarda pek çok kez geçmektedir. Örneğin aynı bölümün 11. pasajında "Doğrusu başlangıçta her şey Brahman idi" şeklinde ifade yer almakta ve devamında yeterince gelişmiş olduğundan, gelişimini tamamlamak için evreni ve içindekileri yaratmasından bahsetmektedir. Brihadaranyaka Upanişad, IV/ 11. Yuhanna İncili'nde herşeyin logos olarak tanımlanması ile ilgili benzer ifadeler vardır. "Başlangıçta söz (logos) vardı. Söz Tanrıyla birlikteydi ve söz Tanrıydı. Başlangıçta o, Tanrıyla birlikteydi. Her şey Onun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey Onsuz olmadı. Yaşam ondaydı ve yaşam insanların ışığıydı."Yuhanna, 1. Ayrıca logos kavramı ile ilgili bkz. Muhammet Tarakçı, *Hıristiyanlıkta Logos Doktrini*, Milet ve Nihal, C. 8, S. 1, 2011, ss. 201- 224.

<sup>552</sup> Brihadaranyaka Upanişad, IV/ 7-10.

<sup>553</sup> Brihadaranyaka Upanişad, II/ 1/ 1-13.

<sup>554</sup> Brihadaranyaka Upanişad, II/ iii/ 1.

<sup>555</sup> Maitri Upanişad, VI/ 3.

- 2- O kulağın işitmesi, aklın düşünmesi, sözün sözü, soluğun soluğu, gözün görüşüdür. Bilge kişi bunları bırakır, bu dünyadan vazgeçerse ölümsüz olur.
- 3- Gözler söz ve akıl oraya ulaşamaz. Onu bilemeyiz, anlayamayız, onu öğretemeyiz. O bilinenden de bilimeyenden de farklıdır...
- 4-O sözle anlatılamaz ama O sözü açıklar. O Brahmandan başkası değildir; O insanların taptığı bir şey değildir
- 5- O düşünceyle düşünülmez; O düşünceyi içine alandır. Onu Brahman olarak bil, O tapınacak bir şey değildir.<sup>556</sup>

Yukarıdaki pasajlardan anlaşılacağı gibi Upanişad Tanrısı olan Brahman her şeyin özünü oluşturan, tanımlanamayan, aşkın ve içkin olmak üzere iki yönü bulunan, her şeyi kuşatan bir Tanrıdır.

Sutralar, Upanişad Brahman düşüncesini açıklar nitelikte Brahmanı bir neden yarası olarak göstermez. Brahmanın var oluşu kutsal kitapların kaynağı, kutsal kitapların var oluşu ise Brahman bilgisinin kaynağıdır. Brahman kazanılan ya da kaçınılan bir varlık değildir. Brahmanı bilmek bir eylemin konusu ya da zihni bir aktivite sonucu gerçekleşmez.<sup>557</sup>

### **Brahman- Atman Birliği/ Özdeşliği (That Twam Asi)**

Upanişadların temel felsefesi Brahman- atman özdeşliğine dayanmaktadır. Kişinin Brahmana giden yolları fark edip onlara yönelmesi, onu cehalete sürükleyen eylemlerden uzak durması ve Brahman ile bir olmanın mutlak özgürlük anlamına geldiğini fark etmesi gerekir. Brahman ve atman Upanişadları anlamada anahtar bir role sahiptir. Upanişadlarda Brahman ve atman kavramları yer değiştirebilir özelliktedir. Brahmanın evrenin ve zamanın ötesinde tanımlanamaz ve aşkın olan yönü, aynı zamanda evren ve varlıklarla ilişkili olan ikinci bir yönü bulunmaktadır. Bu yönüyle Upanişad felsefesinin panenteistik bir görüşü yansıttığı kabul edilebilir.<sup>558</sup> Upanişadların temel felsefesi olan Brahman-atman özdeşliği aşağıdaki önermeye dayanır. Upanişadlardaki mistik bilginin temeli bu birliktir.<sup>559</sup> Hikâyeye göre Chandogya Upanişad'da Aruni, oğlu Şvetaketu'ya yaşama dair bazı tecrübelerini anlattıktan sonra, arıların farklı ağaçlardan özleri topladıkları, ancak "Ben şu ağacın özüyüm" gibi bir iddiada bulunmadıkları gibi bütün canlıların ana varlıkta birleştiğini, tüm dünyanın ortak öze sahip olduğunu söyler.

<sup>556</sup> Kena Upanişad, I/ 2-4.

<sup>557</sup> Brahma Sutra Bhasya, I/ 1/ 3-4.

<sup>558</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 21.

<sup>559</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 20.

....  
3-Bu dünyada hangi varlıklar olursa olsun ana varlığa karışırlar.  
4- Bu en güzel özürdür. Tüm dünya bu öze sahiptir. O gerçektir, o atmandır  
(Brahmandır) o sensin Şvetaketu...<sup>560</sup>

Chandogya Upanişad'da yukarıdaki metnin devamında, Brahman- atman birliğine dair nehirlerin okyanusa akararak onunla bir oldukları ve oraya vardıklarında da kendi varlıklarına dair bir iddiada bulunmadıkları gibi ana varlıktan çıkan tüm canlıların da böyle bir iddia taşımadıklarını ve tüm dünyanın ortak bir öze sahip olduğu belirtilmiştir.<sup>561</sup> Yine bir incirin ortadan bölündüğünde tüm incir ağacının özünün taşıdığı<sup>562</sup>, akşam suya konulan tuzun, sabah artık tuz olarak fark edilemeyeceği ve suyun tadına bakıldığında yalnızca “tuzlu” olarak nitelendirileceği şeklindeki örneklerle tüm dünyanın da aynı öze sahip olduğu ifade edilmiştir.<sup>563</sup>

“*Sen Brahmansın*” (*That twam asi-that thou art*) ifadesi temelde bir mistik gerçekleştirme yolu olarak karşılık bulmaktadır.<sup>564</sup> Meşhur Upanişad ifadesi Shankara tarafından “*Özü bilen, kederin ötesine geçer*” şeklinde yorumlanmıştır.<sup>565</sup> Shankara'nın Brahman-atman özdeşliğine dair diğer bir yorumu ise Brahman ve atmanın hem aynı hem de farklı olduğuna dair paradoksal bir ifadedir. Nasıl ki bir kavanozun içindeki boşluk ile uzaydaki bir boşluğa dair aynı-farklı ayrımı yapılamayacağı gibi Brahman-atman da bu şekildedir. Bütün ayrımlar ortadan kalkıp da özdeşlik fark edildiğinde esaret ve acılara dair tüm yanılgılar ortadan kalkacaktır.<sup>566</sup> Brahmanı bilgi ile kavrayan kişi tüm günahlarından arınarak bütün isteklerine ulaşır. Brahmanı bilen en yükseğe ulaşır. Brahmanı gerçek, bilgi ve sonsuzluk olarak bilen en yüksek gökte yer edinerek Brahman ile bir olur.<sup>567</sup> Taittiriya Upanişad'da Brahmanı bilme yollarından bir tanesi de çilecilik olarak zikredilir.<sup>568</sup>

That (bu), twam (sen), asi (sin) bu ifadede tat Brahmanı yani mutlak ve sınırsız; twam sonluluğu ve sınırlılığı ifade eder. Asi ise bu kavramları birbirleri ile bağlantılı kılar. Bu ifadeler bir araya geldiğinde hakikatin özü ortaya çıkmış olur.<sup>569</sup> Brahman- atman

<sup>560</sup> Chandogya Upanişad, VI/ 9/ 4.

<sup>561</sup> Chandogya Upanişad, VI/ x/ 1-3.

<sup>562</sup> Chandogya Upanişad, VI/ xii/ 1-2.

<sup>563</sup> Chandogya Upanişad, VI/ xii/ 3.

<sup>564</sup> Kazımi, *Aşkına Giden Yollar*, 367.

<sup>565</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.5.

<sup>566</sup> Brahma Sutra Bhasya II/ 1/ 22.

<sup>567</sup> Taittiriya Upanişad, I/ 1/ 5.

<sup>568</sup> Taittiriya Upanişad, III/ 2-3.

<sup>569</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 441.



özdeşliğinin kurulması varlıkların atman görünümüne sahip olmalarından değil, Brahmanın tüm varlıklara atman yoluyla sızması ile mümkün olmaktadır.<sup>570</sup>

“*Sen Brahmanın*” ifadesi beden, zihin, duyular, ego ve bunlarla bağlantılı olan duyguların üstünde aşkın bir birlik deneyimini ifade eder. Brahmanla bir olduğunun farkına varılması ile bedenleşmiş bir varlık olma fikri ortadan kalkar. Brahmanın doğasını düşünmek ve Brahman ile bir olma düşüncesine odaklanmakla fiziksel dünyadan uzaklaşılır. Brahman üzerinde meditasyon yapmak kişiyi Brahmana yaklaştırır. Brahman ile bir olma düşüncesinde özne ve nesne saf şuur ve bireysel şuur bir olur ve bu birlik sadece onu deneyimleyen kişi tarafından bilinebilir. Oluşan bu yeni şuur hali, ruh için özgürlüğün ifadesidir.<sup>571</sup> Shankara, Brahman-atman özdeşliğine ulaşma yöntemlerinden birini herhangi bir yerde oturarak kendi özünün atman, atmanın özünün ise Brahman olduğuna dair meditasyon yapma olduğunu söylemektedir.<sup>572</sup>

Dinin aşkın özüne ulaşmak, manevi ve metafizik olarak amaçlanan şeyle özdeşleşerek gerçekleşmektedir. Shankara’ya göre manevi gerçekleştirmede birey, şahsi Tanrı fikrini aşarak niteliksiz Tanrı sınırlarına geçer. Bireyin kendini aşması ise ilahi inayet ile mümkün olabilmektedir. İnayetin gerçekleşmesi için, bireysel tabiatı iman ve erdem ile beslemek gerekmektedir. İnayet kavramı olmadan bireyin ötesine geçme fikri, kişiyi kendi içine hapseder. Mutlak fikri ise zirveye giden yolda karşılaşılan her şeyin ötesinde yer alır.<sup>573</sup>

“*Ben Brahmanım*” ifadesi, monistik görüşteki mistik birliğin iddialı bir ifadesi olarak görülmektedir. Advaita sisteminde gerçek olarak algılanan bir tane var oluş bulunmaktadır. O da Brahmanın var oluşudur. Evrenin varlığı bir varlığa indirgenerek açıklandığından bu düşünce *monizm* olarak ifade edilmektedir. Ancak bu sistemi monizm yerine panenteizm şeklinde adlandıranlar da vardır. Çünkü Brahmanın aşkın ve içkin olmak üzere iki yönü vardır. Bu da çift kutuplu Tanrı anlayışına sahip panenteizm ile daha çok örtüşmektedir.<sup>574</sup>

İnsan ve Tanrı arasındaki fark ortadan kalktığında doğru- yanlış kavramları da eşit hale gelir. Ruhun, doğru- yanlış kavramlarının ve değer yargılarının ötesine geçerek

<sup>570</sup> İlyas Altuner, Upanişad Metinlerinde Varlık Düşüncesi, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6, Ekim 2015, s. 49.

<sup>571</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 155- 158.

<sup>572</sup> Brahma Sutra Bhasya, IV/ 1/ 1-12.

<sup>573</sup> Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, ss. 353- 356.

<sup>574</sup> Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, ss. 35- 36; Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 21.

kurtuluş veya özgürlüğe ulaşması ve (Tanrı-insan arasındaki) farklılık yanılığısından kurtulması gerçek bir mistik birliğe bağlıdır. Ancak bhakti anlayışında olduğu gibi, Advaita içerisinde sevgiye dayalı bir birlik söz konusu değildir.<sup>575</sup>

Brahman-atman özdeşliği temellendirilirken Hinduizm'in metafiziksel yapısının evrensel değerler ile ilişkisi göz önüne alındığında şöyle bir sonuç çıkarılır: Kişinin kendisini başkasında görmesi, başkasına kendisi gibi davranması evrensel değerlerle örtüşmektedir. Vedanta sistemine göre herkes birbiri ile mutlak olarak eşittir. Ruhun tanrısallığı, özgürlük ve demokrasiyi beraberinde getirir. Farklılık bütünüyle ortadan kalktığı zaman aynı ahlaki kurallar geçerli olur. İnsanların üst bir Tanrı kimliğinde bir olması onların mutlak olarak eşit olmasını sağlar. Vedanta tüm insanlığı aşkın Tanrı anlayışında birleştirir. Böylelikle bilimsel, dini, felsefi ve estetik anlamda her türlü bilgi sonsuzluğun ufku aralar. Bilim ve din arasında bir ayrım olmadığı gerçeği ortaya çıkar.<sup>576</sup>

Ancak kaynaklarda bu özdeşliğe dair bazı itirazlar yer almıştır. Her şeyin birbiri ile aynı olması ruhun Tanrı ile Tanrının ruh ile eşdeğer oluşu gerçek varoluşun bu aynılığı fark etmekten ibaret olması bir takım mantık hatalarını beraberinde getirmektedir. Dünyanın gerçek olmaması fikri, iyilik ve kötülüğün ortadan kalkması ile her şeyin aynı olması kişiyi tautolojiye (bir şeyi aynısı ile tanımlamaya) götürür. Bu da hem dini zeminin hem de tartışmaların tamamen ortadan kalkması anlamına gelir.<sup>577</sup>

Birey ve Tanrı arasındaki birliğin tecrübe boyutuna dair sınırlılığı, kavrama itirazları beraberinde getirmektedir. “*Sen Brahmanısın*” ifadesi Vedanta düşüncesinde en yüce varoluşu yansıtmaktadır. Böyle bir varoluş halinde net bir yakınlık ve bağ oldukça önemli iken, bu varoluş haline dair ise bir *belirsizlik* söz konusudur. Brahman-atman birliğinde duyu organları tamamen devre dışı bırakılmakta, ortaya çıkmasında net bir bağdan bahsedilmemekte ancak zorlamalar ile ortaya çıkabilen bir ifade olmaktadır. Torwesten bu durumun, bilginin örtük-gizli halinin kibirli bir sunumundan öteye gidemeyeceğini ifade etmektedir. Ancak Brahman-atman özdeşliği sağlandıktan sonra, sürecin öncesine dair tüm

---

<sup>575</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 37.

<sup>576</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 50- 52.

<sup>577</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 89.

olumsuzluklar ortadan kalktığı için, Vedantanın (*kişiyi özgürleştiren ve ona dayanma gücü veren*) ezoterik<sup>578</sup> öğretilere yakın olduğunu söylemektedir.<sup>579</sup>

#### D. ATMAN

Atman, *kendiliği* belirten ve ruha eşdeğer olarak kullanılan bir kavramdır. Kendilik kavramı atman ile özdeşir ve Sanskritçe’de atman, “*kendi*” kavramının yerine kullanılmaktadır.<sup>580</sup>Bilgiyi ve duyuları içerdiğinden anlaşılması Brahmana göre daha kolaydır. Ruhlar için “*jiva*” kavramı da kullanılmaktadır. Önceleri, (canlı ilke) adı altında öncesiz, soyut ve değişmez olarak düşünülür. Sonradan samsaraya bağlı ruhlar, sonsuz yeniden cisimlenmeye bağımlı ruhlar için *jiva* kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca, ruhla ilişkisi “*prana*” olarak nitelenen değersiz beden kavramı da vardır. Prana ölümden sonra bedene eşlik eden güç olarak da ifade edilir.<sup>581</sup> Prana uyku ve uyanıklık halinde aktif durumdadır ve vücudun hayatta kalmasını sağlar. Prananın beş ayrı fonksiyonu bulunmaktadır. Bunlar nefes kontrolü<sup>582</sup>, sindirim, vücuda yayılmak, midedekilerin çıkarılması ve ölüm sırasında ruhun yönetilmesidir.<sup>583</sup>

Atman ile ilgili yanlış çıkarım ve ifadeler günlük hayatta yer bulmaktadır. Gerçek hayatta “*kendi*” kavramı ile ilgili yanlış tanımlamalar bulunmaktadır. Örneğin ben kör-sağırım derken kastedilen şey duyularla ilgilidir. Şişman-zayıf gibi kavramlar ile kastedilen ise vücuttur. Atman gerçek benlik olarak tanımlandığında en doğru tanımlama olmaktadır. Oysa benlik kavramı bedenden farklıdır ve ölümsüzdür.<sup>584</sup>Atman, Vedanta sistemi içerisinde “*ben ve kendi*” olarak kullanılmaya başlanmıştır. Vedantadan sonra ise “*ben ve ego*” karşıtı bir anlam yüklenmiştir. Çünkü ben kavramı bir illüzyonu temsil eder. Atman, ego maskelerinin ötesinde kutsal bir öz (transendent) olarak bulunmaktadır.<sup>585</sup> Upanişadlarda atmanın *öz* anlamı taşıdığına dair şu ifadeler yer almaktadır:

---

<sup>578</sup> Ezoterizm: iç yüz, içteki anlamına gelir. İçte kalan, gizli öğretiler ile ilgilidir. Türkçe karşılığı, *gizli öğreticiliktir*. Herkese açıklanmayan ve öğretilmeyen, gizli bir yer ve gizli bir şekilde gerçekleştirilen öğretim şeklidir. Tersine ise Egzoterizm (herkesin bildiği, gizli olmayan bilgiler)dir. Ergun Candan, *Gizli Sırlar Öğretisi*, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul, 1998. ss. 32- 33.

<sup>579</sup> Torwesten, *Vedanta: Heart of Hinduism*, s.19.

<sup>580</sup> Guenon, *Vedanta'ya Göre İnsan Halleri*, s. 25.

<sup>581</sup> Renou, *Hinduizm*, ss.51-52.

<sup>582</sup> Huxley, nefesin uzun süre tutulması ile akciğerler ve kanda karbondioksitin yoğunlaştığını; karbondioksit yoğunluğunun artması ile de beynin indirgeme filtresi olarak etkisini azalttığını bu sayede hayali ve mistik deneyimlere izin verildiğini söyler. Huxley, *Algı Kapıları: Cennet ve Cehennem*, s. 116.

<sup>583</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s.56.

<sup>584</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, ss. 32- 33.

<sup>585</sup> Torwesten, *Vedanta Heart of Hinduism*, s.50.

*Atman, yağın kremada bulunması gibi kökenini öz bilinç ve çilecilikten alarak her canlının içine yayılır. Bu, Brahmandır ve en yüce gizemli öğretilerdir.*<sup>586</sup>

Atman adeta bir nesneyi tutuşturup, onu ateşin bir parçası haline getirmeye çalışan kıvılcımdır. Vedanta düşüncesinde ruh, kişinin sapmalarından ve günahlarından etkilenmez. Sonsuz bir varoluşa sahiptir. Çünkü o (prana), yaşam soluğudur. İnsan ne kadar hata yapsa da, atman onu terk etmez. O, artmaz ve eksilmez. Her bireyin gelişim ve ıslaha ihtiyacı olduğu halde, atmanın bu ikisine de ihtiyacı yoktur. O asla nesnenin ya da objenin konusu olmayıp, insanın hatalarının olmadığı masum bölgeyi oluşturur.<sup>587</sup>

Atman ebedi bir şüurluluk halidir ve ilahi bir yapıya sahiptir. Atman ezeli ve ebedi olan, aynı zamanda değişmeyendir. Atman gerçek benlik olduğundan onun beden ile bir bağı bulunmamaktadır. Atmanın yapısı bedenden farklı olduğundan kişinin kendini bedeniyle tanımlaması bir hatadır. Ego, atmanın gerçek yapısını gizlemektedir.<sup>588</sup> Atman varlığa özdeş, hakikati kayıtlanamayan, varoluşun aşkın ilkesinin bireyde temsilidir.<sup>589</sup> Atmana Brahmanın bireydeki parçası ve Tanrının özü anlamları da yüklenmektedir. Atmanın bütün varlıklarda aynı olan “öz” anlamı taşınması, her insanın temelde aynı öze sahip ve eşit olması bir nevi kast sistemine karşı bir rasyonelleştirme ifadesidir.<sup>590</sup>

Mundaka Upanişad’da atmanın; gerçeğe, çilecilikle, uygun bilgiyle brahmacarya yaşamı ile kavranabileceği ve bedendeki ışığı saf çilecilerin görebileceği ifade edilmektedir.<sup>591</sup> Vedanta öğretisinin temel kavramlarından birinin sadece çilecilik yoluyla elde edileceği fikri, öğretiye itirazı olanlara güçlü bir argüman sunmuştur. Atman düşüncesinin Hint toplumsal sınıflarına hitap edecek bir yönünün bulunmaması, öğretinin pratiksel değerden yoksun olduğu, bu itirazları ileri sürenlerin görüşleridir.<sup>592</sup>

Torwesten’e göre Brahman ve atmanı tanımlarken; Brahmanı Tanrı ve mutlak, atmanı ruh ve bilinç olarak tanımlamak yanlış anlaşılmanın kapılarını aralamaktadır. Ona göre bu iki kavram Advaita öğretisinde özdeştir. Brahman var oluşun saf ve durağan doğasını, atman ise dinamik yönünü oluşturur. Bu yüzden atmanı yaşam soluğu (prana)

<sup>586</sup> Şvetaşvatara Upanişad, I/ 16.

<sup>587</sup> Torwesten, *Vedanta Heart of Hinduism*, ss. 54-55.

<sup>588</sup> Shankara, Tefrik Etme Hazinesi (*Vivekachudamani*), ss. 62- 64/ 67.

<sup>589</sup> Guenon, *Vedanta’ya Göre İnsan Halleri*, s. 74.

<sup>590</sup> Güngör & Kutlutürk, a.g.m, s. 39/ 45.

<sup>591</sup> Mundakya Upanişad, III/ 1/ 5.

<sup>592</sup> Torwesten, *Vedanta Heart of Hinduism*, s.57.

olarak tanımlamak en doğrusudur. Çünkü atman hayatta kalmayı sağlayan güçtür.<sup>593</sup> Atman varoluşun en saf hali, hayatın dinamik unsurlarını ve yönünü ifade eder. Atman öğretisi, Tanrının rahiplik teşkilatına benzer bir şekilde evren ile ilişkisini diğer bir ifade ile yukarıdakinin aşağıdakilerle iletişimini tanımlar.<sup>594</sup>

Brahman ve atman kavramları zaman zaman birbirlerinin yerlerine kullanılsa bile kavramlar arasında genel farklılıklar mevcuttur. Brahmana dua edilir ancak atmana dua edilmez. Atman fark edilir. Kişinin Brahmana göre konumu okyanusta bir dalga gibiyken, atman dağdaki bir göle benzetilebilir. Brahman ezeli ve ebedidir. Atman, kendiliği belirten ve ruha eşdeğer olarak kullanılan bir kavramdır. Bilgiyi ve duyuları içerdiğinden atmanın anlaşılması Brahmana göre daha kolaydır.<sup>595</sup> Ancak, Brahman ve atman birliği en yüce hakikat olarak kabul edildiğinde, Brahman yanında atman denize ulaşan bir ırmak olarak görülebilir.<sup>596</sup>

Katha Upanişad'da atmanın yapısına dair şu bilgiler yer alır:

18- *Bu derindeki bilinçli varlık ne doğar ne de ölür. Hiçbir yerden kök almaz, hiçbir şey de ondan doğmaz. Doğmamıştır, değişmez ölümsüz ve ilktir. O beden ölse bile öldürülemez.*

19- *Öldüren öldürdüğünü düşünse, ölen de öldüğünü düşünse her ikisi de bunu anlayamaz. O ne öldürür ne de ölür*

20- *En küçükten daha küçük, en büyükten daha büyüktür. Ve bu ruh her canlının kalbindedir. Eylemden (istekten) uzak duran kişi onu kavrar ve kederden uzak olur. Yarattıcının lütfuyla atmanın büyüklüğünü fark eder.*

21- *Dururken uzağa gider, yatarken her yere gider...*

22- *Bedenler içinde bedensizdir, ölümlüler içinde ölümsüzdür. Atman her şeyi kaplayan ruhtur. Onu bilen akıllı kişi keder nedir bilmez.*

23- *Bu atman eğitimle kazanılmaz. Akılla ya da çok okumayla kazanılmaz. O, ancak kendisini seçen tarafından kazanılır. Atman kendi duasını böyle bir kişiye açık eder.*

24- *Kötü davranıştan vazgeçmeyen, sakın ve kendi halinde olamayan, aklını huzur içinde tutamayan kimse onu akılla kavrayamaz.*

25- *... Onun nerede olduğunu kim gerçekten bilebilir.*<sup>597</sup>

Upanişadlarda atman her şeyi sevmenin, anlamanın ve şeylerin değerli olmasının ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Ve kim istediği şeyleri atman dışında ararsa o şeylerin kişiyi terk edeceği ifade edilmiştir.<sup>598</sup> Atman her şeyin özüdür. Ve kavranılamazdır (neti neti) (bu değil bu da değil). O kavranılamadığından kavranılamaz, yok edilmediğinden yok

<sup>593</sup> Torwesten, *Vedanta Heart of Hinduism*, ss.49-50.

<sup>594</sup> Torwesten, *Vedanta Heart of Hinduism*, ss.50/57; Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, ss.49-50.

<sup>595</sup> Torwesten, *Vedanta Heart of Hinduism*, s.53.

<sup>596</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s. 77.

<sup>597</sup> Katha Upanişad, II/ 18-25.

<sup>598</sup> Brihadaranyaka Upanişad, IV/ V.

edilmezdir.<sup>599</sup>Upaniřad dūřıncesinde her řeyi bilmenin yolu bireyin kendini bilmesinden geçmektedir. Brahmana giden yol bireyin gerçek doęasını fark etmesine daynamaktadır.<sup>600</sup>

Atman Brahman ile bir olma dūřıncesinde önemli bir konumda yer almaktadır. Upaniřad metinlerinde geçen ifadelere benzer bir şekilde Brahman ile bir olma dūřıncesi Bhagavad Gitada da yer almakta ve bunun atman aracılığıyla olacağı ifade edilmektedir. Bir olmanın ayrıntıları detaylarıyla anlatılmış ve bütün olarak bakıldığında bu birliğin mutlak kurtuluş ve mutlak mutluluk anlamı taşıdığıda göze çarpmaktadır:

*19-Atman bağlılığıyla uygulama yapan yoginin durumu, rüzgârdan arınmış bir yerde hiç titremeden yanan kandil gibidir.*

*20- ... Bu durumda akıl dinlenme halindedir. Bu durumda öz kendini görür ve kendinde sevinç bulur.*

*21- O noktada sadece akıl yoluyla kavranan, duyularla kavranamayan en yüce mutluluk görülür ve kişi bu gerçekten kopamaz.*

*22- Bu duruma ulaşmış kişi başka bir kazanç istemez; en korkunç acı bile onu bu en büyük kazanım durumundan edemez.*

....

*24- Dūřınceden kaynaklanan tüm isteklerden vazgeçip, aklıyla her yöndeki duyguları kontrol ederek...*

*25-... Kiři derece derece huzurunu arttırsın, aklını kararlılıkla öz'e yoğunlaştırsın ve başka dūřıncelerin girmesine izin vermesin.*

*26- Akıl kararsızlık yaşayıp yanlış yönlere gittiğinde onu zapt etsin ve onu yeniden Atmanın (zn) kontrolüne versin.*

*27- Aklı en yüce huzuru yakalamış, tutkuları sönmüş lekesiz Yogi, lekesiz Brahman ile bir hale gelir.*

*28- Böylece özünü daima disipline eden günahtan arınmış yogi, kolaylıkla Brahman ile bir olmanın sonsuz mutluluğunu görür.*

*29- z Yoga bağlılığında olan kişi, tüm canlılarda kendi benliğini, kendi benliğinde de tüm canlıları görür...*

*30- O kişi Beni her şeyde ve her şeyi Bende gördüğünde ne Ben onu bırakırım ne de O beni bırakır.*

*31- Bu birliğin içinde olan kişi ne görürse görsün Beni sever; Bu yogi daima bende yaşar.<sup>601</sup>*

Gita metninin içeriğinde açıkça ifade edildiği gibi atman bireyin gerçek benliğini temsil eden öz"dr. Kişinin Brahmanı tanıma ve bilmesini sağlayacak ve sonsuz mutluluğa kavuşturacak cevherdir. Ancak bunun için ruhun arındırılması, bireyin kendi özü üzerine yoğunlaşması gerekir. Bu sayede Brahman ile bir olma yolu açılmış olur. Atmanın ruh anlamına gelen jivadan farkı ise, samsara çarkına tabi olmaması ve kısıtlanmaya maruz kalmamasıdır.

<sup>599</sup> Neti neti (olumsuzlama) İfadesi pek çok Upanişad pasajında geçmekte ve hem Brahman hem de atman için kullanılmaktadır. Brihadaranyaka Upanişad, II/ ııı/ 6, Brihadaranyaka Upanişad, III/ vıı/ 26, Brihadaranyaka Upanişad, IV/ ıı/ 4; V/ 15.

<sup>600</sup> Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s. 76.

<sup>601</sup> Gita, VI/19-31.

## 1. Jiva

Vedanta felsefesinde jiva ile genellikle samsara çarkına maruz kalmış ve kısıtlanmış ruhlar kastedilir. Atman için doğum ya da ölüm söz konusu değildir. Atmanın esaret altında olduğunu düşünüp fark etmesi, ancak herhangi bir eylemde bulunmaması da yine Jiva kelimesi ile karşılanır. Jiva, atmanın esaret altındaki halidir. Jiva, daha yüksek seviyelere çıkabileceği gibi daha aşağılara da inebilir. Bu kavram reenkarnasyon ve yaratma yasaları ile birlikte daha kolay anlaşılabilir.<sup>602</sup> Upanişadlara göre atman bireyin gerçek benliğini oluştururken, jiva ise insan bedenini temsil eden ve samsaraya bağlı (geçici) benliktir.<sup>603</sup> Atman her türlü sınırlandırma dışındadır. Atman bir taraftan yüceltilirken insan bedeni değersiz görülmektedir.<sup>604</sup>

*Atman, kötülük, yaşlılık, ölüm, keder, açlık ve susuzluktan uzaktır... O aranmalıdır, kişi onu anlamaya çalışmalıdır. O bulunduğu ve anlaşıldığında kişi tüm dünyaları ve istekleri elde etmiş olur.*

...  
*Atman kişinin bu dünyada mutlu olmasıdır. Kişi ona hizmet etmelidir. Her kim kendine (atmana) hizmet eder, onu (kendini) mutlu ederse hem bu dünyada, hem öbür dünyada kazanır.<sup>605</sup>*

Samsara, yeniden doğum ve ruh göçü anlamına gelmekle birlikte, yeniden doğum kişi mokşaya ulaşmaya kadar devam ettiği düşünüldüğünde, özgürlüğe ulaşıldığında samsara, acıların kaynağı olarak ifade edilir. Bu durumda samsarayı kişinin acı çekmesine neden olan yeniden doğma şeklinde tanımlamak daha doğru bir ifadedir.<sup>606</sup>

Jiva duyu organları, zihin ve prana ile ilişkilidir. Zihin içsel bir organdır ve düşünme, inanç, utanma, kuruntu, arzu ve korku gibi işlevleri vardır. Zihin dört bölümden oluşmaktadır. Zihnin kuruntular ürettiği bölüme **manas**, kararlar ürettiği bölüme **buddhi**, belleğin olduğu bölüme **chitta**, ego ve ben şuurunu oluşturan bölüme ise **aham** adı verilmektedir.<sup>607</sup> Jiva samsaraya bağlı olan, duyu organlarının hâkimiyetinde ve esaret altındaki ruhu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Jivanın özgür halinin karşılığı ise atmandır.

<sup>602</sup> Leaman, *Eastern Philosophy Key Readings*, s.185.

<sup>603</sup> Dandekar, "Vedanta" *ER*, s. 9544.

<sup>604</sup> Bedenin değersizliğine dair bkz. Maitri Upanişad, I. 3.

<sup>605</sup> Chandogya Upanişad, VII/ vıı/ 1- vııı/ 4.

<sup>606</sup> Herman, *A Brief Introduction to Hinduism*, s.69.

<sup>607</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s.56.

## 2. Vedanta Felsefesinde Ruhun Durumu

Vedanta felsefesinde ruhun aşkın (*paramatman*) ve içkin (*jivatman*) olmak üzere iki yönü vardır. Ruhun aşkın yönü, *ikiliksiz, ölümsüz, saf, aydınlanmış ve Brahman ile birdir*. Ruhun aşkın yönü onun gerçek doğasıdır. Ruhun diğer yönü ise içkin yönüdür. İçkin olan ruh *bireyseldir, bedene ve dünyaya bağlıdır, tutsaktır ve kurtuluş arayışındadır*. Nasıl ki Brahmanın maya ile ilişkilendirildiğinde içkin ve aşkın olmak üzere iki yönü varsa, bireysel ruhun da maya ile ilişkilendirildiğinde gerçek ve görünürdeki ruh olmak üzere iki yönü vardır. Görünürdeki ruh kendi iyi ve kötü davranışlarının sonucuna katlanır. Yüce ruh maya yoluyla bir beden edinir. Jiva yoluyla çeşitli bedenlere girer. Zıtlıklar arasında gezinir. Ancak tüm bu olaylardan onun ölümsüz özü etkilenmez.<sup>608</sup> Özetle, ruhun samsaraya bağlı olmayan, asıl öz olan, aşkın yönünü ifade etmek için *atman*, samsaraya bağlı ve beden üzerine bindirilmiş içkin yönünü belirtmek için *jiva* kullanılmaktadır.

Vedantaya göre “ben” ifadesi duyular ve bedenden farklıdır. Ben kelimesi ile kast edilen duyu organları veya bedenin kendisi değil, ruh olmalıdır. Gerçek ben üzerine inşa edilen tüm tanımlamalar, insan cehaletinin bir parçası olmadan öteye geçemez.<sup>609</sup>

### E. JNANA (VİDYA)

Jnana, Vedanta felsefesinde kutsal ve metafizik bilgiyi ifade etmek için kullanılan kavramdır. Jnana kişinin gerçeğe ulaşmasında, hikmeti kavramasında, Brahmana erişip onunla var olmasında anahtar bir terim olarak yer alır. Jnana mistik bilgi anlamına gelip bu bilgi ile acıdan, kederden, dertten uzaklaşmak mümkündür. Jnana aslında samsaradan kurtulma arayışıdır. Mistik bilgi ise Brahman ile bir olma bilgisidir.<sup>610</sup> Brahman gözle görülemez ve kelimelerle ifade edilemez. Upanişadlarda atman bilgisine meditasyon yolu ile ulaşılabacağı belirtilmektedir.<sup>611</sup> Upanişadlarda jnana ifadesi, Tanrıların dünyasını elde etmek için gerekli kavram olarak tanımlanmıştır.

*Şimdi üç dünya gerçeği! Bunlar, insanların dünyası, ataların dünyası ve Tanrıların dünyasıdır. İnsanların dünyası sadece bir oğul edilerek kazanılır; ataların dünyası kurban sunmakla, Tanrıların dünyası ise bilgiyle kazanılır. Tanrıların dünyası, dünyalar içinde en iyisidir, o yüzden bilgiyi överler.*<sup>612</sup>

<sup>608</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss.53-55.

<sup>609</sup> Sivananda, *Vedanta for Beginners*, s.13.

<sup>610</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 25

<sup>611</sup> Mundaka Upanişad, III/ i/ 8.

<sup>612</sup> Brihadaranyaka Upanişad, V/ 16.



Ramanuja'ya göre jnana maddi varlıklara benzemeyip onlardan farklıdır. Yardım görmeksizin kendini ve diğer nesnelere gösterebilme özelliğine sahiptir. Nesnelere göstermesi kendisi için değil bir başkası içindir. Jnana nesnelere gösterebilse de onları bilme özelliğine sahip değildir. Maddi alandan örnekle jnana ışık gibidir. O kendi varlığı kadar kavranmanın varlığını ortaya çıkarabilir ancak ikisini de bilemez ve onun teolojisi kişiyi kendisinin ötesine götürür. Jnana, (duyuları harekete geçiren güç anlamına gelen) *manas* vasıtası ile etkisini gösterir. Ramanuja, bilme sürecini, ruhtan başlayarak manasa ulaşan ve oradan duyular aracılığı ile dış nesnelere karşılaşma olarak betimler. Jnana, nesne ile temas ettiğinde o nesnenin şeklini alır ve onu söz konusu özne için açığa çıkarır.<sup>613</sup>

Jnana, sıradan bilgiden farklı bir konumda yer almaktadır. Bütün bilgiler bilen ve bilinen oluşmaktadır. Üst bilinç durumu, derin şuur halinde bilen ve bilinen arasındaki farklılığın ortadan kalkması *prajñana* olarak ifade edilir. Sıradan bilgi bu durumda anlamsız hale gelir. Kişi bu tecrübeden sonra sıradan tecrübelerine geri döndüğünde yaşadığı tecrübeye (temel gerçeğe) özlem duyar. Bu tecrübeyi ikinci kez yaşadığında ise bütün farklar ortadan kalkar. Anne, baba, zenginlik gibi kavramların sınırlarını çizer ve kendisine sevimli gelen biricik gerçeği kavrar. Bütün bilgiler bilen ve bilinen oluştuğu için yaşanan bu tecrübe tarif edilemez ve tanımlanamaz. İkiliğin ortadan kalkma nedeni, bilen ve bilinen ayrımının yok oluşudur. Süje- obje (bilen- bilinen) ayrımının ortadan kalkması kişiyi üst bilinç şuuruna (*cit*) götürür. Bu şuur hali cehalet (*avidya*) alanının kapsamı dışındadır.<sup>614</sup> Kişinin bireysel arzularını söndürüp süfli duygulardan vazgeçmesi ile kişisel egoizmin yerini evrensel değerler almaktadır. Ancak Hindu sisteminin monistik, bireyci ve ayrılıkçı gruplar ile değil kast sistemi gibi keskin bir çizgiyle sınıf farkı olarak ayrıldığı gerçeği bir tarafta durmaktadır.<sup>615</sup>

Jnana *aşkın bir özdeşlik bilgisidir*. Jnana kavramını değerlendirirken Brahmanın bilgiye dönüştürülemeyeceği akıldan çıkarılmamalıdır. Brahman kendisi olmaktan ve her şeyi bilen öznesinden çıkıp, herkes tarafından bilinen bir nesneye dönüştürülemez. Brahman kendisinden başka bir varlık için bilgi nesnesi olamaz. Brahmanı hakkıyla bildiğini iddia eden kişinin onu bilmesi asla mümkün olamaz. Brahman hakkında talebeye

<sup>613</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss.343-344.

<sup>614</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, s.39.; Potter, *EOIP*, ss.7-8.

<sup>615</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, s. 113.

sunulan öğreti, Brahmanın asla bilinmeyeceği yönündedir.<sup>616</sup> Jnana bilen ve bilinen yani özne- nesne farklılığının olmadığı (hikmete dayalı) bir kavrayış halidir. Jnana bu yönüyle özne- nesne ayrımının bir sentezi değildir, öznenin gerçek olarak tecrübe edilmesine dayanmaktadır.<sup>617</sup> Eliade, jnana kelimesinin karşılığını *irfan* olarak ifade etmektedir.<sup>618</sup> Carmody ise jnanayı, *Brahman ve atmana dair mistik bir edinime (mistik tecrübeye) ışık tutan sezgisel bir kavrayış* olarak tanımlamaktadır.<sup>619</sup> Jnana, mutlağın bilgisi olan “*Bu sensin*” metafizik önermesini temel olarak *kendi olmayan* ile *kendiyi* birbirinden ayırt etme bilgisine ulaşmayı hedeflemektedir.<sup>620</sup> Her iki tanımlamada da jnana mistik birlik tecrübesine ulaşmayı sağlayan sezgi-hikmet- irfan olarak değerlendirilebilir.

#### F. AVIDYA

Avidya, vidya (bilgi) kelimesinin zıddı ve metafizik türde cehalet anlamına gelen bir terimdir. Eliade, avidyayı “*metafizik türde cehalet*” olarak tanımlamaktadır. Avidya nihai gerçekliği ve hakikati örtme özelliği taşımaktadır. Bu nedenle insanlar, sorumsuz bir var oluş ile davranışlarının sonucunu bilmeden yaşamaktadırlar. Cehalet, neden-sonuç yasasını (karma) meydana getirerek güçlendirmekte, karma da yeniden bedenlenme cezasının (samsara) sürekliliğini sağlamaktadır. Jnana (kutsal bilgi-irfan) sayesinde ise bu çemberden kurtuluş (mokşa) mümkün olabilmektedir.<sup>621</sup>

Sadananda tarafından 15.yy’ da Vedanta öğretisinin bir özeti yazılmıştır.<sup>622</sup> Bu özette benliğin beş katmandan oluştuğu ifade edilmiştir. Bu katmanların ilki ve en yoğun olan tabakası *annamaya-kosha* adını taşır. Bu tabaka besinden oluşturulmuş kaba maddeli bedeni ifade eder. Aynı zamanda uyanık şuurun alanına karşılık gelir. İkinci tabaka ise hayati güçlerden meydana gelmiş olan *prana-maya-koshadır*. Üçüncü tabaka ise *mano-maya-koshadır* ve benlik ve duylardan ortaya çıkmıştır. Dördüncü katman *vijnana-maya-kosha* adını alıp anlamadan meydana gelmektedir. Beşinci tabaka ise *ananda-maya-kosha* adını taşıyıp mutluluktan oluşmaktadır. Beşinci tabaka derin uykuya ve onun alanına karşılık gelir. Beden yoğun bir şekilde karanlıktır ve çok yoğun şuursuzlukla örtülüdür

<sup>616</sup> Guenon, *Vedanta’ya Göre İnsan Halleri*, s. 97.

<sup>617</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s. 143.

<sup>618</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. I, s. 293.

<sup>619</sup> Carmody & J. T Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, s. 48.

<sup>620</sup> Daryush Shayegan, *Melez Bilinç*, İstanbul: Metis yayımları, 2014, s. 49.

<sup>621</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. I, s. 293.

<sup>622</sup> Mysore Hiriyan, *The Vedantasara of Sadananda*, çev. Swami Nikhilananda, ed. Swami Viresvaranda, Kalküta: The Art Press,1931.

(avidya). Eğer bu örtü parçalanırsa o zaman benlik tanınabilir. Vedantada cehaletin (avidya) bağlarından ve örtülerinden sadece vidya kurtarır. Vidya, varoluşun temelinde bireylerin içinde bulunmaktadır. Vidyanın değiştirilme ihtiyacı yoktur. Sadece onun yolundaki engeller ortadan kaldırılmalıdır. Bu anlamda kurtuluşa erme asıl doğanın kavranmasından başka bir anlama gelmemektedir.<sup>623</sup>

Avidya, kişinin önündeki kurtuluş engellerinden birini oluşturmaktadır. Kişiyi samsaraya sürükleyen nedenlerden bir tanesi, kişinin arzularından sonra onun bilgisizliği ve cehaletidir. Yüce bilgidir (jnana) yoksun olma, bireyin esarete sürüklenmesinin başlıca nedenlerinden biridir. Kişi cehaletini yendiğinde arzularını yenmesi de daha kolay hale gelir. Kişinin kendine dair bilgilere sahip olması arzularını daha kolay kontrol etmesini sağlar. Bu durum, samsara yolundaki engellerden kurtulup mokşaya yönelmesini kolaylaştırır.<sup>624</sup>

Vedanta, öz olmayanın niteliklerini beş kılıf (kosa) altında incelemektedir. Bunlar; *fiziksel kılıf*, *prana (nefes kılıfı)*, *zihin kılıfı*, *akıl kılıfı* ve *bahtiyarlık kılıfı*dir. Bu kavramlar, nesnenin özünü gizledikleri için kılıf adı ile anılmaktadırlar. İnsan iradesi kılıf ve cehaletin şekilleri ile özdeş olmayı bıraktığı zaman atmanın gerçeğine ulaşma imkânı edinir. Cehalet doğru bilgi ile ortadan kaldırılınca kişi uykudan uyanmış gibi olur.<sup>625</sup>

Shankara düşüncesinde cehalet bireyin dış dünyasında var olan bir unsur olmayıp kişinin zihninde bulunan bir alanı temsil eder. Bu alan kişinin esaret altında olmasının ve samsaraya maruz kalmasının temel nedenidir. Cehalet yıkıldığında ise gerçek bütünüyle ortaya çıkar ve özgürlük mümkün hale gelir. Avidyayı ortadan kaldırmak, silahlarla, ateşle, rüzgârla ya da sınırsız eylemler ile değil sadece Tanrının inayeti sonucu elde edilen *sezgiye dayalı bir bilgi gücü* (jnana-vidya) ile mümkün olabilmektedir.<sup>626</sup>

İnsan zihni çok fazla cehalete maruz kaldığında ego duygusu ortaya çıkmaktadır. Ego, cehaletin bir ürünüdür ve insanın en büyük düşmanıdır. Kurtuluş ise egonun zıddıdır. Nasıl ki insan vücudunda kalan bir zehir onun iyileşmesini engelliyor ise, insanda kalan en ufak bir ego kırıntısı da onun kurtuluşuna manidir. İhtiraslar tatmin edildiğinde daha fazla artacağından zihin egoyu kesinlikle beslememelidir. Gerçeğe ulaşmak için iradeyi kuvvetlendirmek, ihtiraslardan uzak durmak, Brahmanı düşünme yoluyla karmik

<sup>623</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, ss. 391-392.

<sup>624</sup> Herman, *A Brief Introduction to Hinduism*, ss.72-73.

<sup>625</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s. 59/ 62- 63.

<sup>626</sup> Klostermaier, *Hinduism a Beginner's Guide*, s. 130.

birikimleri ortadan kaldırmak gerekir. Bedensel zevklere bağı olan kişilerin kurtuluşu mümkün olmayacağı akıldan çıkarılmamalıdır. Ego bütünüyle *yüksek şuurluluk halinde* ortadan kaldırılabılır.<sup>627</sup>

### G. JIVANMUKTA/MOKŞA

Jivanmukta, Vedanta sisteminde kurtuluşu ifade eden ve mokşa ile eş anlamlı olarak kullanılan kelimedir. Jivanmukta sadece ızdıraptan azad olma değil, tecrübelerde mutluluk ve saadet halinde olma anlamı taşır. Advaita Sisteminde kurtuluş, Tanrının inayeti ile ya da ruhun bekleyişi ile kazanılmaz. Jivanmukta, ruhun doğasına ait olan bir kavramdır ve kişinin keşfi ile ortaya çıkmaktadır. Mokşa evrensel bir kurtuluş doktrini ile cisimleşmiş bir şekilde özgür olmayı ifade eder. Jivanmukta durumunda, beden ruha bir etkisi yoktur. Buradaki enerji bilgisizlik enerjisi gibi belirgin değil, sönük bir enerjidir. Bazıları Jivanmuktayı mecazi anlamda *nihai bir feragat* olarak tanımlamaktadır.<sup>628</sup> Kurtuluşa ermiş kişiye ie *jivanmukti* denmektedir. Jivanmukta anlayışının doğasında mistik tecrübe yer almaktadır.<sup>629</sup>

Upanişad kurtuluş anlayışında kurtuluşa ulaştırmada bilgi amelden daha önce gelir. Karma (amel), Vedalarda kurtuluş için önemli bir araç olarak görülürken, karma dünyevi mutluluğu hedeflediğinden Upanişadlarda yetersiz kabul edilir. Amel, kurtuluş için yeterli olmayıp sadece kişinin manevi açıdan arınıp olgunlaşması için bir gerekliliktir.<sup>630</sup> Carmody, mokşa kavramının temel hedefi samsaradan kurtulmak olarak kabul edildiğinde, samsara da karma bünyesinde yer alan bir kavram olduğundan, karma ve mokşayı birbirinin zıt konumunda yer alan iki kavram olarak kabul eder.<sup>631</sup>

Guenon, Vedantanın jivanmukta anlayışını iki kategori altında değerlendirmektedir. İlki, varlığın Brahmana, derin uykuya benzer bir şekilde ulaşmasıdır. Bu durumda aşkın özdeşlik tam anlamıyla gerçekleşmemektedir ve Brahmana edilgen bir tarzda ulaşılmıştır. Nasıl ki derin uyku halinden sonra kişi normal hayata geri dönerse bu durumda da beşeri hayata geri dönüş sözkonusudur. Bu durum hakiki bir kurtuluş anlamı taşımamaktadır ve geçicidir. Bu kategorilerden ikincisi ise ölümden önce Brahmanın gerçek bilgisine ulaşan kişinin durumudur. Bu durumda bireysel kayıt ve sınırlamalar ortadan kalkmakta,

<sup>627</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 87- 94.

<sup>628</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss. 55-56.

<sup>629</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 63.

<sup>630</sup> Güngör & Kutlutürk, a.g. m, s. 43.

<sup>631</sup> Carmody & J. T Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, s. 56.

ırmağın denize kavuşması, dalgaların okyanus ile birleşmesi gibi bir kaynaşma durumu söz konusu olmaktadır. Kişi bu haliyle varoluşun bütün mutlak kayıtlarından kurtulmuştur. Ve bireysel varlık artık mutlak olarak kayıtlanmamış ilkesel hale geçmiştir. Kurtuluşa ulaşan kişideki dönüşüm bir yok oluş değil, bireysel varlığın sınırlarının ötesine doğru genişlemesidir. Kurtulmuş olan birey özel ve sınırlayıcı her türlü bağlardan azat olmuş, *kendilik* doğası içinde tam olarak var olandır ve nihai menzili “aşkın özdeşlik” ilkesidir. Bu durum ilahi bilginin tamamlanmasıyla ortaya çıkan eksiksiz kurtuluşun sonucudur.<sup>632</sup> Guenon’un kurtuluşun ilk kategorisinde yer alan değerlendirmesini vecd hali, ikincisini ise fena kavramı ile karşılamanın, mistik hallerin yansıması olarak yer bulabileceği kanaatindeyiz.

Vedanta düşüncesinde kurtulmuş olan kişi Brahmanı bilme saadeti yaşadığından önceki hayatını artık önemsemez. Bedene ait tüm ızdıraplarından kurtulmuştur ve *saf birleşmiş şuura* sahiptir. Bu insanda artık beden onu takip eden adeta bir gölge gibidir. Kurtulmuş olan kişi yeniden doğuş çarkından azad olmuş, mülkiyet duygusu taşımayan, dünyevi bağlılıktan uzaklaşmış, arzu ve eğilimlerini törpülemiştir. Bu kişi artık sadece Brahman-insan-evren özdeşliğini görür. Bir insan rüyadan uyandığında nasıl rüya eylemleri yok oluyorsa, Brahman bilgisi ile uyandığında hayat süresince birikmiş bütün karmik sebepler ve bütün geçmiş eylemler yok olmuştur.<sup>633</sup> Aydınlanmış bir ruhun perspektifinden Brahman, ezeli, ebedi, herşeyin içini dolduran, ölçülemeyen, değişmeyendir.<sup>634</sup> Aydınlanmış olan ruh ebedi olarak Brahmanla bir oluşunun şuurulu halini yaşar.<sup>635</sup>

Mokşa kavramı, Hinduizm inancında karma-samsara ve tenasüh ile birlikte düşünülmesi gereken bir kavramdır. Çünkü kurtuluş ya da özgürlük genellikle karma-samsaradan kurtulmak ya da ruhun özgürlüğe kavuşması şeklinde yorumlanır. Ahiret inancının söz konusu olmadığı bir din olan Hinduizm’de dünyaya dönüş ve farklı varlıklarda cisimleşme özellikle Upanişad döneminde ortaya çıkmıştır. Ölümle birlikte bedeni terk eden ruhların üç farklı yoldan birbirini izlediklerine inanılır. Üç yoldan ilki *Devayana (Tanrılar yolu)*, ikincisi *Pityana (atalar yolu)*, sonuncusu ise ilk iki yola

<sup>632</sup> Guenon, *Vedanta’ya Göre İnsan Halleri*, ss. 116- 118/ 132. Hind mistik tarihinde son bölümde ele alacağımız Chaitanya’nın biyografisi, kurtuluşu gerçekleştiren insanlara dair somut örnekleri barındırmaktadır.

<sup>633</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 106- 109.

<sup>634</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s. 112.

<sup>635</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s. 124.

giremeyenlerin izledikleri yoldur. Önceki yaşantısında sergiledikleri iyi amellere göre Tanrılar yoluna girmeyi hak edenler Brahman dünyasına kavuşarak Brahmanı hakiki idrak edenler olarak ebedi huzur bulurlar. Kimi ruhlar ise işledikleri amellere göre atalar dünyasına gitmeyi hak ederler. Bu ruhlar bedenden ayrıldıktan sonra Ay ülkesine ulaşır, Tanrılar ile belirli bir süre huzurlu bir şekilde yaşayıp işlemiş oldukları iyi amellerin karşılığını gördükten sonra geldikleri yoldan geri dönerek yine doğum-ölüm yasasına tabi olurlar. Yeniden doğuş serüveni ise karmik birikim ile belirlenir. Üçüncü grupta olanlar ise Tanrılar ya da atalar yurduna gitmeden yeniden bedenleşirler. Bu kişiler dine inanmayıp, Brahmanın emrettiği ibadetleri yerine getirmeyenlerdir. Bu kişilerin ölümden sonra solucanlar, böcekler ve sürüngenler gibi olacağına inanılır.<sup>636</sup>

## H. SAMADHİ

Vedanta düşüncesinde samadhi, “*bilinç ötesi farkındalık hali*” anlamına gelmektedir. Samadhi, Vedanta uygulamalarının temelinde ve hedefinde yer alan bir kavramdır. Samadhi, bilinci birleştirme, tefekkür ve vecd içerisinde birleşme halidir. Bilinci birleştirme ve toparlama yanında algılanan obje ile birlik halini de ifade etmektedir. Samadhi, mistik birleşme (*unio mystica*) ifadesinin Hint düşüncesindeki karşılığıdır. *Uyanıklık, derin uyku ve rüya hallerinin* ötesinde dördüncü bir haldir. Bu halde süje- obje ayrımı ortadan kalkar ve manevi yaşamda birlik sağlanır. Bütün bağlardan kurtulma, özgürlüğe kavuşma, özgürlük hali şeklinde ifade edilir.<sup>637</sup> Derin uyku dışında gerçekleşen bütün tecrübelerde bilen ve bilinen ayrımı söz konusu olduğundan ve derin uyku durumunda süje-obje ayrımı ortadan kalktığından uyku hiçbir zaman şimdiki durumu yansıtmamaktadır. Bu yönüyle derin uyku durumu, Brahman ile bir olmayı anlamak adına sıklıkla kullanılmaktadır. Çünkü bu durumun gerçekleşirken ifade edilememesi söz konusudur.<sup>638</sup>

Vedanta, derin uyku durumunda şuurun ortadan kalkmadığını ifade eder. Derin uyku durumunda Brahmanın anlık kavranması mümkündür. Vedanta, derin uyku kavramının bir derece ilerisine *samadhi* kavramını koyar. Samadhi derin uyku hallerinin ötesinde olan ve

---

<sup>636</sup> Güngör & Kutlutürk, a.g. m, ss. 41- 42.

<sup>637</sup> Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, ss.44/ 365.

<sup>638</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s. 143.

zihinsel aktivitelerin durduğu şuur halini ifade eder. Samadhi halinde tüm dikkat meditasyon ile bir nesneye verilmektedir.<sup>639</sup>

Eliade, samadhiyi derin düşünme hali, nesnenin kendindeki hali ve özüyle “*kendi kendisinden boşalmış*” gibi görünmesini sağlayan hal olarak tanımlamıştır. Samadhi bilgiden daha ziyade bir haldir. Bu hal, deneyim oluşturmayan davranışla benliğin kendini göstermesine izin verir. Samadhi bilgiden hale, bilmekten olmaya doğru bir geçiş sürecidir.<sup>640</sup> Samadhi, zihnin saflaştığı, ruhun gündelik hayattaki durumundan sıyrıldığı bir haldir. Sürekli devam eden bir tefekkür yoluyla samadhi haline ulaşılır. Samadhide ikilik duygusu ortadan kalkarak Brahmanın bölünmemiş sevinci tecrübe edilir.<sup>641</sup>

### I. ADHYASA/ SUPERIMPOSITION

*Adhyasa (superimposition)* olmayan bir şeyi gerçeğin yerine koyarak ifade etmek demektir. Shankara, doğru algıyı yanlış algıdan ayırt etmek için bu kavramı kullanmıştır. Adhyasa, bir görünüş, hafızanın bir biçimi ve daha önce tecrübe edilen şeyin başka bir yerde tecrübe edilmesidir.<sup>642</sup> Adhyasa, avidya kavramının sonucunda ortaya çıkar. Gerçek olan objenin özellikleri diğer objeye yüklenir. Örneğin, yılanın ip zannedilmesinde yılanın özellikleri ipe yüklenmektedir. Ancak, gerçek ortaya çıktığında yani ipin yılan olmadığı fark edildiğinde yanlış ortadan kalkarak doğru fark edilir. Üstüste bindirme insan doğası ve özgürlüğü için de geçerlidir. Kişi kendini bir kez beden, hafıza veya başka bir kavrama indirgmeden veya karıştırmadan gerçek benlik olarak gördüğünde, kendi özünü farketmiş olur. Üstüste bindirmeye dayalı tüm olaylar, kendi gerçek özü fark edilmediğinde avidya kapsamı içerisinde yer alır. Tıpkı yılan- ip anolojisinde olduğu gibi, dünyanın gerçek olmayan çokluğu, gerçek temelin üzerine bindirilmiştir.<sup>643</sup> Yılan- ip anolojisindeki gibi yanlışma nedeni ile bir şeyin yerine başka bir kavram geçebilir. Ancak gerçeğin mahiyeti anlaşıldığı zaman yanlış ortadan kalkar. Nasıl ki rüyadan uyanıldığında rüya dünyası ve bu dünyaya ait tüm objeler ortadan kayboluyorsa, *adhyasa* da kısa süreli bir yanlış anlamamanın yöntemidir.<sup>644</sup>

<sup>639</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, s. 65.

<sup>640</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, ss. 78-79.

<sup>641</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s. 97.

<sup>642</sup> Üstüste bindirme cehalettir (avidya). Gerçeğin doğası anlaşıldığında ortadan kalkar. Shankara'nın *adhyasa* kavramı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Brahma Sutra Bhasya, I/ I/ 1.

<sup>643</sup> Hirst, *Shankara's Advaita Vedanta*, 34- 35.

<sup>644</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s. 81.

Adhyasa, Advaita geleneğindeki yöneme verilen isimdir. Vedanta düşüncesinde maddi evren, fiziksel beden ve içkin Brahman cehalet nedeniyle gerçek üzerine bindirilmiş kabul edilir. Aslında adhyasa ile evreni bir yanılısama olarak görülmesi değil, reddetme ve olumsuzlama yöntemiyle Brahmanın gerçek doğasının algılanması esastır.<sup>645</sup> Adhyasa, *adhyaropa* olarak da isimlendirilmekte ve maya alanı içerisinde, mayanın gizemli gücünün de etkisiyle bilginin tam karşısında yer alan avidyanın bilginin yerini tuttuğuna dair yanlış çıkarımdır.<sup>646</sup>

Vedanta düşüncesinin yukarıda detayları verilen kavramlarının her biri sistemin bir yönünü tanımlamakta ve tamamlamaktadır. Örneğin maya ile Vedantanın kozmoloji anlayışı, jnana- avidya ile sistemin epistemolojik yönü, Brahman-atman birliğinin teoloji anlayışı, atman ve atmanın yapısının ise psikoloji anlayışını yansıtan temel kavramlar olduğu söylenebilir.

#### IV. VEDANTA FELSEFESİNİN BÖLÜMLERİ

Bu bölüm içerisinde Vedanta düşüncesi içerisinde geliştirilen öğretiler ve onların birbirlerinden farklı noktaları, benzerlikleri ve temel özelliklerine yer verilmeye çalışılacaktır. Vedantanın temel kavramlarının alt öğretilerinde ne şekilde algılandığı, irdeleme yoluna gidilecektir. Bütün Vedanta ekolleri, Brahmanın evrenin nedeni olduğu, nihai özgürlüğün Brahmanı bilme ile sağlanacağı ve Brahmanı bilmede muhakeme gücünün yeterli olmadığı ve kutsal kitap yoluyla Brahman bilgisine ulaşılacağı konusunda hemfikirdirler. Ayrıldıkları noktalar ise Brahmanın doğası, evren ve bireysel ruhlar ile ilişkisi, ruhun özgürlüğünde Brahmanın etki ve konumu gibi meselelerdir.<sup>647</sup>

Vedantanın monistik, dualistik, teistik anlayışa sahip farklı dalları bulunmaktadır.

##### A. MONİZM

Evrende var olan her şeyi tek bir unsura indirgeyerek mevcut çokluğa yönelik açıklama çabası içerisinde olan sistemdir. Vedanta bağlamında iki ekol tarafından savunulmaktadır. Birincisi Shankara'nın *Advaita Vedanta* olarak bilinen mutlak monizmi ikincisi ise Ramanuja'nın *Vişiştadvaita* olarak bilinen nitelikli monizmidir.<sup>648</sup>

<sup>645</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 114- 115.

<sup>646</sup> Otto, *Mysticism East and West*, s. 4.

<sup>647</sup> Vireswarananda, *Brahma Sutras*, s. xiv.

<sup>648</sup> Leaman, *Eastern Philosophy Key Readings*, s. 250.



## 1. Advaita Vedanta (Mutlak Monizm)

Gaudapada'nın müridi Shankara tarafından kurulmuştur. Shankara, Advaita Vedanta anlayışını, 20 yaşında Brahma Sutra üzerine şerh olarak yazmış olduğu *Brahma Sutra-Bhasya* isimli eserinde ortaya koymuştur.<sup>649</sup> Advaita, kutsal kitap metinlerine dayanan yüzeysel, basit bir sezgi değil, entelektüel bir sistemi ifade etmektedir.<sup>650</sup>

Advaita sisteminin kurucusunun Shankara olduğu yaygın olan bir görüş olmakla birlikte; Shankara'nın çağdaşı olan Mandana'dan etkilendiği düşüncesi de literatürde yer almaktadır. Mandana, Shankara'dan daha yaşlı biridir. Shankara, pek çok yorumunu Mandana'nın fikirlerinden etkilenerek kaleme almıştır. Mandana, *Brahma Siddhi* adlı eseri ile kendi Advaita sistemini oluşturmuş, Advaita tartışmalarına büyük bir katkı sağlamıştır.<sup>651</sup>

## 2. Vişîştadvaita- Dvaita (Nitelikli Monizm)

MS. 1017-1137 tarihleri arasında yaşayan Ramanuja, Brahma Sutra üzerine *Sri Bhasya* adlı bir şerh ve Bhagavad Gita üzerine de etkili bir şerh yazmıştır. Shankara'nın yanılısamacı anlayışı (maya) Vedanta geleneği içinde ciddi bir eleştiriye maruz kalmıştır. Ramanuja, Shankara'nın en güçlü eleştiricisidir. Ramanuja, atmanın Brahman ile aynı olduğu görüşünü kabul ettikten sonra Brahmanın, nitelikleri olmayan bir gerçeklik olarak var oluşunu ve dünyanın bir yanılısamadan ibaret olduğu düşüncesini reddetmektedir. Ramanuja'ya göre Brahman bilincin bir parçası olmayıp şahıslar üstü bir niteliğe sahiptir (purusottama). Evrendeki çokluk Shankara düşüncesinde olduğu gibi bir yanılısama değil Brahmana bağlı ve ondan ayrılamayan parçalardır. Çokluğun gerçek oluşu Brahmanın gerçek oluşunu etkilememektedir. Bu yönüyle Ramanuja düşüncesi birliği çokluk ile uzlaştırmaya dair cesur bir teşebbüsü ifade eder.<sup>652</sup>

Advaita öğretisinde egonun bastırılması, görüntülerin özü yansıtmadığı, her şeyde birliğin farkına varılması gerektiği, evrenin gördüğümüzden farklı oluşu gibi negatif bir anlayış hâkimken, *Vişîştadvaita* sisteminde tüm varlıklara sevgi ve şefkat gösterme şeklinde pozitif bir anlayış hâkimdir. Mutlak bakış açısından, yani Advaita penceresinden bakıldığında evrenin ve bireysel ruhların gerçek olmadığı görülür. Ancak, görelî bakış açısı ile bakıldığında bireysel ruhlar, zıtlıklar, iyi- kötü, doğum- ölüm, acı ve mutluluk gibi pek

<sup>649</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, ss. 40-41.

<sup>650</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.28.

<sup>651</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.29.

<sup>652</sup> Leaman, *Eastern Philosophy Key Readings*, s. 251; Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.73-74.

çok kavram reddedilemez. Ahlakî yasalar, etkinlik alanı ile özdeş kabul edildiğinde gerçek anlamda huzur ve özgürlüğün var olması mümkün değildir. Ancak Advaita, ahlâklı yaşamı; bir mücadele ve yaşanması gereken hayatla ilgili bir kavram olarak görür.<sup>653</sup>

Ramanuja, mutlak ve gerçek olarak; *madde (acit)*, *ruh (cit)* ve *Tanrı (Īṣvara)* olmak üzere üç unsur kabul etmektedir. *Acit* ve *cit* mutlak anlamda *Īṣvaraya* dayanmaktadır. Bu dayanma bedeninin ruha dayanması gibidir. Beden, ruhun kontrol edip kendi hedefleri için kullandığı ve desteklediği bir şeydir. Madde ve ruh, Tanrının bedenidir, Tanrı tarafından yönlendirilir, devam ettirilir ve bu iki kavram bütünüyle Tanrı için var olarak kabul edilir. Madde ve ruhlar Tanrının sınırlamasına tabidir. Tanrı, madde ve ruhların ayrılmaz birliği; Ramanuja'nın mutlak anlayışını oluşturmaktadır. Onun mutlak anlayışı, tıpkı canlı bir organizmada olduğu gibi Tanrının diğer iki unsura hâkim olması ve geri kalanını kontrol etmesiyle oluşan organik bir bağ ile oluşur. Tâbi unsurlara *vişeşana*, hâkim olan unsura ise *vişeşya* denir. Cit ve acit vişeşananın temel özelliği olup Brahmandan farklıdır. Bunlar Tanrının vücudu gibi ona bağlı ve ondan ayrılamazlar. Vişeşanalar kendiliğinden var olamayacakları için onların dâhil edildiği karmaşık bütüne *vişiṣta* denmektedir. *Vişiṣadvaita* kelimesinin kökeni buradan gelmektedir.<sup>654</sup>

### 3. Şuddhadviata-Vada ( Saf Monizm )

1479'da doğan Vallabha'nın bu okulun kurucusu olduğu bilinmektedir. Bu okula göre *madde, dünya ve ruh* Brahman ile bir ve tamamen aynıdır. Bu üç kavram, saf (şudha) olan Brahmanın bir parçası olarak yorumlanır. Bu yaklaşımdan dolayı *saf monizm* olarak isimlendirilmektedir. Brahman sıfatlı ve sıfatsız olarak birdir. Brahman tanrısal şahsiyettir, ölümsüzdür, her yerde hazır olan ve her şeye gücü yetendir. Dünya, sebep sonuç ilişkisi ile Brahman tarafından yaratılmıştır ve Brahmanın gerçek bir tezahürüdür. Sebep sonuç ilişkisi mutlak bir birlik ilişkisidir ve evren aslında Brahmandır. Evren mayanın bir ürünü değil, doğrudan Brahmanın bildirisidir.<sup>655</sup>

#### B. DVAĪTA VEDANTA ( DUALİZM )

Bu okul M.S.1238-1317 tarihleri arasında yaşamış olan Madhva tarafından kurulmuştur. Madhva, Bagavad Gita ve Brahma Sutra hakkında şerhler yazmıştır. Madhva ferdî ruh ve dünyanın (*jiva ve jagat*) mutlak anlamda Brahmandan farklı olduğunu

<sup>653</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 108- 110.

<sup>654</sup> Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss.351-352.; Rao, *The Schools of Vedanta*, s.73.

<sup>655</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.43; Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s. 73. Güven, *Vedanta and Sufism*, s.129.

savunur. Brahman mutlak gerçek olmakla birlikte, jiva ve jagat ise ona bağlı gerçektir. Brahman, ferdi ruhtan ve maddeden farklıdır. Madhva'ya göre Brahman- bireysel ruhlar, Brahman-madde, madde-ruh, ruhların ve maddelerin birbiri arasında mutlak bir ayrılık vardır. Kurtuluş yolu olarak *bhaktiye*, Tanrıya gönülden bağlılık ve ibadete önem verir. Madhva, Shankara'yı ve onun maya doktrinini en fazla eleştirenlerden biridir.<sup>656</sup> Brahman, kendini değişik formlarda ve avatara<sup>657</sup> olarak gösterebilir. Bu sistem, Tanrı ve evren arasında mutlak bir ayrım ön gördüğünden *Dvaita Dualizmi* veya *Dvaita Vedanta – Dvaita Vada* olarak isimlendirilmiştir.<sup>658</sup>

### C. DUALİZM-MONİZM

Kurucusu, çalışmaları günümüze kadar gelmemiş olan Audulomi'dir. Bu okul daha sonra Bhaskara ve Nimbarka tarafından temsil edilmiştir. 14. Yüzyılın ortalarında yaşayan Nimbarka 4 vişnucu mezhepten biri olan *Sampradaya*'nın kurucusudur. Brahma Sutra hakkında şerhler yazmıştır. Nimbarka'ya göre Brahman şahıs olarak her şeye gücü yeten Tanrıdır. O her şeyi bilen her şeyin sebebi ve her şeye nüfuz edendir. Brahman, yaratma sıfatı ile varlıkları yaratır ancak güç ve kudretinde herhangi bir eksilme olmaz.<sup>659</sup>

## V. VEDANTA FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Vedanta felsefesine göre mutlak kötülük olmadığı gibi mutlak iyilik de yoktur. İyilik ve kötülük göreceli kavramlar olup mutlak gerçek iyilik- kötülük, zevk- acı, başarı-felaketin ötesindedir. İyilik ve kötülük mayanın görünüşleridir ve bunlar maya mevcut olduğu sürece vardır. Gerçeğin kendisi güzellik, sâfiyet, mutluluk ve başarının hatta en kutsalın bile ötesindedir. Maya sonsuz olarak dönen bir acı ya da zevk tekerleği değil gerçeğin şuurluluğuna tırmanılacak bir merdivendir. Daha kısa ifade ile bir şuur merdivenidir. Bireyler, içindeki gerçeğin muğlak bir şekilde şuurunda olduğunda bile dünya farklı bir görünüş alır ve her zaman tamamen hak ettiğini elde ederler. Bu anlamda, Vedanta felsefesine göre Hindu inanç sistemindeki karma doktrini mutlak bir adalet doktrinidir. Shankara mayayı avidya (kötülük veya cehalet) ve vidya (iyilik) olarak ikiye ayırmaktadır. Avidya bireyi gerçek benlikten uzaklaştıran ve gerçek hakkındaki bilgiyi

<sup>656</sup> Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s. 72.

<sup>657</sup> Avatara: Başta Vişnu olmak üzere Tanrıların veya metafizik varlıkların bir takım amaçları gerçekleştirmek için insan veya hayvan formunda yeryüzüne inişlerini ifade eder. Kapsamlı bilgi için bkz. Cemil Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatar İnancı*, İstanbul: Otto Yayınları, 2018.

<sup>658</sup> Güven, *Vedanta and Sufism*, s.129.

<sup>659</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, ss. 45-46.

örtlen şey iken vidya cehalet örtüsünü kaldıran ve bireyin gerçek benliğine yaklaşmasını mümkün kılan şeydir. Mayanın ötesine geçen benlik vidya ve avidyayı da aşarak mutlak şuurluluğa ulaşır. Her tecrübe mayaya olan bağın zincirini kırmaya ve bireyi ruhsal kurtuluşa yaklaştırmaya karşı bir adım ileri götürür. Aslında, maya prensibi; gerçek benlik (atman) üzerine ego fikrinin konmasıdır. İyi düşünceler bireyi mayanın ötesine ve şuurluluğuna götürürken kötü düşünceler kişiyi mayanın içine daha derin bir şekilde iter.<sup>660</sup>

## VI. VEDANTA FELSEFESİ VE SAMKHYA- YOGA

Vedanta ve Samkhya-Yoga her ikisinde de avidya kavramının yer aldığı, yoga ve meditasyona yer veren, maya ve prakriti kavramları açısından bazı benzer özelliklere sahip iki sistemdir.

Dasgupta Vedantanın, Samkha Yoganın etik ilkelerini benimseyerek aynen kabul ettiği bilgisine yer verir. Yogadaki hakikati idrak etme süreci ve konsantrasyon Vedantada da kullanılmaktadır. Yoga tarafından uygulanan benliği arındırıcı egzersizler ve meditasyon Vedantada da kabul edilir. Ancak Samkha- Yogada kurtuluş purusha- prakriti ayrımını idrak etmek ile sağlanırken, Vedantada kurtuluşa Brahmanın tek gerçek ilke olduğunu benimsemekle ulaşılır.<sup>661</sup>

Samkhya- Yogada kurtuluşa bireyin benliğini bularak onu kontrol etmesi, benliğine hâkim olması ile sahip olunur. Samkhya kurtuluş anlayışında atmanı bilme temel hedef olarak görülür.<sup>662</sup> Samkhyaya göre acı kozmik bir gerçeklik olup, insan yanılısama etkisinde kaldığı sürece bu acıya maruz kalmaya devam eder. Ancak dünyanın yanılısamadan ibaret olduğu Advaita- Vedanta düşüncesinin tersine Samkhya-Yoga için dünya gerçektir. Samkhya düşüncesinde ilgisizlik, kayıtsızlık, sağlam inanç, meditasyon kurtuluşa ulaşmanın dolaylı yollarını oluşturur. Metafizik bilgi ise bireyi doğrudan kurtuluşa götürür.<sup>663</sup>

Samkhya düşüncesinde prakriti (maddeye) ait üç temel nitelik sattva, rajas ve tama olarak sıralanırken<sup>664</sup>, Vedanta öğretisinde bu üç guna, mayanın özellikleri olarak yer almaktadır.<sup>665</sup>

<sup>660</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss.30-33.

<sup>661</sup> Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, ss. 490- 492.

<sup>662</sup> Bu anlayış Upanişad kurtuluş anlayışı ile de örtüşmektedir. “Atmanı bilen acı okyanusunun öte yamacına geçer.” Chandogya Upanişad, VII/ 1/ 3.

<sup>663</sup> Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, ss. 288- 289.

<sup>664</sup> Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, s. 291.

Vedantaya göre ruh mutlu ve bilinçli bir varlık iken, Samkhya düşüncesinde insanların çokluğu kadar ruhun çokluğu da söz konusudur. Evren birbiri ile iletişimi olmayan pek çok purusha (ruh) ile doludur. Vedanta düşüncesinin temeli ise ruhların birliği ilkesine dayandığından bütün çoğul görüntüler yalnızca bir yanılısma ifadesidir.<sup>666</sup> Vedanta, etik açıdan yoganın benimsediği ilkeleri aynen kabul ederek, yogadaki konsantrasyon ve hakikati idrak sürecini kullanır. Benliği arındırıcı özel egzersizler ve meditasyon, yogada var olduğu gibi Vedantada da yer bulmaktadır. Ancak Samkhya-Yogada aydınlanma ve kurtuluş, purusha ve prakriti kavramlarının ayrımına bağlı iken, Vedantada Brahmanı tek gerçek olarak idrak etmekle mümkün olmaktadır.<sup>667</sup> Brahmanı düşünerek ve Brahman ile bir olmaya dair, “*Sen Brahmansın*” cümlesi üzerine yoğunlaşarak meditasyon yapmak, kişinin avucunun içerisinde gerçeği yakalaması yolunda önemli bir adım olarak değerlendirilmektedir.<sup>668</sup>

Avidya kavramı ile ilgili mukayeseye gelindiğinde ise Samkhya sisteminde avidya prakritiye ait olan bir özellik aynı zamanda dünyaya bağlılık, yaşama arzusu ve nefretin kaynağıdır. Ancak avidyanın ruh ile madde arasındaki karışıklıktan türetildiği ifade edilmekle birlikte Samkhyanın avidya görüşünün dayanak noktası bütünüyle aydınlığa kavuşmamıştır.<sup>669</sup> Cehalet bilgi ya da bilgisizlik değil, yanlış kavramanın ortaya çıkardığı zihinsel bir izdir. Avidya ruhun ve maddenin yanlış kavranmasına neden olur. Avidya nedeniyle insanlar davranışlarının sonuçlarını bilmeden yaşarlar. Cehalet karma yasasını oluşturur, güçlendirir ve samsarayı ortaya çıkarır. Ancak cehaletin kökeni ve kaynağını saptamak mümkün değildir.<sup>670</sup> Vedantanın avidya kavramı Samkhya ile benzerdir. Avidya bireyin kurtuluşa ulaşmasının ve Brahman ile bir olmasının yollarını tıkayan ve maya kapsamı altında olan her türlü bilgisizlik ve engellerden oluşmaktadır.

Advaita temsili bilgiye dayanması açısından Samkhya-Yogaya benzetilmektedir. Bilinç unsurunu ifade etmek için *şakşin* kelimesi kullanılır. Samkhya-Yoganın prakriti kelimesine, maya kelimesi denk gelir.<sup>671</sup> Benzer şekilde Advaita sisteminin en güçlü savunucusu kabul edilen Shankara'nın kozmoloji ve psikoloji anlayışını, Samkhya-

---

<sup>665</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s. 60.

<sup>666</sup> Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, ss. 293- 294.

<sup>667</sup> Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, s. 286.

<sup>668</sup> Vivekachudemani, 264- 265.

<sup>669</sup> Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, s. 297.

<sup>670</sup> Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, ss. 303- 304.

<sup>671</sup> Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss.304-305.

Yogadan ödünç aldığı öne sürülmektedir. Ancak o purusha ve prakriti ayrımını reddetmiş, Yoga ve Budistik meditasyon teknikleri ile sistemini geliştirerek diğer Ortodoks ekolleri etkilemiştir.<sup>672</sup> Shankara'nın bu ayrımı reddetmesine paralel olarak Guenon da Samkhya sisteminin dualist görülmesine karşı çıkmış ve purusha ve prakriti ayrımının sadece görünüşten ibaret olduğunu ve temeldeki ayrımın sadece Brahmanın aşkın ve içkin yönüne dair olduğunu altını çizmiştir. Ona göre en doğru yaklaşım, Hint düşüncesini bütünüyle birlik içerisinde metafizik bir öğreti olarak görmektir. İkiliksizlik anlamına gelen Vedanta, Hint inancının özünü bütünüyle yansıtmaktadır.<sup>673</sup> Vedanta öğretisinde cehalet ise vidya kavramının tam karşısında yer almaktadır. İrfan (jnana- vidya) dışında kalan alan avidya kapsamındadır.

Shankara, Samkhya-Yoganın purusha-prakriti ayrımını ve düalizmi reddederek, Samkhya-Yoganın eylemleri merkeze almasını eleştirmekte ve bu sistemin Upanişad temeline değil eylem merkezli olduğundan Brahmana temeline dayandığını ifade etmektedir.<sup>674</sup>

---

<sup>672</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, s. 29.

<sup>673</sup> Guenon, *Vedanta'ya Göre İnsan Halleri*, s. 38.

<sup>674</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.29.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HİNT DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN MİSTİK ÖNCÜLERİ

Bu bölümde, Vedanta merkezli olmak üzere Hindu inanç sisteminde mistik olarak kabul edilen şahısların biyografilerine yer verilecektir. Üçüncü bölüm altında bu düşünürlerin -özellikle Shankara'nın- fikirlerine zaman zaman müracaat edilmiş olsa da, bu başlık altında önce biyografilerine ardından da öğretilerine dair bilgilere yer verilmeye çalışılacaktır.

#### I. GAUDAPADA

Gaudapada, Shankara'nın üstadı olan Govinda<sup>675</sup>'nin hocasıdır. Shankara'nın hocası olması dışında Govinda ile ilgili tarihsel çok fazla bilgiye ve veriye rastlanmamaktadır.<sup>676</sup> Yaşadığı tarih kesin olmamakla birlikte Gaudapada'nın yedinci yüzyılda yaşadığı tarihsel veriler ile uygun düşmektedir. Gaudapada'nın Mandukya- Karika/ Karikas on the Mandukya Upanişad (*Agamasasatra*) adında Mandukya Upanişadın yorumu olan, oldukça bağımsız felsefi bir çalışma özelliği taşıyan eseri bulunmaktadır. Ancak, bu eserin Budist düşüncesindeki fikirlerin etkisi altında kaleme alındığına dair güçlü itirazlar vardır. Gaudapada, Mahayana Budizmi'nin bir kolu olan *Vijnanavada ve Sunyavada* ekollerinden etkilenmiş, tartışma ve ayrımlarında Budist felsefi sistemleri kullanmaktan geri durmamıştır. Ancak o, Budist geleneği sahih bir kaynak olarak kullanmayıp, Upanişad geleneğine sadık kalarak Budizm'den sadece Ortodoks gelenekle çelişmeyecek düşünceleri almıştır.<sup>677</sup> Dört bölümden oluşan Karikas adlı eserinde ilk bölüm hariç Budistik terminolojiyi baskın bir şekilde kullanmıştır. Hatta eserinin dördüncü bölümünü Buddha'ya ithafen yazdığı düşüncesi mevcuttur. Bu durumlar, Gaudapada'nın öğretisinin sahihliğinin sorgulanmasına ve dolayısıyla bu sorgulamadan haleflerinin de etkilenmesine yol açmıştır.<sup>678</sup> Gaudapada Shankara'nın hocasının hocası olma yönüyle Advaita öğretisinin ilk temsilcisi olarak kabul edilmektedir.<sup>679</sup>

---

<sup>675</sup> Hermann Hesse'nin ünlü romanı *Siddharta*'da Govinda, Siddharta'nın yakın bir arkadaşı olarak tanıtılmakta ve Siddharta'nın Brahmanı keşfetmeye dair arayışlarında dostu olan Govinda'nın desteklerine de yer verilmektedir. Siddharta'nın yolu daha sonra Buddha ile kesişmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Hermann Hesse, *Siddharta*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Can yayınları, 2001, ss.11- 32.

<sup>676</sup> Potter, *EOIP*, s. 14.

<sup>677</sup> Eliot& Dalvi, *The Essential Vedanta*, s.157

<sup>678</sup> Potter, *EOIP*, s. 105.

<sup>679</sup> Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s.72.

Gaudapada'nın ileri sürdüğü doktrin *ajati* veya *ajitavarda* teorisi'dir. Bu teoriye göre, bütün fenomenler dünyası sadece görünüşten ibaret olup, Brahman dışında hiçbir şey, gerçek olarak var değildir. Bütün dünya sadece bir rüyadan ibarettir. Gaudapada, Brahman dışındaki dünyayı gerçek kabul etmemesi yönüyle tam bir monisttir. Ona göre dünyanın tamamı tam bir illüzyondur ve evrende neden- sonuç ilişkisi yoktur. Yaratma, yok olma, özgürlük, esaret gibi kavramlar da gerçek değildir. Dış dünyadaki nesnelere tamamen subjektiftir ve uyanık iken olan tecrübe ile şuur hali rüyalarımızdan farklıdır.<sup>680</sup>

Bu düşünce, kişinin uyanık ve rüya halindeki bilinç hali arasındaki farkı belirsizleştirmekte ve Gaudapada, Shankara'nın tecrübelerin gerçek dışı ve yanılısamadan ibaret olduğu düşüncesinin ve Vedanta felsefesinin temel kavramlarından biri olan maya doktrininin temellerini atmaktadır.<sup>681</sup>

Gaudapada, Karikas<sup>682</sup> adlı eserini dört bölüme ayırmıştır. İlk bölümde insan vücudunun bağlı olduğu formları: *Uyanıklık (visva)*, *ikincisi uyku (tajasa)*, *üçüncüsü ise derin uyku (prajna) durumu* olarak üçe ayırmıştır. Visva dışarıdaki nesnelere ve eylemlerin beğenilerine dair bilinci oluştururken, tajasa uyku, hafıza vb. konular ile ilgilidir. Prajna durumunda ise herhangi bir ayırım ya da kutuplaştırma söz konusu değildir. Prajna, kalp ile ilgili beğeni, mutluluk (ananda), haz gibi kavramlara dair bilinci içerir.<sup>683</sup>

İkinci bölüm gerçek olmayan nesnelere dair durumları içermektedir. Örneğin, rüyada görülen nesnelere gerçek değildir. Çünkü rüyayı gören kişinin rüyadaki yere zaman gereği gitmiş olması mümkün değildir. Kişi rüyada görüklere durumları gerçek sansa da bu durum rüyaların gerçek dışı ve içsel olduğu sonucunu değiştirmez.<sup>684</sup> Gaudapada, rüyadaki durum ve nesnelere hareketle tıpkı rüyalar gibi uyanıklık durumlarının da gerçek dışı olabileceğini ifade eder.<sup>685</sup> Gaudapada jivayı, nesnelere çeşitli formlarını oluşturan ve uygun durumlarda kullanılmasını sağlayan güç olarak tanımlamaktadır.<sup>686</sup>

Gaudapada, Karika'nın üçüncü bölümünü ikiliksizliğe ayırmıştır. Jiva yiyecek, nefes, hafıza, anlama, mutluluk gibi beş kılıftan (kosa) oluşmaktadır. Mutluluk en yüksek kılıftır. Upanişad metinleri atman ve jiva arasında ayırım olduğunu söylese de Gaudapada'ya göre

<sup>680</sup> Leaman, *Eastern Philosophy Key Readings*, s.250.

<sup>681</sup> Deustch & Dalvi, *The Essential Vedanta*, s.157.

<sup>682</sup> Bu eser ile ilgili yapılan alıntılarda Potter'in *EOIP* eserinin 105- 114 arası sayfalardan yararlanılmıştır.

<sup>683</sup> Karikas, I/ 17 1-5.

<sup>684</sup> Karikas, II/ 1-3.

<sup>685</sup> Karikas, II/ 7.

<sup>686</sup> Karikas, II/ 10.



ikisi arasında açık bir ayrım yoktur. Gerçekte hiçbir şey doğmamış ve yaratılmamıştır.<sup>687</sup> İkiliğin görünüşe ait bir olgu olduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

*Düalistler bizim ikiliği kabul etmediğimizi düşünürler. Ama gerçekte böyle bir anlaşmazlık yoktur. Biz ikiliği kabul ediyoruz, ancak onların aksine ikiliği (dış) görünüş alanına hapsediyoruz. İkilik üzerine gerçeği inşa etmiyoruz.*<sup>688</sup>

Gaudapada'ya göre nasıl fani olan ölümsüz olanın yerine geçemez ve ölümsüz olan fani olamazsa aynı şekilde ikiliğin gerçeği temsil etmesi de mümkün değildir. Var olan şeyler gerçek (*sat*), var olmayan şeyler ise gerçek dışı (*asat*) kabul edilir.<sup>689</sup>

Karika'nın dördüncü bölümünde itirazlara ve bu itirazlara yönelik cevaplara yer verilmiştir. Bu bölümde citta, kişinin farkındalık halindeki bilinç durumu olarak tanımlanmış, nesnelere ve onların görüntülerinin gerçek olmadığı ifade edilmiştir. Gaudapada'ya göre bireylerin farkındalıkları, herhangi bir nesne ya da görünüşün konusu olamaz. Çünkü nesnelere ve onların görüntüleri gerçek değildir.<sup>690</sup>

Gaudapada'nın jnana tanımı, *derin uyku durumuna benzemeyen farkındalık ve bilinçlilik halidir*. Bu farkındalık hali, uyku ya da rüyaya benzemeyen, doğmamış şekli ve ismi olmayan ve tüm bilmeleri kapsayan bir özelliğe sahiptir.<sup>691</sup>

Gaudapada samsarayı ezeli, özgürlüğü ise hem ezeli hem ebedi kabul etmektedir. Bir şey doğması gereği doğmamışsa bir sonu yoktur ancak doğmuşsa bir sonu vardır.<sup>692</sup> Sadece bilinç kavramı gerçektir.<sup>693</sup> Evrende sebep- sonuç ilişkisi diye bir yasa geçerli değildir. Sebep- sonuç ilişkisinin reddi *vivarta* kavramı ile karşılık bulmaktadır<sup>694</sup> Sonsuz ve sonsuz olmayan arasında sınırlar çizmek faydasız bir uğraşıdır.<sup>695</sup>

Gaudapada, Karika'nın dördüncü bölümünde Buddha ismini pek çok kez zikretmesi, onun düşüncelerine yer vermesi ile kendi düşüncelerinin Ortodoksluğunun sorgulanmasına yol açmıştır.<sup>696</sup>

---

<sup>687</sup> Karikas, III/ 13.

<sup>688</sup> Karikas, III/ 14.

<sup>689</sup> Karikas, III/ 15.

<sup>690</sup> Karikas, IV/ 24.

<sup>691</sup> Karikas, III/ 16.

<sup>692</sup> Karikas, IV/ 25.

<sup>693</sup> Karikas, IV/ 27.

<sup>694</sup> Karikas, IV/ 28.

<sup>695</sup> Karikas, IV/ 29.

<sup>696</sup> Karikas, IV/ 26/ 34.

## II. SHANKARA/ SANKARA/ SANKARACAYA

Shankara, Vedanta felsefesinin en meşhur, üretken ve adından söz ettirmiş teoloğu, vaizi, manastır kurucusu ve mistik şairidir. Shankara'nın sistemi Advaita- Vedanta olarak anılır. Upanişad öğretilerini sistematik hale getirmesi Hint düşüncesinde ona önemli bir yer kazandırmıştır.

### A. SHANKARA'NIN BİYOGRAFİSİ

Shankara, San Kaçarya olarak da adlandırılmaktadır. Bu ifade "*Üstad Shankara-Efendi Shankara*" anlamına gelmektedir. Görüşleri, modern Hint düşünce sisteminin temellerini oluşturması açısından önemli bir yere sahiptir. *Buddha, Shankara ve Ramakrişna* üçlüsü Hindistan din tarihi alanında üç dağ zirvesi olarak görülmektedir.<sup>697</sup> Shankara, Brahmanik felsefeye en fazla hâkim olan kişi ve Hint düşünce sistemlerinin en etkili filozoflarında biri olarak kabul edilmektedir.<sup>698</sup>

Miladi 788'de<sup>699</sup>, Güney Hindistan'da Kerela Eyaletinin Kaladi Kasabası'nda brahmin ailesinin bir ferdi olarak dünyaya gelmiştir. Hint düşünce sisteminde şair, filozof ve bir aziz olarak önemli bir yere sahiptir. Küçük yaşlarda babasını kaybetmiş ve kendisini hakikati bulmaya adanmıştır. Annesini terk edip hakikati arama yolculuğuna çıkmış, *Gaudapada* ile karşılaşarak onun öğrencisi olmak istediğini bildirmiş, ancak *Gaudapada* bunu kabul etmeyip Shankara'yı en ileri müridi olan *Govinda*'ya göndermiştir. Yedi yaşına kadar Nambudri kastına mensup olan annesinin yanında kalan Shankara, Sanyasin (çilecilik) ile ilgilenerek her şeyden feragat etmeye karar verdikten sonra Narmada Irmağı'nın kıyısında bir keşiş kulübesine yerleşmiş ve üstadı Govinda tarafından kabul edilmiştir. Govinda'nın onu gezgin bir vaiz olarak görevlendirmesi ile felsefi sisteminin ve eserlerinin temellerini attığı ve pek çok tartışmaya katıldığı Benaras (Varanasi) şehrine gelmiştir. Daha sonra güneye doğru seyahat ederek heretik uygulamaları değiştirmek adına Tungabhadra sahilinde *Sarada Sarasvati* adında bir tapınak inşa ederek Tantrizm<sup>700</sup> ile mücadele etmiştir. Bunu, Sringeri'de pek çok kişinin desteği ile inşa edilen ve varlığını

<sup>697</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s.15

<sup>698</sup> Ghate, "Sankaracharya", *ERE*, s. 185.

<sup>699</sup> Farklı kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili farklı bilgiler yer almaktadır. Örneğin Hirst, eserinde Shankara'nın doğum tarihinin kesin olmayışına tarihsel verileri dayanak göstererek yer vermektedir. Bkz. Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, ss. 13- 14.

<sup>700</sup> Tantrizm: Budizm ve paganizmden bazı unsurlar alınarak oluşturulan bir Budist ekolüdür. Ana teması birçok ilahın dışı yönü ile temsil edilen ilahi enerji ve yaratıcı güce sahip olmasıdır.

günümüze kadar sürdüren *Sharada Peethom*<sup>701</sup> izlemiştir. Annesinin ölümü sebebiyle köyüne dönmek zorunda kalan Shankara, seyahatlerini tüm Hindistan'ı dolaşarak sürdürmüştür.<sup>702</sup> 32 veya 38 yaşlarında iken dünyaya veda etmiştir.<sup>703</sup> Kendisine özgü stratejik bazı noktalarda dört farklı manastır (*mathas*) kurması, öğretilerinin yaygınlaşmasında oldukça etkili olmuştur. Bunlar: *Puri (Doğu)*, *Dwaraka (Batı)*, *Badahrinatha-Badarikrasma (Kuzey)* ve *Sringeri (Güney)*. Bu manastırlar, öğretisinin tüm Hindistan'da yayılmasını sağlamıştır.<sup>704</sup>

Shankara'nın hayat hikâyesi Deepak Chopra'nın *Tanrı* adlı eserinde, akıcı bir üslupla ele alınmıştır. Biyografisinde yer alan bilgilere göre annesinin yanında bir havuzda yıkanırken timsah ayağından yakalamış, diğer çocuklar çığlıklar içerisinde havuzdan fırlamış, annesi onun öldüğünü düşünerek havuzun yanına koşmuştur. Ama o, sakince annesini beklemiştir. Bu olaydan mucizevi bir şekilde kurtuluşu hayatında dönüm noktasını oluşturmuştur. Kendi ifadesine göre, daha 7 yaşında iken bu olay ile hayatını sonlandırarak yeni bir hayata başlamanın adımını atmış ve annesinden izin almayı başarmıştır. 8 yaşında iken seyyah bir keşiş olarak köyünü terk etmiştir.<sup>705</sup>

Shankara, insanları içerisinde buldukları cehaletten kurtarmak için seyahat ettiği her bölgede o yörenin ileri gelen din adamları ile münazara içerisine girmiş, cehalet ve yanlış bilgilerden onları da kurtarmayı hedeflemiştir. Muhatapı olan kişiler ise ona Tanrıları tökezletmeye ve yıkmaya çalışan bir heretik gözü ile bakmaktadırlar. Ancak Shankara öğretilerini korkusuzca savunmaya devam etmiştir. Ona göre “*Her şey Tanrıdır*”

---

<sup>701</sup> Bu tapınak ve uygulamaları ile ilgili güncel bir site bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. [www.sringeri.net](http://www.sringeri.net) (06.11.2017)

<sup>702</sup> Shankara'nın biyografisinde bazı rahiplerin Mandana Misra'ya yönlendirilmesi sonucu onunla arasında geçen diyalog ve tartışmalar da yer almaktadır. Mandana Misra ile tartışmaya başlamadan önce Mandana Misra'nın eşini hakem tayin ederek bir iddia içerisine girmişlerdir. Ve iddianın sonucunda kaybeden tarafın kazanan tarafa mürit olacağına dair sözleşmişlerdir. Shankara, Misra'ya “*Tanrının bizim için istediği en iyi şey bizim uyanmamızdır.*” cümlesi ile kendi felsefe sistemini özetlemiştir. 13 gün süren bir tartışmadan sonra Shankara, iddiayı kazanmış, Misra'yı ve eşini Misra'nın kendi talebesi yapmış ve Misra'yı gezgin bir keşiş yapmaya ikna etmiştir. Mandana Misra, otuzlu yaşlarda dünyaya veda eden Shankara'nın en güçlü halefi ve Advaita sisteminin en etkili savunucularından biri olmuştur. Hikâye ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Deepak Chopra, *Tanrı*, çev. Kemal Narin, İstanbul: Yol Yayıncılık, 2017, ss.102- 11; Shankara biyografisi ve detayları için bkz. Bankey Behari, *Sufis, Mystics and Yogis of India*, Bombay: Bharitaya Vidya Bahavan,1991, ss. 192- 195; Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 13-15; Spencer, *Mysticism in World Religion*, s.35; Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 390.

<sup>703</sup> Deustch & Dalvi, *The Essential Vedanta*, ss.161-162.

<sup>704</sup> Klotsermaier Klos K, “Shankara” *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford: One World Publications, 1998, s.164. ; Oliver, *Mysticism: A Guide for Perplexed*, ss. 110-111; Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, ss. 14- 15.

<sup>705</sup> Chopra, *Tanrı*, ss.94-95.

önermesi temel gerçek olduğu için her şey Tanrıdan gelmektedir ve maskeler indiğinde iblislerin bile tanrısal varlıklar olduğu fark edilmektedir.<sup>706</sup> Shankara'ya göre kişinin ızdırıp duymasının nedeni içindeki tanrısal gücü fark edememesidir. Oysa insan içindeki potansiyel ile kaderini değiştirebilir. Bir gerçek fark edildiğinde kişi gördüğü düşün korkularından uyanmaya çalışır. Bu durumda hedefi sadece huzura kavuşmak ve acının olmadığı bir ışığa dönmeyi arzulamaktır.<sup>707</sup>

Shankara; bir filozof, mistik, şair, Ortodoks teolog, reformcu, manastır kurucusu, etkili bir vaiz ve parlak bir tartışmacı olarak çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. Yaklaşık dört yüzden fazla esere imza atmış ve her şeyin birliği ilkesini korkusuzca savunmuştur.<sup>708</sup> Hayatı boyunca Ortodoks inancı koruyup, heretik akımlarla mücadele etmesine rağmen öğretileri Budacılığı andırdığı için “*gizli Budacı*” olmakla suçlanmıştır.<sup>709</sup> Shankara kendini bir mantık filozofu değil teolog olarak tanıtmış ve Veda ile Upanişadları görüşlerini temellendirmek için kullanmıştır. Ancak ona göre Upanişad pasajlarının tamamen monistik olduğunu söylemek zordur. Çünkü Tanrıdan yaratıcı bir güç olarak bahsedilmektedir. Shankara, ruh ve Tanrı arasındaki ikilemi “*sen Brahmanın*” önermesi ile ortadan kaldırmaya çalışmıştır.<sup>710</sup>

### 1. Shankara'nın Eserleri

Shankara'nın eserlerini üç başlık altında tasnif etmek mümkündür. Bunlardan ilki *Bhāṣyas (Yorumlar- Tefsirler)*, ikincisi *Stotras- Sūtras (övgü şiirleri)*, üçüncüsü ise *Prakarana- Grathas ( dini, felsefî çeşitli konularda özellikle Vedantaya dair yazılmış risaleleler)* dir. Shankara'nın 57'den fazla tefsir çalışmasına katkısı olmuştur. 11 eserin bizzat Shankara tarafından kaleme alındığı genel bir kabuldür. Bunlar:

*Brahma Sūtra- Vedānta Sūtra Bhāṣyas ( Sariraka), İsa Upaniṣad Bhāṣya, Kena Upaniṣad Bhāṣya, Katha Upaniṣad Bhāṣya, Prasna Upaniṣad Bhāṣya, Mundaka Upaniṣad Bhāṣya, Taittiriya Upaniṣad Bhāṣya, Aitareya (Maha) Upaniṣad Bhāṣya, Chandogya Upaniṣad Bhāṣya, Brihadaranyaka Upaniṣad Bhāṣya, Bhagavad Gita Bhāṣya* şeklindedir. Kendisine ait olup olmadıkları tartışmalı olan eserler ise: Mandukya Upaniṣad Bhāṣya, Mandukya Upaniṣad Karika Bhāṣya, Svetesevatara Upaniṣad Bhāṣya, Kena Upaniṣad

<sup>706</sup> Chopra, *Tanrı*, ss. 97-101.

<sup>707</sup> Chopra, *Tanrı*, ss. 118-120.

<sup>708</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s. 2.

<sup>709</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s. 5; Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s.39.

<sup>710</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, ss. 36/40.

Bhasya, Nrsimha Tapaniya Upanişad, Kausitaki Upanişad Bhasya, Maitrayaniya Upanişad Bhasya, Kaivalya Upanişad Bhasya, Narayana Upanişad Bhasya, Hastamalaka Stotra Bhasya, Visnu Sahasranama Bhasya, Saanatsujatiya Bhasya, Adhyatmapatala Bhasya, Gayatri Bhasya, Samdhya Bhasya olarak ifade edilmektedir.<sup>711</sup>

Shankara; Brahmasutra, Bhagavad Gita ve Upanişadlar üzerine kanonik yorumlar (tefsirler) kaleme almakla, kendisinden sonra gelecek Vedanta temsilcileri için de bir temel oluşturmuştur. Ramanuja, Madhva ve Vallabha bu üç esere yorumlar yazarak kendi sistemlerini oluşturmuşlardır.<sup>712</sup>

Shankara'nın en önemli çalışması, *Vedanta-Sutra Bhasya* olarak kabul edilmektedir. Shankara'nın başyapıtı ve en güvenilir kaynak olarak kabul edilen bu eser, günümüz Hindistan'ında bile en etkili felsefi metinlerden biri olarak görölmektedir.<sup>713</sup> Bu çalışmada dünya Brahmanın bir göröntüsünden ibaret olarak kabul edilmektedir. Shankara bu eserini kaleme alırken ilk amacı Maya-Vadayı<sup>714</sup>hâkim kılmak, ikincisi ise Nirguna Brahmanın<sup>715</sup> özgünlüğünü ifade ederek Budist idealizmi ve nihilizme karşı Upanişad öğretisini korumaktır.<sup>716</sup> Ancak Nirguna Brahman ile iddiaların ötesinde olma ifadesi Mahayana Budizmi'ndeki bazı kavramlar ile karşılık bulmaktadır. Ayrıca Shankara düşüncesindeki mutlak gerçek ve göreceli gerçek kavramları, Budist bir teolog olan Nagarjuna'da da aynen yer almaktadır.<sup>717</sup>

Geleneksel inanışlar, filolojik analizler, kutsal kitaplar üzerine orijinal yorumları dışında, *Upadeşasahasri* ona ait diğer önemli eserdir.<sup>718</sup> *Upadeşasahasri* iki bölümden oluşmaktadır. Shankara ilk bölümde özgürlüğün anlamı ile ilgili öğretisini nesir şeklinde ortaya koyarken, eserin ikinci bölümü şiirlerden oluşmaktadır.<sup>719</sup>

---

<sup>711</sup> Güven, *Vedanta and Sufism*, s. 9. Güven eserinde, Shankara'ya isnat edilen 31 adet yorumun isimlerini sıralarken, Belvalkar'ın *Vedanta Philosophy* adlı eserinde bu yorumların doğruları temsil etmeyen eserler olarak göröldüğünü söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Güven, *Vedanta and Sufism*, s. 10. Ayrıca bkz. Ghate "Sankaracharya", *ERE*, s. 186.

<sup>712</sup> Güven, *Vedanta and Sufism*, s.10.

<sup>713</sup> Potter, *EOIP*, s. 119.

<sup>714</sup> Maya- Vada: Advaita Vedanta öğretisinin diğer ismi olarak kullanılmaktadır. Bkz. Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s.69

<sup>715</sup> Nirguna Brahman: Shankara düşüncesindeki sınırsız, niteliksiz, her şeye gücü yeten, aşkın ve tanımlanamayan Tanrıdır. Torwesten, *Vedanta: Heart of Hinduism*, s. 119.

<sup>716</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, s.302.

<sup>717</sup> Torwesten, *Vedanta: Heart of Hinduism*, s.120.

<sup>718</sup> Stephan , "Sankara", *Religion Past and Present*, Leiden and Boston: Brill, C.11, s.436.

<sup>719</sup> Deutsch & Dalvi, *The Essential Vedanta*, s.163.

Shankara, *Bhasya* isimli eserlerini felsefi sistemini kurmak amaçlı yazmıştır. Benaras'ta kaldığı süre içerisinde kutsal kitap üzerine yanlış yorumlara rastlamış ve insanları Ortodoks inancında tutmak adına eserlerini kaleme almıştır. Kutsal kitapların yanlış anlaşıldığını fark etmiş ve bu durum onu yazma ihtiyacına sevk etmiştir. Shankara yazmaya başlama serüvenini, *Bhasya on Bhagavadgita* adlı eserinde bu şekilde dile getirmektedir.<sup>720</sup>

Shankara, *Bhasyadan* başka Upanişadlar ve Bhagavad Gita üzerine de yorumlar yazmıştır. Özellikle *Brihadaranyaka* ve *Chandogya Upanişad* üzerine yazılanlar, Advaita doktrininin anlaşılması konusunda önemli bir yer tutarlar. Shankara bu yorumlarla Advaita doktrini ile ilgili tartışmalara yer vermiş ve öğretisini temellendirmiştir. Shankara'nın talebesi olan Padmapada'nın *Pancapadika* adlı eserine dayanan *Vivarana Okulu* ve daha sonra Vacaspiti tarafından temsil edilen *Bhamati Okulu*, Shankara'nın doktriniyi genişleterek onu takip eden okullardır. Bu okullarda Advaita sistemini açıklamak amacıyla yazılmış çok sayıda el kitabı bulunmaktadır.<sup>721</sup> *Padmapada* dışında *Vacaspati*, *Totaka*, *Misra* ve *Suresvara* da Shankara'nın örtük öğretilerini açıklayarak Advaita öğretisinin izahı yönünde katkı sağlamışlardır.<sup>722</sup>

Shankara'nın Gitaya dair yorumunda iki prensip ön plana çıkmıştır. Bunlardan ilki, bir öğretmen nasıl işe başlarsa aynı şekilde ilerlemeli; ikincisi ise eylem ve bilginin birbirinden farklı olduğu ve bunların ayırımına gidilmesi gerektiği düşüncesidir.<sup>723</sup>

Shankara'nın talebeleri, Shankara'yı; Şivanın görevlendirdiği biri olarak görmüşlerdir. Bu düşünce, liderlerinin kişisel yapısını ortaya koymadan ziyade onu meşrulaştırma adına yapılmıştır. Shankara öğrencilerini, muhalif fikirleri yıkmak ve gelecek hayatlarında rehberlik etmeleri için Upanişadlara yönlendirmiştir. Shankara için Upanişadlar mihenk taşı anlamındadır. Shankara, hayatının her döneminde daima mütevazı bir kişilik sergilemiş; örneğin, hocası Govinda'dan daima saygı ve hürmetle bahsetmiştir. Buna karşılık öğrencileri de onu yüceltmiş ve öğretilerini anlatmak ve aktarmak için ellerinden gelen gayreti göstermişlerdir.<sup>724</sup>

---

<sup>720</sup> Güven, *Vedanta and Sufism*, s.6.

<sup>721</sup> Konu ile ilgili yazılmış eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, s.303; Rao, *The Schools of Vedanta*, s.28.

<sup>722</sup> Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s.69; Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, ss. 11- 12.

<sup>723</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, s. 21.

<sup>724</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, ss. 13/ 16.

Shankara, hiçbir anlamda bir din ve felsefe kurucusu olmayıp bir yorumcu olarak Veda öğretisinin birlik ve bütünlüğünü ortaya koymak için çalışmıştır.<sup>725</sup> Shankara'nın anlatıldığı bazı biyografilerde onun Budist akımlarla mücadele edip, Brahmanik din ve felsefeyi birleştirmeyi amaçladığı, hatta Tanrı Şiva'nın inkarnasyonu olarak yüceltilmiş bir kahraman olduğu düşüncesi yer almaktadır.<sup>726</sup> Hirst, Shankara'nın Şivacı bir filozof olarak nitelendirilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü şehir şehir- tapınak tapınak ülkeyi dolaşan biri için Vişnucu ve Şivacı gibi ayrımlar yapmak yanlıştır. Shankara gerçekleştirdiği vaaz ve eylemlerle mezhepleri aşan kuşatıcılığını ülke çapında kanıtlamıştır.<sup>727</sup>

## B. SHANKARA'NIN FELSEFİ SİSTEMİ

Shankara'nın Hint felsefi düşüncesinde ortaya çıkışı bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Shankara'nın sistemi, diğer sistemler içerisinde en tutarlı olan olarak görülmektedir. Shankara, Samkhya sisteminin dönüşüm (*parinamavada*) ve Mimamsa ekolünün tören ve ayinleri ön plana çıkarma doktrinini kabul etmemektedir. Samkhya sisteminde, Upanişad kaynaklı olduğu ileri sürülen ruh (*purusha*) ve maddeye (*prakriti*) dayalı dualistik anlayış Shankara tarafından reddedilmektedir. Mimamsa ekolünde ise Veda öğretisi Upanişadlar ile değil, Brahmanalar ile devam etmiştir. Onlar, kurtuluş düşüncesini Vedaların amacına uygun olan eylem olarak görürler. Onlara göre Upanişadların özü Brahman değil, (*karma*) eylemdir. Shankara'ya göre Upanişadlar Vedaların en önemli bölümüdür, Upanişadlardaki en önemli kavram ise *karma* değil, Brahmandır. Brahman saf bir entelektüel bilgi ile olmayıp sezgi yoluyla (*jnana*) anlaşılır.<sup>728</sup> Shankara, *jnanaya* erişme çabası içinde olanların toplumsal görevlerinden muaf olduklarını ileri sürmüş ve bununla da *karma* yani eylemlerin rolünün bireyin kurtuluşu üzerinde etkisi olmadığı tezini desteklemiştir.<sup>729</sup>

Otto, Shankara mistisizminin temel özelliğini duygusal olmayan, bilgiye (*jnana*) dayalı entelektüel bir mistisizm olarak ifade etmektedir.<sup>730</sup> Ayrıca Otto'ya göre Shankara mistisizmi *bhakti* geleneğinde yoğun bir şekilde yer bulan coşku kavramını içermeyen,

<sup>725</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s. 5-6/ 15.

<sup>726</sup> Stephan Peter, "Sankara" *Religion Past and Present*, Leiden and Boston: Brill, C.11, s.436.

<sup>727</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, ss. 24- 25.

<sup>728</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.29.

<sup>729</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, s.116.

<sup>730</sup> Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, çev. B. L. Bracey, R. C.B Payne, London,: Macmillan and Co., Limited, 1932, s. 33.

sessizliğe dayalı, Tanrının konuşmaktan ziyade sessizlikte bulunacağı görüşünü savunan ve bireyin içine dönmesini tavsiye eden bir mistisizmdir.<sup>731</sup>

Coomaraswamy, Shankara felsefesi diye adlandırılan şeyin bir araştırma değil bir açıklama anlamı taşıdığını; Vedantayı takip edenler için nihai hakikatin keşfedilmeyi değil anlatılmayı bekleyen bir şey olduğunu ifade etmiştir.<sup>732</sup>

*Bahsettiğiniz ya da düşündüğünüz bütün bu kainat Brahman'dan başka bir şey değildir. Brahman, mayanın sahasının ötesinde ikamet eder. Ondan başka hiçbir şey yoktur. Çanaklar, potalar ve kavanozlar yapıldıkları çamurdan farklı şeyler midirler?<sup>733</sup>*

Carmody ise Shankara öğretisinin elit bir Hint kültürüne hitap ettiğini, ideal olan gerçeği ortaya koyduğunu, sezgiye dayandığını ve öğretinin ruh, hafıza ve kalbin her şeyin üzerinde (özel olarak) birliğine dayalı bir sistem olduğunu ortaya koyar. Carmody'e göre Shankara sistemi bireyin mistik bir yolla özünü (gerçek benliğini) fark etmesine dayalıdır. Bu nedenle Shankara'yı bir filozof değil bir mistik olarak nitelendirmek daha doğrudur. Shankara'nın öğretisi tıpkı Upanişadlarda olduğu gibi Brahmanı merkeze yerleştiren bir öğretilerdir.<sup>734</sup>

Dasgupta, Shankara'nın din adamları sınıfının ayrıcalığını ve eylemler yoluyla özgürlüğe ulaşılamayacağını belirttiğinden sonra; toplumun hangi kesiminden olursa olsun ancak Upanişadlardaki gerçek bilgi sayesinde özgürlüğe erişilebileceğini savunduğunu söylemektedir.<sup>735</sup>

Shankara'nın, merkezinde Upanişadların yer aldığı bir düşünce sistemi kurmak istemesi en büyük hedeflerinden bir tanesidir. Çünkü o, Bhagavad Gita ve Upanişadların ana doktrininin birlik (monizm) olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle de pek çok heterodoks akım ile mücadelesinin sonucunda yalnızca birliğe dayalı (monistik) bir sistem kurmuştur. Upanişad öğretilerini savunmak için çalışmalar yapmış ve pek çok tartışmaya girmiştir.<sup>736</sup> Shankara'nın, diğer pek çok Hindu öğretisinde olduğu gibi, nihai hedefi kişiyi karmasamsara döngüsünden kurtarmaktır. Geliştirdiği kurtuluş doktrinini; *ritüel karşıtı*, *çileci* ve

<sup>731</sup> Otto, *Mysticism East and West*, ss. 30-31.

<sup>732</sup> Coomaraswamy, "Vedanta ve Batı Geleneği", *Doğu Bilgeliği*, ss. 46-47; Ghate, "Sankaracharya", *ERE*, s. 186.

<sup>733</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s. 101.

<sup>734</sup> Carmody & J. T Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, ss. 48- 49.

<sup>735</sup> Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, s 76.

<sup>736</sup> Ghate, "Sankaracharya", *ERE*, s.186.



*gnostik* olarak da ifade edilmektedir.<sup>737</sup> Hindu gelenekleri arasında, Shankara ve ona atfedilen Vedanta felsefesi ile Hindu mistik anlayışının zirve bir noktaya ulaştığı düşüncesi yer almaktadır.<sup>738</sup> Çünkü daha önceki bölümlerde ifade edildiği gibi, bireyin Tanrı ile bir oluşu sistemin özünü oluşturmakta ve bireyin bu birliğe ulaşması için manevi ve ahlaki bazı disiplinlerden geçmesi gerekmektedir. Tanrı ile bir olma tam bir mistik tecrübe örneğini temsil etmektedir.

### 1. Shankara Düşüncesinde Brahman ve Atmanın Durumu

Shankara'nın Upanişad prensiplerine mistik yorumlar getirmesi onun en önemli çalışmalarından biri olarak görülmektedir. Shankara'nın sisteminin özünü "*Sen Brahmanın*" önermesi oluşturmaktadır. Ancak Shankara'nın mistik birliği ortaya koymak adına insafsız görüşler ileri sürdüğüne dair eleştiriler de mevcuttur. Örneğin; normal tecrübelerin adeta bir seraptan ibaret olması dünya hayatını hafife almaktan başka bir anlam taşımamaktadır. Shankara "*Rüyalar ancak sona erdikten sonra gerçek olmadığı anlaşıldığına göre niçin rüyalarda yaşayamayız?*" Sorusunu sorarak dünya hayatını bir rüyaya benzetmiştir.<sup>739</sup>

Shankara sistemine göre mutlak gerçek ve değişmeyen varlık sadece Brahmandır. Çünkü gerçek olan aslında hiç değişmeyendir. Geçici olanlar, mutlak ve değişmez olamazlar. Brahman, bilgi ve mutluluk kaynağıdır. Brahman ve insanın manevi benliği birdir. Tecrübelerin ötesinde insanı terk etmeyen tek kavram "*derin şuurluluk*" halidir. Her tecrübenin değişmeyen tarafı derin şuurluluk halidir. Bu şuurluluk mutlak benlik olup, ego kavramının ötesinde yer almaktadır. Ego duygusu geçici olarak cehalete (avidya) dalıp ortadan kaybolursa da gerçek benlik bir gözetici olarak daima mevcuttur.<sup>740</sup> Shankara avidya kavramını adhyasa (superimposition), üst üste bindirme ile açıklamaktadır.<sup>741</sup> Shankara Brahmasutrabhasya'da üst üste bindirmeyi avidya; gerçeğin hakiki doğasını anlamayı ise vidya olarak tanımlamaktadır. Bilgi söz konusu olduğunda ise vücut ve duyu

<sup>737</sup> Stephan , "Sankara" Religion Past and Present, s.437.

<sup>738</sup> Werner Karl, "Mysticism and Indian Spirituality" Sixth Symposium at the Cherwell Centre, 11 Mayıs 1980, Oxford, s.28.

<sup>739</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 35/ 38.

<sup>740</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 16-17.

<sup>741</sup> Bu kavram ile ilgili detaylar Vedanta Felsefesini oluşturan temel kavramlar başlığı altında verilmiştir.

organları “ben” ve “kendi” kavramları üzerine bindirilmektedir.<sup>742</sup> Shankara’ya göre *adhyasa*, bireyler farkında olmasa bile onlarda fitri olarak var olan bir özelliktir.<sup>743</sup>

Shankara düşüncesinde *avidya*, esaretten kurtulma ve özgürleşme yolunda önemli bir rol oynar. Ancak *avidya*yı cehalet bilgisizlik yerine, *vidyanın* yani bilginin karşıtı anlamında kullanmak daha doğrudur.<sup>744</sup>

Shankara’ya göre *Advaita*, öğretisi kutsal literatürün en doğru yorumlanmasıdır. *Brahman*, kutsal yazılar vasıtası ile anlaşılabilir. Ancak kutsal kitaplar da bir öğretici vasıtasıyla anlaşılabilir. Öğreticinin rolü, kutsal kitap metodlarını kullanarak talebeye *Brahmanı* nasıl bileceğini öğretmektir.<sup>745</sup> Kutsal kitap, *Brahman* bilgisinin kaynağı ve kutsal kitabın doğru yorumuna ulaşmış *Advaita* öğreticisinin kendini bulması için bir vasıta olmalıdır. Kutsal kitap öğretmenin ikiliksizliği öğrenciye öğretmesi için ona bir destek sağlar.<sup>746</sup> Eğer kişi kutsal metinlerde öğrendikleri ile yeniden doğma çemberinden kurtulmaya istekli ise, *atman* kavramını öğrenciye doğru bir şekilde kavratmalı ve öğrenci *Brahman* bilgisiyle özgürleştirilmelidir.<sup>747</sup> Kutsal bilgi öğrencisi sonlu ve sonsuz ayrımını yapabilen, eylemlerin şimdiki ve daha sonraki sonuçlarına yansız bir şekilde bakabilen, duygularını kontrol etmek yoluyla *sükûnet* içerisinde zihinsel egzersizler yapma konusunda başarılı olan ve özgürlük arzusunda olan kişidir.<sup>748</sup>

Hirst, Shankara’nın kozmoloji ve psikoloji anlayışını *Samkhya Yoga*’dan aldığı görüşüne yer vermektedir. Ancak Shankara, *purusha* ve *prakriti* ayrımını reddetmektedir. *Yoga*, *Budistik* meditasyon tekniklerinden etkilenerek *Vedanta* da dahil olmak üzere Ortodoks ekolleri etkilemiştir. *Vedanta* felsefesinin son yorum ekolünün (*Uttara Mimamsa*), ilk yorum ekolü (*Purva Mimamsa*) ile bazen bir çift olarak birlikte anıldığı (*Mimamsa*) hatırlandığında, sistemler arası belirli ayrımlar dışında, bu ekollerin düşünceleri şekillenirken birbirlerinden etkilenmelerinin son derece olağan olduğu ifade edilebilir. Ancak *Vedanta*, *Vedaların* eylem bölümünü (*karmakanda*) reddederek sistemini

---

<sup>742</sup> *Brahma Sutra Bhasya*, I/ 1.

<sup>743</sup> Klostermaier, *Hinduism a Beginner’s Guide*, s. 129.

<sup>744</sup> Timalsina, *Consciousness in Indian Philosophy*, ss.63- 64.

<sup>745</sup> Hirst, *Samkara’s Advaita Vedanta*, ss. 58- 59.

<sup>746</sup> Hirst, *Samkara’s Advaita Vedanta*, ss. 68- 69.

<sup>747</sup> Hirst, *Samkara’s Advaita Vedanta*, s.32.

<sup>748</sup> Hirst, *Samkara’s Advaita Vedanta*, s. 41.

oluşturmuş, dolayısı ile Purva Mimamsanın tam tersi konumunda eylemlerin yerine bilgiyi yerleştirerek kendine yer edinmiştir.<sup>749</sup>

Shankara'ya göre Brahman, Upanişad öğretisinde olduğu gibi bilinç sınırlarının ötesindedir. Brahman kendiliğinden vasıfsız- özelliksiz olduğu gibi doğası gereği tanımlanamazdır.<sup>750</sup> Brahman ile ilgili çifte olumsuzlama metodunun (neti neti) kullanılması Brahmanın bütün yardımcılarından uzak, doğmamış ve ebedi olan, tüm ikiliklerden münezze bir Tanrı kavramını ortaya çıkarır.<sup>751</sup> Hirst'e göre Shankara'nın çifte olumsuzlamaya dair (neti neti) ifadesi aşkın brahmanın kuşatılamazlığını ifade etmeye yaradığından Shankara öğretisinin zirve noktasını oluşturmaktadır.<sup>752</sup>

Mutlak zâtın, algılanabilmek için tüm objelerden soyutlanması bir gerekliliktir. Tanrının zâtı ile ilgili tek bir olumsuzlama anlamsız olacağından Tanrı ile ilgili çift yönlü olumsuzlama kullanılmaktadır. Olumsuzlama, Tanrı dışındaki varlıklar için de geçerlidir.

753

*Zât olumsuzlanamayacağından, onun dışındaki her şeye “neti neti” olumsuzlaması tatbik edildikten sonra geri kalan Odur. O “ben bu değilim, bu değilim” olumsuzlaması ile doğrudan anlaşılır. Benlik fikri zât bir “bu (belirli tikel bir şey)”olduğu fikrinden doğar.<sup>754</sup>*

Brahman hakkında bazen nitelikli bazen niteliksiz olarak bahsedilmesi bir çelişki ifadesi değildir. Aksine bu durum çift kutuplu Tanrı anlayışı panenteizmi yansıtmaktadır.<sup>755</sup> İnsanı özgürlüğe ulaştıracak bilgi, Saguna Brahman kapsamında değil, Nirguna Brahman alanındadır.<sup>756</sup> Saguna Brahman alanında avidya (sonuçların esareti), nedenler ve sonuçlar, ritüeller, meditasyon gibi konular yer almaktadır.<sup>757</sup> Shankara düşüncesinde Saguna Brahman yani şahsi Tanrı ile ilgili bilgiler “düşük bilgi”

<sup>749</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, ss. 29- 30.

<sup>750</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s.35. Bu tanım İslam literatüründeki yaratıcıyı tanımlayan zati sıfatlardan *kıyam bi nefsihi* sıfatını çağrıştırmaktadır.

<sup>751</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, s. 122.

<sup>752</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, s. 139.

<sup>753</sup> Kazımı, *Aşkına Giden Yollar*, ss. 60 -61.

<sup>754</sup> Kazımı, *Aşkına Giden Yollar*, s. 60'dan naklen.

<sup>755</sup> Bazı kaynaklarda Shankara Tanrı anlayışının teistik temele dayandığı düşüncesi yer alsa da bu durum Shankara'nın çift yönlü Tanrı anlayışı (Nirguna-Saguna Brahman) ile uyuşmamaktadır. İlgili görüş için bkz. Mehmet Fatih Kalın, Shankara Mistisizminde Tanrı, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6, 2016, ss. 32.

<sup>756</sup> Shankara'nın çift yönlü Tanrı anlayışına dair bkz. Brahma Sutra Bhasya II/ 1/ 14.

<sup>757</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, ss. 118- 119.

kategorisinde yer almaktadır.<sup>758</sup> Shankara tıpkı Brahmanı çift kutuplu olarak kabul ettiği gibi, teoloji anlayışında bilgiyi de düşük bilgi ve yüksek bilgi olmak üzere iki kategoride incelemektedir.<sup>759</sup>

Shankara'ya göre şahsi Tanrı tasavvurları geçici iken, niteliksiz Tanrı düşüncesi en yüce Tanrı tasavvurudur. Shankara, şahsî olmayan Brahmanı şahsî bir temele oturtmuştur. Nirguna Brahmanın yegâne sıfatını ise *var oluş ve mutluluk* olarak açıklamıştır. Zaten her teolojinin ortak yönünü tasavvur edilmez bir Tanrı fikri oluşturmaktadır. Bu yönüyle ilahi sır, benzer şekillerde ifade edilerek sembolleştirilir.<sup>760</sup>

Shankara'nın gerçeği, gerçek sayılan şeylerin bir düştan ibaret olduğu ve bundan uyanılması gerektiği düşüncesidir. Ona göre bütün dış varlıklar bilinç içindeki deneyimlerden ibaret olup her şeyin başlangıcı ve sonu, bir üst bilince (Tanrı denilen evrensel ve mutlak bir bilince) dayanmaktadır. Onun Tanrısı sınırlandırılmadığı için tanımlanamaz, tekil hiçbir nitelik Tanrıyı ifade edemez. Tanrı, insanın her bir hücresine karışmıştır ancak Tanrı betimlenebilir olmaktan uzaktır. Özetle, Shankara'nın dünyasında bütün yollar Tanrıdan gelir ve Tanrıda birleşir. İnsan korkudan ve kaygıdan kurtularak mutlak özgürlük yolunda ilerleyebilir.<sup>761</sup>

Aydın, Shankara kozmoloji anlayışında evrenin Brahman tarafından yaratılmamış, varlığı Brahmanın ifşa ve tezahüründen ibaret olduğunu söyler. Brahman görünen evrenin gerçek maddesini oluşturmaktadır. Kendi dışında gerçek bir varlık bulunmadığından Brahman evrenin gerçek sebebidir. Shankara düşüncesinde evrenin var oluşunun Brahmanın taşması, yayılması, suduru şeklinde anlamak gerekmektedir.<sup>762</sup> Ancak Shankara düşüncesinde yer alan Saguna Brahman ve İşvara kavramı Brahmanın yaratıcı yönünü temsil etmektedir.

Aslında Shankara “*Dünya hem vardır, hem yoktur*” diyerek dünyanın gerçek olmadığına, aydınlanmış bir ruh, mistik tecrübeler geçirmiş ve Brahman ile özdeşleşmiş bir bireyin ancak ulaşacağını ifade etmektedir. Varlık, sadece bizim idrakimize dayandığından

---

<sup>758</sup> Carman, “Conceiving Hindu ‘Bhakti’ as Theistic Mysticism”, ed. Steven Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, s. 196.

<sup>759</sup> Fuat Aydın, Hint Düşüncesinde Varlığın Birliği ya da Şankara Advaita Vedanta'sının Varlık Anlayışı, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, ed. Mehmet Bulgen& İsmail Taşpınar, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, s. 232.

<sup>760</sup> Heiler, *Mistisizmde Tanrı Mefhumu*, ss. 67/70.

<sup>761</sup> Chopra, *Tanrı*, ss. 114-117.

<sup>762</sup> Aydın, Hint Düşüncesinde Varlığın Birliği ya da Şankara Advaita Vedanta'sının Varlık Anlayışı, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, ss. 235-236.

dolayı gerçek olmama durumunda değildir. Aydınlanmış bir ruh benliği (atman) “*saf mutluluk, saf akıl ve ikincisi olmayan bir*” olarak idrak eder ve benim, senin gibi gayrılık bildiren kelimeler ortadan kalkar. Düşünce ve madde dünyasının gerçek olmaması var olmadığı anlamına gelmemektedir. Cehalet (normal şuur) halinde görüldüğü kadar gerçektir. Shankara ferdin kendi hayallerine *pratibhasika (hayali)* adını verirken, dünya hayaline de *uyavaharika (tabii)* adını vermektedir.<sup>763</sup>

Shankara, Brahmanı bilgi ve mutluluk diye tanımladıktan<sup>764</sup> sonra, “*O sensin Svekatu (that thou art Svetakatu)*”<sup>765</sup> “*Ben Brahmanım*”<sup>766</sup> şeklindeki kutsal kitap metinlerinden hareketle öğretisinin temellerini oluşturmuştur.<sup>767</sup>

Shankara, Brahman ile bir olmayı üç aşamalı önerme ile ele alır. Birinci aşama “*Ben oyum*” önermesidir. Kişi bu cümle ile bedene hapsolmuş ve doğum- ölüm arasında kalan kişi olmadığını Tanrı ile aynı öze sahip olduğunu ortaya koyar. Bu oldukça kişisel bir deneyim olup öznel ve bilincin bir ürünüdür. İkinci önerme “*Sen osun*” önermesidir. Bu tüm dünyayı içerisine alan bir genişleme ifadesidir ve üçüncü önermeye kadar devam eder. Üçüncü önerme “*Bunların hepsi odur*” şeklinde bir genellemedir. Bu önerme ile bütün dünya tanrısal olarak tecrübe edildiğinde insan birlik bilincine sahip olur. Böylelikle saf özde kişinin kendisi olmayan hiçbir şey kalmaz.<sup>768</sup>

## 2. Shankara'nın Kurtuluş Anlayışı

Shankara'ya göre en yüksek kurtuluş bireysel ruhun Brahman tarafından absorbe edilmesidir. Bu durum bir değişim, ya da dönüşüm değil öze dönüştür. Düşük kurtuluş upasana ve ibadetler yoluyla gerçekleşen kurtuluştur. Kişinin İşvaraya ibadet ederek mertebesini yükseltmesi düşük kurtuluş kapsamındadır. Mokşanın gerçek doğasında *fark etmek* olduğundan sadece bilgi (jnana) kişiyi mokşaya götürebilir.<sup>769</sup> Shankara sadece kurtuluş kavramını yüksek ve düşük olmak üzere iki kategoride incelememiş, Brahmanın çift yönlü yapısı, mayanın sahip olduğu gerçeğe dair ikili doğa, yüksek ve düşük bilgi gibi ayrımlar yapması onun öğretisini çift yönlü prensipler ekseninde oluşturduğunu

<sup>763</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 17-18.

<sup>764</sup> Brihadaranyaka Upanişad, 3. 9. 28.

<sup>765</sup> Chandogya Upanişad, VI/ VIII/ 7.

<sup>766</sup> Brihadaranyaka Upanişad 1/ IV/ 10.

<sup>767</sup> Vireswarananda, *Brahma Sutras*, s. 3.

<sup>768</sup> Chopra, *Tanrı*, s.117.

<sup>769</sup> Ghate, “Sankaracharya”, *ERE*, s.189.

göstermektedir.<sup>770</sup> Çift yönlü ayrımlara bir ilave de atman (samsaraya bağlı olmayan ruh) ve jiva (samsaraya bağlı olan ruh) olarak ruhun ikili doğası üzerine yapılabilir.

Shankara düşüncesinde her ibadet, kişiyi bilgiye götüren yolda bir araç işlevi görmektedir. İbadetler zihnin arınması ve saflaşmasına yardım ederler. Ancak bunlar bilginin uzak yardımcıları olarak görülebilir. Evsiz barksız bir keşiş olarak gezgin bir hayat sürmek manevi terbiyenin bir parçası olarak görülmektedir. Kurtuluşu arayan kimse (mumukşu) normal hayatında ibadet adına ve yerleşik hayatına dair ne varsa onunla bağını kesen ve bir zahit olarak yeryüzünü gezen kişidir.<sup>771</sup>

Shankara'ya göre ibadetlerin gerçek kurtuluşu sağlaması mümkün değildir. Brahman-atman birliğine ulaşılmadan gerçek bir kurtuluştan söz edilemez. Kurtuluşa ulaşmanın ilk basamağı *feragat etmedir*. Feragat, tüm duyu organlarına ve fiziksel bedene ait zevk, istek ve arzulardan uzaklaşmak ve onları terk etmek demektir. Kurtuluşa giden yolda ebedi olmayan herşeyden feragat etmek gerekmektedir. Birey gerçek bir feragatta tüm ihtiraslarından vazgeçer ve feragat yolu ile *sükûnete* ulaşır. Sükûnet insana sabır ve kendini kontrol etme hissi kazandırır. Sükûneti arttıran kişi, Brahmanı ve atmanı *tefekür* eder, böylelikle dünyevi ve dünyevi olmayan ayrımına gitmiş olur. Brahman dışındaki tüm dünyanın geçici, asıl özün ise Brahman olduğunun farkına varır. Bireyin bu süreçte kurtuluşu istemesi, bu yoldaki engellerden arınarak kendini aşması gerekmektedir. Kutsal kitap okumaları ve guruya müracaat etme, bireyin kurtuluşu yolunda ona yol gösteren unsurlardır.<sup>772</sup> Ancak, Brahmanı yalnızca telaffuz etme veya onu zikretme kurtuluş için yeterli değildir. Kurtuluş, Brahmanı idrak ve tecrübe etme yoluyla (jnana- irfan) kurtuluş gerçekleşir.<sup>773</sup> Kalbi, “*ben Brahmanım*” özdeşliğini elde edene kadar temizlemek ve arındırmak gerekmektedir.<sup>774</sup> Özgürlük kişinin kendi doğasında var olduğundan, kurtuluş özgürlük yolunun farkına varılmasından geçmektedir.<sup>775</sup>

Shankara'ya göre bireyin kurtuluşu, Tanrının inayetinden kaynaklanan bir bilgi sayesinde gerçekleşebilmektedir. İneyet kavramı ise nitelikli Tanrıdan sudur etmektedir.

<sup>770</sup> Ghate, “Sankaracharya”, *ERE*, s. 188.

<sup>771</sup> Kazımi, *Aşkına Giden Yollar*, ss. 52-55.

<sup>772</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 46- 49/ 54-55.

<sup>773</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s. 53.

<sup>774</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, s. 81.

<sup>775</sup> Brahma Sutra Bhasya, IV/ 4/ 1.

Ancak birey bu inayet ile şahsi Tanrıyı aşmakta ve aşkın olan Tanrının sınırlarına dâhil olmaktadır.<sup>776</sup>

### 3. Shankara Öğretisinde Maya Kavramı

Shankara, önceki bölümde detayları ile yer verilen maya kavramını evren, yaratma gibi konular ile insanın Tanrının karşısındaki konumunu ifade etmek için kullanır. Shankara maya ile ilgili ifadesinde şu anlatıma başvurur:

*“Bu dünyaya inanmak karanlıkta ayağı ipe takılan bir adam gibidir. İyi göremediği için yılan diye bağırıp tüm köyü ayağa kaldırır, herkes korku ile etrafta koştururken bir adam fener getirip de -Gördün mü bu sadece bir ip- demesi ile gerçek ortaya çıkar. Sadece ışığı getiren adam neyin gerçek neyin hayal olduğunu bilmektedir.”<sup>777</sup>*

Shankara düşüncesinde birliği çoklukla uzlaştırma maya sayesinde olmaktadır. Shankara'nın öğretisi “*Brahman tek gerçektir*” önermesinden yola çıkarak çokluktan birliğe ulaşma şeklindedir.<sup>778</sup> Shankara düşüncesinde maya ezelidir ve idrakın ötesindedir. Maya Tanrının potansiyel kuvvetidir ve bütün kâinatın doğuşuna neden olandır. Yapısı gereği izah edilemez ama Brahmanın doğrudan tecrübesi ile yok edilebilir. (Daha önce maya başlığı altında yer aldığı gibi) maya *raja*, *tama* ve *sattva* olmak üzere üç gunadan oluşur.<sup>779</sup>

Spencer, Shankara tarafından geliştirilen maya anlamının Upanişadlardaki maya anlamıyla örtüşmediğini ileri sürmektedir. Mayanın orijinal anlamı *yaratıcı güç*, *Tanrının yaratma gücüdür*. Brahmanın aşkın yönünden bakıldığında dünyayı maya olarak görmek doğrudur. Ancak dünyayı bütünüyle yanılısama (illüzyon) kabul etmek yanlıştır.<sup>780</sup>

Shankara düşüncesinde Nirguna Brahman ezoterik, örtük özellik taşımaktadır. Saguna Brahman ise egzoterik yani görünen bir niteliğe sahiptir. Örtük olarak sadece Brahman gerçek olmasına rağmen, görünürde tüm evren ve materyaller dünyası gerçektir. Bireysel ruhlar ve nesnelere tamamı pratik amaçlar için vardır. Gerçek ve görünürdeki dünyaya ait fenomenler avidya kapsamı içerisindedir. Yaratma fikrinin olmayışı ve başlangıçsızlık ruh göçüne kapı aralamaktadır. Egzoterik kozmoloji anlayışında evren Brahman tarafından absorbe edilerek tekrar tekrar yaratılır. Bu durum sonsuza kadar devam eder. Ezoterik kozmoloji anlayışında ise bütün görüntüler gerçeğe dair bir rüya ve

<sup>776</sup> Kazımi, *Aşkına Giden Yollar*, ss. 337- 338.

<sup>777</sup> Chopra, *Tanrı*, s. 97.

<sup>778</sup> Ghate, “Sankaracharya”, *ERE*, s. 187.

<sup>779</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 59- 60.

<sup>780</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 24.

illüzyondan ibarettir. Gerçeğe akıl ile değil, iç gözlem yoluyla kavrama ile ulaşılabilir. Bu gerçek insan ruhunun derinliklerinde saklı olan zamansız, mekânsız ve değişmez bir gerçektir.<sup>781</sup>

Shankara maya ile ilgili öğretisini ortaya koyarken tıpkı diğer kavramlarda olduğu gibi anolojilere başvurur. Uyuyup rüya gören ve rüyadan uyanan bir kişi örnek verildiğinde; kişi uyandıktan sonra rüyayı inkâr etmemektedir, ancak uyanık olduğu için rüyanın gerçek olmadığını söylemesi gayet olağandır. Atmanın fark edilmesi ve brahman-atman özdeşliği sağlandığında, bireyin önceki hayatını rüya hali temsil etmektedir. Uyandıktan sonra rüyanın gerçekliği artık ortadan kalkmıştır.<sup>782</sup>

Shankara'ya göre hayatın en son gayesi kesinlikle Brahmanı tanımak ve bilmektir. Vedanta'ya göre gerçeğe, iman ve itikat yolu ile değil tecrübe yoluyla yaklaşılır. Kişinin kendisini keşfetmesi esastır. Tasdik etmek faal bir araştırmaya doğru atılmış ilk adımdır. Brahman'ın mevcudiyetinin ispatı doğrudan doğruya şahsi tecrübeye dayanmalıdır. Shankara, felsefesini hayatımızın her anında kendimize, tecrübe durumumuza ve nesnemize tatbik edebileceğimiz bir *tefrik etme (ayrım yapma)* üzerine kurmuştur. Kişi sorgulayarak ve ego fikrini aşarak gerçeğe doğru derinleşir. Brahman, egonun ötesindeki varlıktır. Bu yolda nüfuz edilmesi gereken maya; yenilmesi gereken ise cehalettir. Brahman duyguların anlayışı ötesinde olsa da en son gayeye ulaşınca kadar araştırmacı yoluna devam etmelidir.<sup>783</sup> Shankara'nın (evrenin görünüşüne dair temel kavramı olan) mayaya dayanarak oluşturduğu öğretisi *Mayavada* veya *Anirvachaniya Khayativada* isimleriyle de anılmaktadır.<sup>784</sup> Ancak *Mayavada* şeklinde kullanım Shankara'nın karşıt görüşlülere tarafından evrenin maya olarak isimlendirilmesine yöneliktir. Oysa Shankara bilgiyi işlevsel, dünyevi bir bakış açısıyla elde edilen bilgi ve deneyüstü yollarla elde edilen bilgi olmak üzere iki kısma ayırmakla pragmatik bir bakış açısıyla dünyayı herkes kadar gerçek kabul etmektedir. Kişinin yaptığı tüm eylemler zaten dünyanın gerçekliğini ortaya koyar. Shankara, sezgisel yollarla Brahman-atman birliğine ulaşanların sürekli değişmekte ve geçici olan dünyayı *maya* kapsamında gördüklerini ifade eder. Çünkü

---

<sup>781</sup> Ghate, "Sankaracharya", *ERE*, s. 187. Ghate, Plato ve Kant'ın evrene dair düşüncesini Shankara'nın düşünce sistemi ile benzer olarak ifade etmektedir.

<sup>782</sup> Brahma Sutra Bhasya II/ 1/ 18.

<sup>783</sup> Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi (Vivekachudamani)*, ss. 30-33.

<sup>784</sup> Viresvaranda, *Brahma Sutras*, s. 5.



sonsuz bir bakış açısından bakıldığında geçici ve değişken olanı mutlak olarak görmek imkânsızdır.<sup>785</sup>

#### 4. Kazîmi'ye Göre Shankara Felsefesinin Temel Dinamikleri

Kazîmi, Shankara'nın felsefe sistemini üç başlığa ayırarak incelemiştir. Bunlardan ilki *aşkın mutlak doktrin*dir. Bu doktrine göre, aşkın mutlağın kavramsal yönleri ve onun nelere işaret ettiği ele alınmaktadır. Aşkın mutlağın tasavvur ile idrak edilip edilemeyeceği sorusu sorularak mutlak ifadesinin tanımlamanın ötesinde olduğu ifade edilmektedir. *Brahman, atman, om* gibi kavramlar mutlağa işaret etmektedir. Mutlağı isimlendirmeye veya onu nitelemeye çalışmak bilgisizlik (*avidya*) sonucu ortaya çıkar. Shankara'ya göre anlatılabilir anlam kategorileri cins, fiil, nitelik ve ilişki ile sınırlıdır. Mutlak ise bu kategorilerin ötesinde olduğundan hiçbir şekilde söz ile ifade edilemez.<sup>786</sup>

Shankara mutlak varlığı ifade etmek için üç terim kullanır. Bunlar *varlık (sat), bilinç (chit) ve mutluluk (ananda)* kavramlarıdır. Bu ifadeler Brahmanı betimlemek için kullanılırsalar da, Brahmanın bu kavramlara indirgenemeyeceği akıldan çıkarılmamalıdır.<sup>787</sup>

*“O kendisinin ötesinde hiçbir şey bulunmayan... Her şeyin en batını olan ve ayrılaşmaktan münezzehe olan zat... Varlık-bilgi-mutluluk anlamına gelen mutlaktır.”*<sup>788</sup>

Bu doktrinlerin ikincisi *manevi yükseliş doktrin*idir. Bu doktrin ile kastedilen (mokşa-mukti) kurtuluştur. Bu aşamada *Jivatman* yani bireysel nefsin bilincin gerçek benliğini ortaya çıkarma süreci ele alınmaktadır. Bu benliğin gerçekleştirilmesi mokşa ya da mukti ile olmaktadır. Bu kavramlar insanın dünyada ulaşabileceği en ileri seviyedir. Manevi gerçekleştirme nefsin, nefis ile mutlak arasındaki özdeşliği kavramasıdır. Bu eylem, bazı hiyerarşik aşamalar ile gerçekleşir. Bunlar; kutsal metin okumaları, ibadet, tefekkür ve yoğunlaşma gibi kavramlardır.<sup>789</sup>

Shankara'ya göre kutsal metin okumaları, mutlağı bilmede aracı bir rol üstlenmektedir. Çünkü kutsal metnin anahtar cümleleri kişiyi ani bir aydınlanmaya ulaştırabilir. Fakat bu muhatabın yeteneğine de bağlıdır. Mutlağa ulaşmak ancak bilgi ile elde edilebilir. Ve eylemin gerçekleştiği alanın kesinlikle aşılması gerekir. Çünkü bilgisizlik ile devam eden eylem kişiyi karma kısır döngüsüne hapseder ve bunun aşılması

<sup>785</sup> Klostermaier, *Hinduism a Beginner's Guide*, s. 130.

<sup>786</sup> Kazîmi, *Aşkına Giden Yollar*, ss.23-25.

<sup>787</sup> Dandekar, “Vedanta” *ER*, s. 9546; Kazîmi, *Aşkına Giden Yollar*, s. 26.

<sup>788</sup> Vivekachudamani, 264.

<sup>789</sup> Kazîmi, *Aşkına Giden Yollar*, ss.39-40.

gerekir. Eylem yanlış benlik fikrini besleyerek *küçük mutlak* (niteliklere sahip olan mutlak) düşüncesini ortaya çıkarır.<sup>790</sup>

*“Eylem metafizik bilgi ile bağdaşmaz; zira eylem benlik hissi ile birlikte ortaya çıkar.”*<sup>791</sup>

Eylem, içerisinde bizzat kendisi tarafından oluşturulan aşılabilir bir engeli barındırmaktadır ve eylem metafizik bilgi ile bağdaşmamaktadır. Eylem, eylemi yapan kimseyi ve kişinin benliğini güçlendirerek kişisel benlik düşüncesini ön plana çıkarmaktadır. Eylem, bilgisizliğin ve sınırlı bir varoluş halinin devam ettirilmesinden başka bir anlama gelmemektedir. Çünkü bilgisizlik eylemden doğan veya önceki erdemlerin-erdemsizliğin bir sonucudur. Kurtuluş, bir eylem sonucu gerçekleşemez. Çünkü eylem, sınırlı bir varoluş halidir. Kurtuluş ise, kayıtlı bir varoluştan özgürleşmeyi ifade etmektedir.<sup>792</sup> Kişi arzuların yönlendirdiği eylemleri bırakıp da kendini tanıma ve gerçek benliği bulma çabası içerisine girerse doğum-ölüm çarkından kurtularak özgürlüğe ulaşır.<sup>793</sup>

*Çalışmak zihnin saflaştırılmasını sağlar, ama hakikatin algısına ulaştırmaz. Hakikatin gerçekleştirilmesi milyonlarca eylemle değil anlayış gücü ile gerçekleşir.”*<sup>794</sup>

Shankara sisteminde alçakgönüllülük, kanaat, masumiyet, sabır, dürüstlük, saflık, kendine hakim olma, feragat, bencil olmama ve rabbe sadakat yüce bilginin kendisine öğretilmesi kişilerde bir ön şart olarak görülmektedir. Gurur ve benliğe bağlılık ise kişiyi sadece samsaraya sürüklemekle kalmaz aynı zamanda bir bilgisizlik ifadesidir. Tevazu kurtarıcı bilginin aranmasında anahtar bir erdem ifadesi olup kişiyi aşkına götürür. Nefsin hakikate dair bilgisi hakikati bizzat yaşamakla ve erdeme uygun bir hayat sürmekle mümkün olmaktadır.<sup>795</sup>

Bu doktrinlerden üçüncüsü ise jivanmuktanın normal bilinç formlarına dönüşünü ifade eden *Varoluşsal Dönüş Doktrinidir*. Jivanmukti mutlağı bilen kişi anlamına gelmeyip, varlık ile bilginin özdeşleştiği kişidir. Bu aşamada zihin, zihin ötesi gerçekleştiriminin ışığında görülür. Zihin gelgitleri zâta dair bilinci etkisi altına alamaz.

<sup>790</sup> Kazımı, *Aşkına Giden Yollar*, ss.40-46.

<sup>791</sup> Upadesahasri, II/1/ 12.

<sup>792</sup> Kazımı, *Aşkına Giden Yollar*, ss. 46-48.

<sup>793</sup> Vivekachudamani, 10.

<sup>794</sup> Vivekachudamani, 11.

<sup>795</sup> Kazımı, *Aşkına Giden Yollar*, ss.50-51.

Her şeyin Brahman olduğu düşüncesinin değişmesi ile âlemin ontolojik statüsü değişir. Jivanmukta evrendeki şeyleri algılamaya devam etse de onları evrenin nitelikleri olarak görmez. Aydınlanmış kimse bir yönden ikiliği görürken diğer yönden görmez. Bu kişi Brahmandan başkasını görmeyip her şeyi Brahman olarak görür. Birey zatı gerçekleştirme gücü ile sadece aslı olanı (Brahmanı) görür.<sup>796</sup>

*“Bütün bu evren... Brahmandan başkası değildir. Brahmanın yanında başka bir şey yoktur... Çanak, çömlek, yapıldığı çamurdan başka bir şey olarak mı bilinir?”<sup>797</sup>*

Jivanmuktada karmik bilgisizlik tohumu, zât bilgisi ateşinde yanıp yok olmuştur. Aşkın boyutta ilerleme ile eylemlerden ve sonuçlarından soyutlanma gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle kurtuluşun doğal bir sonucu olarak eylemlerden soyutlanma gerçekleşir. Sadece nesne ve eylemlerden değil, arzulardan da soyutlanma söz konusudur. Jivanmukta, henüz aydınlaşmamış karmik birikimlerin tutsağı olan bir kişi değildir ve mevcut doğuşuna sebep olan karmik stoğu sonlandırabileceği bilinci ile yaşar. Jivanmukta, bir taraftan tüketilmemiş karmanın etkilerinden tam anlamıyla soyutlanamamış, diğer taraftan da hayatta iken kurtulmuş bir kişidir. Jivanmukta bir taraftan eylemde bulunan, diğer taraftan ise eylemsiz olan kişidir. Bu ifadeler de Shankara'nın kurtuluş doktrinini paradokslar üzerine inşa ettiğini gözler önüne sermektedir.<sup>798</sup>

Jivanmuktanın zât ile özdeşleşmesi durumu, onun kendi bedeni ile özdeş olmadığı gerçeğini ortaya çıkarır. Bunun sonucunda beden bilgisizliğin cevheri olarak görülür. Uyanmış durumda olan jivanmukta, acı çektiği durumlarda bile acı çekenin, kendi öz varlığını, dış tecrübi varlığının bir kılıfı olarak görür. Kişinin acı çekme durumunun faili olduğu düşüncesi zâta ilişkin kesintisiz bilgi ile ortadan kalkmaktadır. Jivanmukta, varlık hiyerarşisinde kendisini aşan varlığa tabi olarak ikilikçi ilişkinin geçiciliğini fark eder. Bütün eylem, varlık, düşünce, mutluluk, değer ve bilinç gibi kavramlara anlam ve değer katan varlığın “ikiliksiz olan mutlak” (Nirguna Brahman) olduğunu bilir.<sup>799</sup>

Zamanlarının problemlerine entelektüel bir yaklaşım ve çözüm önerileri sunmaları açısından St. Thomas Aquinas ve Meister Eckhart ile Shankara arasında düşünce dünyası

<sup>796</sup> Kazımı, *Aşkına Giden Yollar*, ss. 99- 106.

<sup>797</sup> Vivekachudamani, 391.

<sup>798</sup> Kazımı, *Aşkına Giden Yollar*, ss. 107- 111.

<sup>799</sup> Kazımı, *Aşkına Giden Yollar*, ss. 112- 117.

bakımından benzerlik kurulabilir.<sup>800</sup> Aynı zamanda Shankara'nın, 18. yüzyılda Kant tarafından ileri sürülen sorunları ortaya koyarak, Kant'ın ulaştığı sonuçlar ile kıyaslanacak sonuçlar elde ettiği düşüncesi de literatürde yer almaktadır.<sup>801</sup>

### 5. Shankara Felsefesine Dair Eleştiriler

Shankara felsefesine dair eleştiriler: 1) Shankara'nın Budizm ile benzerliği yönüyle Ortodoksluğunun sorgulanması, 2) Maya kavramının kozmoloji anlayışını oluşturmasıyla evrenin gerçek olmadığı düşüncesine dair itirazlar olmak üzere temelde iki başlık altında ele alınabilir.

Örneğin Zaehner, bütün yaratma ve meydana gelişler saf bir hayal olarak kabul edildiğinde yaratmadan anlaşılması gereken şeyin Tanrının kendini kandırması veya hilesi anlamına geleceğini söyleyerek Shankara'nın kozmoloji anlayışını eleştirmektedir. Ayrıca Zaehner'e göre Shankara'nın karmayı göz ardı etmesi de temel bir sorun olup, ikiliksizliğe ulaşıldığında dünyaya ilgisizce davranma, ihmal etme, duadan, ibadetten, sosyal sorumluluklardan kaçma, başına gelenleri kabul etmenin bir nevi pasiflik ve tembellikten başka bir anlama gelmemektedir. Ona göre Brahman-atman birliği sadece kişilerin zihninde bulunan anlamsız bir ifadedir ve Shankara'nın monistik düşüncesi bütünüyle problemlerle doludur.<sup>802</sup> Rao ise, Advaitanın sadece aldaticı görünüş sonucu ortaya çıkan isimleri ve formları reddettiğini, Shankara'nın Brahmanın hükümsüz ve geçersiz değil tersine gerçek olduğunu öne sürmektedir. Shankara düşüncesinin temelini Upanişadlara dayanması onun öğretisinin sahilliğini açıkça ispat etmektedir.<sup>803</sup>

Shankara'nın hocası Gaudapada, Budist fikirlerin doğrudan etkisi altındaydı. Bu açıdan pek çok teolog Advaita felsefesinin kutsal kitap literatürüne dayanan bir oluşum olmasından ziyade çağdaş ve geçmişten gelen pek çok heterodoks akımın sentezlenmesiyle oluşan bir sistem olduğunu ileri sürmektedir.<sup>804</sup> Shankara da, öğretisinin oluşup şekillenmesinde Purva- Mimamsa ekolünü ve Samkha- Yoga öğretisinin etkisini inkâr etmemiştir. Shankara'nın öğretisi ilk bakışta anlaşılması zor ve örtük bir öğreti

<sup>800</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, ss.17-18. Shankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart'ı ve öğretilerini karşılaştırmalı olarak ele alan bir doktora tezi bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kazımî, *Şankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar*.

<sup>801</sup> Kaya, *Hint Felsefesi'nin Temelleri*, s. 166.

<sup>802</sup> Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, ss. 154-155.

<sup>803</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.30.

<sup>804</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.10.

olduğundan, araştırmacıyı öğretisi üzerinde Budistik ve diğer dinsel akımların etkisini araştırmaya sevk etmektedir.<sup>805</sup>

Shankara'nın düşünce sisteminin Ortodoks terminolojisinden ziyade Budizm ve Caynizm'e dayandığı görüşü ona yöneltilen diğer bir itiraz konusudur. İddiaya göre Advaita felsefesi Budist kırıntılardan oluşmaktadır. Shankara'nın Mahayana Budizmi<sup>806</sup> ve Vedanta felsefesi arasında kalan Gaudapada'nın müridi olması ise bunun en güçlü kanıtı olarak görülmektedir.<sup>807</sup>Düşünce dünyasının gelişiminde yogaya yer vermesi ve Gaudapada'nın müridi olmakla kalmayıp onun yolundan gitmesi öğretisinin sahih olmadığına bir diğer göstergesidir.<sup>808</sup> Ancak düşünce dünyasında farklı oluşumlardan etkilenmiş olsa da Shankara'nın Budist ve diğer heteredoks akımlarla mücadele etmesi başlı başına değerli kabul edilebilir.<sup>809</sup> Örneğin Upadeşasahasri adlı eserinde, Vedik literatürü kullanmadan Budistler ile fikir tartışması yapması bir eleştiri konusu olarak yer bulmaktadır. Shankara'nın Vedaların sadece Upanişadlar bölümünü sahih kabul ederek öğretilerini o merkezde oluşturması, Onun Ortodoks inancının sorgulanmasını beraberinde getirmiştir.<sup>810</sup>

Isayeva'ya göre Shankara, Budistik fikirler, metodoloji, analiz ve tartışmaları kendi düşünce potasında eriterek Vedantik bir görünüm kazandırmış olsa da bu, Budizm ile ölümcül bir kucaklaşmanın önüne geçememiştir. Mahayana Budizmi ve Vedanta sistemi birbirine benzemekte ve birbirleriyle bütünüyle örtüşmektedir.<sup>811</sup> Mahayana Budizmi tam anlamıyla idealist bir düşünceye sahip varoluşun hiçbir formunu kabul etmeyen, bütün

---

<sup>805</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.10.

<sup>806</sup> Mahayana Budizmi: Buda'nın ölümünden sonra Budizm'in *Sthavirarada* ve *Mahasanghika* adıyla ikiye bölünmesinden sonra, *Mahasanghika*'dan ortaya çıkan ekol Mahayana Budizmi olarak adlandırılmaktadır. Mahayana ekolü Buda'nın beşeri tabiatı yerine ilahi tabiatına vurgu yaparak onu tanrılaştıran, Buda'nın ezeli ve ilahi bir varlık olduğunu savunan Budist bir düşüncedir. Bu ekol mensupları kendi dışındakileri "*Hinayana*", "*küçük*"- "*adi araba*" şeklinde adlandırmaktadır. Bu düşünceye göre herkes Buda'nın öğretisini takip ederek nirvanaya ulaşabilir ve Buda olma imkânı elde edebilir. Mahayana, *Madyamika (orta yol)* ve *Yogacara (yoga uygulaması)* olmak üzere iki alt dala ayrılmaktadır. Madyamika'nın kurucusu *Nagarjuna* kabul edilirken, Yogacara ise *Asanda* ve *Vasunadhu* kardeşlere dayandırılmaktadır. Nagarjuna'ya göre aşkın gerçeklik tüm idrakların ötesindeyken, Yogacara ise hakikatin anlaşılabilmesi için bozulan bilincin düzeltilmesine dair tekniklere vurgu yapmaktadır. Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, Samsun: Ensar Neşriyat, 2011, ss. 106-107. Mahayana Budizmi ile ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz. Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 80-93.

<sup>807</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, ss.10-11.

<sup>808</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, ss.12-13.

<sup>809</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.12.

<sup>810</sup> Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta*, s. 80.

<sup>811</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s. 13.

yaratma ve oluşumların sadece zihinde olduğunu savunan bir düşüncedir. Zihinde var olan bu durumlar gerçeklikten çok adeta bir sihri ifade eder. Zihnin gerçek hayattaki hiçbir histe ve duyuda karşılığı olmayıp yanılısına sonucu diğer şeylerin yaratılması zihin ile gerçekleşmektedir. Bu gerçeğin farkına varma Mahayana'da (gerçeği fark etmeye yarayan mükemmel bilgi anlamına gelen) *bodhi* kelimesi ile karşılık bulmaktadır. Bu gerçeği fark eden tüm keder ve dünyaya yeniden gelmekten azad olarak nirvanaya ulaşır.<sup>812</sup> Mahayana Budizm'inde Shankara maya anlayışı daha da ileriye götürülerek evrenin aslında gerçekte olmadığı inancı hâkimdir. Shankara düşüncesinde kurtuluşa giden yolu açan kavram olan *jnananın* yerini Mahayana'da *bodhinin* alması, Shankara'ya yöneltilen eleştirilerin haklılık payını arttırmaktadır. Shankara düşüncesi- Mahayana Budizmi'nin mukayesesine dair detaylar ise başka bir araştırmanın konusudur.

Ayrıca, Ramanuja da Shankara'yı gizli bir Budacı olarak tanımlamış<sup>813</sup>, pek çok kişi Shankara sisteminin orijinalliğini açıkça reddetmiştir.<sup>814</sup> Bu itirazlara cevaben; Shankara'nın kutsal kitaba bağlılığı, problem çözmede Vedik metinlere yer vermesi ve heteredoks akımlarla aktif mücadelesi söz konusu iken Shankara'nın eleştirdiği şeylerle anılmasının ona yapılan bir haksızlıktan başka bir şey olmadığı Shankara savunucuları tarafından ifade edilmektedir.<sup>815</sup>

Shankara'nın Budistik fikirleri kucakladığı tezine karşıt olarak, onun diyalektik, metodoloji, tartışma, analiz ve bağlamları kullanmasının hatta onlara Vedantik görünüm kazandırmasının aslında Budizm'i yıkmak için olduğu görüşü ileri sürülmüştür.<sup>816</sup> Ayrıca Vedanta- Mahayana Budizmi ilişkisinin tarihsel süreçte mutlak gerçekliği arama iddiası olan iki disiplinin benzerlik taşımasının normal olduğu, eleştirilerin de daha çok sistemin özü ve içeriğine değil de ikinci dereceden özelliklerine dair olması eleştirilerin yersizliğini ortaya koymaktadır.<sup>817</sup>

Shankara ve Gaudapada Budistik ve Upanişadik öğretileri uzlaştırmış gibi görünseler de; Shankara'nın gerek sisteminde gerekse eserlerinde iki sistem de birbirinden bağımsız, (tez- antitez, Ortodoks- heterodoks gibi) karşıt kavramlar olarak yer almıştır.<sup>818</sup>

---

<sup>812</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, s. 101.

<sup>813</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.14.

<sup>814</sup> Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, s. 494.

<sup>815</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.17.

<sup>816</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.13

<sup>817</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.14.

<sup>818</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.15.

Shankara'ya dair Budistik fikirlerin etkisinde kalması eleştirisinin dışında maya kavramını merkeze oturttuğu Advaita sisteminin, pratik hayattan uzak olduğu da ifade edilmektedir. Shankara'nın belirlediği (Brahman ile bir olmanın farkına varma) hedefine asketik bir hayata sahip olanların bile ulaşması zor iken, diğer insanları kapsamı neredeyse imkânsıza yakındır.<sup>819</sup> Maya kavramına dair bir diğer eleştiri de Shankara'nın fenomenler dünyasını bir illüzyon ve hayal alemi gibi gördüğüne dair itirazdır. Oysa Shankara'nın maya tanımında Brahman kavramı merkeze alındığındamaya kavramı, Brahman dışındaki dünyayı ifade etmeye yaramaktadır. Maya kavramı olmadığına dış dünya Brahman ile eşit hale gelir ki bu durum Brahmanın yüceliği ile bağdaşmaz. Hatta Shankara, Budistik inançta *sunyata*<sup>820</sup> adı verilen düşünceyi tamamen anlamsız bulmaktadır.<sup>821</sup>

Geleneğe bağlı kalıp, Upanişad öğretisini canlı ve diri tutmak için çaba içerisinde olan ve zamanın şartlarına göre davranan Shankara'yı aşırıya kaçmak, haddi aşmak v.s gibi suçlarla yargılamak Shankara savunucuları tarafından bir dargörüştülük olarak nitelendirilmektedir.<sup>822</sup>

### C. SHANKARA İLE İLGİLİ BATI'DA YAPILAN ÇALIŞMALAR

Batı'da ve Avrupa'da Advaita felsefesi ve Shankara ile ilgili çalışmalar 19. yüzyılın başlarında başlamıştır. *Paul Deussen* 1883'te monografi türünden bir yazı ile Shankara'yı tanıtmış ve dört yıl sonra Shankara'nın önemli eseri Brahma Sutrayı Almanca'ya çevirmiştir.<sup>823</sup>

Max Müller "*Three Lectures of Vedanta Philosophy*" isimli eseri ile Shankara ve Plato karşılaştırması yapmıştır. Rudolf Otto "*Mysticism East and West*"adlı çalışmasında Shankara ve Meister Eckhart karşılaştırmasını yapmıştır. Isayeva'ya göre Otto, Shankara'ya sempatisi olan tesitik bir teologdur ve Shankara ile Eckhart'ı Doğu'nun ve

<sup>819</sup> Behari, *Sufis, Mystics and Yogis of India*, ss. 196- 197.

<sup>820</sup> *Sunyata* veya diğer ismiyle *sunya-vada* dünyayı geçersiz ve gerçek dışı kabul etme anlamına gelmektedir. Mahayana Budizm'inde yer alan bu düşünceye göre *vada* (*viodness*) fenomenler dünyasının gerçek olmadığını ifade etmektedir. Gerçek hakkında kesin ve açık konuşmamak, görüldüğü şekliyle kabul etmek *sunya* kelimesi ile karşılanmaktadır. Frank Gaynor (ed), "Sunya-Vada", *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, Tarih ve sayfa yok.

<sup>821</sup> Klostermaier, *Hinduism a Beginner's Guide*, s. 129.

<sup>822</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, s.16.

<sup>823</sup> Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, ss.3-4.

Batı'nın en önemli mistiği olarak mukayese etmiştir.<sup>824</sup> Otto, Shankara ve Eckhart'ın her ikisinin de bilgiyi kurtuluş yolu olarak kabul etmeleri, içinde buldukları sisteme karşı çıkmaları, duygulara dayanmayan entelektüel bir mistisizmi savunmaları yönüyle benzer özelliklerini ortaya koymuştur.<sup>825</sup> Shankara'nın çift yönlü Tanrı anlayışı olan *Nirguna ve Saguna Brahmana*, Eckhart düşüncesinde *God ve Godhead* denk gelmektedir. Her iki düşünür de Tanrının hem aşkın hem de içkin yönünü ortak olarak savunmaktadır.<sup>826</sup>

Rao, pek çok düşünürün Shankara'nın sisteminden açıkça etkilendiğini iddialı bir şekilde yazmıştır. Bunlar, Alman Rönesansı temsilcileri olan Schopenhauer, Hartmann ve Nietzsche; Amerikan Rönesansı temsilcilerinden Emerson, Walt Whitman; İrlanda Rönesansı savunucularından W. B. Yeates, G. W. Russell ve George Moore'dur.<sup>827</sup>

### III. BHASKARA

Shankara sonrasında Vedanta felsefesi Bhaskara ile devam etmiştir. Shankara'nın haleflerinin aksine Bhaskara *Advaita*dan oldukça farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. Shankara'nın iddialarını kelimesi kelimesine reddederek, teistik ve düalist bir bakış açısı ortaya koymuştur. Ona göre Brahman ikili bir doğaya sahiptir. Brahman herşeyin özü, şekilsiz ve nedensel prensip, en yüce bilgi ve dünyanın nedenidir. Düşünce sisteminde hem neden sonuç ilişkisi, hem de evrenin Tanrı tarafından yaratılması yer bulmaktadır.<sup>828</sup>

### IV. RAMANUJA

Ramanuja, 11. yüzyılda Kuzey Hindistan'da bugün Madras olarak bilinen Chennai şehrinde dünyaya gelmiştir. İyi eğitilmiş brahmin bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelen Ramanuja, çocukluk ve gençlik yıllarını dini konuları okumak, öğrenmek ve tartışmakla geçirmiştir. Yaptığı tartışmalarda kendi inanç ve doğrularına sadık kalmak onun önceliği olmuştur. Ramanuja bir kutsal kitap yorumcusu olmakla birlikte aynı zamanda kendisini Brahmana ibadete de adayan biridir.<sup>829</sup>

Ramanuja'nın öğretisi daha önce ifade edildiği gibi dualistik özellik taşımaktadır. Sistemi, Advaita doktrininin farklı bir versiyonu olarak kabul edilir. Ramanuja, birbirinden

---

<sup>824</sup> Carman, "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", ed. Steven Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, s. 195.

<sup>825</sup> Otto, *Mysticism East and West*, ss. 31-32.

<sup>826</sup> Otto, *Mysticism East and West*, ss. 14-15.

<sup>827</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.27.

<sup>828</sup> Dandekar, "Vedanta" *ER*, s, 9548.

<sup>829</sup> Oliver, *Mysticism: A Guide for Perplexed*, ss.108-109.



farklı olsalar bile, atman ve İşvara kavramlarını birbirlerinden ayrılmayan iki kavram olarak kabul eder. Bireysel ruhlar ve somut dünya Tanrının vücudu gibidir. İşvara, Brahmanın bireysel ruh ve somut dünya ile ilgili iki yönünü elinde tutar. Dolayısıyla İşvara Brahmanın yaratma yönünü temsil eder. Her şey Tanrı Brahmanın içindedir ancak bireysel ruhlar İşvaradan farklıdır.<sup>830</sup>

Ramanuja'nın sistemi *vişiştadvaita* şeklinde de anılmaktadır. Bu sistem Vedantanın teistik bir kolunu oluşturmaktadır. Ramanuja'nın sistemini oluştururken Alvarlardan etkilendiği, benzerliklerden yola çıkılarak ileri sürülmektedir. Carman, Ramanuja'nın sadece şiirler, Sanskritçe hikayeler ya da meditasyon teknikleriyle eğitilmediği, Tamil azizleri olan Alvarlar tarafından eğitildiği bilgisine yer vermiştir.<sup>831</sup> Ramanuja Alvarlar tarafından ileri sürülen düşünceleri sistemleştirerek ve detaylı hale getirerek kendi sistemini oluşturmuştur. Alvarlar, 7. ve 9. Yüzyıl aralığında yaşamış şair ve filozoflardır. Bu şairler, Kuzey Hindistan'da Budist ve Caynistler ile birlikte şarkılar söyleyen pek çok mitolojik özelliklerine detaylıca yer verilen kişilerdir.<sup>832</sup> Bu kişiler deneyimlerini krallarına şarkı söyleyerek paylaşmaktadırlar. Alvarlar için Tanrı, soyut bir terim değil, gerçek bir tecrübedir. Tanrının inayeti, lütfu gibi kavramlar Alvarlarda yer almaktadır. Alvarlar ruhu Tanrı Krishnanın bir formu olarak kabul etmekte ve ruhun, (Tanrının inayeti sayesinde) bütünüyle Tanrıyı yansıttığını ileri sürmektedirler. Evren de Tanrının güzelliğini yansıtmaktadır. Onlara göre Tanrı, yeşil bir bitkinin bir botanikçi için gerçekliği kadar gerçektir. Onların öğretim metodu Tanrının görkem, azamet ve her şeyde mevcudiyetine dair şarkılar söylemektir. Onlara göre kurtuluş kişinin kendini Tanrının azameti ve merhametine sunması ile gerçekleşir. Ramanuja'daki somut bir Tanrı anlayışı ve öğretisinin merkezini oluşturan Tanrı sevgisi, Alvarların inanç ve uygulamalarında açık bir şekilde yer bulmaktadır.<sup>833</sup>

Ramanuja'ya göre Upanişad öğretilerinin merkez noktasını (Shankara sistemine benzer bir şekilde) Brahmanın birliği oluşturmaktadır. Bu birliğin; Brahman- ruh özdeşliği

---

<sup>830</sup> Leaman, *Eastern Philosophy Key Readings*, s.250.

<sup>831</sup> Carman, "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", ed. Steven Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, s. 207. Carman, Ramanuja'nın öğretisini oluştururken (Kuzey Hindistan'da yaygın olan) *Tamil Veda* metinleri ile Sanskrit literatürü sentezleyerek rasyonel bir öğreti ortaya çıkarmaya çalıştığını söyler.

<sup>832</sup> Zehner, *Hinduism*, s. 170.

<sup>833</sup> Ramanuja'nın Alvarlardan etkilendiğine dair düşünceler için bkz. Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.69-70; Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss 48/ 51; Zehner, *Hinduism*, s. 169. Zehner eserinde, Ramanuja üzerinde Alvarların çok güçlü bir etkisi olduğu bilgisine yer vermektedir.

ve Brahman- maddi dünya özdeşliği olmak üzere iki yönü vardır. Ramanuja'ya göre var olan her şey, nihaî olarak Tanrının şekilleri ve formlarıdır (*prakara*). Bütün isimler de Tanrının isimleridir. Bu bağlamda her türlü isim Tanrının bir sembolü olmakta ve ona işaret etmektedir. Her kelime, bilindik anlamı göstermeye başladıktan sonra genişleyerek işlevini en yüce yaratıcıya ulaşıncaya kadar sürdürür. Örneğin, meşhur Upanişad özdeyişi *tat twam asi* ile kastedilen özdeşlik, dünya ve bireysel ruhlar gerçek ve ayrı olsalar da onların dâhil oldukları mutlak birdir. Burada bütünün organik bir birliğine vurgu yapılmaktadır.<sup>834</sup> Ramanuja düşüncesinde de tıpkı Shankara'da olduğu gibi öğretinin merkezinde mistik birlik düşüncesine vurgu yapılmaktadır.

Tanrı en üstün özelliklere sahip tek mutlak gerçektir. Bu yüzden O seilmeli ve ona ibadet edilmelidir. Tanrı kendi dışındaki materyaller dünyasını yaratmıştır. Yaratma Tanrının gerçek bir eylemidir. Bedenin ruha bağlı olduğu gibi tüm ruh ve maddeler Tanrıya bağlıdır. Tanrı sadece kutsal kitaplar yoluyla bilinebilir, dini aktivite, ibadet ve uygulamalar ile anlaşılabilir. Kişiye düşen şey kast, rütbe, mevki ve cinsiyetine bakmadan kendini Tanrıya teslim etmesidir.<sup>835</sup>

Her ne kadar Shankara ve Ramanuja düşüncesi arasında bazı benzerlikler olsa da, Ramanuja sistemini Shankara'ya yönelik itirazlarını merkeze alarak oluşturmuştur. Shankara'nın üzerinde durduğu nokta Brahmanın tanımlanamaz ve niteliksiz yapısı iken; Ramanuja Tanrısı sınırsız bir kişiliğe sahiptir yani nitelikli bir Tanrıdır. Maya evrenin görüntüsü değil Tanrının olağanüstü yaratma gücüdür. Ramanuja Tanrının sınırsız merhameti, cömertliği, şefkati, lütfu gibi kavramları ön plana çıkartmaktadır. Ramanuja, Shankara'nın bilgi anlayışına (jnana) karşı çıkıp bu bilginin Tanrı sevgisi (bhakti) yanında daha düşük bir kurtuluş yolu olduğu ve kusurlu, eksik bir bilgi anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Tanrı kalbin gizli bir köşesinde yaşamaktadır. Dolayısıyla Tanrı ve insanlar arasında mistik bir birlik söz konusudur. Brahman insanlara sevgi ve ihsanını göstermesi yönü ile şahsi ancak her şeyin özü olması yönüyle de gayri şahsidir. En yüce kutsallığa Tanrı sevgisinin ateşini yakmakla ulaşılır. Ramanuja'nın Brahman-atman özdeşliğine dair yorumu ise ruhun hayatın ve bedeninin en içinde ve en derininde yer aldığı, Tanrının da ruhu destekleyici, kontrol edici bir özne olarak onun içinde yayılmış bir durumda var

---

<sup>834</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss. 352-354.

<sup>835</sup> Dandekar, "Vedanta" *ER*, s. 9648.

olduğudur.<sup>836</sup> Ramanuja Tanrısı evrene müdahale eden, içkin bir Tanrı olduğundan Shankara'nın Saguna Brahmanına karşı gelmektedir. Bu durumda Ramanuja'nın Vedanta yorumu Shankara'nın düşük bilgi kapsamı içerisinde.<sup>837</sup>

Ramanuja, insanın özgür olduğu varsayımını kabul etse de bu fikri desteklemek adına herhangi bir çalışma yapmaması yönüyle eleştirilmektedir. Onun takipçileri insan çabası ve Tanrının lütfu arasında bir bağlantı kurmaya çalışmıştır. Ramanuja sisteminde inayet ile ilgili iki düşünce yer bulmaktadır. İlki, Tanrının inayetini kazanmada kişinin çabalarının bir gereklilik olduğu (*vadgalai*), ikincisi ise kişilerin çabalarına gerek olmadan Tanrının lütfunun herkes için kuşatıcı ve yeterli olduğu (*tengelai*) şeklindedir.<sup>838</sup>

Ramanuja'ya göre Vedalar ve Upanişadlar arasında bir amaç farklılığı olmadığı gibi, karmakanda ve jnanakanda arasında da bir kesiklik sözkonusu değildir. Ramanuja doktrini bir ve çokluğu uzlaştırmaya dair cesur bir teşebbüsü ifade eder. Shankara tek gerçeği Brahman olarak ifade etmiş, çokluğu ise maya görüntüsü ile Brahmanın bir tezahürü olarak kabul etmiştir. Çokluğun gerçek oluşu, birin gerçek oluşunu etkilemez. Brahman, pek çok gerçek varlıklar içerir. Çokluk bir yanılsama değil, bire bağlı ve ondan ayrılmaz parçalardır. Bu anlamda Rao, Max Müller Ramanuja'nın, Advaita anlayışında kaybedilen ruhu Vedandistlere geri verdiğini söyler.<sup>839</sup> Ramanuja, birlik ve çokluk arasındaki ilişkiyi tanımlayarak sisteme özel bir katkı sunmuştur. Brahman bilincin bir parçası değil şahıslar üstü bir varlıktır. (*Purusottama*). Brahman her şeyi kuşatan mutlak güçlü, mutlak bilgili ve mutlak merhametlidir. Ramanuja, Brahmanın bilinemez olduğuna dair görüşe de karşı çıkarak; Brahmanın yüceliği dolayısıyla kutsal kitap tanımlamaları ile bütünüyle ifade edilemediğini sürmüştür. Ona göre Tanrı dünyayı yaratan ve her şeyin üstünde olan mutlak bir varlıktır. Onun sisteminde Tanrı, ruh ve madde arasında organik bir ilişki söz konusudur.<sup>840</sup> Ramanuja öğretisinde Tanrı ve ruh değişmezdir. Madde ise değişkendir. Ruhun ve Tanrının ikamet yerine *prakriti* adını vermektedir. Bu *prakriti* anlayışı Samkhya sisteminden farklı olarak bütünüyle ruhun ve İşvaranın kontrolü altındadır. Uzay prakritiden çıkarılır ve onun vasıtasıyla en yüce gerçekliğe dâhil edilir. Zaman anlamı taşıyan *kala* ise Brahman ve mutlağın dışında değildir. *Prakriti ve kalanın birbirlerinden*

<sup>836</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 41- 43.

<sup>837</sup> Carman, "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", ed. Steven Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, s. 196

<sup>838</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 45.

<sup>839</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.73.

<sup>840</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.71-75.

her hangi bir önceliği söz konusu değildir. *Şiva*, ruhun özü kelimesine karşılık gelen ifadedir. Şiva, bireysel tecrübenin birliği olmayıp sonsuz bir gerçekliktir. Mokşada, jnana uzayın sınırlarına ulaşarak en yüksek düzeye kadar genişler samsarada ise daralır fakat asla yok olmaz. Şiva sadece bilinçli olmayıp aynı zamanda mutluluğun özüdür. Samsarada az çok belirsiz olarak kalıp kurtuluş gerçekleştiğinde ise aşikâr hale gelir. Bilme ve zevk alma durumundaki azalış geçici olup kurtulduğunda her şeyi bilip ebedi mutluluk haline ulaşır.<sup>841</sup>

Ramanuja'ya göre ruhlar (*jivas*); esaret altında olanlar (*baddhas*), özgür olanlar (*muktas*) ve sonsuza dek özgür kalacaklar (*nitya*) olmak üzere üç kategoriye ayrılır.<sup>842</sup> Ruhun doğasında, Tanrıya boyun eğme, onun yolundan gitmekle onun amacına hizmet etme arzusu vardır. Ruh, Tanrıya itaat ve ona yardım ettiği sürece Tanrının onu kurtaracağına yürekten inanır.<sup>843</sup> Ramanuja'nın mukti anlayışında *Tanrı ile bir olma değil, onun niteliklerine katılma* vardır. Bu katılmada ruh kendi farklılığını ve bireyselliğini korur ancak Tanrının sonsuz mutluluğu içinde özümсенir.<sup>844</sup>

Ramanuja sıradan halk içerisinde herkese hitap eden, kendilerini bütünüyle Tanrıya adayın kişileri merhameti ile kurtaran ve sıfatları olan aşkın bir Tanrı anlayışını (Bhagavad Gita tipi teizmi) Upanişad öğretileri, mutlak gerçeğin birliği ve Tanrının evrenle içkinliği ile birleştirmiştir. Teizm ve mutlak hakkındaki felsefeyi bir araya getirmiştir. Mutlak gerçeğin birliği ve evrendeki içkinliği kurtuluşun bir vasıtası olarak görülmektedir. Teizm ve mutlağı birleştirme teşebbüsü Vedalara kadar götürülebilir. Ramanuja Shankara'nın saf mutlakçı felsefesine karşı kendi felsefesini geliştirmiş ve jnana kavramının yerini bhakti kavramı almıştır. Doktrin yaklaşık 1000 yıllarında ilan edilmiş ve Ramanuja tarafından sistematik hale getirilmiştir. Nathyamuni'nin birkaç çalışması Ramanuja'nın sistemleştirme çalışmasından önce Vişîştadvaita'nın temelleri hakkında muhteşem el kitapları olma özelliğine sahiptir. Ramanuja'nın Bhagavad Gita üzerine yazılmış *Vedanta Sutra yorumu*<sup>845</sup> ve bu inancın açıklamasını içeren *Vedantha-samgraha* sistemin baş kutsal metinlerini oluşturur. Ramanuja, Shankara gibi Vedanta Sutra üzerine eserler yazmıştır. Onun tefsirleri *Sri Bhasya* ismiyle anılmaktadır. Ramanuja, Gita üzerine

<sup>841</sup> Hiriyanıa, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss.355-356.

<sup>842</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.78.

<sup>843</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.81.

<sup>844</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 46/ 63.

<sup>845</sup> Ramanuja'nın Vedanta yorumu ile ilgili eser için bkz. George Thibaut, *The Vedanta- Sutras with the Commentary by Ramanuja*, The CLarendon Press, Oxford, 1904.

ve Upanişadların bazı metinlerini seçerek onlar üzerine yorumlar yazmıştır. O eserlerinde kendisine ilham kaynağı olan Alvarların imge ve tartışmalarına yer vermiştir.<sup>846</sup>

İbadet şekillerini ele alan *Vedanta-Sutra*, *Vedanta-Dipa*, *Nitya-Grantha* ve *Gayda-Traya* Ramanuja'nın diğerk çalışmalarındır. Ramanuja'yı Sudarşana Suri (1300) onu da Vedanta Deşika (1350) takip eder. Bu kişiler Ramanuja'nın doktrininin sağlam bir temel üzerine kurulmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Deşika, Advaitaya yönelik itirazları kendisinden öncekilerin yaptıklarından daha iyi bir şekilde değerlendirmiş ve böylece doktrini güçlendirerek, gelenekle birleştirmiş ve sistematik hale getirmiştir. şerh, el kitabı ve yorum üzerine pek çok eseri bulunmaktadır.<sup>847</sup> Bu eserlerin en önde gelenleri *Sri Bhasya Tattva-Tika*, *Gita Bhasya* ve *Tatparya Candrika* 'dır. Sata Düşani adlı eserinde Advaita Sistemine güçlü bir şekilde muhalefet etmiştir.<sup>848</sup>

#### A. RAMANUJA DÜşÜNCESİNDE BİLGİNİN KONUMU

Ramanuja'ya göre bilgi, hem özne hem de nesneyi ima etmektedir. Zihin için ayırt edilmeyen bir nesneyi anlamak imkânsızdır. Bilinen şey ancak nitelendirilmiş olarak bilinebilir. Algı tecrübesi, nesne ilk kez bilindiğinde *nirvikalpaka*, ikinci kez görünmesinde ise *savikalpaka* olarak adlandırılır. Onun ilk görüntüsü daha önceki herhangi bir izlenimi hatırlatmaz. Örneğinin bir ineğı ilk kez gören çocuk, o nesneyi ilk görüşünde nitelenmiş olarak görür. Tekrar gördüğünde onun görmesine eski izlenim eşlik eder. Yeninin eskinin ışığında bilinmesi *savikalpaka* durumudur. “Bu inektir” önermesi *nirvikalpaka* iken, “Bu da bir inektir” önermesi *savikalpaka* örneğidir. Mevcut bir nesne, geçmiş bir etkinin yeniden canlandırmasıyla birleştirilir. İki kez algılamada bir ve aynı nesneye gönderme yapmaya ise *devetta* adı verilmektedir.<sup>849</sup>

Ramanuja'ya göre nesnelere var olmak için bilinmeye ihtiyaçları yoktur. Nesnelere bilinmeden önce de vardır. Bu yüzden varlıkları bireyle ilişkiye dayanmadığı için gerçeklikleri göreceli değil mutlaklardır. Ona göre yanılsamalar nadir durumlarla sınırlanamaz. Örneğinin bir kabuğun gümüş olarak görülmesi yanılsaması iki şey arasındaki

<sup>846</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.70.

<sup>847</sup> Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss.339-341. Ramanuja'nın eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, s.341.

<sup>848</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.70.

<sup>849</sup> Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss. 341-342.

benzerlik yani parlaklıktan kaynaklanmaktadır. Onun için benzerlik, kısmi maddi özdeşliğin başka bir ifadesidir.<sup>850</sup>

Ramanuja'ya göre hayatın pratik eylemleri onlara dair tam bilgiyi gerektirmemektedir. Onları bilmek için yaklaşık olarak bilmek yeterlidir. Yani *kısmi veya noksan bilgi* hayatın ortak hedeflerine ulaşmak için bir engel değildir. Bu doktrin ile bilginin kişiler arası ve toplumsal yönü ortaya çıkar. Doğası gereği bilgi gerçekliğe işaret eder. Ancak onun işe yaraması insanlığın ortak sağduyusuna dayanmaktadır. Ramanuja, bilginin pratik değeri yanında bilişsel değerini de kabul eder. Ramanuja'nın sisteminde bilgi anlamı taşıyan jnananın hem kendini hem de kendinden başkasını ifade etme özelliği vardır. Ona göre bilginin icra edeceği gerçekliği ortaya çıkarmak ve pratik hayatın hedeflerine hizmet etmek olmak üzere iki yönü vardır. Bilginin mantıksal olarak geçerli olup olmaması değil pratik hayat üzerinde etkiye sahip olup olmaması önemlidir. Hakikati içeren bilgi, gerçekliği kısmi olarak içerir. Onun tam açığa çıkması her türlü yetersizliğin ortadan kalktığı ve her türlü yanlış ihtimalin yok olduğu mokşa kavramında mümkündür. Bu sayede insanın vizyonu en yüksek düzeye ulaşınca kadar genişler ve bu vizyon aydınlanmış olan her şeyi tamamıyla bilmeye imkan verecek kadar gelişir.<sup>851</sup>

Ramanuja'ya göre bilgi, bilen ve bilinen arasındaki bağı ifade eder. Kişi obje ile direkt ilişki kurmaz. *Dharmabhuta jnana* ruhu harekete geçirir. Manas yoluyla duyularla ilişki kurulur. Daha sonra duyular objeyi algılar. Ramanuja yeni objeyi eskinin ışığında oluşturur. Böylelikle bilgi bir ürün niteliği taşır. Davranış olmadan bir objenin idrakı sadece bir kurgudur. Ramanuja, Nyaya sisteminin *nirvikalpaka* algısını (bilişsel çıkarımı) kabul etmez. İdrak eskinin yeni idrakın ışığında aydınlanması ile oluşur. Bir nesneyi ilk kez algılamak bir idrak etmeyi beraberinde getiremez. Ramanuja üç tür *pramanadan* bahseder. Bunlar; algı, çıkarım ve sözel ifadedir. Diğer Pranamalar ise alt kategori olarak ele alınıp bunlar *anoloji (upamana)*, *varsayım (arthapatti)* ve *çıkartım (sambhava)*dir.<sup>852</sup>

Ramanuja'nın kurtuluşa dair düşüncesi ise ibadet ve sevgiye dayanmaktadır. Shankara'nın *jnana* temelli kurtuluş düşüncesine karşı Ramanuja, *bhakti geleneğini* oluşturmuştur. Shankara'nın felsefesinde kurtuluş jnana ile sağlanırken, Ramanuja'da bhakti ile sağlanır. Ramanuja, Shankara'yı Hint toplumunun tamamına hitap etmeyen,

---

<sup>850</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss. 344-345.

<sup>851</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss.349-350.

<sup>852</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.71.

sadece belli bir sınıfa hitap eden sistem kurması yönü ile eleştirmiştir. Çünkü sıradan her insanın üst düzey bazı bilgilerle kurtuluşu aramasından ziyade, Tanrıyı sevme yolunu seçmesi daha kıymetlidir. İnyet kavramı, Ramanuja'da Shankara'ya göre daha baskındır. Tanrının inayeti ve kendini Tanrıya adama, bu sistemde kurtuluş adımları olarak görülmektedir.<sup>853</sup> Ancak Ramanuja'nın inayet fikrine dair belirsizlikler mevcuttur. Ramanuja düşüncesi temelde karmaya dayanmakta, bhakti ile daha yüksek bir karmaya ulaşılacağı öngörülmekte, ancak inayetin neye göre gerçekleşeceği konusu muğlak kalmaktadır. Güney Hindistan'da nedensiz bir inayet düşüncesi yaygın iken, kuzeyde bu inayet bir nedene bağlıdır.<sup>854</sup>

## B. BHAKTİ GELENEĞİ

Bu gelenek ilk olarak 10. yüzyılda Güney Hindistan'da ortaya çıkmış ancak daha sonra tüm Hindistan'da hızla yayılmıştır. *Bhakti* kelime anlamı olarak kendini adama, kendini verme demektir. Bhaktiye göre nihai kurtuluş, ihlas ve sevgiyle yapılan ibadet sayesinde mümkün olabilir.<sup>855</sup> İlk başta azizlerin kendilerini Tanrıya adama fikri ile temelleri atılan ve *Saint Tradation* diye bilinen geleneğin kurucusu olarak Ramanuja kabul edilmektedir. Ortodoksi ve kutsal kitaplara bağlı din anlayışına bir başkaldırı anlamı taşıyan bu gelenek, Tanrıyı mistik bir yol ile sevmenin, kutsal kitap okumalarından ve felsefi tartışmaları çözmeye çalışmaktan daha kıymetli olduğuna vurgu yapar.<sup>856</sup>

Ramanuja sisteminin ayırt edici özelliği ikili bir eğitim özelliği taşımasıdır. Bunlardan ilki, jnana- yoga olup uygun bir gurunun gözetimi altında kutsal yazıların incelenmesinden sonra Şiva üzerinde meditasyon yapmaktır. Karma-yoga başarıldıktan sonra bu aşamaya geçilir. Jnana- yogayı başarılı bir şekilde tamamlayanlar ise bhakti-yogaya geçerler. Ramanuja'ya göre insan Tanrıyı bilmeden önce kendisini bilmelidir. Bu bilgiye ulaşmak için bhakti-yoga metodu gereklidir. Bhakti sevgi anlamına gelir ve Upanişadlarla öğretilen *upasana* ya da meditasyon olarak kabul edilir. Sadece gerçeklik üzerine bir yoğunlaşma değil Tanrı hakkında zevk alınan bir düşünmeyi de ifade etmektedir. Bhakti-yoga, tıpkı jnana-yoga gibi meditasyon ile var olur ama ona Tanrıya karşı sevgi ve bağlılık hissi eklenir. Bhakti-yoga ruhun bedenden ayrılması ile ortaya çıkan

<sup>853</sup> Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.102; Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s.71.

<sup>854</sup> Carman, "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", ed. Steven Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, s. 210.

<sup>855</sup> Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 20.

<sup>856</sup> Oliver, *Mysticism: A Guide for Perplexed*, s.106.

tanrısal vizyon ya da hakiki mokşaya ulaşmakla sonuçlanır. Bu şekliyle dünyadan sonraki hayatta kurtuluş bulma ideali taşıdığı için bu özelliği ile Shankara'nın *jivanmuktasından* ayrılır.<sup>857</sup>

Ramanuja, Tanrı sevgisini merkeze alır ve Tanrı-insan bağlantısını kurmak için sevgiye anahtar bir rol atfeder. Ramanuja düşüncesinde Vişnu, önemli bir yer tutar. Ramanuja, Tanrı Vişnuyu Brahmanın yerine koyarak Vişnu ile ilgili, Brahmandan daha çok konuşmuştur. Sadece Vişnu değil, Krishna da bhakti geleneğinde geniş yer bulmuş ve avatar düşüncesi ile (Bhagavad Gita tipi) somut bir Tanrı anlayışı oluşmuştur.<sup>858</sup>

Bhakti, sadece iman ve kişinin kendini Tanrıya adanması değil Tanrı bilgisi ve sevgisi anlamına da gelir. Bu yol meditasyon ile daha etkili hale gelmektedir. Bhakti Tanrıyı sevmeye ve sezgiye dayalı bir bilgi olarak tanımlanır. Bhaktiye ulaşmada Tanrının lütfü önemli bir yer tutar. Tanrının lütfü ve mağfiretinin yansımaları avatara inancında da karşılık olarak, bireylere Tanrının kendi bedenlerinde bedenleşmesi imkânını sunmaktadır.<sup>859</sup> Bhakti, Tanrının inkarnasyonunu kabul eder. Mantra ifadesi bu anlamda ruhsal güç ve kutsal bir sözcük olarak kullanılır. Bu sözcük üzerinde düşünmek ve sözcüğü tekrarlamak kişiyi mükemmelliğe ulaştırır. Bhakti-yogada, Tanrıyı sembolize eden nesnelere tapınma anlayışı söz konusudur. Kişinin konsantre olduğu nesne, kişisel Tanrının herhangi bir şekli olabilir.<sup>860</sup>

Bhakti; aşk, bilgi ve meditasyona dayanmaktadır. Bhakti, Tanrı sevgisinden kaynaklanan bir çekim gücü ile Tanrı ve insanı birleştirir. Tanrı aşığı olan insan, Tanrı ile bir olduğunda ebediliğe kavuşacağına inanır. Tanrı aşkı, ölümsüz ve en tatmin edici aşktır. Bu aşkın içerisinde çirkinlik yoktur. Çünkü Tanrı güzelliğin kaynağıdır. Kişinin dünyanın cazibelerinden vazgeçmediği sürece Tanrı aşkına kavuşması mümkün değildir.<sup>861</sup>

İnsan, Tanrı aşkını elde ettiğinde sevgi onun doğası haline gelir ve Tanrı aşkı tam geliştiğinde dünyaya bağlılık azalır. Bu aşkta nefret ve kıskançlık kavramlarına yer yoktur. Her şey Tanrının bir yansıması olarak görülür. Bhakti, hem bir hedefe ulaşma aracı hem de

---

<sup>857</sup> Hiriyanana, *Hint Felsefesi Tarihi*, ss.361-362.

<sup>858</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 98; Carmody & J. T Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, ss. 50 51.

<sup>859</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 45.

<sup>860</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 140- 143.

<sup>861</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 129- 133.



ruhsal yaşam idealidir. Ramanuja'ya göre bhakti, diğer ruhsal disiplinler içerisinde en doğal ve en kolay olanıdır.<sup>862</sup>

Ramanuja'ya göre Tanrı aşkını geliştirme yolları şunlardır.

- ❖ Yiyecekleri özenle seçmek
- ❖ Aşırı arzuları kontrol altına alma ve onlardan kurtulma
- ❖ Sürekli ibadet etme (ruhsal yaşamın gelgitlerinden etkilenmeme)
- ❖ Diğer insanlara iyilik yaparak bencil olmamayı öğrenme
- ❖ Kişinin her zaman temiz ve namuslu olması (doğruluk, dürüstlük, merhamet ve hayırseverlik gibi özelliklere sahip olma)
- ❖ Karamsarlıktan ve ümitsizlikten kaçınma (orta yolda olma)
- ❖ Aşırı keyifli olup sürekli sevinç hali içerisinde olmaktan kaçınma<sup>863</sup>

İlahi aşk konusunda iki aşama vardır. Hazırlık aşamasında dışarıdan bazı yardımlar almak gerekir. Tanrı aşkını arzulayan kişi ruhsal yaşamında buna özlem duyuyor olmalıdır. Kişinin Tanrı aşkına ulaşması için bir guru ya da rehber de ihtiyacı vardır. Bu guru, Tanrıyı doğrudan deneyimlemiş tecrübeli bir eğitici olmalıdır. Öğrenci zihnini arındırdıkça içinde yaşayan Tanrı kendisine kulak verecektir. Bu anlamda sadece kutsal kitap okumak öğrenci için yeterli değildir.<sup>864</sup>

Feragat etme, bhakti yolunda önemli bir kavramdır. Tanrı aşığı tarafından uygulanan feragat doğal ve yumuşak bir özelliğe sahiptir. Her şeyi bırakmak yerine her şeyi daha çok sevmek esastır. Tanrı dışındaki her şeyin zamanı geldiğinde kaybolacağına inanılır. Bhakti geleneğinde Tanrı ile ilgili her şeyden haz duyma esastır.<sup>865</sup>

Ramanuja'ya göre karma, jnana yolunda bir engel değil aksine kişinin görev ve sorumluluklarını belirleyen ve sonradan ortaya çıkan bir düzendir. Bhakti yolu (Tanrıya adama) kutsal kitap vazifelerini yerine getirenlere açılır. Bu anlamda karma bir gerekliliktir. Karma mutlak Tanrının içkinlik yönünü ve onun sınırsız gücünü etkileyen bir kavram değildir. Karma yasası Tanrıdan bağımsız bir şekilde işlemez. Tanrı düzen koyucu

---

<sup>862</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 134- 135.

<sup>863</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 135- 137.

<sup>864</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 138- 139.

<sup>865</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss. 143- 144. Bu ifade Yunus Emre düşüncesindeki “*yaradılanı Yaratandan ötürü hoş görme*” ifadelerine benzemektedir.

ve karmanın yöneticisidir. Karma yasası, Tanrının bir isteğini ifade eder. Karma yasası anlaşılmeden Hint Tanrı anlayışını anlamak imkânsızdır.<sup>866</sup>

Bhakti yolunu arzulayan kişi için kapsamlı bir hazırlık aşaması söz konusudur. Bu aşamalar;

- ❖ Viveka (yiyecek perhizi)
- ❖ Vimoka (her şeyden feragat edip Tanrıya özlem duyma)
- ❖ Abhyasa (Tanrıyı düşünmeye devam etme)
- ❖ Kriya (başkalarına iyi davranma)
- ❖ Kalyana (herkes için en iyi olanı arzu edip isteme)
- ❖ Satya (doğru sözlülük)
- ❖ Arjava (güvenilirlik-istikamet-karakter bütünlüğü)
- ❖ Daya (başkalarına karşı şefkatli ve merhametli olma)
- ❖ Ahimsa (şiddet ve sertlikten uzak olma-hiçbir canlıyı incitmeme)
- ❖ Anavasanda (neşeli ve ümitli olma)

Şeklinde olup bu hazırlıklar ruhun eğitilmesi amacını taşımaktadır.<sup>867</sup>

Ramanuja düşüncesinde, Shankara'nın Advaita öğretisinden farklı olarak, karmayı yerine getirme yükümlülüğü sürekli devam eder. İnsan asla şarta bağlı olmayan görevleri terk edemez eğer terkederse günahkâr olur ve Vedada emredilen şeyleri ihmal etmesinden ötürü kurtuluşu kaçıır. Karmaya olan bağlılık öznel bir arınma için değil manevi hayatta daha fazla gelişmek içindir. Karma bu sistemde yalnızca Vedada emredileni değil duayı ve samimi ibadeti de içerir. Böylelikle alanı daha fazla genişlemiş olur. Mokşa, mutlak barış, huzur ve mükemmellik yeridir. Mokşaya en yüce varlığın iradesini yerine getirmekle ulaşılır. Bireysel ruhlar, mokşa-muktiye (kurtuluş) ulaştığında kendini Tanrıya adamak zorundadır.<sup>868</sup>

Bir kişinin gerçek kurtuluşu aramak için Hindu toplumunun üç yüksek sınıfından birisine ait olması gerekir. Bu yüzden bu süreç kapsayıcılık bakımından yetersiz kalmaktadır. Ramanuja Tanrıya giden başka bir yolu da kabul eder. Kastı ya da sınıfına bakılmaksızın herhangi bir kimsenin izlediği bu yola *prapatti* denir. Kelime anlamı olarak "sığınmak ve dindara teslim olmak" anlamı taşır. Kurtuluşun karşılıksız inayet ile elde

---

<sup>866</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.78/80.

<sup>867</sup> Sarvapelli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, C. II, New Delhi: Oxford University Press, 2004, s.704.

<sup>868</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, s.362-363.

edileceği düşüncesini işaret eder. Mutlak teslimiyet bu yol için önemlidir. Tanrının iradesini takip etme, onun amaçlarına uygun davranma, Tanrının kişiyi kurtaracağına inanma, yalnızca ondan yardım isteme ve ruhunu tevazu ile ona teslim etme bu yolda izlenecek yöntemlerdir. Ramanuja'nın herkes için ulaşılabilir bir kurtuluş doktrini sunması ve aşağı sınıfların toplumsal açıdan yükseltilmesi Hint dini tarihinde büyük bir değere sahiptir. Bir kimse hangi disiplini takip ederse etsin kendi kendini sürekli kontrol altında tutmalıdır. Bencillik doğru hayatın düşmanıdır.<sup>869</sup> Ramanuja sistemi, çoğunluğa hitap eden, insanların kalbini ümitle dolduran ve onlara Tanrının lütfuna dair ümit ve istek sunan bir sistemdir.<sup>870</sup>

Ramanuja, Tanrı sevgisinin kişinin içinde hazır olarak bulunduğunu ve derin düşünme ile adeta *yağın akması şeklinde* sürekli ve kesintisiz devam ettiğini belirtir. Bu bir coşkunluk ve taşma hissidir. Tanrıya teslimiyet, ahlaki yükseliş ve Tanrıya yoğunlaşma Patanjali yogasında da yer bulmaktadır. Yoga, kendisinden pek çok gizemli doktrin ve uygulamaların çıktığı pratik bir öğretilerdir. Ancak bu uygulamalar dinin özü ile uyuşmadığı gibi duyuşal zevklere dayalı olduklarından zararlıdır ve aynı zamanda kaçınılmaz bir boşluğa neden olurlar. Budist ekollerin öğretisi ve uygulamalarının Ortodoks Hindular içerisinde yayılması buna örnektir. Tanrıya adanma düşüncesinin koruyucu bir değeri olması gerekmektedir. Yani, dini pratik ve uygulamaların dinin özüne uygun olması en temel şarttır.<sup>871</sup>

Bhakti öğretilerinin tamamı, Tanrı ve insanın ayrımı konusunda (dualist olma) hemfikirdir. İnsan, Tanrının gücünün bir göstergesidir. Felsefi, mantıkî ve ontolojik olarak Tanrı-insan ayrımı zahitlik ve ibadete dayanır. Tanrı ve insanın bir olduğu coşkunluk (vecd) hali, kişinin sadece hislerinde vardır. Kişi daha sonra dualist hale geri döner. Bundan sonraki aşamada kendini Tanrının oğlu, arkadaşı, eşi olarak görebilir. İlk aşamada kişi, Tanrı ile bir olur ancak gerçek hayata geri döndüğünde işlerinde, insan ilişkilerinde Tanrı sevgisi ile doludur. Tanrı sevgisi, herhangi bir hipnoz veya yöntemle elde edilemez. Herkesin kalbindeki bir oyukta sakin ve yavaşça yanan kalıcı bir ateş gibidir. Kişiler onu alevlendirme yollarını açtığında Tanrıyı bilmeye ve tanımaya başlarlar. Kişilerin söz ile ifade edilemeyecek şekilde duydukları "memnuniyet ve mutluluk hissi" kişileri bir adım

---

<sup>869</sup> Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, s.363-364; Oliver, *Mysticism: A Guide for Perplexed*, s.107.

<sup>870</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.81.

<sup>871</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss.122- 123.

daha öteye gitme konusunda cesaretlendirmektedir. Zaten Tanrı sevgisi bütün dinlerde ortaktır. Sadece arzuların peşinden gidildiğinde sanat, din ve felsefenin ortadan kalktığı rahatça görülebilir.<sup>872</sup>

Bhakti, Gita öğretisi çerçevesinde şekillenmiştir. Gita Tanrısı, kendisine bir hediye sunandan hoşnut olan, kendisi için yapılan faaliyetler ile kişinin karma bağından kurtulmasını sağlayan, bütün varlıklar ile aynı olan, günahkâr olarak tapınan insanları geri çevirmeyen, merhametli ve ihsan sahibi bir Tanrıdır.<sup>873</sup> Her ne kadar bhaktinin yaygın olan anlamı *Tanrı sevgisi* olsa da, bhakti kavramı tarihsel süreçte Tanrıya ibadet etme, eylem ve ritüellere önem verme olarak da anlaşılmış ve uygulanmıştır.<sup>874</sup>

Tarihsel süreç içerisinde bhakti, Vedic gelenekten bağımsız bir sistem olarak Caynizm ve Budizm'e paralel bir reform faaliyeti olarak gelişme göstermiştir. Kast yapılanmasına, kurbanı, özellikle hayvan kurbanına karşı çıkmıştır. İlk çıktığında Brahmanik çizgide Ortodoks olarak nitelendirilse de, radikal reform ve liberal etkilerle Ortodoksluktan uzaklaştığı Spencer tarafından ifade edilmektedir.<sup>875</sup> Vişnuculuk bhakti ve Tanrıyı sevmenin bir neticesi olarak Ortaçağ Hindistan'ında sosyal ve dini bir reform faaliyeti olarak ortaya çıkmıştır.<sup>876</sup> Ayrıca, bhakti geleneğine dayandırılan *Tanrı sevgisi* kavramı Hint dünyasında Krishna erotizminin kapılarını açmış ve bu gelenekte giderek özünden uzaklaşan, heretik bir yapı zuhur etmiştir.<sup>877</sup>

Somut Tanrı anlayışına paralel olarak gelişen tantrizm akımı ile tarihsel süreçte, Şivanın dışısı olan Şaktiye ibadet etme ön plana çıkmıştır. Şakti, kutsal enerji anlamına gelmektedir. Tanrıçaya ibadet etme Hint yerlileri arasında karakteristik bir inançtır. Tantristler nefes kontrolü, guru tarafından verilen mantralar ile kurtuluşu ararlar. Yogilerin cinsel birleşmesi, kişinin eşyle birleşmesi Şiva ve Şaktinin birleşmesini temsil eder. Bu birleşmede erkek, kendini Şiva; kadın ise Şakti ile özdeşleştirir. Bu birleşme "*kutsal bir koşul için bir bütün olma*" şeklinde yorumlanır.<sup>878</sup> Bhakti geleneğinin tarihsel süreçte yoga

---

<sup>872</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss.129-131.

<sup>873</sup> Gita, IX/ 26- 30.

<sup>874</sup> Carman, "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", ed. Steven Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, s. 200.

<sup>875</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 56

<sup>876</sup> Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s. 74.

<sup>877</sup> Carman, "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", ed. Steven Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, s. 196.

<sup>878</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 59- 60.

uygulamaları ve tantra ile temsil edilmesi ile bhakti, mistik özünden uzaklaşmış ve mistisizmin *melez* bir formunu oluşturmuştur.<sup>879</sup>

### C. SANYASİN/ ASKETİZM –ÇİLECİLİK

Sanyasin Hindu inancında özgürlüğe giden bir yol olarak görülür. Sınırlı tüketimi, basit yaşamayı ve özgürlüğe (mokşa) giden bir yolu temsil eder. Upanişadlarda kendine hâkim olma veya tapas, bedensel isteklerin tatmini konusunda umursamazlığı ön plana çıkaran yoğun düşünmeyi ifade etse de bu durum daha sonraları sahte yogiler tarafından mucize göstermek amacıyla bedene eziyet etme şeklinde anlaşılmıştır. Duyu organları kontrol altında tutulmadan iç huzura ulaşıp, ruhsal hakikatlerin kavranması mümkün değildir. Kişinin kendini kontrol etmesinde yetenek ve irade gücü önemlidir. Dünya nimetlerinden feragat etme yolu manastır kurumunun işlevini anlatan iyi bir örnek olup bu yol kişinin gelişiminde oldukça önemlidir. Erdemli ve ahlaki değerlere sahip olma bu yolda bir gerekliliktir.<sup>880</sup>

Bhakti anlayışının özünde Tanrı sevgisini aramak bir amaç değildir. Kişi bhakti yolunda iken Tanrı sevgisine doğal olarak ulaşır ve yaptığı her şeyi sevgi ile yapar hale gelir. Zâhidin amacı, hayatı Tanrı ile doldurmaktır. Bu yolda Tanrı, kendi sevgisi ile onu destekler. Bu gerçeğe dolan kişi için tüm kastlar ve sosyal sınıflar ortadan kalkar. Ona göre bütün varoluşlar eşit olup her biri Tanrının gücünün bir göstergesidir. Bhakti yolunda Tanrıya sığınma ve sadece onun yardım edeceğine inanma *Prapatti* kavramı ile karşılanır. Tanrıya sığınma, Tanrının lütfuna ulaşma amacı ile yapılır.<sup>881</sup>

### D. TAPAS

Tapas, Hindu inancında züht ve asketik hayatı ifade etmek için kullanılan kelimedir. Dasgupta, Mahabarata'ya göre tapasın üç türü bulunduğunu ifade etmektedir.

- ❖ Bedensel disiplinler: Tanrılara ve brahminlere, bilge insanlara saygı duyma, masumiyet, dürüstlük, bekâret, iffet ve incinmeme duygusu.
- ❖ Konuşma disiplinleri: Doğru sözlü ve tatlı dilli olmak ve bunu hayat boyu sürdürmeye çalışmak.

---

<sup>879</sup> Carman, “Conceiving Hindu ‘Bhakti’ as Theistic Mysticism”, ed. Steven Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, s. 218.

<sup>880</sup> Nikhilananda, *Hinduizm*, ss.101-103.

<sup>881</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss.127-128.

❖ Ruhsal disiplinler: Hoşnutluk, kendi kendini kontrol edebilme, yumuşak huyluluk, hafıza ve zihnin temiz olması, meditasyon.<sup>882</sup>

Gita, züht hayatı ile ilgili bir taraftan günlük hayatı devam ettirecek faaliyetleri sürdürüp diğer taraftan zihin dünyasını geliştiren faaliyetlerin yapılmasını öngörür. Tanrıya ve onun sevgisine adanmış bir hayat insanı şüphesiz en yüce dereceye çıkartır. Kişisel istek ve beklentilerin en aza indirildiği bir hayatta birey aşırı bir sevinç ve bedbahtlık gibi iki uçtaki durumlardan kurtulur; korku ve tehlikeye dayalı olaylarda sarsılmaz. Gita mistisizmi, menfaatçi ve bencil bağlardan kurtaracak faaliyetleri yapmanın ve bu faaliyetlerin sonuçlarını Tanrıya adamanın kişiyi en yüksek özgürlük ve idrake kavuşturacağına inanır. Bilgi övülse de yalnızca doğru bilginin Tanrıya teslimiyete götüreceği unutulmamalıdır. Hem eylem hem de zihinsel yönden teslimiyet özgürlüğe ulaşmada önemlidir. Dasgupta, Gitadaki Bhakti anlayışının kökeninin eski yogada Patanjali idealine dayandığını ifade etmektedir. Nefes kontrolü, zihni ve hafızayı kontrol etmede bir yöntem olarak görülmektedir.<sup>883</sup>

11. yy'da Bhgavata Purana'da bhakti (Tanrıya adama ) düşüncesi mutluluk kaynağı ve en yüce gaye olma ile bütünüyle kutsal bilginin yerini almıştır. Bhakti talebesi için bilgi ya da çileciliğe dair disiplinlerin fazla bir değeri yoktur. Bhakti yolunda kişinin derin düşünceye dair bir meditasyonun ötesinde, Tanrıya tutkulu bir his ve duyulardaki coşkunluk ile bağlanma söz konusudur. Kalbin arınarak bunun gözyaşı ile ifade edilmesi, belirsiz davranış ve konuşmalar, kahkaha, şarkı söyleme ve dans etmeler birer coşkunluk ifadesidir. Bu durum Tanrıya karşı bir sarhoşluğu ifade eder. Şarkı söylemek, gülmek, dans etmek gibi eylemlerde bulunsa da o artık tamamen “bu dünya” ya ait değildir. Zahit, kişisel hırs, çıkar ve beklentilerini bir kenara bırakarak kalbini ve tüm duyularını kaplayan bir coşku ve mutluluk ile kuşanır. Adeta bir sarhoşluk hali gösterir. Bu gelenek, derin düşünce ya da feragat ile gerçekleşen bhakti anlayışından farklıdır.<sup>884</sup>

Bhgavata Puranada çalışmak, züht hayatı ve yogaya başvurmak olmak üzere üç tür bilgiye ulaşma yolundan söz edilmektedir. Hem Gita hem de Bhagavatada kurban ritüeli

---

<sup>882</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss.116- 117.

<sup>883</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss.118- 119.

<sup>884</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss.123-124.

eleştirilerek kurbanın sadece bir zorunluluk olduğu ama hayatın yüce gayesine dair bir katkısının olmadığı ileri sürülmektedir.<sup>885</sup>

*“Tain tyaken bhunjitha: Herhangi bir mülkiyet hissi taşımadan, ihtiyacın olan gıdayı al” züht anlayışını özetleyen bir Hindu öğretisi ifadesidir.*<sup>886</sup>

Upanişadlarda çileciliği teşvik edici ifadeler yer almakta ve çileciliğin bir kurtuluş yolu olduğu ifade edilmektedir:

*Ormanda inanç ile çile dolduranlar, dilendikleriyle huzur içerisinde yaşamayı bilenler, tutkudan uzaklaşmış bir biçimde güneşin kapısından geçerler ki orada ölümsüz varlık ve ölümsüz ruh vardır.*<sup>887</sup>

Özetle Ramanuja'nın öğretisi jnana (bilgi) kavramı yerine bhaktiyi (Tanrıyı sevmeye ibadet) yerleştiren, ibadetler ve karma- margayı kurtuluş için bir gereklilik sayan, merkezinde sıfatları ve nitelikleri olan Brahmanın yer aldığı bir sistemdir. Ramanuja eylemlere hak ettiği değeri vererek kurtuluş için ibadet etme ve zühde dayalı bazı pratikler ile bireyin ruhsal olarak kendini geliştirmesi gerektiğini savunur. Shankara'nın maya kavramının aksine Ramanuja'da evren somut bir gerçekliğe sahiptir.

## V. MANDANA MİSRA

Mandana, Advaita sisteminin savunucularından biridir. Mandana, kutsal kitabın kesin ifadelerle Brahman ve bireysel benin (atman) bir olduğunu ortaya koyduğunu söyler. Bir olma düşüncesi, bütünüyle bilinemez ve tecrübe ile ifade edilemez. O adeta ateşin kıvılcımı ve ekmeğin dilimi gibidir. Bir olma bilgisi, bizi varlığın ötesine taşımaya yardım eder. Mandana 'ya göre farklılık, şeylerin bir doğası olamaz.<sup>888</sup>

## VI. MADHVA/ MADHVACHARYA

1238 yılında Karnataka Bölgesindeki Upidi Kasabası yakınlarında dünyaya gelmiştir. Kişisel Tanrı fikrine kendini adanmış bir kişidir. Madhva'nın teorisi dvaita-vada olarak bilinmekte olup dualistik bir öğretimdir. Tanrı evreni yaratmada tek nedendir. Madhva, Tanrıyı Vişnu olarak kabul edip, Vayu adlı Tanrının Vişnunun inkarnasyonu olduğunu ileri sürer. Madhva, kendisini de Shankara ve takipçilerinin öğretilerini yıkmak amacıyla

<sup>885</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, s.124.

<sup>886</sup>Pankaj Jain, “Ten key Hindu environmental teachings”, s.4. www.greenfaith.org. (05. 12.2017)

<sup>887</sup> Mundaka Upanişad, I/ 11/ 11.

<sup>888</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss. 48-49.

Vayu'nun inkarnasyonu olarak gönderildiğini iddia etmektedir.<sup>889</sup> Monizmi reddederek, Yüce varlık kavramı için *paranatman* ve ona bağlı prensip için ise *jivatman* kavramlarını kullanır. Sonsuz olarak birbirlerinden ayrılmış beş ayırmadan bahseder. Bunlar: Tanrı-bireysel ruh ayrımı, Tanrı- madde ayrımı, ruh ve madde ayrımı, ruhların diğer ruhlardan farklılığı ve maddelerin diğer maddelerden farklılığı şeklindedir. Madhva, kişinin kendini Tanrıya adamasını (bhakti) bir kurtuluş yolu olarak kabul eder.<sup>890</sup>

Madhva, Shankara'nın en güçlü muhaliflerindedir. Madhva Shankara'yı insanları aldatan şeytanın bir inkarnasyonu olarak görmektedir.<sup>891</sup> Çoğulcu, teistik ve realist bir sisteme sahiptir. Felsefi doktrinlerini Upanişadlar, Gita ve Vedanta Sutraya dayandırmaktadır. Kendisinin Vişnu tarafından seçilerek gönderildiğini, kutsal kitapları doğru bir şekilde yorumlayarak yanlışları düzelttiğini ileri sürmekte ve kendisini adeta bir mesih olarak görmektedir. 37 adet eseri bulunmakla birlikte bunlardan bazılarını ilahiler ve şiirler oluşturmaktadır. Vedanta Sutra üzerine yorumu *Anuvyakhyana* ismi ile bilinmektedir. Bhagavad Gita ve Mahabharata üzerine yorumları da bulunmaktadır.<sup>892</sup>

Madhva'dan sonra gelen haleflerinin Madhva'nın sisteminin oluşmasında büyük katkıları olmuştur. Bunlar *Jayatirtha*, *Raghavendra* ve *Vyasaraja*'dır. Jayatirtha, Dvaita sisteminin eşsiz oluşunu ortaya koyup Madhva'nın pek çok çalışmasını yorumlamıştır. Onun Dvaitaya dair yorumu *Tikacaraya* olarak isimlendirilmiştir. Jayatirtha, Nyayasudha adlı çalışmasında Madhva'nın Anuvyakhyana adlı eserini detaylıca ele almıştır. Bu eser Madhva felsefesinin en önemli çalışmasıdır ve 600 sayfayı aşkın bir hacme sahiptir.<sup>893</sup>

Vyasaraja ise, Dvaita sisteminin mantıkçısıdır. Advaita ile coşkulu tartışmalar içerisine girmiştir. *Nyayamarta* adlı eserinde Shankara'nın sistemini ve Advaita sisteminin temel argümanlarını ortaya koyarak her ikisini de detaylıca reddetmiş ve çalışmalarının tamamını mantıksal bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Hindu inancındaki temel sistemleri eleştirmesine rağmen, Nyaya sistemi ile ilgili herhangi bir yorumda bulunmamıştır.<sup>894</sup>

---

<sup>889</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 47.

<sup>890</sup> Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s.72

<sup>891</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s.46.

<sup>892</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss. 82-83

<sup>893</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s. 83.

<sup>894</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss. 83-84.



### A. EPİSTEMOLOJİ ANLAYIŞI

Madhva'nın bilgi kavramı, bilen ve bilinen arasında bir ilişkinin varlığı ile ortaya çıkar. Var olmayan bir şeyin bilinmesi imkansızdır. Jnana, bir objeye işaret ettiği zaman gerçeklik kazanır. Gerçeği idrak etme kavramı için Madhva *pramana* kelimesini kullanır. Pramana, algı, çıkarım ve sözlü bilgilerden oluşmaktadır. Algı, pramanaların en önemlisi olup diğerlerini etkilemektedir.<sup>895</sup>

### B. KUTSAL KİTAP VE TANRI ANLAYIŞI

Madhva'ya göre sözel gelenekte Vedalar gayri şahsidir ve ölümsüzdür. Vedalar Tanrı sözlerinden üstündür ve başka bir metin ile çeliştiklerinde Vedalar tercih edilmelidir. Vahiy, kutsal bilginin biricik kaynağıdır. Vedalar, Tanrı tarafından yazılmamıştır ve ezelidir. Madhva, Vedalar dışında Puranalar, Ramayana ve Mahabharata otoritesini de kabul eder. Madhva'ya göre kutsal kitabın temel amacı evrenin Tanrısı olarak Vişnunun üstünlüğünü ortaya koymaktır. Vişnu evrenin yaratıcısı, hâkimi, devam ettiricisi, yıkıcısı ve kendi üstünde hiçbir otorite olmayan en üstün varlıktır. Advaita sisteminin Nirguna ve Saguna Brahman anlayışı ona göre hükümsüz ve geçersizdir. Madhva, İşvara ya da Saguna Brahman kavramı yerine **Laksmi** kavramını kullanır. Laksmi diğer ruhlar gibi yaratılmamış ve nitelikleri olmayan ama Tanrının yayılmış halidir. Onun hemen yanında Vayu bulunur. Vayu, Tanrı ile diğer ruhlar arasında aracı konumundadır. Madhva, düşünce sistemi içerisinde kendine özel bir yer edinmek adına Vayunun üçüncü inkarnasyonu olarak kendisini tanıtmaktadır.<sup>896</sup>

### C. EVRENE DAİR GÖRÜŞÜ

Madhva'ya göre, Tanrının var oluşu kutsal kitap otoritesinin yardımı ile gerçekleşmiştir. Evrendeki madde ve ruhlar Brahman kadar gerçektir. Eğer evrenin gerçek olmadığı söylenirse, bu evrenin başındaki Tanrıyı bir hokkabaz haline getirir. Kutsal kitap, yaratıcı ve evrenin yöneticisi olarak Tanrıya işaret etmektedir. Evrenin gerçek olmadığını söylemek Tanrının sınırsız gücüne gölge düşürmektedir. Güçlü bir Tanrı anlayışı ile maya kavramının aynı çatı altında bulunması imkânsızdır. Böylelikle Advaita sisteminin temel kavramı olan mayayı reddederek düşüncelerini temellendirme yoluna gitmiştir. Ona göre

<sup>895</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss.84-85.

<sup>896</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.86.

mayayı (yanılsama) temellendirecek herhangi bir doktrin bulunmamaktadır ve evrene dair bir maya düşüncesini savunmak anlamsızdır.<sup>897</sup>

#### D. RUHLARA DAİR GÖRÜŞÜ VE KURTULUŞ ANLAYIŞI

Madhva'ya göre, bireysel ruhlar Tanrıya bağlı olup sonsuza kadar farklıdır. Advaitanın ileri sürdüğü Brahman ile ruhların bir olduğu düşüncesi Vedaların amacını yansıtmamaktadır. Ruhlar, Tanrının onları kurtarmasına bağlıdır. Mukti, ruhun üzerini kaplayan cehalet kılıfından kurtulmasını ifade eder. Kurtuluş, Tanrının inayeti ve ruhun erdemi ile sağlanabilir. Ruhun, Tanrının inayeti ve kutsal kitap yardımı ile cehalet kılıfından kurtulmasına *svarupa* adını verir. Kişinin bunu fark etmesi mokşanın diğer bir ifadesidir. Evrensel bir kurtuluş doktrini yoktur. Kurtuluş herkes tarafından istenilen ama belirli kişilerin seçildiği bir alandır. İnsan ruhlarını *mukti yogya, nitya samsarins, tama yogyas* olmak üzere üç kategoriye ayırır. Kurtuluş yolunda bhakti margayı onaylamakla birlikte Madhva'nın bhaktisi Ramanuja'da olduğu gibi açık ve duygulu değildir. Bhaktinin temeli, Tanrının üstünlüğünü bütünüyle kabul etmeye dayanır.<sup>898</sup> Madhva'nın düşünce sisteminde Tanrının gücüne bağlı itaat kavramı ön planda yer almaktadır.

Madhva'ya göre, Tanrı ve ruhlar ayrımı kutsal kitapta yer almaktadır ve gerçektir. Materyaller dünyası Tanrı tarafından yaratılmıştır. Madde, ruhlar ve evren Tanrıya bağımlı kavramlar iken, Tanrının varlığı her şeyden bağımsızdır. Ruhlar arasında karmik koşullarına göre yüksek ve düşük olarak derecelendirme söz konusudur.<sup>899</sup>

#### VII. KABİR

Kabir<sup>900</sup>, kaynaklarda İslamiyet'ten etkilendiği açıkça belirtilen bir düşünürdür. 14. yüzyılın sonlarında bir Müslüman ailenin ferdi olarak Benaras (Varanasi) yakınlarında dünyaya gelmiştir. Müslüman, Hindu ve Sihleri derinden etkileyen ve Sih Kutsal Kitabında (*Sri Guru Granth Sahib*) şiirleri yer alan bir kişidir. Bireysel ruh ile Evrensel Ruh arasındaki ilişkinin önemi teolojik görüşünün temelini oluşturmaktadır. Aynı zamanda dinlerin birliği ilkesinin güçlü savunucularından bir tanesidir. Kendisini herhangi bir din

<sup>897</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, s.87

<sup>898</sup> Rao, *The Schools of Vedanta*, ss. 88-89.

<sup>899</sup> Dandekar, "Vedanta" *ER*, s. 9549.

<sup>900</sup> Kabir, Vedantist düşünürlerden biri olmamasına rağmen kaynaklardaki Hint mistisizmi ile ilgili bölümlerde adından bahsedildiği için bu başlık altında hayatı ve düşüncelerine yer vermek uygun görülmüştür.

mensubu olarak tanımlamayıp, Tanrıyı belli bir dine ait olarak görmeden; Tanrıya bağlılık ve sadakati sevmeyi inancının temeli saymıştır. Dinleri kategorize eden seremoni ve ritüellere ise karşı çıkmıştır. Fikirleri ile hem Hindu geleneğini hem de İslam sufilerini derinden etkilemiştir. <sup>901</sup> Kabir hayatını münzevi bir mistik olarak geçirmemiş, dokumacılığı meslek olarak uzun yıllar sürdürmüş, iki kez evlenmiş ve hayatının büyük bölümünü sorumluluklarını yerine getirerek geçirmiştir. Ona göre hayatın amacı az ile yetinmek olmadığından daha fazla çalışıp gayret sarf etmeyi ilke edinmiştir. Ve müzik onun hayatında kutsal bir senfoni olarak yer bulmuştur. Şiir ve şarkıları mistik figürler ile dolu olup pek çok kişiyi derinden etkilemiştir<sup>902</sup>

Kabir, mistik bir reformcu, İslam'ın etkisi ile Hindu uygulama, kast sistemi ve mitolojilerinden bağımsız bir sistem kurma arayışı içerisinde yer almıştır. Kabir, niteliksiz Tanrıdan bahsedip sonrasında merhametli, cömert, mükemmel ve kurtarıcı Tanrının niteliklerini saymıştır.<sup>903</sup>

Kabir Müslüman bir ailenin ferdi olarak doğup, Ramananda disiplini ile büyümüştür. Kabir ve Nanak, Hinduizm ile İslam'ı harmonize ederek düşüncelerini oluşturmuşlardır. Sevgi ve imanı, Tanrıyı aramanın biricik yolu olarak kabul etmişlerdir. Hiçbir canlıya zarar vermeme (ahimsa) prensibi Kabir için vazgeçilmez bir değere sahiptir.<sup>904</sup> Gerek düşünce sisteminde gerekse şiirlerinde sevgi evrensel bir tema olarak işlenmiştir. Bhakti düşünürü ve Kabir'in üstadı olan Ramananda'nın onun fikirlerinin oluşmasında önemli bir rolü olmuştur.<sup>905</sup> Kabir en yüce hedefin Tanrıda erime ve yok olma olduğunu söyleyerek ölümden sonra ruhların Tanrıya katıldığını ileri sürmüştür. Kabir, kendi ruhunun da Tanrının inayeti ile sonsuzluğu yakaladığını söylemiştir.<sup>906</sup>

Kabir Sih kaynaklarında da saygı ile bahsedilen bir kişidir. Guru Nanak ile görüştüğü de kaynaklarda yer almaktadır. Monistik bir Tanrı anlayışına sahiptir. Müslüman ve Hinduların tek bir Tanrılarının olduğunu ve diğer bütün Tanrıların öldüğünü ileri

---

<sup>901</sup> Oliver, *Mysticism: A Guide for Perplexed*, s.107.

<sup>902</sup> Behari, *Sufis, Mystics and Yogis of India*, ss. 222- 223. Kabir'in şiir ve şarkılarına dair içerik ve ayrıntılar için bkz. Behari, *Sufis, Mystics and Yogis of India*, ss. 224/ 227- 252.

<sup>903</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 54.

<sup>904</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 61- 62.

<sup>905</sup> Behari, *Sufis, Mystics and Yogis of India*, s. 223.

<sup>906</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 65- 66.

sürmüştür. Kabir, kendi varlığını kaybetmeden kutsal ile bir olma arayışı içerisine girmiştir.<sup>907</sup>

### VIII. VALLABHA

1479-1531 yılları arasında yaşayan Vallabha, Tanrıyı sevmede itaat kavramını ön plana çıkarmıştır. Tanrının üstünlük ve büyüklüğünü akla getirerek sabit ve sürekli olarak Tanrıyı sevme duygusu onun bhakti anlayışını oluşturmaktadır. Ancak koruyucu ve lütuf sahibi Tanrı anlayışı Hindu samsarası ile uyuşmamaktadır. Çünkü böyle bir Tanrının mevcudiyeti ile samsara kavramının ortadan kalkması gerekir.<sup>908</sup>

Vallabha'nın düşüncesi *sudhadavita- vada* (ikilik karşıtlığı- saf monizm) olarak bilinmektedir. Tanrı ve ruhların ilişkisini altın ve altın aksesuarlar benzetmesi ile açıklamaktadır. Nasıl ki aksesuarların hammaddesi altın ise bireysel ruhların özünü de Tanrı oluşturmaktadır. Ateşin yanında kıvılcım ne ise Tanrının yanında ruhların durumu da aynı şekildedir. Diğer bhakti düşünürleri gibi Vallabha da Tanrıyı sevme düşüncesini ön plana koyarak avatara anlayışını kabul etmektedir. Ayrıca riyazet, oruç, perhiz gibi uygulamaları Tanrıya ibadet için uygun bir yöntem olarak görmemektedir. Çünkü insan ruhu Tanrıya ait bir öz taşımakta ve ona yapılan herhangi bir eziyet uygun olmayıp, bedenün yüceltilmesi esas olmalıdır. Bu nedenle asketik yöntemlere başvurma onun düşüncesinde yer almamaktadır.<sup>909</sup>

Brahma Sutra üzerine *Anubhasya*, Bhagavad Gita üzerine ise *Subodhini* adlı bir yorumu ve bu ikisi dışında *Tatvarthadipanibanadha* adlı bağımsız bir çalışması bulunmaktadır. Vallabha'ya göre evren Brahmanın şekil değiştirmesinden ibarettir. Brahman evrene yayılmış durumdadır. Brahmanın evrene yayılması demek onun değişmesi anlamına gelmez, Brahman değişmeden kalmaktadır. Brahman maya kavramının kapsamı dışında olup, materyaller dünyası ve bireysel ruhların nedenidir. Ruhlar ve materyaller dünyası özünde Brahmandır. Doktrini *brahmavada* olarak da ifade edilmektedir. Tanrı kendisine ait olan *sat* ve *cit* özelliklerini jiva formlarında gösterir. Ancak ananda

---

<sup>907</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 104.

<sup>908</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, s.127.

<sup>909</sup> Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s. 73.

(mutluluk) Tanrı tarafından gösterilmez. Vallabha Tanrının inayetini temsil etmesi için *puṣṭi* kavramını kullanır.<sup>910</sup>

## IX. NĪMBARKA

14. yüzyıl ortalarında yaşadığı tahmin edilmektedir. Brahma Sutra üzerine *Vedanta parijata saurabha* adlı bir yorumu bulunmaktadır. Ramanuja'dan etkilenmiş bir düşünürdür. Nimbarka, evren görüntüsüne dair avidyayı kozmik bir prensip kabul etmemekte ve üç temel varlıktan bahsetmektedir. Bunlar: (*Paramatman- Puruṣottama*) Tanrı, *jiva* ve *jagattır*. Tanrı kendini kaybetmeden madde ve ruhlara dönüşmüştür. Tanrı, eş zamanlı olarak ruhlarla hem birlikte hem de onlardan ayırır. Tanrı diğer varlıklardan bağımsız bir var oluşa sahiptir. Kurtuluş ise Krishnanın inayeti ve Krishnaya katılma ile mümkün olmaktadır.<sup>911</sup>

## X. CHAĪTANYA

1486'da Bengal'de dünyaya gelmiş, çağdaşlarını etkileyen önemli bir bhakti düşünürü olarak kabul edilir. Kendisini, Krishna, kutsal kitap ve Sanskritçe çalışmalarına adanmıştır.<sup>912</sup> Herhangi bir eser kaleme almamıştır. Takipçileri onun sistemini *acintya-bhedabheda- vada* olarak adlandırmıştır. Sistemin açıklaması Tanrı ve ruhlar arasındaki ayrımın var olup olmadığının belirsiz olmasıdır. Onun düşüncesinde tüm insanlar Tanrının nezdinde eşittir ve Tanrı sevgisi her şeyin ötesindedir.<sup>913</sup>

Chaitanya'nın abisi münzevi bir keşiştir. Annesi onu okula göndermeyip bir münzevi olarak büyümesini amaçlamıştır. 20 yaşında iken gramer ve mantık öğrenmeye başlamıştır. Vaishnava'nın müridi olduktan sonra Chaitanya, Krişna hayranı olmuştur. Hatta Krişnayı düşününce ağlayarak kendinden geçtiği ifade edilmektedir.<sup>914</sup> 1534'te engelleyemediği bir tutku ile denize atlayarak hayatına son verdiği kaynaklarda yer almaktadır.<sup>915</sup>

<sup>910</sup> Dandekar, "Vedanta" *ER*, s. 9549.

<sup>911</sup> Dandekar, "Vedanta" *ER*, s. 9548.

<sup>912</sup> Modern çağlarda Swami Paraphuda tarafından *Uluslararası Krishna Bilinç Topluluğu (International Society for Krishna Consciousness) (ISKCON)* kurulmasında, Chaitanya'nın öğretilerinin rolü büyük olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Oliver, *Mysticism: A Guide for Perplexed*, s.107.

<sup>913</sup> Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, s. 73.

<sup>914</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, s.135, Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s.102.

<sup>915</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, s.137.

Dasgupta, Chaitanya'yı *Bhagavata Purana'nın* bhakti anlayışını hayatında en iyi örnekleyen kişi olarak tanımlamaktadır. Chaitanya, Tanrı sevgisini dört başlık altında incelemiştir.

- ❖ **Shanta:** İnsanın içinde doğal ve nazik olarak bulunan Tanrı sevgisine verilen isim.
- ❖ **Dasya:** Tanrıya olan zorunluluk (yükümlülük) ve hizmete dayalı tevekkül-bağlılık anlayışı.
- ❖ **Sakhya:** Tanrıyı kendine en sadık dost olarak görme.
- ❖ **Madhura:** Tanrıya bir insanın duyabileceği en üstün ve en derin sevgiyi duyma.<sup>916</sup>

Chaitanya'nın hayatında Krishna sevgisi, en önemli figürdür. Onun amacı Hindistan'a ve tüm dünyaya Tanrı sevgisini yaymaktır. Bu yüzden yürüyerek kilometrelerce yol katetmiş insanlara Tanrı sevgisini anlatmıştır. Enstürman çalarak ve müzik eşliğinde arkadaşları ile yaptıkları danslarda pek çok insan kendilerinden geçerek onlara katılmıştır. Ona göre Tanrı sevgisi kadın ve erkeğin derin bir tutku ile birbirlerine duyduğu aşk gibidir. Ancak bu sevgi, içerisinde şehvi duyguları barındırmamaktadır. Aşk Tanrının doğasıdır. Özgürlük, cennet saadeti gibi kavramlar, Tanrıya derinden tutkun olan birisi için eski ve önemsiz ideallerdir.<sup>917</sup>

Chaitanya ruhun Tanrı sevgisi ile dolarak ona karışıp onda eridiğini ancak özünü kaybetmediğini ileri sürer.<sup>918</sup>

Puranalar, Chaitanya gibi monizmi reddedenler için dayanak oluşturmuştur. Krishnaya dair figürler 16. yy'da Chaitanya tarafından ortaya çıkarılmıştır. Chaitanya Tanrıya bağlılık kavramını ön plana çıkarmış, kendisinin Krishnanın avatari olduğunu, Radha ve Krishnanın kendi bedeninde bedenlendiğini ileri sürmüştür. Müzik, dans etme ve çeşitli ritimlerle Tanrı sevgisini göstererek pek çok kişiyi etrafında toplamayı başarmıştır. Hatta kadın giysileri giyerek Radha'nın bir yansıması olduğunu iddia etmiştir. Chaitanya'nın uygulamaları Hindu mistik anlayışında somuta doğru giden değişimi

---

<sup>916</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss.132-133.

<sup>917</sup> Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ss.136-137. Chaitanya'nın hayatı İslam tarihindeki Hallac'ın hayatı ile vecd, Tanrı aşkı, Tanrı ile bir olma ve coşkunluk kavramları bakımından benzerlikler göstermektedir. Hallac'ın hayatı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Annemarie Schimmel, *Hallac "Kurtarın Beni Tanrıdan"*, çev. G. Ahmetcan Asena, İstanbul: Pan yayıncılık, 2011.

<sup>918</sup> Spencer, *Mysticism in World Religions*, s. 64.

göstermektedir. Hindu mistik anlayışında soyuttan somuta doğru kayma yaşanmıştır.<sup>919</sup> 20. yy sonrası mistisizm bedensel birlik ile ifade edilmeye başlanmıştır. Şehvi duygular ve talepler ön plana çıkmıştır. İlk dönemlerde asketizm ve dünyaya değer vermeme ön plandayken, tarih ilerledikçe dünyaya verilen değer artmış ve mistisizm daha çok somut, sembolik ve bedensel hallere yansıtılmıştır.<sup>920</sup>

Güney Hindistan'da Krishna formunda Vişnuya adanan Budizm ve Caynizm ile mücadele eden bir akım ortaya çıkmıştır. Bengal şairlerinin şiirleri, bireysel bir Tanrıya adama fikrinden ziyade erotik aşkla ilgili figürler içermektedir. Şarkı söyleme ve dans etme bu kişilerin ortak özellikleridir.<sup>921</sup>

## XI. SWAMİ VIVEKANANDA

1863'te Bengal Kolkota'da dünyaya gelmiştir. Asıl ismi *Narendra Nath Datta* olup, Vivekananda ismini daha sonra almıştır. Advaita-Vedanta sisteminin modern çağlardaki güçlü bir savunucusudur. Vivekananda, genç yaşlarda ünlü Hint bilgini Ramakrişna'nın müridi olmuş ve birkaç yıl onunla eğitimine devam etmiş ve aynı zamanda Kalküta Üniversitesi'ne kayıt olmuştur. 1884'te mezun olacakken babasını kaybetmiş, 1886'da Ramakrişna ölünceye kadar küçük bir talebe topluluğu içerisinde onunla olan çalışmalarını sürdürmüştür. Daha sonra bu gurup Ramakrişna'nın öğretilerini yaymak için dağılmıştır. Vivekananda, Hindistan'da pek çok seyahat gerçekleştirmiş ve öğretileri sosyal hayata uyarlamaya dair düşünme içerisine girmiştir.<sup>922</sup>

Ramakrişna'dan öğrendiği dini sosyal hayatta insanların yararına kullanma konusunda yoksulluğa dair faaliyetler yürütmüş; Hindistan'ın doğusu ile batısını birleştirme çalışmaları yapmıştır. Bunu yaparken de Brahman-atman birliğine dair birleştirici öğretiyi ön plana çıkarmış, aynı zamanda Hinduların batıdan teknolojiyi öğrenip onun kolaylaştırıcı işlevinden yararlanılması gerektiğini ifade etmiştir. Günümüzde halen varlığını sürdüren *Ramakrişna Mission College*'i<sup>923</sup> kurması, Vivekananda'nın yaptığı en önemli çalışmalardan birisi kabul edilir. Fikirleri Chicago, İngiltere, Amerika gibi farklı yerlerde etkili olmuş ve Amerika ve İngiltere'de Hindu mistisizmini anlatmak adına akademik çalışmalarda bulunmuş ve 2 yıl süreyle yurt dışı seyahatlerini sürdürmüştür.

<sup>919</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 102.

<sup>920</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, ss. 100/ 110.

<sup>921</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, s. 101.

<sup>922</sup> Oliver, *Mysticism: A Guide for Perplexed*, ss. 111-112

<sup>923</sup> <https://rkmvc.ac.in/> (18.12.2017)

1897’de Hindistan Belur’da *Ramakrishna Math* adıyla Hindu reformunu amaçlayan bir kurum oluşturmuş, Amerika’da ise *Vedanta Society* adlı cemiyetin kurucusu olmuştur. Yoksulluğa karşı hayatın kalitesini arttırmak, hayatın fayda üzerine inşa edilmesi, her ruhun evrensel ruh olan Brahmanın bir parçası olduğu, imanların birliği ve dünya üzerindeki tüm dinlerin aynı amacı savduklarına dair görüşleri bir Hindu mistiğinin düşünce dünyasını özetlemektedir. Vivekananda,1902’de dünyaya veda etmiştir.<sup>924</sup>

Vivekananda, nefesine hakim olma disiplinlerini uygulayıp günlerinin büyük bir kısmını mağarada meditasyon yapmakla geçirmeye istekli olmuş ancak insanlara hizmet etmenin daha üstün olduğu düşüncesinden hareketle topluma hizmet etme yolunu seçmiştir.<sup>925</sup> Bu yüzden Vivekananda’nın kurtuluş anlayışı bireysel olmak yerine toplumsal bir amaca hizmet etmektedir. Vivekananda herkes kurtuluşa erene kadar kişinin kendisini kurtarmasının bir anlam ifade etmeyeceğini söyleyerek, öğretisinin kapsayıcı ve toplumsal yönünü ortaya koymaktadır. Onun kadınların eğitilmesi, toplumsal hayatta ve dini hayattaki statülerinin iyileştirilmesine yönelik yaptığı çalışmalar toplum hizmetine dair yaptığı çalışmalara birer örnektir.<sup>926</sup>

## XII. RAMAKRİŞNA

Ramakrişna 19.yy’da Vedanta ekolünün güçlü bir savunucusudur. Ramakrişna tıpkı Shankara gibi Tanrı dışında hiçbir şeyin gerçek olmadığını ileri sürmektedir. Ramakrişna sisteminde Tanrının inayeti ve lütfu ile ilgili bir kavram bulunmamaktadır. Ramakrişna sistemini insanların hayat şartlarını iyileştirmek amacıyla pek çok eğitim faaliyetinde bulunarak insanların daha iyi şartlar altında yaşamasına öncülük etme amacı taşımıştır.<sup>927</sup>

Ramakrişna, Hindu ibadet formlarına sadık kalarak bütün dinlerin ruhun Tanrı ile nihai birliğine dair ortak yönleri olduğunu savunmaktadır. Ramakrişna, Chaitanya’ya duyusal coşku yönüyle benzemektedir. Bu coşkunun kaynağı ise Alvarlardır.<sup>928</sup> Ramakrişna insanlığın acılarına karşı yeni ve kutsal bir metot geliştirerek Tanrının hakiki tecellisini ortaya koymak amacı taşımaktadır.<sup>929</sup>

---

<sup>924</sup> Oliver, *Mysticism: A Guide for Perplexed*, ss.112-113.

<sup>925</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, s. 178.

<sup>926</sup> Constance A. Jones & James D. Ryan, “Vivekananda, Swami”, *Encyclopedia of Hinduism*, New York: Facts on File Publishing, 2007.

<sup>927</sup> Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, ss. 41- 42.

<sup>928</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, ss. 49- 51.

<sup>929</sup> Spencer, *Mysticism in World Religion*, s. 61.



19. yy'da Ramakrişna ve Vivekananda, Tanrının insanda tezahürüne önem vermişlerdir. Ramakrişna yoga tekniğinden yararlanarak Tanrı ile sohbet ettiğini ifade etmiş, Tanrının insanda tezahürünün onun en çok ilgisini çeken konu olduğunu vurgulamıştır. Ramakrişna, başkalarına hizmeti ön plana çıkarıp hizmet edebilmek adına bir köpek gibi dünyaya gelmenin kendisini rahatsız etmeyeceğini söylemiştir. Ramakrişna, gerçeğe ulaşmak için *tantra* öğretilerinden yararlanmıştır. Dünyayı maya olarak kabul etmeyip onu şuur ve mutluluğun tezahürü olarak görmüş ve ona ruhsal bir anlam yüklemiştir. Hayat öyküsünde pek çok tantrik deneyimler yer almaktadır. Hatta bir kum tanesinin içindeki enerjiyi titreşirken gördüğü bile anlatılmaktadır.<sup>930</sup>

Tantra modern Hinduizm'i ritüellere bağlı olarak heretik formda renklendiren uygulamalardır. *Sat (varlık)*, *chit (saf şuur)* ve *ananda (mutluluk)* Tantraya göre gerçeklik ifadeleridir. Bu yönü ile Vedanta ile benzer özelliklere sahiptir. Tantrada kadın ve erkeğin fiziksel birleşmesi Şiva ve Şaktinin yaratıcı birleşmesi ile özdeş kabul edilir. Kadın şaktinin vücut bulmuş hali, evrene nüfuz eden güç olarak görülür. Tantra kozmik enerji kavramı için "*kundalini*" ifadesini kullanır. Kundalininin, her maddenin en küçük yapı taşında bile mevcut olduğuna inanılır. Kundalini aynı zamanda insanın içindeki enerjiyi de temsil eder ve bu enerjinin açığa çıkarılması için bazı yöntemler uygulanır. Tantrik ritüeller vücuda atadığı çeşitli ilahlar vasıtası ile nefes kontrolü ve meditasyonu sağlar.<sup>931</sup>

Hint metafizik öğretilerinde yer alan her bir mistik görüşlerini, merkeze koydukları kavramlar çerçevesinde şekillendirmiştir. Shankara düşüncesinde *jnana*, Ramanuja'da *bhakti*, Madhva düşüncesinde *Tanrıya ibadet ve bağlılık*, Vallabha'da *Tanrının inayeti*, Chaitanya'da *coşku ve Tanrı sevgisi*, Vivekananda ve Ramakrişna'da ise *halka hizmet etme ve tembellikten uzak durma* her bir düşünürün öğretilerini oluştururken odak noktada yer almıştır.

---

<sup>930</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 177- 178/198-199.

<sup>931</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, ss. 180- 186/ 194/ 196. Tantra ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Zimmer, *Hint Felsefesi*, ss. 556-567.

## SONUÇ

Mistisizm, kutsala dair gizemi ifade eden, bütün inançlarda yer bulan, genelgeçerlikten uzak bir yapıda olan ve bireysel yönü ağır basan bir kavramdır. Hinduizm ise, metafizik bir yapıya sahip, kaynaklarının önemli şahsiyetler tarafından kaleme alındığı ve bu kutsal kaynakların şifahi yollarla aktarıldığı mistik bir gelenektir. Bu yönü ile inanç içerisinde mistik pek çok figür yer almaktadır.

Hinduizm’de dünyaya değer verilmemesi, zühde dayalı asketik bir yaşantının tavsiye edilmesi, brahminlerin hayatlarının dördüncü evresinin sanyasin (çilecilik) olarak adlandırılması ile bu dönemde yiyeceklerin ormanda yaşayıp dilenerek temin edilmesi ve adeta dünya hayatından el-etek çekilmesi, inancın mistik boyutunu gözler önüne sermektedir. Hindu inancının sahip olduğu karakteristik özellikler, insanları zühde dayalı, asketik bir hayata özendirmiş ve bu yönü itibariyle de dünya hayatına değer vermemeye teşvik etmiştir.

Hindu Ortodoks sistemlerinden biri olan Vedantada, kurtuluş yollarından biri olarak yer alan *jnana* ile dünya hayatına değer vermeme, bireysel kurtuluşu temel hedef olarak belirleyerek insanın içinde var olan Brahmanı keşfetmeye odaklanma, böylelikle toplumsal sorumlulukları ve karmayı ikinci plana iterek idealist bir Hindu mistik formu oluşturulmaya çalışılmıştır. Bireyin bizzat kendisinde var olan kutsallık onu kendi içine yönelterek dış çevreye karşı daha ilgisiz olması sonucunu doğurmuştur. *Jnanaya* bir alternatif olarak üretilen *bhakti* ise karmaya, eylemlere, ibadetlere önem veren ve halkın daha çoğuna hitap eden evrensel birliğe dair diğer bir tecrübeyi ifade etmektedir.

Hindu mistik hayatının, *bhakti* anlayışı ile soyuttan somuta doğru bir çizgide ilerleyip geliştiği ifade edilebilir. Dünyaya değer vermeme ve Brahmanın tek gerçek öz olduğu, dünya hayatındaki her şeyin tam anlamıyla gerçek olmadığı düşüncesi, zamanla yerini, “*Dünya hayatında toplumun ilerlemesi için acaba neler yapılabilir?*” sorusuna bırakan bir değişim göstermiştir. Maya kavramının yüklendiği anlam pek çok eleştiriye maruz kalmış ve maya, Hindu toplumunun ilerleyemeyişinin bir nedeni olarak gösterilmiştir. Özellikle son zamanlarda, Ramakrişna, Chaitanya ve Vivekananda gibi mistikler toplumun refahı ve ilerlemesi için çeşitli adımlar atma ihtiyacı hissetmiştir. Ancak soyuttan somuta gidiş yolunda heretik bazı figürlerin inanç içerisine girmesi ile Brahman-atman birliğinin bütünüyle somut bir birleşme anlaşılmasıyla tantrizm, kundalini, tanrıçaya tapınma, Krişna erotizmi gibi figürler yaygınlaşarak mistik düşünce idealist

çizgiden heretik çizgiye doğru kayma göstermiş, böylece mistisizmin melez formuna doğru bir geçiş yaşanmıştır.

Advaita sisteminde dünyanın durumu, maya kavramı ile birlikte düşünüldüğünde geçici olan ve mutlak gerçeği ifade etmeyen bir yerde durmaktadır. Maya kavramını, İslam inancındaki ahiret hayatı hesaba katıldığında dünyanın faniliğine benzetmek, ahiret inancına yer verilmeyen Hindu geleneğinde ölüm ötesi hayat ve bireyin kurtuluşu için bir ihtiyaç olarak görülebilir. Hinduizm’de ahiret hayatına dair herhangi bir inancın yer almayışı, Hindu öğretisini ruhların mevcut konumuna odaklanmaya yönelmiş ve bu durum ruhların dünyaya tekrar döneceğine dair inancı (reenkarnasyon) beraberinde getirmiştir. Maya ve avidya dış dünyaya dair yanılgı ve caheletin nedeni iken, jivanmukta ile kişi samsara çarkının dışına çıkma ve özgürlüğe ulaşma şansı elde edebilir.

Vedanta, Brahman kavramının merkezinde bir sistem geliştirerek pek çok Hinduyu taraftar olarak kazanmıştır. Hindistan’ın sosyal gerçeği olan kast sistemine karşı her insanın aslında Brahman olduğu veya Brahmanın insanın içinde var olduğu inancı, kişileri hayata bağlama ve özgürlüğe ulaştırma açısından önemli bir motivasyon işlevi görmektedir. Brahman ile bir olma düşüncesi dinin bir gerçeği ve parçası olan karmaya karşı çıkararak, bireylerin kurtuluşunu sağlamak için onlara bir şans tanımaktadır. Böylelikle Vedanta düşüncesindeki *evrensel bir birlik tecrübesi* bireyin kurtuluşunun adeta hem yol haritası hem de varış noktasıdır.

Vedanta düşüncesinde Brahman kavramı, merkezî bir yerde dururken, her insanın temelde eşit ve özünde Tanrıyı barındıran bireyler olduğu kabulü de yer almaktadır. Bu bakış açısına göre her bireyin özünde bulunan Tanrıyı (Brahman) keşfettiğinde kişi sadece gerçek özüne dönmekle kalmaz, aynı zamanda samsara çarkı ve doğum-ölüm çemberinden kurtulup özgürlüğe ulaşma şansı elde eder. Shankara merkezli Advaita-Vedanta sisteminde ameller kişiyi samsaraya hapsedmekten daha öteye gidemediğinden mutlak kurtuluş için seçilen yol *bilgi yolu (jnana marga)* olmaktadır. Jnana için en uygun karşılık ise *irfan* (gerçeğe ulaştırıcı güçlü sezgi) olarak ifade edilebilir.

Brahman- atman birliği hem Upanişadların hem de Vedanta felsefesinin iskeletini oluşturmaktadır. Zaten Vedanta da bu birliğin temelini Upanişadlara dayandırmaktadır. “*Sen Brahmanın*” şeklindeki Upanişad pasajı, mistisizmin hareket noktasını, Brahman ile bireyin ilişkisini, bireyin Tanrıya göre konumunu ve evrendeki değerini ortaya koymaktadır. “*Neti neti*” şeklindeki Brahmanın özüne dair çifte olumsuzlamayla

Brahmanın tanımlanamayışı ise Tanrının insana karşı konumunu aşkın hale getirerek Brahman açısından Brahman-insan ilişkisinin tersine çevirilmezliğini gözler önüne sermektedir.

Shankara, Brahmanın aşkın yönünü ön plana çıkararak soyut bir Tanrı anlayışı ortaya koymuş; Ramanuja ise Tanrının içkin yönünden yola çıkarak, somut bir Tanrı anlayışını ön plana çıkarmıştır. Shankara düşüncesi eş zamanlı olarak Tanrının aşkın ve içkin yönünü savunduğundan Tanrı-evren ilişkisi bakımından panenteist, Ramanuja düşüncesi ise teist bir özellik taşımaktadır. Soyut Tanrı anlayışında ibadet ve eylemler gerekli görülmezken, somut Tanrı anlayışında bunlar Tanrıya yaklaştıran ve Tanrı sevgisini kazanmada gerekli olan eylemlerdir. Shankara düşüncesinde *irfan (jnana)* merkez konumdayken, Ramanuja'da *bhakti (Tanrı sevgisi)* öğretinin temelinde yer alır. Shankara ve Ramanuja düşüncelerini Brahman-atman birliği üzerine oturttuklarından her ikisi de monistik ekolün temsilcileridirler. Ancak Madhva düşüncesinde Brahman ve bireysel ruhların birbirinden bütünüyle ayrılığı söz konusu olduğundan Madhva sistemi dualist olarak kabul edilmektedir. Her bir Vedanta düşünürü temellerini Upanişadlara dayandırarak öğretilerini bunun üzerine inşa etmiştir.

Shankara'nın öğretisindeki maya kavramının Budist ekolde "sunya" olarak karşılık bulması, hocası Gaudapada'nın Budist etkisi altında fikirlerini oluşturduğu görüşü, Shankara'nın maya kavramına yüklediği anlamın anlaşılabilir ile Brahmanı sihirbaz olarak nitelendirilmesine kapı aralanması, dünyanın gerçek olmadığına dair iddiaların kişileri tembelliğe ve pasifliğe itmesi, avidya kavramını Samkhya- Yogadan aldığı iddiası Vedantanın önde gelen teoloğu Shankara'ya yönelik temel itirazlardır. Bu iddialar sadece Shankara'nın değil Vedantanın da Ortodoksluğunun sorgulanmasına yol açmıştır.

*Brahman, atman, jnana, bhakti, jivanmukta, maya, avidya, yoga, samadhi, upasana, meditasyon, tapas* gibi kavramlar Hindu mistik anlayışının temellerini oluşturmaktadır. Bu kavramlar ise temelde samsara çarkına maruz olan bireysel ruhların kurtuluşunu hedeflemekte diğer bir taraftan da bireylerin dini hayatlarının şekillenmesinde önemli roller üstlenmektedirler.

Vedanta mistik anlayışı evrensel öz olan Brahman ile bir olma temeline dayalı, Brahmanı yegâne gerçek olarak kabul eden ve kurtuluş yollarını bireyin Brahmana karşı konumuna göre belirleyen Upanişad merkezli bir dizi metafizik öğretilerden oluşmaktadır.

Çalışmaya birkaç öneri ile son vermek istiyorum. Dinler Tarihi alanında Hint dinleri ile ilgili çalışılan konuların yetersizliğine binaen, gerek Vedantanın alt dalları, gerekse Shankara, Ramanuja, Madhva gibi Vedantanın önde gelen teologlarına dair akademik düzeyde çalışmalar yapılması, gerekse Hindu inancındaki mistik öğeler ile İslam tasavvuf düşüncesinin mukayeseli olarak ele alınması alana ciddi katkılar sağlayacaktır. Yine Hinduizm ile mistisizm arasında tarihsel veriler esas alınarak, ilişki, iletişim, benzerlik, farklılık gibi kavramlar üzerine çalışmalar yapılması sadece Dinler Tarihi alanında değil, tasavvuf alanında da bilim dünyasına katkı sağlayacaktır.

## SÖZLÜK

**Adhysa (Superimposition):** Olmayan bir şeyi gerçeğin yerine koyarak ifade etme

**Advaita:** İkilik karşıtlığı, sadece Brahmanın gerçek olduğunu, onun dışındaki çokluğun ise bir yanılısamadan ibaret olduğunu savunan Vedanta felsefesi ekolu.

**Ajati/ Ajativarda:** Gadapada'nın ileri sürdüğü, fenomenler dünyasının gerçek olmadığı, sadece Brahmanın gerçek olduğuna dair doktrin

**Ashrama:** Hindu sosyal sınıfından biri olan brahminlerin emeklilik sonrasında çekildikleri orman yaşantısı ve münzevi hayata verilen isim

**Astika:** Veda otoritesini kabul eden ve Ortodoks olarak kabul edilen Hint felsefi okulları (Nyaya- Vaishesika- Samkhya- Yoga- Mimamsa- Vedanta)

**Atman:** 1) Vedanta felsefesine göre Tanrının içkin boyutunu ifade etmek için kullanılan kavram

2) Yüzeysel kişiliğin ötesinde bozulmaz gerçek, kendi olma, ruh

**Avatar:** İçkin olan Tanrının yeryüzüne inkarnasyon yoluyla inmesi, Tanrının tezahür biçimi

**Avidya:** Cehalet, körlük

**Bhakti:** Tanrıyı sevme ve ona kendini adama yoluyla Ramanuja'nın önemli savunucusu olduğu mistik gelenek

**Bhasya:** Sutraları açıklamak amacıyla yazılmış şerh niteliğindeki eserler

**Brahman:** Hinduzm'in yaratıcı Tanrısı ve Vedanta felsefesinin temelini oluşturan mutlak ve tek gerçek

**Brahmacarin/ Chela:** Kutsal bilgi öğrencisi, şakirt

**Brahma Sutra(lar) (Vedanta Sutra):** Vedanta geleneğine ait Upanişadların yorumlarından ilham alınarak Schankara tarafından yazılan Vedanta felsefesinin sistemini oluşturan kitaplar, Upanişad tefsirleri.

**Chit:** Bilgi, bilinç

**Darshana:** (Görmek, bakış açısı) Hint felsefi okullarını ifade etmek için kullanılan kavram

**Deizm:** Evreni yaratan ancak evrene müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışını savunan, maddeciliğe yakın sistemdir. Evrendeki düzenin varlığının devamı için Tanrıya ihtiyaç yoktur. Tanrı evreni yarattıktan sonra adeta köşeye çekilmiştir.

**Dharana:** Konsantrasyon

**Dhayana:** Duyuların tek bir noktaya odaklanması yoluyla yapılan meditasyon

**Dharma:** Evrendeki düzeni ve ruhların tekamülünü sağlayan kozmik doğa yasaları, yüce düzen, hakikat, vazife, doğruluk, erdem, bilgelik, ezeli- ebedi yol, Hindu inancındaki dini etikdir.

**Dvaita:** Vedantanın dualistik kolu, ikili Tanrı anlayışı

**Hagiography:** Hindu inancında azizlerin hayat hikâyelerini anlatan metinler

**Guna:** Temel nitelik anlamına gelir. Brahmana bağlı olan mayanın temel niteliklerini temsil ederler

**Guru:** Kutsal öğretici, üstad

**İşvara:** Yaratıcı, koruyucu ve yıkıcı Tanrı

**Jijnasu:** Bilgiye ulaşmak ve onu elde etmek için istekli olan kişi

**Jiva:** Doğum ölüm çemberine bağlanmış- asılı kalmış bireysel ruh

**Jivanmukta- Jivanmukti:** Hayatta iken mayanın etkisinden ve doğum ölüm çemberinden kurtulma ve kurtulan kişiye verilen isim

**Jivatman:** Forma bürünmüş “ben” olarak tezahür eden atman, Shankara düşüncesinde bireysel nefis için kullanılan kavram

**Jnana:** Kişinin en yüksek sezgiyi elde etmesini sağlayan, en kutsal bilgi ve bu sürece verilen isim, brahmanın sezgisel bilgisi

**Jnana- Yoga:** Bilginin bir bölümü

**Jnanakanda:** Bilginin en yüksek gerçeklik olduğunu ifade eden, ruhsal özgürlüğün elde edilmesine dair Vedik metinlerin bölümlerine verilen isim

**Jnani:** Bilginin yolunu takip etmekle, Brahmanla bir olmayı keşfederek, aydınlanmayı sağlayan, kurtuluşa eren birey

**Karma:** Kişinin mevcut ve ölüm sonrası yaşantısını belirlediğine inanılan evrensel yasa

**Karmakanda:** Vedaların ibadetler ile ilgili olan bölümüne verilen isim

**Karma- Yoga:** Çalışma ve faaliyetler ile ilgili yoga türü, çalışma ve hizmet etme ile karmanın ötesine geçilebileceğini savunur.

**Kontamplasyon:** İç âlemi ruhsal gözlemleyerek seyre dalma, dış etkenlerden etkilenmeksizin bir konu hakkında derin düşünme, mistisizm ve çileciliğin karakteristik yöntemlerinden bir tanesi

**Kundalini:** Tantrizme göre kozmik enerjiyi ifade etmek için kullanılan kavram

**Laksimi:** Madhva felsefesinde, Saguna Brahman- İşvara, yaratıcı Tanrı yerine kullanılan kavram

**Madhura:** Chaitanya düşünce sisteminde Tanrıya duyulan içten bağlılık ve derin sevgi

**Manana:** Analitik düşünce ve mistik tecrübe yoluyla Upanişad öğretilerini tartışmak

**Maya:** Yanılsama, illüzyon, mutlağın görüntüsü; pozitif olarak Tanrının yaratıcı gücü, negatif olarak bir şeyin ortaya çıkmasını engelleyen maske, örtü

**Monizm:** Tekçilik, eşyanın özü itibariyle âlemdaki her şeyi bir tek prensibe indirgeyen, eşyanın varlığı itibariyle bir tek bir asıldan çıktığını ileri süren birlik felsefesidir. Monizmde varlık fikir, madde, ruh gibi tek bir kavrama indirgenerek yaratan ve yaratılanlar birleştirilir.

**Monoteizm (Tek Tanrıcılık):** vahye dayalı dinlerdeki tek Tanrı anlayışını ifade etmektedir. Tek Tanrı inancı vahiy yoluyla insanlara bildirilmiştir.

**Mumukşu:** Fiziksel arzu ve istekler yoluyla özgürlüğe ulaşamayacağını bilen ve mokşa arayışında olan birey

**Nastika:** Veda öğretisini kabul etmeyen ve heterodoks kabul edilen Hint felsefi okulları (Budizm- Caynizm- Carvaka)

**Neti Neti:** “*Bu değil, bu da değil*” şeklinde ifade edilen, Vedantik mistisizmin davranışları ortadan kaldırarak bire indirgenmek ile biten olumsuzlama yaklaşımı

**Nididhyasana:** Entelektüel engelleri kaldırıp Brahman-ruh (atman) özdeşliği konusunda tefekkür yapmak

**Nirguna Brahman:** Herhangi bir iddianın konusu olmayan, özellik ve sıfatlarla tanımlanmayan Tanrı, Tanrının aşkın yönünü ifade etmek için kullanılan kavram

**OM(AUM):** Her şeyin sebebi- kaynağı olan ve ilerlemesini sağlayan kadim mistik hece

**Panenteizm:** Tanrının eş zamanlı olarak hem aşkın hem de içkin olduğunu kabul eden çift kutuplu bir tanrı anlayışını benimser. “*Her şey Tanrıdadır*” fikrini benimser. Tanrı ile alem aynı şey anlamına gelmeyip, Tanrıyı ifade etmede zıtlıklardan yararlanır.

**Panteizm:** Evren Tanrıcılık- tüm Tanrıcılık, Tanrının sadece içkin yönünü ön plana çıkaran görüştür. “*Her şey Tanrıdır*” önermesini benimser.



- Papa:** (Dharmaya göre) davranışların kötü sonuçlarını ifade etmek için kullanılan sözcük
- Paratman:** Mutlak bir şüurluluk anlamına gelen Brahman ile özdeş tutulan yüce atman, yüce öz.
- Patanjali:** Klasik Yoga sisteminin kurucusu ve Yoga Sutraların yazarı
- Prakara:** Ramanuja sisteminde var olan her şeyin nihai olarak Tanrının şekil ve formlarından ibaret olduğuna dair düşünce
- Prajnana:** Derin şuur halinde bilen ve bilinen arasındaki farklılığın ortadan kalkması, üst şuur durumu
- Pramana:** Madhva düşüncesinde gerçeği idrak etmek için kullanılan kavram
- Prana:** Yaşam soluğu, nefes, enerji
- Prapatti:** Bhakti geleneğinde Tanrıya sığınma ve sadece onun yardım edeceğine inanmayı ifade eden kavram
- Purusha:** Samkhya sistemine göre en eski doğa ve öz olan prakritinin engellemelerinden etkilenmeyen ilk prensip
- Prakriti:** Bütün yaratmaların kendinden çıktığı temel madde
- Punya:** (Dharmaya göre) davranışların görünmeyen iyi sonuçlarını ifade etmek için kullanılan sözcük
- Puşti:** Vallabha düşüncesinde Tanrının inayetini ifade etmek için kullanılan sözcük
- Ramanuja:** Vedantanın teistik ekolünü (vişiştadvaita) kuran kişi
- Raja:** Mayaya ait olan üç gunadan (özellikten) biri, rajalar mayanın eylem yönünü oluşturur. Her türlü arzu ve istekler raja kapsamındadır.
- Rişi:** Hint düşüncesinde hakikati temsil ettiklerine inanılan aziz ve bilge kişiler
- Rta:** Vedalarda düzeni ifade etmek için kullanılan kavram
- Saguna Brahman:** Şahsi Tanrı, sıfatlarla nitelendirilen Tanrı, Tanrının içkin boyutunu ifade etmek için kullanılan kavram
- Samadhi:** Egonun tamamıyla aşıldığı üst şüurluluk düzeyine verilen isim
- Samsara:** Doğum- ölüm döngüsü
- Sanathana Dharma:** Hinduların kendi dinlerini ifade etmek için kullandıkları ezeli yol anlamına gelen kavram

**Samkhya:** Prusha ve Prakriti arasında derin bir fark gözetilen altı ortodoks okulundan bir tanesi

**Sannyasin:** Dünyevi hayattan feragat eden kimse

**Sattva:** Mayaya ait olan üç gunadan biridir. Sattva tüm olumlu özellikleri temsil eder. Atmana ve kurtuluşa giden yolu açar.

**Shankara:** Advaita öğretisinin savunucusu 800'lü yıllarda yaşayan Vedanta düşünürü-filozofu

**Srutti:** (İşitmek, işitilerek algılanan şey) En yüksek teolojik değere sahip yüce ve tartışmasız otoriteyi içeren kutsal kitaplardır. Shruti üzerine şerhler yazılabilir ancak hiçbir zaman sorgulanmazlar.

**Smritti:** (Hafıza, hatırlanan şey) 1) Ahlaki kurallar ve bunların karşılığındaki mükâfat ve cezaları içeren kitaplar

2) Ramayana ve Mahabharata Destanı ve Puranalar

**Sutra:** Çeşitli konularda düzenlenmiş vecizeler, özet şeklinde yazılmış el kitabı niteliğindeki metinler

**Svarupa:** Madhva felsefesinde, Tanrının inayeti ve kutsal kitap yardımı ile ruhların cehalet kılıfından kurtulması

**Şakti:** İşvaranın yanı başında var olduğuna inanılan yaratma gücü, kutsal enerji-Tanrı Şiva'nın dişi versiyonu

**Şravana:** Guru ile talebenin Upanişad öğretilerini müzakere etmesi

**Tama:** Mayaya ait üç gunadan biridir. Tamalar mayanın cehalet, tembellik, aldanma gibi eylemsizlik yönünü oluşturur.

**Tantra:** İçerik kapsam anlamına gelir. Ana teması birçok ilahın dişi yönü ile temsil edilen ilahi enerji ve yaratıcı güce sahip olmasıdır. Tantrizm ise heretik kabul edilen bir Budist ekolüdür.

**Tapas:** Çilecilik ve züht hayatı

**Tat tvam asi ( That Thou art ) :** “*Sen Brahmanın*” şeklinde Vedanta mistisizminin anahtarı niteliğinde olan Upanişad ifadesi

**Teizm (Tanrıçılık):** Deizmin zıttı olan kavram, bir olan Tanrıya inanmak ve tek Tanrı inancına sahip olmayı ifade eder. Bu sistemde her varlık varlığını Tanrıya borçludur. Tanrı sürekli aktif, etkin ve canlı bir konumdadır.

**Turiya:** Atmanın saf şuurlu haline verilen isim

**Trimurti:** Brahma- Vişnu ve Şiva olarak isimlendirilen üçlü Tanrı anlayışı

**Upanişadlar:** Vedanta felsefesinin dayanağını oluşturan, 108 kitaptan oluşan ve Vedaların felsefi yorumuna dayanan Hindu kutsal kitapları

**Upasana:** İbadetler yoluyla yapılan tefekkür biçimi

**Vedalar:** M.Ö 1500-500 yıllarına ait, Şiir, ibadetle ilgili bölümler ve Felsefi bazı bölümler içeren Hindu kutsal kitapları

**Vidya:** Bilgi, kavrayış

**Vishistadvaita:** Dualizm karőıtlđı olarak bilinen Ramanuja'nın temsil ettiği Vedanta ekolüne verilen isim

**Viveka:** Kalıcı ve geçici olan arasında ayırım yapma kabiliyeti

## KAYNAKÇA

### KİTAPLAR

ALTUNIŞIK Remzi, Recai Coşkun vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2007.

ANDRUZAC Cristophe, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim*, çev. Fevzi Topaloğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

AYDIN Fuat, Hint Düşüncesinde Varlığın Birliği ya da Şankara Advaita Vedanta'sının Varlık Anlayışı, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, ed. Mehmet Bulgen& İsmail Taşpınar, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, ss. 225-242.

AYDIN Fuat, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2013.

AYDIN Mahmut, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, Samsun: Ensar Neşriyat, 2011.

BATUK Cengiz, *Assisisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

BEHARI Bankey, *Sufis, Mystics and Yogis of India*, Bombay: Bharitaya Vidya Bahavan, 1991.

BERGSON Henri, *Metafiziğe Giriş*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.

BLONDEL Maurice, *Mistisizm*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

CANDAN Ergun, *Gizli Sırlar Öğretisi*, İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 1998.

CARMAN John B., "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", *Mysticism and Religious Tradations*, ed. Steven Katz, Oxford, Newyork vd :Oxford University Press, 1983.

CARMODY Denise Lardner & J. T Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, New York: Oxford University Press, 1996.

CİLACI Osman, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2011.

CHAITANYA Acharya Pranipata, *Sri Sankara's Vivakuchadamani*, India: Tiruchendoge Chinmaya Mission, Tarihsiz.

CHATTOPADHYAYA Debiprasad, *Indian Philosophy A Popular Introduction*, New Delhi: People Publishing House, 1964.

CHOPRA Deepak, *Tanrı*, çev. Kemal Narin, İstanbul: Yol Yayıncılık, 2017.

COOMARASWAMY Ananda K, Rene Geunon vd., *Doğu Bilgeliği*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.

ÇAĞDAŞ Kemal, *Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1974.

DASGUPTA S. N., *Hindu Mysticism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1992.

DASGUPTA S. N., *A History of Indian Philosophy*, C. I, London: Cambridge University Press, 1932.

DAYANANDA Swami, *Introduction to Vedanta*, ed. Barbara Thornton, New Delhi: Vision Books, 1997.

DEUTSCH Eliot & Rohit Dalvi (ed.), *The Essential Vedanta: A New Source Book of Advaita Vedanta*, Canada: World Wisdom, 2004.

DUBIOUS Joel Andre- Michel, *The Hidden Lives of Brahman: Sankara's Vedanta Through His Upaniṣad Commentaries, in The Light of Contemporary Practice*, New York: Suny Press, 2013.

ELIADE Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

ERDEM Hüsamettin, *Bir Tanrı- Âlem Münasebeti Olarak Vahdet-i Vücûd*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.

ERZURUMLU Kenan, *Geçmişten Günümüze Mistisizm ve Tasavvuf*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2015.

GAYNOR Frank (ed.), *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, Tarihsiz.

- GEUNON Rene, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- GEUNON Rene, *Vedanta'ya Göre İnsan Halleri*, çev. Atilla Ataman, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- GUSDORF Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- GÜNDÜZ Şinasi (ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- GÜVEN Rasih, *Vedanta and Sufism: The Absoltism of Sankaracaya and Mawlana Jalalu'ddin Rumi's School of Thought*, Benaras: Banaras Hindu University, 1957.
- HERMAN A. L., *A Brief Introduction to Hinduism: Religion, Philosophy and Ways of Liberton*, Oxford: Westview Press, 1991.
- HESSE Herman, *Siddharta*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Can yayınları, 2001.
- HIRIYANNA Mysore, *The Vedantasara of Sadananda*, çev. Swami Nikhilananda, ed. Swami Viresvaranda, Kalküta: The Art Press, 1931.
- HIRIYANNA Mysore, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- HIRST J.G. Suthen, *Samkara's Advaita Vedanta: A Way of Teching*, London and New York: Routledge Curzon Taylor & Francis Group, 2006.
- HÖKELEKLİ Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- HUXLEY Aldous, *Algı Kapıları: Cennet ve Cehennem*, çev. Mehmet Fehri İmre, Ankara: İmge Yayınları, 2005.
- ISAYEVA Natalia, *Shankara and Indian Philosophy*, ed. Harold Coward, Albany: State University of New York Press, 1993.
- JAMES William, *The Varieties of Religious Experience*, USA: Mentor Books, 1961.
- KALIN Fetullah, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.

- KATZ T. Stevens, *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Newyork: Oxford University Press, 1983.
- KAYA Korhan (çev.), *Bhagavadgita*, Ankara: Dost Kitabevi, 2001.
- KAYA Korhan, *Hint Felsefesi'nin Temelleri*, Ankara: Doğubatu Yayınları, 2016.
- KAYA Korhan (çev.), *Rigveda*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.
- KAYA Korhan (çev.), *Upanishadlar*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- KAZİMÎ Rıza Şah, *Şankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar*, çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- KLOSTERMAIER Klaus K., *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford: Oneworld Publications, 1998.
- KLOSTERMAIER Klaus K., *Hinduism A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld Publications, 2007.
- KUTLUTÜRK Cemil, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- KUTLUTÜRK Cemil, *Hinduizm'de Avatar İnancı*, İstanbul: Otto Yayınları, 2018.
- KUTSAL KİTAP, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2002.
- LEAMAN Oliver, *Eastern Philosophy Key Readings*, London and New York: Routledge Publishing, 2000.
- LOCHTEFELD James G., *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, C. II, New York: The Rosen Publishing Group, 2002.
- MERİÇ Cemil, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- NIKHILANANDA Swami, *Hinduizm*, çev. Aslı Özer, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2003.
- OLIVER Paul, *Hindu Mysticism: A Guide for Perplexed*, New York: Continium Publishing, 2009.
- OTTO Rudolf, *Kutsala Dair*, çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkkırbeş Yayın, 2014.

- OTTO Rudolf, *Mysticism East and West*, çev. B. L. Bracey, R. C.B Payne, London: Macmillan and Co., Limited, 1932.
- PARRINDER Geoffrey, *Mysticism in the World's Religions*, London: Sheldon Press, 1976.
- POTTER Karl H., *Encyclopedia of Indian Philosophies: Advaita Vedanta Up to Samkara and His Pupils*, C.III, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1981.
- RADHAKRISHNAN Sarvapelli, *Indian Philosophy*, C. II, New York: Oxford University Press, 2004.
- RAO P. Nagaraja, *The Schools of Vedanta*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1943.
- RENOU Luis, *Hinduizm*, çev. Maide Selen, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- RÛMÎ Mevlana Celaledin, *Mesnevi*, çev. Süleyman Nahifi, C.III, İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- SAHAŞTRI Prabhu Duth, *The Doctrine of Maya in The Philosophy of Vedanta*, London: Luzac and Co Publishers, 1911.
- SARIKÇIOĞLU Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004.
- SARMA Deepak, *Epistemologies and the Limitations of Philosophical Inquiry Doctrine in Madhva Vedanta*, London and New York: Routledge Curzon, Tarihsiz.
- SCHIMMEL Annemarie, *Hallac "Kurtarın Beni Tanrıdan"*, çev. G. Ahmetcan Asena, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011.
- SCHIMMEL Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- SERUYA Henri, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, çev. Nihal Önal, İstanbul: Varlık Yayınları, 1967.
- SHANKARA, *Tefrik Etme Hazinesi: Shankara (Vivekachudamani)*, der. Swami Praphavanda & Cristopher Isherwood, çev. Mehmet Ali Işım, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- SHAYEGAN Daryush, *Melez Bilinç*, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 49.



- SIVANANDA Swami, *Vedanta For Beginners*, India: The Divine Life Society, 1996.
- SPENCER Sidney, *Mysticism in World Religion*, Britanya: Penguin Books, 1963.
- STACE T. Walter, *Mysticism and Philosophy*, Los Angeles: Jeremy P. Tarcher Inc, 1976.
- STACE T. Walter, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- SULLIVAN Bruce M., *Historical Dictionary of Hinduism*, London: The Scarecrow Press, 1997.
- SUNAR Cavit, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1966.
- TAŞPINAR İsmail, *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti Hinduizm ve Budizm*, İstanbul: İfav Yayınları, 2016.
- TAYLAN Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Mahya Yayınları, 2015.
- THIBAUT George, *The Vedanta- Sutras with the Commentary by Ramanuja*, Oxford: The CLarendon Press, 1904.
- TIMALSINA Sthaneshwar, *Consciousness in Indian Philosophy: The Advaita Doctrine of "Awareness Only"*, New York: Taylor& Francis Group, 2008.
- TOPÇU Nurettin, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- TÜZER Abdüllatif, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- VIVEKANANDA Swami, *Maya ve Yanılsama: Vedanta Felsefesi'ne Giriş -I*, çev. Suat Ertüzün, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2005.
- WERNER Karl (ed), *The Yogi and The Mystic Studies in Indian and Comparative Mysticism*, London: Curzon Press, 1994 ve 2005.
- WOLLGAST Stiegfried, *Hegel'in Mistisizm ve Panteizm Görüşleri Üzerine*, çev. Naim Şahin, Jenal, 1972.
- YİTİK Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996.
- YİTİK Ali İhsan, *Hint Dinleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005.

ZAEHNER R, C., *Hinduism*, London and New York: Oxford University Press, 1962.

ZAEHNER R, C., *Mysticism Sacred and Profane*, London: Oxford University Press, 1978.

ZİMMER Heinrich, *Hint Felsefesi*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.

## **SÜRELİ YAYINLAR**

ALTUNER İlyas, Upanişad Metinlerinde Varlık Düşüncesi, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6, Ekim 2015, ss. 45-54.

BERKTAY Fügen & Emin Atasoy, “Dinler Coğrafyasına Küresel Bir Bakış, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 10, S. 18, Aralık 2007, ss.18-44

HEILER Friedrich, “Mistisizmde Tanrı Mefhumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Annemarie Schimmel, C. 4, S. 1-2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955, ss. 58-72.

GÜNGÖR Ali İsra & Cemil Kutlutürk, “Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dini ve Felsefi Dünyasına Katkıları”, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2009, C. 12, S. 35, ss. 31-46.

KALIN Mehmet Fatih, Shankara Mistisizminde Tanrı, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6, 2016, ss. 29-39.

MOHAPHATRA A, Ranjan, Hinduizm, çev. Hidayet Işık, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.13, 2002, ss. 211- 228.

PEKER Hüseyin, “Tasavvuf Psikolojisi”, *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, C.7 ss.35-53.

RADHAKRİSHNAN Sarvapelli & Charles A. Moore, Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış, çev. Ali İhsan Yitik, *Divan İlmi Araştırmalar*, S. 16 (2004/1), ss. 1- 13.

SAYIN Esmâ, “Ontolojik Açından Tasavvuf, Mistisizm ve Maneviyatçılığa Dair Yaklaşımların Karşılaştırılması”, *Türk İslam- Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl 11, S. 21, 2016, ss. 67-74.

TARAKÇI Muhammet, Hıristiyanlıkta Logos Doktrini, *Milel ve Nihal*, C. 13, S. 1, 2011, ss. 201- 224.

WERNER Karl, “Mysticisim and Indian Spiritulaity” *Sixth Symposium at the Cherwell Centre*, 11 Mayıs 1980, Oxford: The Scottish Journal of Religious Studies, C.3, ss. 19-32.

YİTİK Ali İhsan, “Hinduizm’de Din ve Din Anlayışı: Dharma Kavramı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları II*, Ankara 2000.

ZENGİN Ahmet Yaşar, “Tasavvuf ve Mistisizm” , *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 3, S. 4, 1999, ss. 367- 370.

## **DİĞER KAYNAKLAR**

ARSLAN Hammet, *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

BOLAY S. Hayri, “Hiççilik” *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, ss. 165-166.

BOLAY S. Hayri, “Mistisizm” *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, ss. 294-295.

DANDEKAR R. N, “Vedanta” *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, USA: Thomsan Gale, 2005, C. 14, ss. 9543-9549.

DUPRE Louis, “Mysticism (First Editon)”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, C. 9, USA: Thomsan Gale, 2005, ss. 6341- 6355.

GARBE Richard, “Vedanta” *Encylopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hasting, C. 12, New York: Charles Scribner’s Sons, 1922, ss.597-598.

GAYNOR Frank (ed) , “Advaita”, *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, Tarih ve sayfa yok.

GAYNOR Frank (ed) , “Maya”, *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, Tarih ve sayfa yok.

GAYNOR Frank (ed), “Moksha”, *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, Tarih ve sayfa yok.

GAYNOR Frank (ed), “Mysticism”, *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, Tarih ve sayfa yok.

GAYNOR Frank (ed), “Sunya-Vada”, *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, Tarih ve sayfa yok.

GAYNOR Frank (ed), “Vedanta”, *Dictionary of Mysticism*, New York: Philosophical Library, Tarih ve sayfa yok.

GHATE V.S, “Sankaracharya”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, C. 11, Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1981, ss. 185- 189.

GOUDRIAAN Teun, “Maya” *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, USA: Thomsan Gale, 2005, C.9, ss. 5794-5795.

GRIERSON George A., “Bhakti- Marga”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hasting, C.2, Edinburgh: T. &T. Clark, 1910, ss 539- 551.

JONES Constance A. & James D. Ryan, “Vivekananda, Swami”, *Encyclopedia of Hinduism*, New York: Facts on File Publishing, 2007, ss. 494-495.

KARAALI Rukiye, *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2008.

KLOTSERMAIER Klos K, “Sankara” *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford: Oneworld Publications, 1998, s.164.

KLOTSERMAIER Klos K., “Vedanta” *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford: Oneworld Publications, 1998, s.200.

LORENZON David N, “ Sankara”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, C. 12, USA: Thomsan Gale, 2005, ss. 8104-8106.

MOORE Peter, “Mysticism (Further Considerations)”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, C. 9, USA: Thomsan Gale, 2005, ss.6355- 6359.

RAWLINSON Andrew, “Yoga, Mysticism And A Model Of Comparative Religion”, *The Yogi And The Mystic Studies in Indian And Comparative Mysticism*, London: Curzon Press, 1994, 2005, ss.167-182.

STEPHAN Peter, “Sankara” *Religion Past and Present*, Leiden and Boston: Brill, C.11, ss.436-437.

### **İNTERNET KAYNAKLARI**

Schimdt, Daniel. “ Samadhi”. 2017. Part 1 (The İllusion of The Self). (5 Aralık 2018).

<https://www.imdb.com/title/tt6713862/>

[www.greenfaith.org](http://www.greenfaith.org), Pankaj Jain, “Ten key Hindu environmental teachings” (05.12.2017)

[www.sringeri.net](http://www.sringeri.net), (06.11.2017)

<https://rkmvc.ac.in/>, (18.12.2017)

[http://file.atuder.org.tr/\\_atuder.org/fileUpload/zHSAllcjzX9O.pdf](http://file.atuder.org.tr/_atuder.org/fileUpload/zHSAllcjzX9O.pdf) ,(28.12. 2017)

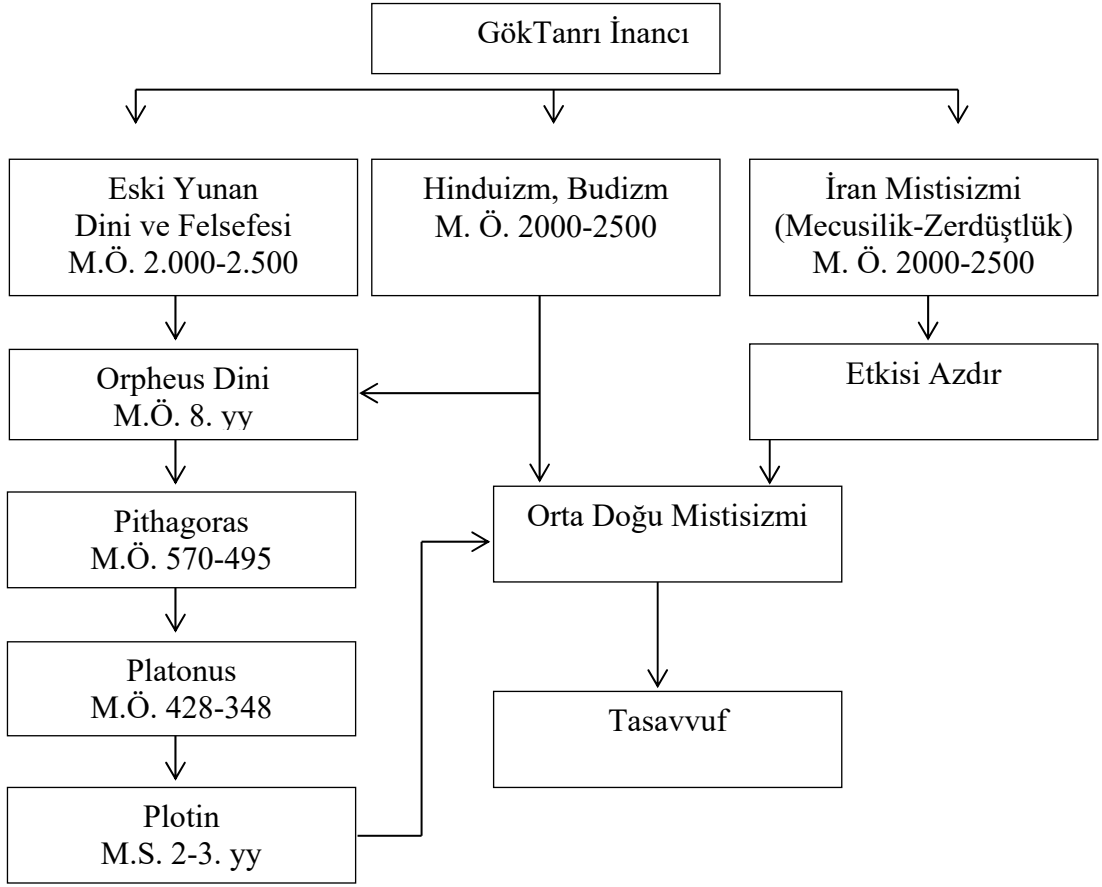
[http://haristore.com/media/catalog/product/cache/4/image/800x800/e50643361fb3d789e744894439e9a5be/r/a/ramanuja\\_cover.jpg](http://haristore.com/media/catalog/product/cache/4/image/800x800/e50643361fb3d789e744894439e9a5be/r/a/ramanuja_cover.jpg), (16. 01. 2018)

<https://www.vina.cc/2010/10/18/the-life-of-sri-madhvacarya/> ,(03.03. 218)

[http://file.atuder.org.tr/\\_atuder.org/fileUpload/zHSAllcjzX9O.pdf](http://file.atuder.org.tr/_atuder.org/fileUpload/zHSAllcjzX9O.pdf) ,( 15.03.208)

<http://historicalsense.com/Archive/Platon3.htm> ,( 28. 03. 2018)

## EKLER



EK 1: MİSTİSİZM'İN DİNSEL İNANÇLAR İLE BİRLİKTE TARİHSEL GELİŞİMİ  
(Kenan Erzurumlu, *Geçmişten Günümüze Mistisizm ve Tasavvuf*, İstanbul: Bilgeoğuz  
Yayımları, 2015, s.108.)

| TARİH          | OLAY   |
|----------------|--|
| M.Ö. 2500-1700 | İndus Medeniyetinin Gelişimi   |
| M.Ö. 1500-1200 | Aryanların İndus Vadisini İşgali   |
| M.Ö. 1200-1000 | Aryanların Yamuna ve Üst Ganj Nehri Çevresini İşgali<br>Rig Vedanın Derlenmesi   |
| M.Ö. 9. yy     | Yajur ve Sama Vedaların Oluşumu<br>Brahmana metinlerinin Derlenmesi  |
| M.Ö. 8. yy     | Aranyaka Metinlerinin Oluşumu<br>Atharva Vedanın Oluşumu<br>Aryanların Güney Hindistan'a Ulaşması  |
| M.Ö. 7. yy     | Brihadaranyaka ve Chandogya Upanişadların Derlenmesi   |
| M.Ö. 6. yy     | Buddha'nın yaşamı (563- 483)<br>Diğer Upanişad Metinlerinin Derlenmesi<br>Batı Hindistan'ı Perslerin İstilasası, Pers İmparatorluğunda Hint Eyaletlerinin Kuruluşu (518) |
| M.Ö. 5. yy     | Dharma Literatürünün Başlangıcı (500 yılları civarı)<br>Srauta Sutra ve Grhrya Sutraların Derlenmesi   |
| M.Ö. 4. yy     | Panini, Dilbilimci (400?)<br>Büyük İskender'in Batı Hindistan'ı İstilasası ve Geri Çekilmesi (327-325)<br>Candragupta Maurya'nın Kuzey Hindistan'a hükmetmesi (323-297)  |
| M.Ö. 3. yy     | Mimamsa Sutrının Derlenmesi (?)  |
| M.Ö.2. yy.     | Maurya Hanedanlığının Çökmesi (180), Sunga Hanedanlığının Kurulması<br>Yoga Sutrının Derlenmesi (?)<br>Bhagavad Gitanın Derlenmesi                                       |
| M.Ö. 1. yy     | Vikrama Çağı (58-57)<br>Brahma Sutrının Derlenmesi   |
| M.S. 1.yy      | Manava Dharma Sastranın Oluşumu  |
| M.S. 2. yy     | Ramayananın Oluşumunun Tamamlanması<br>Natya Sastranın Oluşumunun Tamamlanması   |

|                |   |
|----------------|---|
|                | Lakulisa tarafından Pasupata tarikatının kurulması  |
| M.S. 3. yy     | Güneydoğu Asya'ya Hint Göçü ve Orada Kültürel Etkinin Artması<br>Tamilnadu'da Pallava Hanedanlığının Kurulması (3. yy-9.yy)   |
| M.S. 4. yy     | Mahabharatanın Oluşumunun Tamamlanması<br>Puranaların Eski Kaynaklarının Derlenerek Oluşmaya Başlaması<br>Kuzey Hindistan'da Gupta Hanedanlığı (320-500)<br>Güney Hindistan'da Çalukya Hanedanlığı (4. yy-6.yy) |
| M.S. 1525-1857 | Hindistan'da Moğol Hâkimiyeti   |
| M.S. 5.yy      | (Ünlü Hint Şairi) Kalidasa'nın Gelişimi (400 yılları)   |
| M.S. 6.yy      | Srividyâ Tantra Hareketinin Ortaya Çıkması<br>Nayanar Şairleri (6.yy-8.yy)  |
| M.S. 7.yy      | Alvar Şairleri (7.yy-9.yy)  |
| M.S. 8.yy      | Pakistan'da Müslüman Hâkimiyeti   |
| M.S. 9.yy      | Bhagavata Puranının Oluşumu<br>Vedanta Filozofu Shankara (788-?)<br>Tamil Azizi Nammalvar<br>Tamil Azizi Maikavacakar   |
| M.S. 10.yy     | Abhinavagupta'nın Tantraloka ve Diğer Eserlerini Kaleme Alması<br>Cidambaram Tapınağının Yapılması<br>Khajuraho Tapınağının İnşası (10.yy-11.yy)  |
| M.S. 11.yy     | Biruni'nin Hindistan'ı Ziyareti ve Hindistan ile İlgili Eserini Kaleme Alması   |
| M.S. 12.yy     | Puri'de Jaggannatha Tapınağının Tamamlanması<br>Nimbarka'nın Vişnu Mezhebini Kurması<br>Ramanuja Vişnu Teologu<br>Jayadeva'nın Gitogovindayı Oluşturması<br>Kuzey Hindistan'da Müslüman Hâkimiyetinin Başlaması |
| M.S. 13. yy    | Konarak'ta Surya Tapınağının Yapılışı<br>Madhva, Vişnu Teologu  |
| M.S. 14. yy    | Candidas, Bengali Azizi   |



|             |   |
|-------------|---|
|             | Ramananda, Kuzey Hindistan Azizi  |
| M.S. 15. yy | Kabir, Kuzey Hindistan Azizi<br>Ravidas, Kuzey Hindistan Azizi  |
| M.S. 16. yy | Chaitanya Bengali Azizi (1486-1533)<br>Gosvamins, Vişnu Teologu<br>Mira Bai (1498- 1550) Kadın Aziz<br>Vallabha Vişnu Mezhebi Savunucusu (1479-1531)<br>Babür Hanedanlığının Kuruluşu (1526)<br>Vijanoyagar İmparatorluğunun Sona Ermesi  |
| M.S. 18. yy | Bhaskaraya, Srividya Tantra Hareketi Temsilcisi<br>Sir William Jones Tarafından Bengal Asya Topluluğunun Kuruluşu (1784)  |
| M.S. 19. yy | Rom Mohun Roy tarafından Brahma Samaj Hareketinin Kurulması (1828)<br>Özgürlük Savaşı Ayaklanması (1857)<br>İngiliz doğu Hindistan Şirketi'nin Çöküşü, İngiliz Hükümetinin Kraliyet Sömürgesi Olarak Hindistan'ı Yönetmeye Başlaması (1858)<br>Dayanand Sarasvatii Tarafından Arya Samaj Hareketinin Kurulması ( 1875)<br>Teosofi Topluluğunun Kuruluşu<br>Ramakrişna, Bengali Azizi ( 1836-1886)<br>Vivekananda Tarafından Vedanta Topluluğunun Kurulması (1895) |
| M.S. 20. yy | Ramana Maharşi, Tamil Azizi (1879-1950)<br>Aurobindo (1872- 1950)<br>Rabinandranath Tagore'nin Edebiyat Dalında Nobel Ödülü kazanması (1913)<br>Kendini Gerçekleştirme Cemiyetinin (Self-Realization Fellowship) Kurulması (1935)<br>Hindistan'ın Özgürlüğünü Kazanması (1947)<br>New York'da ISKCON Teşkilatının Kurulması   |

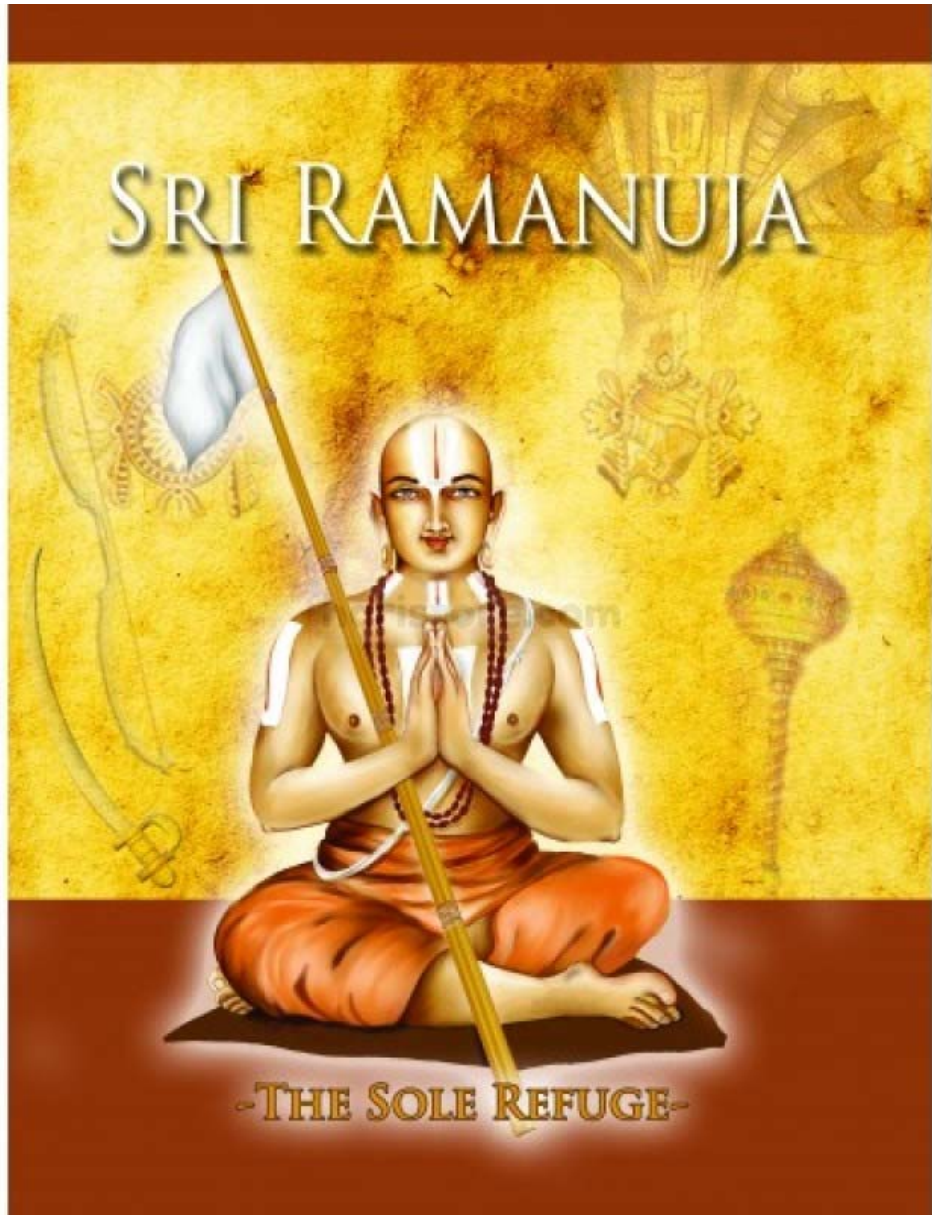
EK 2: HİNDUİZM TARİHİ VE KRONOLOJİSİ (Bruce M. SULLIVAN, *Historical Dictionary of Hinduism*, London: The Scarecrow Press, 1997, ss: xiii-xiv)

| Kutsal Metinler                                | Tahmini Oluşum Süreci | Temel Özelliği ve İçeriği   | Genel Eğilim   |
|--|-----------------------|---|--|
| Vedalar  | M.Ö. 1500-800         | <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ Politesit ve animist Tanrı ve âlem görüşü</li> <li>❖ Ritüel ve büyü içerikli konular</li> <li>❖ Basit metafizik ve felsefi konular</li> </ul>  | İlk bölümlerinde, Tanrı olarak algılanan doğa güçlerine ibadet telkin edilir; sonraki bölümlerinde ise felsefi konulara ve Brahmanizme doğru bir eğilim gösterir.                                    |
| Brahmanalar<br><br>Upanişadlar<br><br>Sutralar | M.Ö. 800-200          | <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ Veda dinsel törenlerinin anlamı ve icrasına dair bilgiler</li> <li>❖ Çeşitli ritüellere ait ayrıntılı açıklamalar.</li> <li>❖ Temelde vedalar üzerine felsefi yorumlar</li> <li>❖ Alemin, ruhun ve kurtuluşun mahiyeti ile ilgili spekülatif bilgiler</li> <li>❖ Nirvanaya götüren en iyi yol olarak asketizme vurgu</li> <li>❖ Upanişadların yorumlanması ve özetlenmesi teşebbüsü</li> </ul> | İnsani niteliklerden uzak, soyut Brahman kavramı tam olarak gelişmiş; bu âlemin temelindeki kozmik güç olarak algılanmış ve bütün ruhların onunla bütünleşmeye çaba gösterdikleri ileri sürülmüştür. |
| Destanlar (Mahabharata ve Ramayana)            | M.Ö. 200-M.S. 300     | <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ Vedalar üzerine daha geniş açıklamalar</li> <li>❖ Hindu ahlaki ve sosyal değerlerinin somutlaştırılması</li> </ul>   | Dinin insanlara ilginç hikayeler aracılığıyla öğretilmesi çabaları, Tanrıların soyut kavramlar yerine insanlara yardım eden ve onlarla beraber hareket eden insanüstü varlıklar olarak tanımlanması. |
| Puranalar                                      | M.S. 300-750          | <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ Hindu Tanrı ve Tanrıçaları, eski yaratılış hikâyeleri aracılığıyla dini öğretim ve kitlelerin eğlendirilerek eğitilmesi.</li> </ul>  | Hinduizm içerisinde yeni dini ihya hareketlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.   |

EK3: HİNDU KUTSAL METİNLERİ VE KONULARI (Ali İhsan Yitik, “Hinduizm” Yaşayan Dünya Dinleri, ed. Şinasi GÜNDÜZ, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, s.297)



EK4: SHANKARA, ADVİATA- VEDANTA FELSEFESİNİN KURUCUSU. (Klaus K.Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford: Oneworld Publications, 1998, s. 175.)



EK 5: RAMANUJA: BHAKTİ DÜŞÜNCESİNİN ÖNDE GELEN TEMSİLCİSİVE  
VİŞİŞTADVAİTA GELENEĞİNİN KURUCUSU

[http://haristore.com/media/catalog/product/cache/4/image/800x800/e50643361fb3d789e744894439e9a5be/r/a/ramanuja\\_cover.jpg](http://haristore.com/media/catalog/product/cache/4/image/800x800/e50643361fb3d789e744894439e9a5be/r/a/ramanuja_cover.jpg) ( 16. 01. 2018)



EK 6: MADHVA (MADHAVACARYA) : VEDANTANIN DUALİST KOLU OLARAK BİLİNEN DVAİTA- VEDANTANIN KURUCUSU VE SHANKARA'NIN EN SERT MUHALİFİ

<https://www.vina.cc/2010/10/18/the-life-of-sri-madhvacarya/> (03. 03. 2018)

तत् त्वम् असि

EK 7: VEDANTA FELSEFESİNİN TEMEL İLKESİ: *THAT TWAM ASİ- THAT THOU ART*  
(*SEN BRAHMANSIN*)

प्रजानं ब्रह्म

prajānaṃ brahma

Consciousness is Brahman.

Brahman saf bilinçtir.

अहं ब्रह्मास्मि

ahaṃ brahmāsmi

I am Brahman.

Ben Brahmanım.

तत्त्वमसि

Tattvamasi

That thou art.

Sen Brahmansın.

अयमात्मा ब्रह्म

ayamātmā brahma

This Atman is Brahman.

Bu atman Brahmandır.

सर्वं खल्विदं ब्रह्म

sarvaṃ khalvidaṃ brahma

All this, indeed, is Brahman.

Bunların hepsi hakikatte Brahmandır.

EK 8: VEDANTA DÜŞÜNCESİNİN TEMEL ARGÜMANLARI (Swami Sivananda, *Vedanta For Beginners*, India: The Divine Life Society, 1996, s. 9.)

| KUR'AN AYETLERİNDEKİ RAB İLE İLGİLİ AYETLER VE UPANIŞAD METİNLERİNDE TANRI İLE İLGİLİ PASAJLAR |   |   |
|--|---|---|
| SIRA NO  | KUR'AN-I KERİM  | UPANIŞAD  |
| 1  | " ...De ki: "... O, ancak tek bir ilahdır ve şüphesiz ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım." (En'am, 19)   | a) "Başlangıçta oğlum, bu dünya ikinci olmayan tek varlık (sat) idi..." (Chandogya VI, ii, 1.)<br><br>b) "Sessiz olanı, dokunulmayı, biçimi olmayanı, ölümsüzü, tadı olmayanı, kokusuz ve değişmez olanı, başlangıcı ve sonu olmayanı, en büyükten daha büyük olanı, sarsılmaz olanı bilen kişi ölümün pençesinden kurtulur." (Katha III, 15)             |
| 2  | a) "O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır." (En'am, 19)<br><br>b) O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'tır. Gaybı da, görünen âlemi de bilendir. O, Rahmân'dır, Rahîm'dir." (Haşr 22) | a) "Bu hece gerçekten de Brahmandır. Bu hece gerçekten de en yücedir. Bu heceyi bilen her isteği yerine gelir." (Katha, II, 16)<br><br>b) "Brahmana selam olsun! Mevcut olan sen gerçekten Brahmansın. Sadece seni Brahman olarak çağırırım. Seni Doğrulukla anarım. Seni doğrulukla çağırırım. O beni korusun. O öğreticiyi korusun." ( Taittiriya, I,1) |
| 3  | "De ki: "O, Allah'tır, bir tektir." "Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir.)" Ondan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir)." "Hiçbir şey O'na denk ve benzer                     | "O büyük, hiç doğmamış, Özdür; duyuların arasındaki bilgiyi içerir. Her şeyin yöneticisi, efendisi, ve kralı kalbin boşluğunda yatar. Onu iyi işler büyütmez, kötü işler de küçültmez. O her şeyin efendisidir, tüm varlıkların hükümdarı ve koruyucusudur. O dünyaları birbirinden ayrı  |



|   |  |  |
|---|--|--|
|   | değildir." (İhlas 1-4)   | tutan bir settir..."(Brihadaranyaka, IV, v, 22)  |
| 4 | <p>a) "Allah, onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır, yücedir (münezzehtir)." (Saffat, 159)</p> <p>b) "Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder." O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır." (En'am, 103)</p> | <p>a)" Ey Gargi, bu görülmeyeni gören, işitilmeyeni işiten, düşünülme-yeni düşünen, anlaşılmayanı anlayandır, ondan başka gören yoktur, ondan başka işiten yoktur, ondan başka düşünen yoktur, ondan başka anlayan yoktur. Ey Gargi, bu (Akshara'daki) örülü ve dokuludur." (Brihadaranyaka, III, vııı, 11)</p> <p>b) "O, görülmez, kavranmaz olandır. Ailesi, kastı yoktur. Görme ve işitmesi yoktur. Elleri ve ayakları yoktur. O ölümsüz olandır. Bilge kişi onu tüm varlıkların kaynağı olarak bilir." (Mundaka, I, i, 6)</p>  |
| 5 | <p>"İşte sizin Rabbiniz Allah. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin. O her şeye vekil (her şeyi yöneten, görüp gözetendir)." (En'am, 102)</p>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ "O, kulağın işitmesi, aklın düşünmesi, sözün sesi, soluğun soluğu, gözün görüşüdür. Bilge kişi bunları bırakır, bu dünyadan vazgeçerse ölümsüz olur." (Kena, I, 2)</li> <li>❖ "Gözler oraya ulaşamaz, ne söz ne akıl. Onu bilmeyiz, anlamayız; onu öğretemeyiz. O bilinenden de bilinmeyenden de farklıdır. Biz eskilerden böyle işittik, bize onlar öğretiler. O sözle anlatılmaz, ama O sözü açıklar. O Brahmandan başkası değildir; O insanların taptığı bir şey değildir." ( Kena, I, 3-4)</li> <li>❖ "O düşünceyle düşünülme-yendir; O düşünceyi de içine alandır. Onu Brahman olarak bil; O tapınılacak bir şey değildir."(Kena, I, 5)</li> <li>❖ "O gözle görülmeyendir; Onunla gözler görülür. Onu Brahman olarak bil; O tapınılacak bir şey değildir." (Kena, I, 6)</li> </ul> |

|   |  |  |
|---|--|--|
|   |  | <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ “O kulakla işitilmeyendir; Onunla işitme bilindir. Onu Brahman olarak bil; O tapınılacak bir şey değildir.” (Kena, I, 7)</li> <li>❖ “O solukla solunmayandır; Onunla soluk solunur. Onu Brahman olarak bil; O tapınılacak bir şey değildir.” (Kena, I, 8)</li> </ul>  |
| 6 | <p>a) “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. <del>(26)</del>Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”(Rahman, 25-26)</p> <p>b) “Yüce Rabbinin adını tespih et. O, yaratıp şekillendiren, âhenk veren ve düzene koyandır. O, (her şeyi) ölçüyle yapıp yönlendirendir. O, yeşil bitki örtüsünü çıkarandır...” (A’la, 1-4)</p> | <p>a)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ “O başlangıçtır, birleşimlerin etkin nedenidir. O başka bölümleri olmaksızın üç zamanın (geçmiş, şimdi, gelecek) ötesindedir. Her şeyin kökeni olan ve sayısız yönlü olan Ona tapın. O, herkesin düşüncesinde barınan kadim Tanrı’dır. (Şvetaşvatara, VI, 5)</li> <li>❖ “O dünyasal ağaç, zaman ve biçimden gayri en yüksek olarak genişleyip gider. O, iyiliği getiren, kötülüğü götüren refahın efendisidir. Bir kimsenin özünde duran her şeyin ölümsüz barınağı olarak bil.” (Şvetaşvatara, VI, 6)</li> <li>❖ “O, efendilerin en yüce efendisidir. O, Tanrıların Tanrısıdır. O, yöneticilerin yöneticisidir. O harikulade olandır. O, dünyanın efendisini tapınılacak Tanrı olarak bilelim.” (Şvetaşvatara, VI, 7)</li> <li>❖ “Onun bir eylemi ya da organı olduğu bilinmez. Ona eşit ya da Ondan üstünde bulunmaz. Onun müthiş gücü çeşitli biçimlerde ortaya konulur. Onun aklının ve gücünün çalışma şekli Tanrısaldır.” (Şvetaşvatara, VI, 8)</li> <li>❖ “Bu dünyada Onun bir yöneticisi yoktur. Onun bir efendisi, Ona ait bir işaret yoktur. O, neden olandır; duyu organlarının efendilerinin efendisidir. Onun bir varlığa getireni, amili, efendisi yoktur.” (Şvetaşvatara, VI, 9)</li> <li>❖ “O her canlının içinde saklı olan Tanrı’dır. Her şeyi sarar, her canlının içindeki iç ruhtur. Tüm canlıların içindeki iç ruhtur. Tüm canlıların</li> </ul> |

|   |  |   |
|---|--|---|
|   |  | <p>içinden tüm işleri kontrol eder. O, niteliklerden sıyrılmış, gözlemci, şahittir.” (Şvetaşvatara, VI, 11)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ “Parlayan, güneşin, ayın ya da yıldızların ışıkları değildir. Parlayan, yer yüzünün ateşi de değildir. Önce o parlar, diğerleri ondan sonra parlar. Tüm dünya onun ışığı ile aydınlanır.” (Şvetaşvatara, VI, 14)</li> <li>❖ “O her şeyi yaratandır; her şeyi bilendir, kendinden köken alandır. Akıllıdır, nitelik sahibidir, zamanı yazandır, mutlak bilendir. İlksel maddeyi ve ruhu yönetendir. Niteliklerin efendisidir. Doğum ölüm döngüsünün (Samsara), süreklilik ve bağlılıktan kurtulmanın (Moksha) nedenidir.” (Şvetaşvatara, VI, 16)</li> <li>❖ “Her şey ondan ibarettir. O ölümsüzdür. Tanrı oalrak vardır. Akıllıdır, her yerde her zaman hazır; bu dünyanın koruyucusudur. O bu dünyayı hiç durmadan yönetir. Bu yönetimin başka hiçbir nedeni yoktur.” (Şvetaşvatara, VI, 17)</li> <li>❖ b) “Onun biçimine bakılmaz, kimse onu gözleri ile göremez. O kalp, akıl ve düşünce ile kavranır. Onu bilen ölümsüzlüğe kavuşur.” (Katha, VI, 9)</li> </ul> |
| 7 | <p>a)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ “Allah, gökleri ve yeri, hak ve hikmete uygun olarak, herkese kazandığının karşılığı verilsin diye yaratmıştır...”(Casiye, 22)</li> <li>❖ “Allah geceyi gündüzün içine sokar, gündüzü de gecenin içine sokar. Güneşi ve Ay'ı da koyduğu kanunlara boyun eğdirmiştir. Her biri belirli bir vakte kadar akıp gitmektedir...” (Fatır, 13)</li> <li>❖ “Güneş ve ay bir hesaba göre hareket etmektedir. Otlar ve ağaçlar (Allah'a) boyun eğerler.” (Rahman, 5-6)</li> <li>❖ “...Her şey onun katında bir ölçü iledir.” ( Ra'd, 8)</li> </ul> | <p>a) “Ey Gargi, bu Akshara'nın emri ile güneş ve ay ayrı durur. Ey Gargi, bu Akshara'nın emri ile yer yüzü ve gök yüzü ayrı durur. Ey Gargi, bu Akshara'nın emri ile anlar, saatler, günler, geceler, haftalar, aylar, mevsimler ve yıllar ayrı durur. Ey Gargi, bu Akshara'nın emri ile karlı dağlardan çıkan nehirler doğuya, batıya veya nereye isterlerse oraya doğru akarlar. Ey Gargi, bu Akshara'nın emri ile insanlar kendilerine verene dua ederler, Tanrılar kurban sunanları izlerler, atalar da ölü kurbanına istekli olurlar.” (Brihadaranyaka, III, viii, 9)</p>   |
| 8 | <p>” Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ı tespih etmektedir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet</p>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ “Şu gerçektir: Güzel yanan ateşten nasıl binlerce kıvılcım çıkarsa, tıpkı bunun gibi ölümsüz olandan da</li> </ul>   |

|  |  |  |
|--|--|--|
|  | <p>sahibidir. Göklerin ve yerin hükümlerini yalnızca O'nundur. Diriltir, öldürür. O her şeye hakkıyla gücü yetendir. O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtin'dir. O, her şeyi hakkıyla bilendir. O, gökleri ve yeri altı günde (altı evrede) yaratan, sonra Arş'a kurulandır. Yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni, oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir. Göklerin ve yerin hükümlerini O'nundur. Bütün işler ancak ona döndürülür." (Hadid, 1-5)</p> | <p>binlerce yaşam fişkırır dostum." (Mundaka, II, 1)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ "Purusha gökseldir, biçimi olmayandır. İçeridedir ve dışarıdadır. Doğmamıştır, soluksuzdur, akıl ötesidir, saftır; en yüceden daha yüce ölçüde ölümsüzdür." (Mundaka, II, 2)</li> <li>❖ "Ondan (Brahmandan) yaşam soluğu (Prana) doğdu. Akıl ve bütün duyular doğdu. Boşluk, rüzgâr, ışık, su ve toprak doğdu. O her şeyi destekleyendir." (Mundaka, II, 3)</li> <li>❖ "Ateş onun başıdır; gözleri güneş ve aydır. Boşluktaki yönler onun kulakları, bildirilen Vedalar onun sesidir. Rüzgâr onun soluğudur. Kalbi tüm dünyadır. Ayakları toprağın içine geçmiştir. Doğrusu O her şeyin içindeki atmandır." (Mundaka, II, 4)</li> <li>❖ "Ondan yakıtı güneş olan ateş çıkar. Aydan yağmur bulutu, ondan da yeryüzündeki bitkiler doğar. Erkek kadına tohumunu verir. Purusha'dan birçok yaratık ortaya çıkar. (Mundaka, II, 5)</li> <li>❖ "O parlak güneştir, atmosferde Vasu'dur; sunağın din adamı, evin misafiridir. O insanda, geniş boşlukta, doğrulukta, göktedir. O suda doğmuştur, sığır sürülerinde, dürüstlükte, kayalarda doğmuştur. O doğrudur, gerçektir." (Katha, V, 2)</li> </ul> |
|--|--|--|

EK 9: KUR'AN-I KERİM AYETLERİ İLE UPANIŞAD METİNLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI: GÜVEN Rasih, *Vedanta and Sufism: The Absoltism of Sankaracaya and Mawlana Jalalu'ddin Rumi's School of Thought*, Banaras: Banaras Hindu University, 1957. (Tablo, Rasih Güven'in *Vedanta and Sufism* adlı İngilizce eserinden çevrilerek Kur'an ayetleri ve Upanişad metinlerinin karşılaştırılması ile oluşturulmuş, metinler gözden geçirildiğinde sadece ayet- metin numarası yanlış verilen kısımlar düzeltilmiş, onun dışında metne sadık kalınmıştır.)


## DİSİPLİNLERİN TEMEL ARGÜMANLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

|                                    | <b>ADVAİTA, ECKHART, MAHAMUDRA (TİBET BUDİZMİ)</b>   | <b>RAMANUJA, CHAİTANYA, PENTECOSTALİZİM, PURE LAND (ASYA BUDİZMİ)</b>   | <b>PATANJALİ, THEREVADA, PHILOKALİA</b>   | <b>GNOSTİSİZİM, TANTRİZM, VAJRAYANA</b>  |
|------------------------------------|--|---|---|--|
| <b>KURTULUŞ DOKTRİNİ</b>           | Kendini bil!<br>Sadece fark et!  | Tanrının arzusunu kabul et!<br>Eğer istersek Tanrı bize istediğimizi verir!   | Açık bilinç sahibi ol karmaşık olma.<br>Samsaranın işleyişini bilen kişi ondan kurtulabilir.  | Büyük macera ve seyahat içinde ol.<br>Samsaradaki her şey (doğru yaşamak gibi) kutsaldır.                  |
| <b>TANRI DÜŞÜNCESİ</b>             | Nirguna Brahman ile birliğe dayalı ve ona bağlı, birleşme, katılma, saf öz (ruh).<br>“Zahit, kendinden ayrı olmayan Tanrıyı bilendir.” | Mutluluk, samimiyet, Tanrıya adama, Tanrı sevgisi.<br>“Zahit, Tanrının sevdiği kişi ve Tanrı sevgisinde kaybolandır.” | Saguna Bhakti ile yakınlığa bağlı, bağlılık, itaat, tecelli.<br>Zahitlik; Tanrının disiplinlerini pratik hayatta uygulamaktır. (ibadet) | Zahitlik Tanrıya ve onun en üstün olduğuna itaat etmektir.   |
| <b>UYGULANAN YOGA DİSİPLİNLERİ</b> | Jnana yoga   | Bhakti yoga   | Karma yoga  | Raja yoga  |
| <b>ONTOLOJİ ANLAYIŞI</b>           | Sadece bireyin kendisi gerçektir. Veya hiçbir şey gerçek değildir (maya).<br>Tek gerçek Brahmandır.                                    | Sadece Tanrı gerçektir ve O bilinemez.<br>Her şey Tanrının elindedir.   | Her şey yerli yerinde ve olması gerektiği gibidir.<br>Samsara sürekli olarak değişir.   | Pek çok güç ve oluşum vardır.<br>Tek gerçek, kendini büyüleyici bir şekilde sergiler                       |
| <b>KOZMOLOJİ ANLAYIŞI</b>          | Dünya bir illüzyondan ibarettir. Bütün çokluklar bir yanılısamadır.  | Evren Tanrının yaratması ile dir ve tamamen ona bağlıdır.<br>Din alanı mensupları tarafından arındırılmaktadır.       | Dünyada tamamen bir uyum ve ahenk hâkimdir.<br>Samsara kocaman ve her şeyi içine alan bir düzendir.                                     | Dünya geniş bir labirenttir.<br>Samsara inanılmaz bir şekilde genişir ve sayısız sürprizler içerir.        |
| <b>ANTROPOLOJİ ANYAYIŞI</b>        | İnsan gerçeğin kendisidir.<br>Biz Brahmanız (tat twam asi)   | İnsanın Tanrıdan önce bir anlamı yoktur.<br>Tanrının inayetine ihtiyaç vardır.  | İnsan evrenin merkezidir.<br>İnsan Samsaraya yakalanır.<br>(Samsara tarafından avlanır).  | İnsan bütün güçleri içinde barındırır.<br>Kişi sınırları kabul etmezse hiçbir şey yapması mümkün değildir. |

|  |  |   |  |  |
|--|--|---|--|--|
| <b>BİLGİ (EPİSTEMOLOJİ) ANLAYIŞI</b>               | Olma, mevcudiyet.<br>İmge: Hikmet, keşif (münzevi), bırakmak (feragat).  | Saadet, mutluluk.<br>İmge: Aşık, tutkun, şehit, razı olmak.   | Farkındalık, kademeli bilinçlilik, çaba, bir noktaya odaklanma.<br>İmge: Yogi (sofu), sanatkar, görev.   | Hiyerarşik bilgi, istek, bir noktadan genişleme, yayılma.<br>İmge: Sihirbaz, oyuncu, sıçrama.  |
| <b>ÖĞRETİ ANLAYIŞI</b>                             | Öğreti sürekli olarak ve tekrarlanarak verilir. Öğreti birey merkezlidir ve sadece bireyi bağlar.                          | Aşk ve tevekkülden başka bir öğreti yoktur.<br>“Ben öğretmeye değil, harekete geçirmeye (uyandırmaya geldim).         | Öğreti bütün ve açıktır. Ama hiyerarşiktir. Örneğin birinci sayfayı okumadan yüzüncü sayfayı okumanın anlamı yoktur (Patanjali'nin Yoga Sutrasi) | Öğretinin tamamı tek seferde verilmez, gerekli olduğunda örtük bir şekilde verilir. Bütün yönleri ile ezoteriktir.   |
| <b>DİSİPLİNLERLE İLGİLENENLERE VERİLEN İSİMLER</b> | Jnani<br>Mistik, bilge olan kişidir.   | Bhakta;<br>Mistik Tanrıyı seven kişidir.  | Vivektr;<br>Mistik derin düşünce sahibi kişidir.   | Sadhaka;<br>Mistik öncü olan kişidir.  |
| <b>ANAHTAR KAVRAMLAR</b>                           | İrfan, bilgelik, hikmet.   | Sevgi, itaat, bağlılık.   | Eğitim, talim.   | İtaat, sadakat, boyun eğme.  |
| <b>ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞLARI</b>                        | Kişinin gerçek doğası özgürlüktür. Özgürlüğe ulaşana kadar yaşanan her şey bir aldatmacadır.<br>(zayıf-biçimlendirilmemiş) | Kişinin kendi dışında, onu çevreleyen ve özgürlüğün kaynağı olan kutsal bir güç vardır.<br>(güçlü-biçimlendirilmemiş) | Özgürlük kişinin içindedir. Fakat pratik uygulamalarla ortaya çıkarılmak zorundadır.<br>(zayıf-biçimlendirilmiş)                                 | Evren geniş ve sayısız güçlü oluşumlarla doludur. Özgürlük, kişinin bu labirente doğru şifrelerle yolunu bulmasıyla mümkündür.<br>(güçlü-biçimlendirilmiş) |

EK 10: DİSİPLİNLERİN BENZERLİK, YAKINLIK, FARKLILIKLARINA DAİR BİR KARŞILAŞTIRMA (Bu tablo Andrew Rawlinson'un "Yoga, Mysticism And A Model Of Comparative Religion", *The Yogi and The Mystic Studies in Indian and Comparative Mysticism*, ed. Karl Werner, London: Curzon Press, 1994 ve 2005.(ss.173-182) uyarlanarak ve bazı değişiklikler yapılarak oluşturulmuştur.)

## ÖZGEÇMİŞ

|                               |  |                              |   |
|-------------------------------|--|------------------------------|---|
| <b>Adı, Soyadı</b>            | Hatice   |                              | ÇİÇEK AVCI  |
| <b>Doğum Yeri ve Yılı</b>     | Artvin   |                              | 1984  |
| <b>Bildiği Yabancı Diller</b> | İngilizce  |                              | Arapça  |
| <b>Eğitim Durumu</b>          | <b>Başlama - Bitirme Yılı</b>  | <b>Kurum Adı</b>             |   |
| <b>Lise</b>                   | 1998   | 2002                         | Artvin Anadolu İmam Hatip Lisesi  |
| <b>Lisans</b>                 | 2003   | 2007                         | Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi   |
| <b>Yüksek Lisans (Tezli)</b>  | 2007   | 2010                         | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi Bölümü   |
| <b>Yüksek Lisans (Tezsiz)</b> | 2009   | 2010                         | Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İHL Meslek Dersleri Alan Öğretmenliği   |
| <b>Doktora</b>                | 2011   | 2019                         | Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi Bölümü  |
| <b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>  | <b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>  | <b>Çalışılan Kurumun Adı</b> |   |
| <b>1. DİYANET</b>             | 2007   | 2009                         | Sivas/ Yıldızeli/ Yolkaya Kuran Kursu, Sözleşmeli Kuran Kursu Öğreticiliği  |
| <b>2.MEB</b>                  | 2010   | 2013                         | Eskişehir/ Mahmudiye Ortaokulu  |
|                               | 2013   | 2017                         | Kocaeli/ Gebze Fatih İmam Hatip Ortaokulu   |
|                               | 2017   | DEVAM                        | Kocaeli/ Gebze/ Ahmet Zeki Büyükkuşoğlu Ortaokulu (DKAB Öğretmenliği)   |
| <b>SEMPOZYUMLAR</b>           | <p><i>Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu</i>, Ankara, (Şubat) 2012.<br/> <i>Genç Dinler Tarihçileri Çalıştayı</i>, İstanbul, (Ekim) 2012.<br/> <i>II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</i>, Bursa, (Mayıs) 2013.<br/> <i>Dinler Tarihi Çalışmalarında Özgünlük Sorunu</i>, Samsun, (Haziran) 2013.</p>  |                              |   |
| <b>BİLDİRİLER</b>             | <p>Hatice Çiçek, Papanın Yanılmazlığı Konusu Katolik Dünyada Nasıl Algılanmaktadır? <i>II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</i>, Bursa, (Mayıs) 2013.</p>  |                              |   |
| <b>YAYINLAR</b>               | <p>ÇİÇEK, Hatice, "Papanın Yanılmazlığı Konusu Katolik Dünyada Nasıl Algılanmaktadır?" <i>II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</i>, Bursa, Türkiye, 6-8 Mayıs 2013, C. IV, ss. 879- 894.</p> <p>ÇİÇEK AVCI, Hatice, "Vedanta Sistemindeki Maya Ve Avidya Kavramları Üzerine Bir İnceleme". <i>Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi</i>, 19 / 1 (Mart 2019), ss. 89-105.</p> |                              |   |
| <b>İletişim (e-posta):</b>    | htccicek@gmail.com   |                              |   |
| <b>Hatice ÇİÇEK AVCI</b>      |  |                              | <p style="text-align: right;">20.05.2019<br/>Tarih-imza </p> |

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

|   |  |
|---|--|
| Yazar Adı Soyadı                            | <b>Hatice ÇİÇEK AVCI</b>   |
| Tez Adı                                     | <b>VEDANTA SİSTEMİ ÇERÇEVESİNDE<br/>HİNDUİZM'DEKİ MİSTİK UNSURLAR</b>  |
| Enstitü                                     | <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>   |
| Anabilim Dalı                               | <b>DİNLER TARİHİ ANABİLİM DALI</b>   |
| Tez Türü                                    | <b>DOKTORA TEZİ</b>  |
| Tez Danışman(lar)ı                          | <b>PROF. Dr. Ahmet GÜÇ</b>   |
| Çoğaltma (Fotokopi Çekim)<br>İzni Kısıtlama | <input checked="" type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay)<br><input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum. |

**Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.**

Tarih :01/04/2019

İmza :

