

The image shows the front cover of a book titled 'DOĞU BİLGELİĞİ' (Eastern Wisdom). The cover art is a traditional East Asian landscape painting in ink and wash, depicting a mountainous region with a winding river, a small boat, and a cluster of trees. The authors' names, 'Ananda K. Coomaraswamy', 'René Guénon', and 'Surendranath Dasgupta', are listed at the top in a serif font. The title 'DOĞU BİLGELİĞİ' is prominently displayed in large, bold, white capital letters. Below the title, the subtitle 'KILAVUZ KİTAP' (Guide Book) is written in a smaller, white, sans-serif font. In the bottom right corner, the publisher's logo 'say' is visible. The overall design is simple and elegant, reflecting the philosophical nature of the book's content.

The image shows the front cover of a book titled 'DOĞU BİLGELİĞİ' (Eastern Wisdom). The cover art is a traditional East Asian landscape painting in ink and wash, depicting a mountainous region with a winding river, a small boat, and a cluster of trees. The authors' names, 'Ananda K. Coomaraswamy', 'René Guénon', and 'Surendranath Dasgupta', are listed at the top in a serif font. The title 'DOĞU BİLGELİĞİ' is prominently displayed in large, bold, white capital letters. Below the title, the subtitle 'KILAVUZ KİTAP' (Guide Book) is written in a smaller, white, sans-serif font. In the bottom right corner, the publisher's logo 'say' is visible. The book is part of the 'Doğu Bilgeliği Dizisi' (Eastern Wisdom Series), as indicated by the text on the right edge of the cover. The volume number '1' is shown in a white circle at the bottom right.

The image shows the front cover of a book titled 'DOĞU BİLGELİĞİ' (Eastern Wisdom). The cover art is a traditional East Asian landscape painting, likely a woodblock print or a similar style, depicting a mountainous region with a winding river, a small boat, and a cluster of trees. The title 'DOĞU BİLGELİĞİ' is printed in large, bold, white capital letters across the center. Below the title, the subtitle 'KILAVUZ KİTAP' (Guide Book) is written in smaller white capital letters. At the top, the names of the authors are listed: 'Ananda K. Coomaraswamy', 'René Guénon', and 'Surendranath Dasgupta'. In the bottom right corner, there is a small logo for the publisher 'say'. The overall color palette is muted, with earthy tones and a soft, atmospheric feel.

The image shows the front cover of a book titled 'DOĞU BİLGELİĞİ' (Eastern Wisdom). The authors listed at the top are Ananda K. Coomaraswamy, René Guénon, and Surendranath Dasgupta. The cover art is a traditional East Asian landscape painting, likely a woodblock print or a reproduction of one, depicting a mountainous region with a winding river, a small boat, and a cluster of trees. The title 'DOĞU BİLGELİĞİ' is printed in large, bold, white capital letters across the center. Below the title, the subtitle 'KILAVUZ KİTAP' (Guide Book) is written in smaller white capital letters. In the bottom right corner, there is a logo for the publisher 'say' in a stylized font. The overall color palette of the cover is muted, with earthy tones and a greenish background on the right side.

The image shows the front cover of a book titled 'DOĞU BİLGELİĞİ' (Eastern Wisdom). The cover art is a traditional East Asian landscape painting in ink and wash, depicting a mountainous region with a winding river, a small boat, and a cluster of trees. The authors' names, 'Ananda K. Coomaraswamy', 'René Guénon', and 'Surendranath Dasgupta', are listed at the top in a serif font. The title 'DOĞU BİLGELİĞİ' is prominently displayed in large, bold, white capital letters. Below the title, the subtitle 'KILAVUZ KİTAP' (Guide Book) is written in a smaller, white, sans-serif font. In the bottom right corner, the publisher's logo 'say' is visible. The book is part of the 'Doğu Bilgeliği Dizisi' (Eastern Wisdom Series), as indicated by the text on the right edge of the cover. The volume number '1' is shown in a white circle at the bottom right.

The image shows the front cover of a book titled 'DOĞU BİLGELİĞİ' (Eastern Wisdom). The authors listed at the top are Ananda K. Coomaraswamy, René Guénon, and Surendranath Dasgupta. The cover art is a traditional East Asian ink wash painting depicting a mountainous landscape with a river, trees, and small figures. The title 'DOĞU BİLGELİĞİ' is prominently displayed in large white letters, with the subtitle 'KILAVUZ KİTAP' (Guide Book) below it. The publisher's logo 'say' is visible in the bottom right corner. The book is part of the 'Doğu Bilgeliği Dizisi' (Eastern Wisdom Series), which is indicated by the number '1' in a circle on the right edge of the cover.

The image shows the front cover of a book titled 'DOĞU BİLGELİĞİ' (Eastern Wisdom). The cover art is a traditional East Asian landscape painting, likely a woodblock print or a similar style, depicting a mountainous region with a winding river, a small boat, and a cluster of trees. The title 'DOĞU BİLGELİĞİ' is printed in large, bold, white capital letters across the center. Below the title, the subtitle 'KILAVUZ KİTAP' (Guide Book) is written in smaller white capital letters. At the top, the names of the authors are listed: 'Ananda K. Coomaraswamy', 'René Guénon', and 'Surendranath Dasgupta'. The publisher's logo, 'say', is located at the bottom right corner. The overall design is simple and elegant, reflecting the philosophical nature of the book.

The image shows the front cover of a book titled 'DOĞU BİLGELİĞİ' (Eastern Wisdom). The cover art is a traditional East Asian landscape painting, likely a woodblock print or a similar style, depicting a mountainous region with a winding river, a small boat, and a cluster of trees. The title 'DOĞU BİLGELİĞİ' is printed in large, bold, white capital letters across the center. Below the title, the subtitle 'KILAVUZ KİTAP' (Guide Book) is written in smaller white capital letters. At the top, the names of the authors are listed: 'Ananda K. Coomaraswamy', 'René Guénon', and 'Surendranath Dasgupta'. The publisher's logo, 'say', is located at the bottom right corner. The overall design is simple and elegant, reflecting the philosophical nature of the book's content.

Doğu Bilgeliği

Kılavuz Kitap

A.K.Coomaraswamy

R.Guenon

S.Dasgupta

“Her ne düşünüyorsak oyuz. Her ne olursak düşüncelerimizle oluruz. Düşüncelerimizle dünyayı kurarız. Kim ki saf düşünceyle konuşmaz veya hareket etmez, arabayı çeken öküzün ayak izlerini takip etmesi gibi tekerlerin, takip eder onu ıstırap.”

“Doğu Bilgeliği Dizisi”, Doğu öğretileri üzerine yazılmış inceleme, araştırma ve yorumların yer verildiği, bir yandan da çevirisi mümkün olduğu ölçüde bu öğretilerin yer aldığı kaynak metinlerin çevirilerinin yayınlandığı bir dizi olacak.

Bu ilk kitap ise, bir giriş kitabı olarak aynı zamanda, bu öğretilerin anlaşılmasında dikkat edilecek hususları toplu olarak ele aldığından ötürü dizinin bütün kitapları için istifade edilebilecek bir kılavuz kitap. Dolayısıyla bu hüviyetiyle kitap bir yandan mümkün olduğu kadar doğu öğretilerinin genel karakteristiklerine topluca işaret etmekte, bir yandan da muhtemelen başka özelliklere aşinalıklar veya alışkanlıklar sebebiyle bu öğretilerin anlaşılmasında karşılaşılacak güçlükler ve bunların nasıl aşılabileceği meselesi üzerine eğilmektedir.

DOĞU BİLGELİĞİ

Kılavuz Kitap

Ananda K. Coomaraswamy

Rene Gu  non

Surendranath Dasgupta

  viren: Ahmet Aydoğan



Say Yayınları Doğu Bilgeliği Dizisi-1
Doğu Bilgeliği-Kılavuz Kitap
Ananda K. Coomaraswamy / René Gu  non /Surendranath Dasgupta
ISBN 978-605-02-0193-2 Sertifika No: 10962
Türkçe Yayın Hakları    Say Yayınları
İngilizceden   eviren: Ahmet Aydoğan
Editör: Derya   nder Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç
1. Baskı: Say Yayınları, 2012

Say Yayınları

Ankara Cad. 22/12 -TR-34110 Sirkeci-İstanbul Telefon: (0212) 512 21 58- Faks: (0212) 512 50 80 www.sayyayincilik.com • e-posta:
say@sayyayincilik.co

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Őti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54- Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

Ananda Kentish Coomaraswamy

d. 22 Ağustos 1877 Colombo - ö. 9 Eylül 1947 Massachusetts

Metafiziğe sanatsal açıdan yaklaşan ve özellikle Hint sanatıyla ilgili önemli çalışmalar yapan Sri Lankalı hukukçu ve yazar. Rene Guenon ve Frithjof Schulon ile birlikte, bireysel ya da toplumsal olarak, gündelik yaşamdan başlayarak hayatın her alanına yön veren ana unsurun zaman ve mekânı aşan kutsal ilkelerle düzenlenmesi gerektiğini iddia eden tradisyonalist ekolün kurucularındandır. Budist ve Hindu gelenekleriyle ilgili bu ekole dayanarak yazılmış önemli makaleleri bulunmaktadır.

René Guénon

d. 15 Kasım 1886, Blois-Fransa -ö. 7 Ocak 1951, Kahire

Fransız metafizikçi. Matematik ve felsefe eğitimi alan Guénon, metafiziğe ve geleneksel bilimlere dair eserlerinin yanı sıra modern dünyaya eleştirel bir gözle bakan çalışmalar üretti. Eserlerinde, kadim geleneklerden uzaklaşan modern dünyayı hastalıklı olarak nitelendirirken, bunun ancak klasik doğu öğretilerinin temelinde yatan bilgilerin yeniden keşfedilmesi, yorumlanması veya üretilmesi ile mümkün olacağını savundu.

Surendranath Dasgupta

d. 1855-ö. 1952

20. Yüzyılda yaşamış en önemli Hint filozoflarından birisidir. Derin bir Sanskritçe bilgisine sahiptir. Mircea Eliade'nin de öğrencileri arasında olduğu Surendranath'ın en önemli eseri beş ciltlik Hint Felsefesi Tarihi'dir.

İçindekiler

SUNUŞ

I. Vedanta ve Batı Geleneği - Ananda K. Coomaraswamy

Vedanta ve Batı Geleneği

II.Doğu Metafiziği - Rene Guenon

Doğu Metafiziği

III. Felsefenin Anlamı - Ananda K. Coomaraswamy

Felsefenin Anlamı

IV.Hindistan'ın İnsanlığa Katkısı - Ananda K. Coomaraswamy

Hindistan'ın İnsanlığa Katkısı

V.Doğu Metinlerinin Çevirisi Üzerine - Ananda K. Coomaraswamy

Doğu Metinlerinin Çevirisi Üzerine

EK

VI.Metafiziğe Yaklaşım - Surendranath Dasgupta

Düşüncenin bir zamanlar bütün nezaketiyle ve zarafetiyle sökün ettiği bir vadinin eşiğine gelmiş bulunuyoruz. Düşünce az ileride en sade ama en muhteşem haliyle görünmeye başlayacak. Şimdiden hazırlanmaya başlamalıyız. Onu o sadeliği içinde görebilmek için üzerimizden atmamız gerekenleri atmakta tereddüt etmemeli, almamız gerekenleri almakta ağır davranmamalıyız. Çünkü onun ihtişamı sadeliğini idrak ettikçe içimize işlemeye başlayacak ve bizi tarifsiz bir hayranlık içinde kendimizden geçirecek.

Düşünceyi orada en saf haliyle göreceğiz. En başta derinliğiyle sarhoş olacağız. Sonra künhüne varabildiğimiz kadarıyla edebine vurulacağız. Sonra tekellüfsüzlüğü dikkatimizi çekecek ki bizi kendine ram edecek. Söyleyeceğini doğrudan söylediğini, gerisini muhatabının anlayışına bıraktığını göreceğiz. Ne anlaşılma ne kabul edilme, ne anılma ne tanınma kaygısı içinde olduğunu fark edeceğiz. Üstelemeyecek, zorlamayacak, sıkboğaz etmeyecek. Hatta işaret bile etmeyecek. İhsasın en hafifiyle neredeyse dokunmadan hafifçe hissettirecek. Ve o ihsas hazır olduğumuzda büyük bir tulû ile birdenbire bütün zerrelerimize nüfuz edecek ve bizi kendimizden geçirecek. O zaman mest olup sermestliği idrak edeceğiz.

İlk başta birbirine ilştirip bir şeye benzetemediğimiz için belki anlaşılmaz olduğunu söyleyeceğiz. Aşına olduğumuz anlamda takip edecek bir fikir silsilesi bulamadığımız için belki mantık dışılığına hükmedeceğiz. Hatta düşünme alışkanlıklarımızın düşüncenin evrensel yolu olduğu gibi bir iddia içerisindeyse bu kadarıyla da yetinmeyecek "tutarsızlık" ve giderek "saçmalık" isnatlarındabile bulunacağız. Ama eğer gereksiz yere alışkanlıklarımızda ısrar etmezsek az ileride birbirini tutmanın bin bir yolu olabileceğini öğrenecek ve tutarlık dediğimizin illa ilme ve ulama yoluyla olmayabileceğini göreceğiz. Az ileride gözümüzden bir perde daha kalktığında ilmeklerin gerekliyse atılmasının yeterli olduğunu, gösterilmesinin en azından nezaketle bağdaşmayacağını anlayacak olgunlukta olmadığımıza hayıflanacağız. Bırakılsa zaten bariz hale gelecek şeyi tebarüz ettirmeye kalkmakla ancak körlüğümüzü elverdiğimizize yanacağız.

**Yol erbabı yürür iz bırakmaz,
Söz erbabı konuşur sürçmez.
Hesap ustası çetele tutmaz,
Kapamada usta olanlar sürgü kullanmaz
Ama kimse açamaz kapattıklarını.
İlmede mahir olanlar düğüme ihtiyaç duymaz
Ama kimse çözemez bağladıklarını.**

(Tao Te Ching, XXVIII)

Düşüncenin nezaketinin ve zarafetinin ne demek olduğunu orada anlayacağız. Tutulacak başka bir yol, kullanılabilecek başka bir imkân olmadığı halde tutulan yolun, eğlenilen uğrakların, az daha düşünülse sanki başkalarının da bulunabileceği tedaisini uyandıracak tarzda verilmesinin hikmetini anlayamadığımız için, çocukça bir bilgiçlikle başkaları bulunabileceğine göre pekâlâ en derininin, en temelde olanın unutulmuş olabileceğine hükmedeceğiz, ihtiyatlı davranıp hükmetmekten kaçınısak bile içimizde bu yönde bir tereddüdün hep hazır beklediğini fark edeceğiz. Edebiyatın neden edebe nispet

edildiğini orada en kestirme yoldan anlayacağız. Ve çoktan beri unuttuğumuz bir sözcüğü hecelemeye başladığımızı hissedeceğiz ve onu faş edilmemesi gerektiği için saklayacağız.

Düşüncenin orada hafife alınabilecek bir şey olmadığını, onun ağırlığı yanında tüm dünyevi şeylerin hafif kaldığını göreceğiz.

Düşünceye orada işe yarar şeyleri insanın emrine amade kıldığı için değer verilmediğini, başka hiçbir şey için olmadığı kadar aziz bilinip baş tacı ediliyorsa bunun tek sebebinin hakikate sadakat olduğunu, başka hiçbir şeyin buna güç yetiremeyeceği bilindiği için, düzenlenebilir her şeyin yerinin ve hizasının ona göre belirlendiğini ve bu hizalamada onun hiçbir şeye kurban edilmediğini göreceğiz. Düşünceye verilen bu kıymet sayesinde bilmenin ayrı olmanın ayrı şeyler olmadığını, olmanın olduğundan başka türlü olabilmesi kimsenin aklına gelmediği için şeylerin birlik ve bütünlüğünün dağılmadığını fark edeceğiz. Herkesin bildiği kadar olduğu ve olduğu kadar bildiği kabul edildiği için orada kötülüğün bir bilgi meselesi olarak kabul edilmesine kimsenin itiraz edemeyeceğini düşüneceğiz.

"Her ne düşünüyorsak oyuz. Her ne olursak düşüncelerimizle oluruz. Düşüncelerimizle dünyayı kurarız. Kim ki saf düşünceyle konuşmaz veya hareket etmez arabayı çeken öküzün ayak izlerini takip etmesi gibi tekerlerin, takip eder onu ıstırap."

O zaman yaşadığımız gibi sapkın bir dünyanın kurulmasının kolay olmadığını anlayacağız. Düzeltilme bahanesiyle nelerin ters yüz edilmiş, açıklama adı altında nelerin yok sayılıp görmezden gelinmiş olabileceğini kestirmeye çalışacağız.

Onun için hazırlanmamız gerekiyor.

Biz zamanelerin eskileri anlaması giderek zorlaşıyor. Bu eskiden de böyleydi ama bugünkü başka. Bugün hem anlamıyor hem de bu anlamazlığı kendi sığılımımıza ve ufuksuzluğumuza atfedeceğimiz ve bunun mahcubiyetiyle kendimize çeki düzen vermeye çalışacağımız yerde yüzsüzlüğü ele alıyor, bizden anlayış talep eden şeyin zaten anlama çabasına değmez olduğuna hükmediyoruz. Nerede tabiatüstü bir şey görsek onu tabii olana irca etmek için yapmadığımızı bırakmıyoruz. Ve ortada hiçbir sebep yokken neden bunu kendimize iş ediniyoruz, hiç sormuyoruz. Nerede aklımızın dar hudutlarını aşan bir şey duysak bu darlığı genişletme seçeneği üzerinde durmak yerine hemen onun akıl dışılığına hükmediyoruz. Neden korkuyoruz, neden çekiniyoruz? Akıllı keyfiliğin kaprislerine kurban etmeyelim derken bu defa da sınırları keyfi biçimde çizilmiş aklılık endişesine kul köle etmiyor muyuz?

Anlayışımızın gittikçe körelmesinin ve bu körelmenin tersine çevrilemez bir noktaya doğru hızla ilerlemesinin sebeplerini başka bir yerde değil tuttuğumuz yolun yanlışlığında aramamız gerekiyor. Sayılabilir ve ölçülebilir şeyleri kendimize mesken belledik. Görünenle yetiniyor, ötesini aramıyoruz. Eskiler şeylerin vücut bulmamış hallerinde karar kılarlardı. Ve "dipsiz olan"a erişinceye kadar hiçbir şey onları kandıramazdı. Gözler sayılabilir ve ölçülebilir olanın ötesini seçemediği için insanlar almaktan satmaktan başka bir şeyi konuşmaz oldular. Ölmekten ve olmaktan hiçbir sohbetle bahis açılmıyor artık.

Sayılabilir ve ölçülebilir olanın "sıradan biliminin çoğu kez çizdiği sınırlarla ve kazandığı zihni alışkanlıklarla hakiki bilginin elde edilmesini zorlaştırdığını, hatta imkânsız hale getirdiğini" anlamıyoruz. Bilimin körlüğü artık "bilimperestlerin" bile inkâr edemediği bir gerçektir ve hatta eski cüretkâr ve pervasız tavrının yerine asıl görülmesi gerekeni göremediği, asıl bilinmesi gerekeni bilemediği için takındığı "öngörülemeyen sonuçlara yol açabilir" ihtiyatı bunun hal diliyle itirafıdır. Bir şeyi alelade bilmekle o şeyin bilgeliğine sahip olmak arasındaki farkı artık anlamalıyız.

İçimizde neyse dışımızda onu görürüz. Onun dışındakilere kör kesiliriz. Kör kesildiklerimizle her şeyin doğal doluluğunu soğurup yoksullaştırdığımızı ve dünyayı zindana çevirdiğimizi artık görmeliyiz.

"Hayata geldik bir kere, yaşayalım rasgele" deyip ya hazlarımızın veya en fazla hırslarımızın kurbanı oluyoruz. Rasgele yaşadığımız gibi rasgele ölüp gidiyoruz. Eskiler için hayat bir muamma idi ve onun içinde hayatın gayesini sezinceye kadar o muamma üzerine düşünmeyi bırakmıyorlardı. Ve onu bir kere sezince bütün hayatlarını o gayeyi tahakkuk ettirmelerini sağlayacak şekilde tanzim ediyorlardı.

Eski dünyada ünü sınırları aşıp gökleri tutmuş bir bilgenin methini yeni duymuş birisi "Gidip ben de göreyim bu ulu kişiyi, iktiza ederse hayır duasını alayım" deyip yola koyulmuş. Fakat görmeyi umduğundan başka şeyler gördüğü için canı sıkılmış ve hoşnutsuzluğunu hemen dile getirmiş: "İşittim ki siz ulu, mübarek bir kimseymişsiniz, sizi görmeyi o kadar istedim, o kadar evdim ki aşip geldiğim uzun yol gözümü korkutup yıldıramadı, ayaklarım su toplayıncaya kadar hiç durmadan ilerledim, gece gündüz yüzlerce menzili geride bıraktım, konaklayıp dinlenemedim. Ama şimdi geldim ve gördüm ki siz öyle anlatıldığı gibi ulu ve mübarek bir kimse değilmişsiniz. Çöpe attığınız salatadan artakalanları alıp kız kardeşinize verdiğiniz gördüm. Bu insanlık değildi. Öğünden arta kalan pişmiş pişmemiş yemekleri başka bir öğün için bir kenara koyduğunuzu gördüm. Bu görgüsüzlüktü."

Bu sözler bilgenin sükûnetini hiç bozmamış ve sükûttan başka bir karşılık bulamamış. Ertesi gün ziyaretçi bilgeye tekrar uğramış, bu defa başka şeyler görmüş ve söylediklerine pişman olmuş: "Dün sizde eksik ve kusur bulmuştum. Bugün böyle yapmamam gerektiğini ve asıl kusurun kendimde olduğunu anladım. Fakat siz nasıl oldu da söylediklerime karşı tamamen kayıtsız kaldınız ve cevap bile vermediniz?"

Bilge cevap vermiş: "Zeki, bilge, mübarek, mukaddes gibi unvanlar, yılanın derisini bırakması gibi, uzun zaman evvel bir kenara bıraktığım şeyler. Eğer dün bana öküz demiş olsaydınız, öküz ismini kabul ederdim, eğer at demiş olsaydınız at ismini kabul ederdim. Bir cevherin olduğu ve insanların isim verdiği her yerde o bu ismi kabul edecektir, çünkü her halde bu isme bağlı önyargıya boyun eğecektir..."

Eskiler arkalarında bıraktıklarının üzerine bile isimlerini koymaya yanaşmazlardı, şimdikiler daha hayatlarında kendilerini aziz ilan ediyor, isimlerle unvanlarla insanları ihtirama davet ediyorlar [Rev.: Mhtrm. (Peder vs.)]. Oysa ihtiramın zoraki davet edilecek değil, kendi kendine uyanacak bir şey olduğunu en iyi bunların bilmesi gerekirdi. Güya dilleriyle kendilerini inkâr ediyorlar ama aynı anda bütün uzuvları ayağa kalkıp ispatı vücud ediyor.

Eskileri ve onların hallerini yollarını anlamamız giderek zorlaşıyor. Dönüp arkamıza bakmadan burnumuzun dikine gitmenin faydası yok. Dün olduğu gibi artık herkesin fos çıktığını gördüğü sahte cennet vaatleriyle avunup oyalanamayız. Dün olduğu gibi "Durmak yok, dolu dizgin ileri!" diyemeyiz. İleride bir şey yok. İlerisi karanlık. İlerisi kargaşa. İlerisi cinnet.

Ama.

"Akıl dışı" deyip bir kenara bıraktıklarımızın akla uygun olanın ta kendisi olduğunu idrak edeceğimiz günler geliyor. Bir zamanlar "iptidai" deyip burun kıvırdıklarımızın, bu dünyada insan olarak yaşamamızın güvencesi olduğunu anlayacağımız günler geliyor. Bütün bunları özgürleştirmek vaadiyle kandırdığımız insanları sürüleştiren keyfimize kul köle etmek için yaptığımızı ve şimdi onları kendi hırslarımızın ürünü olan tehlikelerin ortasında olanca savunmasızlıkları içinde yapayalnız bıraktığımızı artık daha fazla inkâr edemeyeceğimiz günler geliyor. Çok değil bundan yirmi otuz yıl öncesine kadar alametleri belirmiş olan felaketler aklımızı başımıza devşirip tuttuğumuz yolu değiştirmediklerimiz için bir bir kapımızı çalmaya başladığında pişmanlıkla dövüneceğimiz günler yaklaşıyor. Vaktiyle tevili mümkün olmayacak kadar açık olmasına karşın oraya buraya çekerek saptırdığımız habercilerin haber verdikleri şeylerin kendileriyle karşılaştığımızda gözlerimizin döneceği, dilimizin bağlanacağı günler yaklaşıyor.

Fakat.

Sarsıntı ve şaşkınlık üzerimizden sıyrılır sıyrılmaz dilimiz tekrar bütün cerbezesiyle dönmeye başlayacak ve biz yine bir yolunu bulup suçumuzu kabul etmekten ve üstlenmemiz gerekeni üstlenmekten kaçınacağız. Çünkü biz asla serbest bırakılmaması gerekeni başıboş bırakmakla kalmadık, onun gemi aزیaya alması için de her şeyi yaptık. Onun için denir, herkes ıslah olur yola gelir, ama enaniyet makamına oturmuş olanlar ne ibret alır ne iflah olur. İşte onun için eskiden her neden bahis açılrsa söz döner dolaşır nefsininkâr etmeye gelirdi. Çünkü eğer kişi kendisini inkâr etmezse kendi selameti için kendisine kendisini inkârı telkin edeni inkâra yeltenecektir.

Şunu unutmamalıyız: Burada her şey neredeyse tam bir çöküş ve yok oluşun eşiğine gelmişken oradan gelenler bu topraklar üzerinde bizi ayakta tutan şeyleri yepyeni bir anlayışla yeniden yorumladılar ve insanları donmuş, kalıplaşmış telakkilerin boyunduruğundan kurtarıp hayatın kaynağıyla tekrar buluşturdular. Bugün bir kez daha aynı çöküşün eşiğine gelmiş bulunuyoruz. Donmanın nerede başladığı, katılaşmanın nerelere sirayet ettiği belli. Ama bu defa durum çok daha vahim. Çok daha karmaşık. Çok daha içinden çıkılmaz. Üstelik bu defa oradan gelecekler de yok. Kendi göbeğimizi kendimiz kesmek zorundayız. Orada karşılaştıklarımızın yardımıyla yeniden köklerimize dönmeli ve duymaz, hissetmez, anlamaz hale geldiğimiz şeyleri bizden bekledikleri anlayışla yeniden okumaya çalışmalıyız. Ve bunu asla büyük laflarla ve iddialarla değil, bir araya gelmenin ve birlikte aynı hedefe doğru çabalamanın şartları ortadan kalktığı için, bunu bu karanlık zamanların mükellefiyeti olarak gören herkes "akıl yolu bir" deyip bulunduğu yerde kendine nefes alacak bir açıklık açmaya çalışarak tam bir alçakgönüllülük içinde yapmalı. Eğer açılması gerektiği gibi açılırsa bunlar zaten sonunda birbirine ulanacaktır.

Belki de bunun için en başta eylemenin dinlemeyle, dinlemenin düşünmeyle ve beklemeyle yakınlığını yeniden öğrenmeliyiz. Zira ne dinlemesini ne beklemesini bildiği için çoğu ölü doğmuş, geri kalanları da eylemenin en asgari şartlarını dahi yerine getirmediği için akim kalmış girişimlerin dünyayı ne hale getirdiği ortada.

"Sözünü çok dinledik, şimdi sıra eylemde!" deniyor ve böylece eylemenin özünün sakınılmak istendiği ileri sürülüyorsa belli ki unutuluyor: "sözünü etme" ne kadar tavsatıcı ise eylem kıvamını bulmamış eğlenişler de o sakınılan özü o denli kemirici ve tüketicidir. Onun için şimdi orada *karma*, *dharma*, veya *wu-wei* denilen şeyleri düşünmemiz ve onların mümkün olduğunca neden eylemekten kaçındıklarına akıl erdirmemiz gerekiyor. Bu konuda karşılaştığımız bütün metinlerdeki söz birliğini iklim şartları, coğrafya, toplum yapısı vb. gibi arızı sebeplerle açıklamaya kalkmak yerine derinde yatanı sezmemiz gerekiyor. Bütün girişimlerinden "her türlü kasıt ve arzuyu çıkarıp *karmasını* bilgi ateşinde yakıp yok etmesini bilen kimse"ye neden ulu kişi veya gerçek insan dendiğini düşünmemiz gerekiyor:

Bilmelidir kişi eylemenin özünü,

**Yanlış eylemin özünü de
Eylemsizliğin özünü bildiği kadar.
Derindir eylemenin yolu.
Eylemde eylemsizliği
Eylemsizlikte eylemi kavrayan
Bilgedir insanlar arasında
O gerçekleştirir her işi
Sakınarak.**

(*Bhagavad Gita*, IV, 17-18)

"İnsanın hakiki hali," dedi yabancı, "saf samimiyyetin nihai ifadesidir. Eğer bir kimse ne saf ne samimi ise başkalarını etkileyemez. Dolayısıyla kendisini ağlamaya zorlayan kimse belki üzgün görünebilir ama gerçekten kederli değildir... Hakiki üzüntünün sesi soluğu çıkmaya bile kederi başka bir yoldan sirayet eder. Dolayısıyla içinde hakikate sahip olan kimsenin ruhu dışarıdaki şeyleri harekete geçirebilir. Hakikat bunun için bu kadar değerlidir... İnsanın kendine mahsus hakikati Gökten aldığı neyse odur. O her nasılsa öyledir ve onun değiştirilmesi mümkün değildir. Bu sebepten ötürü bilge kendisine Göğü örnek alır, hakikate kıymet verir ve kalabalıkların kendisini kısıtlamasına izin vermez. Budala bunun tam tersini yapar. O Göğü kendisine örnek alamaz, bunun yerine insanların diyeceklerine kulak kesilir. O hakikatin kıymetini, olduğu gibi olmanın değerini bilemez, bunun yerine kalabalığa ayak uydurarak onların hal ve tarzlarına göre kendini değiştirir ve dolayısıyla asla halinden memnun değildir."

(*Chuang-tzu*, XXXI)

Başka hiçbir sebeple olmasa bile yaradılışları elvermediği için taklit ehli olamayıp tahkikin yolunu arayan, ama neyi tahakkuk ettireceklerini bilemedikleri için bayağılığın bataklığı yerine bu defa da birtakım tuhaflıkların kurbanı olanların, *taklit*, *tahkik* ve *tahakkuk* tabirlerinin tekrar konuşur hale geldiğini görebilmeleri için *sincérité*, *intégrité* sözcüklerine kulak vermeleri yetmeyecek, artık orada onlar da kifayet etmez olduğu için ihsas edilmek istenen şeyin şimdilerde dolambaçlı yollardan *authenticité* sözcüğüyle telaffuz edilmeye çalışıldığını görmeleri gerekecek. Bunu gördüklerinde hiç olmazsa aşınma, körelme, tükenme sonucu kaybolmaya yüz tutan şeyi geri getirme çabasının ne büyük bir özen ve dikkati gerekli kıldığını anlayacaklar.

Böyle bir teklifin:

"Bütün bunları riyakârlığın, tufeyliliğin, cambazlığın, çenebazlığın akla hayale gelmeyen örnekleriyle karşılaştığımız yerlerden mi öğreneceğiz?" karşılığıyla yüz geri edilmesi doğru olmayacaktır.

Ya da: Oralar bu zamana kadar batının gözünden zorbalığın yurdu olarak görüldü. Zorbalığın olduğu yerde elbette özgürlükten söz edilemeyecektir. Ve özgürlükten söz edilemeyen yerde içten olmak yerine dışarıdan vaziyeti kurtarma kaygısıyla yaşanacağı için başat varoluş hali yaltaklanıcılık ve soytarılık olacaktır.

Buraya kadar doğru. Ama buradan ötesi haksızlık olacaktır. Çünkü zamanı unutuyoruz. Ve neredesoysoyuzluğuyla nefretimizi üzerine çeken bir bayağılık varsa vaktiyle orada yüceliğiyle bizi hayran bırakan bir fazilet olması gerektiğini Platon'dan, Latinlerin veciz bir şekilde tercüme ettikleri *corruptio optimi pessimiden* bilmemiz gerekirdi.

Ve eğer zorbalık kimseyi kendi haline ve kendi bildiğine bırakmamak, her şeye kendi iradesini ve isteğini zorla kabul ettirmek ise bütün derdi benin ve benliğin sınırlandırılması hatta ortadan kaldırılması olan, en kaçınılmaz olduğu yerde, devlet idaresinde bile, buyurmak yerine faziletin zorlayıcı olmayan cezp edici gücüyle insanları yönetmenin yollarını arayan doğu nasıl olur da zorbalığın yurdu olabilir? Ve hiçbir şeyi kendi haline bırakmayan, son tahlilde her şeyi insanın keyif ve hevesine kul köle eden batı nasıl olur da özgürlüğün beşiği olarak görülebilir?

"Doğu Öğretilerine Giriş" adından anlaşılacağı üzere doğu öğretilerinin incelenmesine hasredilmiş bir dizinin giriş kitabı. Bir giriş kitabı olarak aynı zamanda, bu öğretilerin anlaşılmasında dikkat edilecek hususları toplu olarak ele aldığından ötürü dizinin bütün kitapları için istifade edilebilecek bir kılavuz kitap. Dolayısıyla bu hüviyetiyle kitap bir yandan mümkün olduğu kadar doğu öğretilerinin genel karakteristiklerine topluca işaret etmekte, bir yandan da muhtemelen başka özelliklere aşinalıklar veya alışkanlıklar sebebiyle bu öğretilerin anlaşılmasında karşılaşılabilecek güçlükler ve bunların nasıl aşılabileceği meselesi üzerine eğilmektedir.

"Doğu Bilgeliği Dizisi" ise bir yandan bu öğretiler üzerine yazılmış inceleme, araştırma ve yorumların yer verildiği, bir yandan da çevirisi mümkün olduğu ölçüde bu öğretilerin yer aldığı kaynak metinlerin çevirilerinin yayınlandığı bir dizi olacak. Bu ilk kitap hem bu çevirilerin güçlüğüne işaret etmeyi, hem bu çevirilerden kaynaklanan yanlış anlamalar ve bunların yol açtıklara kötü sonuçlara temas etmeyi, hem de bu öğretilerin kısmen bundan kısmen başka sebeplerden kaynaklanan "vulgarizasyon"u meselesine, bilhassa Amerikan pragmatizmi ve pazarlamacılık zihniyeti ile bulunduğuunda ortaya çıkmış olan tehlikelere dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla öncelik zeminin temizlenmesine verilmektedir. Ardından yayınlanacak olan "Çin Felsefesi Tarihi"nde de benzer bir kaygıyla hareket edilecek. Müstakil kitaplar halinde yayınlanacak Çin ve Hint Felsefesi Tetkiklerinde de yine aynı kaygı göz önünde bulundurulacak. Bunların ardından yayımlanması düşünölen temel metinlerin çevirisi asıl dillerinden yapılamayacağı için batı dillerindeki makbul ve muteber çevirilerin mukayesesıyla ve varsa yorum veya şerhlerinden yararlanılarak yapılacak. Tabii eğer böyle bir çaba "Eğitim Düşöncesi Dizisi"nde olduğu gibi burada da söyleyeceğini söyleyemeden tuhaf itiş kakışların çıkardığı toz duman içerisinde kaybolup gitmezse.

Vedanta ve Batı Geleneği^{1}

Bunlar gerçekte bütün çağlarda ve ülkelerde bütün insanların düşünceleridir ve benim için özgün değildir.

Walt Whitman

I

İnsani varoluşunun tarihselliği kuşkulu olsa da tarih boyunca, isimleri etrafında mitoslara özgü gerçekliğin daha yüksek saygınlığı toplanmış olan Orpheus, Hermes, Buda, Lao-tzu ve Mesih gibi muallimler vardı. Tıpkı Plotinos, Augustinus veya Eckhart gibi Şankara da, her ne kadar hayatı hakkında nispeten az şey biliyorsak da, kesinlikle insanlar arasında bir insandı. Şankara MS 9. yüzyılın ilk yarısında Güney Hindistan'da Brahman bir ailede dünyaya geldi ve hâlâ yaşayan bir manastır sistemi kurdu. On sekiz yaşında bir Govinda'nın ve Govinda'nın kendi hocası ve Upanişadlar üzerine bir incelemenin yazarı olan Gaudapada'nın talebesi olarak bir *samyasin*, "gerçek anlamda yoksul kimse" oldu. Şankara Benares'i ziyaret etti ve on iki yıl boyunca burada *Brahma Sutra* üzerine ünlü tefsiri yazdı; Upanişadlar ve *Bhagavad Gita* üzerine tefsirleri daha sonra kaleme aldı. Hint dünyasında büyük bilgelerin hayatının çoğu Hindistan'da gezip dolaşarak ve tartışmalara katılarak geçmiştir. Otuz ila kırk arası bir yaşta öldüğü anlaşılmaktadır. Onun hayatındakiler gibi geziler ve tartışmalar Hindistan'a özgü yerleşmiş geleneklerdi; nasıl ki yüzyıllar boyunca Latince Batı'da *lingua franca* idiyse, şimdi olduğu gibi onun zamanında da Sanskritçe *lingua francaydı*, ve herkese açık tartışmalar o kadar genel bir kabul görmüştü ki gezici öğretmenlerin ve tartışmacıların münazaraları için yapılmış salonlar neredeyse her sarayda vardı.

Şankara'nın ismiyle birlikte anılan geleneksel metafizik ya *Vedanta*, ya *Atmavidya* ya da *Advaita* diye bilinir. Bu isimlerden ilki Upanişadlar'da geçer ve aynı zamanda hem "son bölüm" hem de "nihai, mutlak anlam "olarak" Vedaların Sonu"; ikincisi gerçek "ben" veya "ruhî öz"ün bilgisinin yer aldığı öğretisi; üçüncüsü de, bir yandan ikiliği reddederken, diğer yandan birliğin doğası hakkında hiçbir olumlu ifade kullanmayan, bu sebepten ötürü hiçbir surette bizim tekçiliğimize [*monism*] ya da tümtanrıcılığımıza [*pantheism*] kıyasla düşünülmemesi gereken "ikinci olmayan" anlamına gelir. Marifet ya da irfan^{2} bu metafizikte öğretilir.

Şankara hiçbir anlamda yeni bir dinin veya felsefenin kurucusu, kâşifi, ya da yayıcısı değildi; bir yorumcu olarak onun büyük eseri Veda öğretisinin birlik ve bütünlüğünün gösterilmesine ve görünürdeki çelişkilerin içlerinde ortaya konulan bakış açılarıyla farklı ifadelerin irtibatlandırılması yoluyla açıklanmasına dayanır. Bilhassa ve Avrupa Skolastikliği ile aynı şekilde birbirini tamamlayıcı nitelikte olan iki Tanrı yaklaşımını—ki bunlar olumlayıcı ve yadsıyıcı^{3} teolojinin yaklaşımlarıdır—birbirinden ayırdı. Olumlama yoluyla ya da izafi bilgiyle, her türlü eksiklik ve noksandan tenzih edilerek, Yüce Varlığa nitelikler izafe edilir; selb ya da yadsıma yoluyla ise ondan her türlü nitelik uzaklaştırılır. Buda'nın olduğu gibi Şankara'nın yönteminin de temelini oluşturan

Upanişadların ünlü "değil, değil"i—başka birçokları gibi Dante'nin de dile getirdiği— hakikatin kabulü üzerine oturur: *discursive* / gidimli dūřuncenin erişim alanının ötesinde olan ve selb ya da yadsıma yoluna gidilmedikçe anlaşılamayan şeyler vardır.

şankara'nın üslubu ne kadar giriftse o kadar özgün ve güçlü bir üsluptur. Burada onun *Bhagavad Gita* üzerine yorumundan bir pasaj zikredeceğim. Bu bizi Vedanta'nın merkezi sorunuyla, yani gerçekten "ben" olan şeyin—ve sadece bizim dūřünce tarzımıza göre değil—ayırt edilmesi meselesiyle tanıştırma imkânına da sahiptir. "Nasıl olur da", diye sorar şankara, "bu hocalar sıradan insanlar gibi 'ben falancayım 've' 'Bu benim' derler? Dinle: bunun nedeni şudur: onların bilgi dedikleri řey bedeni 'ben'leri^[4] olarak dūřünmelerine dayanır." *Brahma Sutra* üzerine Yorumunda sadece Sanskritçe dört sözcükle, bilen, eyleyen ve bir bedenden diğerine göç eden řey olarak içimizdeki içkin [her yerde mevcut] ruh öğretisini açıklar. Bu Hint metafiziğinde en eski zamanlardan bugüne gelmiş yegâne tutarlı içkin Ruh öğretisidir.

şankara'nın yorumlarının altında yatan metafizik literatür esas itibariyle Brahmanalar ve onların Upanişadları ile birlikte Dört Veda'dan—ki bunların hepsi MÖ 500'den önceki döneme ait vahyedilmiş kutsal metinler olarak kabul edilir—ve *Bhagavad Gita* ile *Brahma Sutra*'dan—ki Hristiyan takviminin başlangıcından önceki bir döneme tarihlenir— oluşur. Bu kitaplardan Vedalar ayinlerle ilgilidir, Brahmanalar törenlerin açıklamasını içerir, Upaniřadlar da ayin ve törenler için tartışmasız doğru olarak kabul edilen Brahma-öğretisine ya da *Theologia Mystica*ya ayrılmıştır. *Brahma Sutra*, Upaniřad öğretisinin yoğunlaştırılmış özeti, *Bhagavad Gita* da dūřünsel olmaktan çok faal, hareketli bir hayat^[5] süren kimselerin anlayışına uyarlanmış bir açıklama yahut yorumdur.

Açıklamaya çalışacağım birçok sebepten ötürü Vedanta'yı yorumlamak aędař bir "dūřünür"ün, hatta Platon veya Aristoteles gibi dūřünürlerin kişisel görüşlerini yorumlamaktan çok daha güçlüdür. Ne günlük İngiliz konuşma dili, ne modern felsefe ya da psikoloji dili bunun için bize uygun ve yeterli bir söz dağarcığı sunar, ne de modern eğitim bize rahat iletişim için elzem olan fikri ve zihni bir arka plan sağlar. Bu sebepten ötürü sanki yüksek matematiğin tabirleriyle konuşuyormuş gibi, tamamen simgesel, soyut ve teknik bir dil kullanmak zorunda kalacağım; Emile Mâle'nin Hristiyan simgeçiliğinden "birçok karmaşık parçadan oluşın bir sistem", bir nevi "değişkenler hesabı" diye söz ettiği hatırlardadır. Bunun řu faydası var: anlatılmak istenen konu ve kullanılacak simgeler ne kadar Greklere veya İslam'a, Mısır'a ya da Hristiyanlığa özgü ise o kadar Hint dūřünce sistemine özgüdür. Genel olarak metafizik görsel simgelere (sözgelimi halar ve daireler) ve her şeyden evvel ışık ve güneş sembolizmine başvurur—bütün dünyada hiçbir duyu objesi, Dante'nin söylediği gibi, "Tanrı için kullanıldığında maksadı bunlardan daha iyi ifade etmez". Fakat aynı zamanda esas ve cevher, imkân ve fiil, örnek alınacak benzerlik, üfleme ve soğurulma,^[6] sınırlı sonsuzluk, form / suret ve araz gibi teknik tabirler de kullanacağım. Ruhgöü, tenasüh ve yeniden bedenlenmeden^[7] ayırt edilmelidir. Keza ruhu da nefisten ayırt etmemiz gerekecek. Belli bir Sanskritçe sözcüğü bizim nefis veya can sözcüğümüzle karşılamanın uygun olup olmadığı konusunda bir fikir sahibi olmazdan önce nefis^[8] sözcüğünün Avrupa geleneğinde ne kadar çok değişik anlamlarda kullanıldığını; hangi tür nefislerin "kurtarılabileceğini"; eęer talebesi olacaksak Mesih'in hangi tür nefisten nefret etmemizi istediğini; Eckhart'ın nefisin "kendisini öldürmesi" gerektiğini söylerken hangi tür nefisten söz ettiğini bilmemiz gerekir. Sonra Philon'un "nefis nefisi" ile kastettiği řeyi bilmemiz gerekir; "hayvan"^[9] sözcüğü harfi harfine "nefis sahibi" anlamına gelirken hayvanları nasıl "nefissiz" olarak dūřünebileceęimizi sormamız gerekir. Özü varoluştan ayırt etmemiz gerekir. Nihayet "birdenbire", "derhal", "elan" gibi sözcüklerin tam ve özgün anlamlarını ifade etmek için "her daim şimdi"^[10] gibi

bir sözcük uydurmak zorunda kalabilirim.

Hindistan'ın kutsal metinleri çoğumuz için sadece, metafizikten çok dil alanında eğitim görmüş bilginlerin yaptığı çeviriler sayesinde ulaşılabilir durumdadır; ve zihinleri esas itibariyle doğa-bilimcilerin ve antropologların varsayımlarıyla yoğrulmuş bilginlerce yorumlanıp açıklanmaktadır—daha doğrusu çeşitli bahanelerle açıklama adı altında [asıl anlamlarından] saptırılmaktadır. Bunlar zihnî-fikrî kapasiteleri bizzat kendi gözlem güçleri tarafından öylesine engellenmiş bilginlerdir ki artık gerçeği görünüşten, metafiziğin manevi güneşini kendi tecrübelerinin maddi güneşinden ayırt edemezler. Bunlar bir tarafa, Hint edebiyatı ya esas ilgileri ve dikkatleri içerdikleri öğretilerin yanlışlığını ve saçmalığını göstermeye yönelmiş olan Hristiyan misyonerlerce ya da en iyi niyetlerle dahi yola çıktıklarında öğretileri karikatürleştirmiş, hatta daha da kötü sonuçları doğurmuş olan teozofistlerce araştırılıp açıklanmıştır.

Ayrıca bugünün eğitimli insanı kadim Avrupa düşünce tarzlarıyla ve Hristiyan öğretisinin düşünsel boyutlarıyla bütünüyle bağını koparmıştır, ki bunlar Veda geleneklerine en yakın öğretilerdi. Günümüzün Hristiyanlığına dair bir bilginin bu konuda pek bir yararı olmayacaktır, çünkü zamanımızın aşırı duygusallığı^[11] bir zamanlar—yararcı bir hümanizmden zar zor ayırt edilebilecek — saf ahlak karşısında metafizik / irfanî bir öğretinin ifade ettiği şeyi zayıflatmıştır. Bir Avrupalının, hiç olmazsa, bir Hintlinin bakış açısından, Dante bir tarafa bırakılacak olursa, bütün Avrupa'nın en büyükleri olarak kabul edilebilecek Platon, Philon, Hermes, Plotinos, İnciller (özellikle Yuhanna), Dionysius, ve son olarak Eckhart hakkında bir bilgi ve anlayış edinmedikçe Vedanta araştırması için uygun bir şekilde hazırlandığını söylemek çok zordur.

Bugün sözcüğün yaygın olan anlamında Vedanta bir "felsefe" değildir, belki sadece *Philosophia Perennis* deyiminde kullanılan anlamda ve ancak Hermetik "felsefe"yi ya da Boethius'un teselli bulduğu "Bilgelik"i aklımızda tuttuğumuz kadarıyla felsefe olarak anlaşılabilir. Modern felsefeler kapalı sistemlerdir, diyalektik yöntemini kullanırlar ve karşıtların karşılıklı olarak birbirlerini dışladığını doğru olarak kabul ederler. Modern felsefede şeyler ya öyledir ya böyle; *Philosophia Perennis* ya da kadim felsefede böyle bir şey bizim bakış açımızın sonucudur. Metafizik, bir sistem değil fakat tutarlı bir öğretiler; o sadece koşullu sınırlı ve niceliksel tecrübeyle değil fakat külli imkânla ilgilidir. Bu yüzden o belli bir dünyada gerçekleşebilecek imkânlar bütününe olduğu kadar, ne tezahür imkânına sahip ne de herhangi bir anlamda salt biçimsel [sûrî] olan imkânları göz önünde bulundurur. Metafiziğin mutlak gerçekliği bütün karşıtların, hatta varlık ve varlık-olmayan karşıtlığının eriyip çözüldüğü Yüce Ayniyettir; ^[12] karşıtların "dünyalar"ı ve "tanrılar"ı kendi ötesine işaret eden simgesel varlıklar düzeyidir; bunlar ne mekân ne münferit varlıktır, içimizde gerçekleşmesi mümkün olan varlık durumlarıdır.

Filozofların dünyanın mahiyeti hakkında kişisel teorileri vardır; "felsefi disiplinimiz öncelikle bu görüşlerin ve onların tarihsel ilişkilerinin geçmişiyle ilgili bir araştırmadır. Daha önceki teorileri daha ileri götürebilme şansına sahip olsun diye yetişmekte olan filozofun kendisine ait görüşlere sahip olmasını teşvik ederiz. *Philosophia Perennis*'in yaptığı gibi, Hakikati temelli olarak bilme imkânını kafamızda canlandıramayız; bu hakikate bürünmeyi bir hedef olarak önümüze koymayı ise daha da az düşünürüz.

Metafizik "felsefe"ye ezeliliği, ebediliği, evrenselliği ve değişmezliği nedeniyle "perennial"^[13] deriz; o Augustinus'un "hep nasılsa şimdi de öyle olan ve öyle kalacak olan yaratılmamış bilgeliği"dir; onun da söylediği gibi ancak Mesih'in gelişinden sonra "Hristiyanlık" diye adlandırılmaya başlamış olan şeydir din. Başlangıçta vahyedilmiş olan zımnın bütün hakikati içerir; gelenek inhirafsız

aktarıldığı, bir başka söyleyişle, öğretmen ve talebeler zinciri kırılmadan muhafaza edildiği sürece ne tutarsızlık ne de yanlış mümkündür. Buna karşılık öğretinin anlaşılması sürekli olarak yenilenmelidir; bu sadece sözcüklerle ilgili bir mesele değildir. Öğretinin tarihinin olmaması hiçbir surette onun ilke ve düsturlarının sürekli açıklanması, başlangıçta icra edilen törenlerinin zamana uyarlanması, ilkelerinin sanat ve bilimlere tatbiki imkânını hatta zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. İnsanlık başlangıçtaki kendi kendine yeterliliğinden ne kadar uzaklaşırsa böyle bir tatbikat için zorunluluk da o ölçüde artar. Bu açıklama ve uyarlamalar bakımından bir tarih mümkündür. Böylece başta işitilmiş olan ile "hatırlanmış olan" arasında bir ayırım yapılır.

Bir sapma ya da sapkınlık ancak temel öğreti şu veya şekilde yanlış anlaşıldığında veya saptırıldığında mümkün olur. Sözelimi "Ben bir panteistim" demek, "Metafizikçi olmadığımı" itiraf etmekten başka bir anlama gelmeyecektir, nasıl ki "iki kere iki beş eder" demek "ben bir matematikçi değilim" demenin bir başka ifadesinden ibaret olacaksa. Geleneğin kendisinin içinde çelişkili veya karşılıklı olarak birbirini dışlayan teoriler ya da dogmalar olamaz. Sözelimi "Hint felsefesinin altı sistemi" denilen şey^[14] (ki sadece "altı" ve "Hint" sözcüklerinin haklı bir temele sahip olduğu bir ifadedir bu) birbirlerini karşılıklı olarak çürüten ve dışlayan teoriler değildir. Burada "sistem" denilen şeyler, kendi aralarında az çok ayrı bilimsel disiplinler olsalar da, tek bir bilimin dallarından ibaret olan matematik, kimya ve botanikten daha fazla veya daha az ortodoks değillerdir. Hindistan'da "dallar" tabiri Hint dili ve edebiyatı uzmanlarının "okul" ya da "mezhep" diye yanlış anladıkları şeyi ifade etmek için kullanılır. Avrupa'da bilinen anlamda tahammülsüzlük ya da müsamahasızlığın Hindistan tarihinde gerçekte bilinmeyen bir şey olmasının nedeni, Brahman ortodoksisinin katmanları içinde tam da bu anlamda "mezhepler" in olmamasıdır—ve aynı sebepten ötürü benim için Vedanta tabirleriyle düşünmek ne kadar kolaysa Hermetik felsefe tabirleriyle düşünmek de o kadar kolaydır. "Dalların" olması gerekir, çünkü bilen hali içinde olmadıkça hiçbir şey bilinemez; bütün yolların tek bir güneşe götürdüğünün ne kadar güçlü biçimde farkında olursak olalım, her bir insanın başlangıç anında kendisini bulduğu noktadan başlaması gereken yolu kendisinin seçmesi gerektiği aynı derecede açıktır. Aynı sebeplerden ötürü geleneksel Hindu dini hiçbir zaman bir misyonerlik inancı olmamıştır. Metafizik geleneğin Hindistan'da Avrupa'dan daha iyi ve daha eksiksiz biçimde korunduğu doğru olabilir. Eğer böyle ise, bu sadece şu anlama gelir: bir Hristiyan, Vedanta'dan kendi "yol" unu nasıl daha iyi anlayacağını öğrenebilir.

Filozof kendi tezlerini kanıtlamayı umut eder. Metafizikçinin sahte olduğu iddia edilen bir öğretinin ilk ilkeleriyle ilgili bir çelişki içerdiğini göstermesi yeterlidir. Sözelimi nefisin ölümsüzlüğünü iddia eden bir filozof kişiliğin bekasının delillerini ortaya çıkarmaya çalışır; metafizikçinin "ilk başlangıç nihai son ile aynı olmalıdır" ilkesini hatırlatması yeterlidir—buradan zaman içinde yaratılmış olduğu anlaşılan bir nefisin yine zaman içinde sona ermesinden daha doğal bir şey olamayacağı kendiliğinden anlaşılır. Metafizikçi "kişiliğin bekasının delili" denen şeyden ancak bir fizikçinin devri daim makinesinden ikna olduğu kadar ikna olur. Ayrıca metafizik esas itibarıyla alenen kanıtlanamayan, fakat ancak tanıtlanabilen, yani kıyas ya da tenazur^[15] yoluyla anlaşılır hale getirilen ve kişisel tecrübe sınırları içinde doğrulandığında bile ancak simge ve mitoslarla ifade edilebilen konularla uğraşır. Aynı zamanda inanç / itikat metinlerin kendilerinin yanılsız mantığıyla görece kolaylaştırılır. Bu onların güzelliği ve cezbedici gücüdür. Hristiyanların "inanılır bir önermeyi tasdik etmek" diye özetlenebilecek inanç / iman tanımını hatırlayalım. Anlamak için inanmak, inanmak için anlamak gerekir. Ne var ki bunlar ruhun ardışık [birbirini takip eden] değil, eşzamanlı edimleridir. Bir başka ifadeyle iradenin tasdikinden imtina ettiği bir şeyin bilgisi olamaz

ya da bilinmeyen bir şeye sevgi duyulamaz.

Metafizik tamamen pratik bir amaca sahip olması bakımından da felsefeden ayrılır. İlgili sanatlar için sanat aşkına sanat ya da ilgili davranış için salt ahlak aşkına ahlak demek ne kadar doğruysa onun için de hakikat uğruna hakikat arayışı demek o kadar doğrudur. Gerçekte bir arayış yahut araştırma vardır, ama bu sözcüklerle ifade edilebildiği kadarıyla araştırmacı aradığı şeyin ne olduğunu zaten bilir; ancak araştırmacı araştırmasının konusunu teşkil eden şey haline geldiğinde araştırma tamamlanmış olur. Ne safi sözden ibaret bilgi, ne safi şekli bir tasdik, ne de hatasız kusursuz davranış, bir amaç için araç değere sahip bir şeyden daha fazla vazgeçilmez niteliktedir.

Maddi yanlarıyla, edebiyat olarak ele alındıklarında metinler ve simgeler kendileri bunların arayışı içinde olmayan kimselerce kaçınılmaz olarak yanlış anlaşılırlar. Metafizik tabirler ve simgeler istisnasız bu arayışın teknik tabirleridir. Bunlar hiçbir surette edebi tezyinat unsuru değildir ve Malinowski'nin bir başka çerçeve içerisinde gayet güzel ifade ettiği gibi, "Teknik dil pratik konularda anlamını ancak bu uğraş türüne kişisel katılım yoluyla kazanır." Bu sebepten ötürüdür ki Hindistan'da umumi kanaat araştırma yöntemleri alenen nesnel ve tarafsız olan Avrupalı bilginlerin Vedanta metinlerini ancak sözel yanıyla ve dilbilgisi kurallarını ilgilendirdiği kadarıyla anlayabilecekleri yönündedir. Vedanta ancak yaşandığı kadarıyla ve o ölçüde bilinebilir. Bu yüzden bir Hindistanlı, öğretisi bizzat varlığına doğrudan aksetmeyen bir öğretmene güvenemez. Bu modern Avrupa araştırmacılık kavramından çok uzak olan bir şeydir.

Ayrıca romantiklerin "sırlarla dolu Asya" kavramlarıyla karşılaşanlar için şunu da ilave etmeliyiz ki Vedanta'nın büyü ya da gizemli güçlerin kullanılmasıyla ilgili hiçbir yanı yoktur. Hindistan'da büyü yönteminin istenen sonucu verebilme yeteneğinden ve gizemli güçlerin gerçekliğinden kimsenin kuşku duymadığı doğrudur. Fakat büyü en değersiz türden uygulamalı bir bilim olarak kabul edilir; ve uzaktan etkili olanlar gibi gizemli güçler derin düşünme etkinliği sürecinde tesadüfen elde edilirken—en istisnai koşullar altında olmadıkça—bunların kullanımı yoldan tehlikeli bir sapma olarak görülür.

Vedanta tesadüfi durumlar bir tarafa bırakılacak olursa bir tür psikoloji veya Yoga da bir tedavi türü değildir. Beden ve ruh sağlığı manevi ilerlemenin ön gereklerindendir. Psikolojik bir çözümleme "Psykhe"nin birliği ve gayri maddiliğine duyduğumuz önyargılı inancı ancak yıkmak ve ruhu ruh olmayandan ve onun zahiri durumlarının en sınırlılarından birinin geçici bir psiko-fiziksel tezahüründen ibaret olan şeyden daha iyi ayırmak için kullanılır. Sözelimi Jung gibi, her kim ki Hint veya Çin metafiziğinin temel unsurlarının psikolojiye çevrilmesi konusunda ısrar ederse, yaptığı metinlerin anlamının çarpıtılmasından başka bir şey olmayacaktır. Hint bakış açısından modern psikoloji ruhçuluk [*spiritualism*], büyü ve diğer "boş inançlar"la hemen hemen aynı değerdedir. Son olarak, Dionysius ile birlikte bir *Theologia Mystica*dan söz edebileceğimiz anlamda anlaşılmadıkça, metafiziğin veya Vedanta'nın bir mistisizm biçimi olmadığına işaret etmem gerekir. Genel olarak mistisizm ile kastedilen şey edilgin bir alıcılığı ihtiva eder—Jung'un ifade ettiği biçimiyle "*psykhe* içinde cereyan eden şeylerin cereyan etmesine müdahale etmemeyi öğrenmeliyiz" (ve o bu ifadeyle kendisinin bir "mistik" olduğunu beyan etmektedir). Fakat metafizik *psykheyi* bütünüyle reddeder. Mesih'in "Kimse kendi nefsinden nefret etmedikçe benim talebem olamaz^[16]" mealindeki sözleri her dönemde bütün Hint guruları tarafından tekrar tekrar seslendirilmiştir; dolayısıyla edilgenliğe ruhsat vermek veya ona içinde yer vermek bir tarafa, derin düşünme etkinliği, genellikle için için yanan bir ateşin—ki o ne tüter ne titrer—aleviyle karşılaştırılan bir etkinliği içerir. Hakikat yolcusu zor ve sıkıntılı işlerini işçisi olmaya çağrılır ve onun şarkısının karakteristik nakaratı: "yola devam, yola

devam"dır. Vedanta talebesinin "Yolu" her şeyden evvel bir etkinliktir.

II

Vedanta [katılmak veya bir parçası olmak yerine] dışarıda kalan {17} her bilgi kaynağından bağımsız bir alimi mutlaklığı ve her harici haz kaynağından bağımsız bir mutlak saadeti {18} peşinen kabul eder. "O sensin" derken Vedanta insanın, "bilindiğinde her şeyin bilindiği" ve "her şeyin sırf onun için/onun hatırına aziz tutulduğu" bir şey tarafından sahiplenildiğini ve onun kendisi olduğunu söyler. İnsanın kendi içindeki bu gizli hâzineden, yanlışlıkla kendisiyle özdeşleştirdiği psiko-fiziksel aracın doğasının zorunlu parçası olan tevarüs edilmiş bir cehalet nedeniyle habersiz olduğunu söyler. Her türlü öğretinin amacı bu cehaleti dağıtmaktır; karanlık her şeyin içine işlediğinde geriye sadece Işığın *Gnosisi* / Marifeti kalır. Bu sebepten ötürü eğitim tekniği her zaman biçimsel olarak yıkıcı ve putkırıcıdır; o malumat nakli değil, fakat gizil bir bilginin eğitimidir.

Upanişadların "büyük vecizesi": "O sensin"dir. Burada "O" denilen elbette *Atman* veya Ruh, yani Latince *Sanctus Spiritus*, Grekçe *pneuma*, Arabça *rûh*, İbranice *ruah*, Mısır dilinde *Amon* ve Çince *ch'idir*. *Atman* ister aşkın ister içkin olsun, verilmiş ruhsal özdür; onun yayılabileceği ya da çekilebileceği doğrultular ne kadar çok ve değişik olursa olsun o hem geçişsiz hem geçişli anlamda hareket etmeyen hareket ettiricidir.

O kendisini varlığın her haline uydurur, {19} fakat kendisi asla herhangi bir kimse veya şey olmaz. Onun dışındaki her şey bir sıkıntıdır—O sensin. "O", diğer bir deyişle, Brahman'dır ya da genel anlamda Logos veya Varlık, tüm Varlığın evrensel kaynağı olarak düşünüldüğünde Tanrı'dır—her şeyin genişleyen, tezahür eden ve vücuda getiren kaynağı, ki onların tümü, sınırlının sınırsızda olması gibi, o"nda"dır, her ne kadar onun bir parçası olmasa da, çünkü sınırsızın parçaları yoktur.

Bundan böyle genel olarak Atman sözcüğünü kullanacağım. Bu Atman, nefes veren ve aydınlatan olarak öncelikle "Ruh"tur, çünkü o her şeyde canlandıran öz ve dolayısıyla onların gerçek varlıkları olan tanrısal Erostur, diğer yandan Atman sözcüğü aynı zamanda dönüşlü [*reflexive*] olarak "zat" ya da "kendi" anlamına gelecek şekilde kullanılır—ne kadar kaba olursa olsun karşılaşılabilecek her anlamda ya "kendi"ya da ruhi zat veya şahısla ilgili olarak (ki o her şeyin yegâne bilen öznesi ve özüdür, bu yüzden beden ve bir "psikoloji"den söz ederken "psykhe" ile kastettiğimiz her şeyin bir parçası olan etkilenen ve mümkün "ben"den ayırt edilmelidir). Birbirinden çok farklı bu iki "ben" bu şekilde iç içedir ve çevirmenler bu yüzden Atman'ı, geçtiği yere göre ister büyük ister küçük harfle "kendi" diye çevirmeyi alışkanlık edinmişlerdir. Aynı ayrım sözgelimi St. Bernard tarafından benim "tabiatım" (*proprium*) ile benim varlığım (*esse*) dediği şey arasında da yapılmıştır. Hinduların aynı anlamda kullandığı bir başka deyim "[bilim] alan[ın] bilenini"ni {20}—yani her şeyde yegâne bilen özne ve her şeyde aynı olan olarak Ruh—"alan"dan, ya da yukarıda tanımlanan anlamıyla beden-ve-nefisten (duyuların yaylakları ile birlikte alınır ve dolayısıyla nesnel olarak düşünülebilecek her şeyi kucaklar) ayırır. Atman ya da Brahman'ın kendisi bu şekilde düşünülemez: "Bilmenin bilenini nasıl bilebilirsin?"—veya bir başka ifadeyle, her şeyin ilk sebebi olan nasıl onlardan biri olabilir?

Atman bir ve bölünmemiştir, ama görünüşte vasıtalarının, fare veya insan, değişik biçimleriyle bölünmüş ve bir hüviyet kazanmıştır, nasıl ki bir kavanoz içindeki alan görünüşte onun dışındaki alandan ayrılmış ve belirlilik kazanmış ise. Bu anlamda "onun zâtı itibarıyla bir fakat çocuklarındaki haliyle çok olduğu" ve "kendisinden pay vererek onun bu dünyaları doldurduğu" söylenebilir. Fakat bu ancak ışığın, kendisinde süreksizliği veya bölünmeyi kabul etmeksizin mekânı doldurması

anlamında böyledir; şeylerin birinin diğerinden ayrılışı böylece ışığın kendisindeki farklılıklara değil, fakat yansıtma gücündeki farklılıklara dayanır. Kavanoz parçalandığında, hayat kâsesi ilk haline döndüğünde görünüşte sınırlanmış olan şeyin sınırlarının olmadığını ve "hayat"ın "yaşamak"la karıştırılmaması gereken bir anlama sahip olduğunu fark ederiz. Atman'ın böylece hem her şeye iştirak ettiğini, hem de "bölünmüş şeyler arasında bölünmemiş olarak" taksim edilemez olduğunu, mekân izafe edilebilecek bir konuma sahip olmadığını ama aynı zamanda her yerde olduğunu söylemek, Külli Mevcudiyet öğretisi olarak daha fazla aşına olduğumuz şeyin bir başka tarzda ifade edilmesidir.

Aynı zamanda Ruhun bu zahiri tanımlarından [tahditlerinden] her biri onun biçimsel tezahürünün sonsuz sayıdaki imkânlarından birinin zaman içindeki edimselliğini temsil eder. Tezahürün varlığı doğumla başlar ölümle sona erer; o asla tekrarlanmaz. Şankara'dan geriye vasiyetinden başka bir şey kalmamıştır. Dolayısıyla her ne kadar ondan hâlâ dünyada yaşayan bir güç olarak söz etsek de o bir hatıraya dönüşmüştür. Diğer yandan sırlara agâh olan Ruh için, alanın âlimi, bütün doğumların Bileni için hal yahut keyfiyetlerinin her birinin dolaysız bir bilgisinden, öncesi ya da sonrası (Şankara'nın tecrübe alanımızda ortaya çıkışı ya da kayboluşuna bağlı) olmayan bir bilgidен yoksun kalmak gibi bir şey asla söz konusu edilemez. Bu şu anlama gelir; bilgi ve varlığın, tabiat ve özün bir ve aynı şey olduğu durumda Şankara'nın varlığının bir başlangıcı yoktur ve sona ermesi ya da kesilmesi söz konusu değildir. Diğer bir deyişle, Ruh ve Şahıs tam anlamıyla terkipsiz, yalın bir cevher olmasına karşın gene de bir anlamda hem "Ruh"tan ve "Şahıs"dan hem de "ruhum"dan ve "şahsım"dan uygun bir şekilde söz edebiliriz. "Ölümsüzlüğün" anlamına daha sonra döneceğim, fakat şimdilik bakış açılarının birbirini dışlamayan farklılığıyla kastedilene açıklamak için az önce söylenmiş olan şeyi kullanmak istiyorum. Çünkü Batı dünyasında "felsefe" ile uğraşanlar Samkhya ve Vedanta'yı, ilki ilgisini bir Şahıslar çokluğundan kurtulmak, ikincisi ise bir sayılamayan bir Şahsın özgürlüğü üzerinde teksif ettiği için birbiriyle bağdaşmayan iki ayrı "sistem" olarak düşünürlerken, bir Hindu için böyle bir çatışma veya karşıtlık yoktur. Bu Hristiyan metinlerde karşımıza çıkan "Hepiniz İsa Mesih'te birsiniz" ve "Her kim ki Rabbe katılmıştır tek ruhtur" ifadelerindeki çoğul zamirlerin Samkhya'nın, "teklik" in ise Vedanta'nın bakış açısını temsil ettiğine işaret edilerek açıklanabilir.

Varlık bilincimizin geçerliliği bu sebepten ötürü, isimle ya da kaydedilebilir işaretlerle, falan veya filanın varlığına dair herhangi bir meseleden bağımsız olarak, sorgulanmaksızın doğru olarak kabul edilir. Ama bu "cogito ergo sum" temellendirmesiyle karıştırılmamalıdır. "Ben"im hissetmem ya da "ben"im düşünmem "ben"im varolduğumun delili değildir; çünkü Vedanta ve Buda'nın takipçileriyle birlikte bunun bir kibirlenme ve bir aldanıştan ibaret olduğunu; "hislerin hissedildiğini" ve "düşüncelerin düşünüldüğünü" ve bütün bunların, her ne kadar biz hiçbir anlamda onun bir parçası değilsek de bir anlamda bizim bir parçamız olan bir resme baktığımız gibi, yükseklerden seyircisi ruh olan "alan"ın bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Soru buna göre sorulur: "Sen kimsin?" "Son kertede başvuracağımız bu zat nedir?" Bir "iç çatışma"dan söz ederken; veya "ruhun istekli, fakat bedenın zayıf olduğunu" söylerken ya da *Bhagavad Gita* ile birlikte, "Ruhun Ruh olmayan her şeyle savaş halinde olduğunu" ifade ederken bu "zat"ın tek bir anlamdan daha fazlasına sahip olabileceğinin farkındayızdır.

"Ben" ruh mu yoksa bir et ve kemik yığını mıyım? (Metafizikte "et" in "nefis" in bütün duyuş ve biliş melekelerini ihtiva ettiğini her zaman hatırdā tutmalıyız.) Bir aynadaki aksimizi düşünmemiz istenebilir ve biz orada "kendimiz'i gördüğümüzü anlayabiliriz; eğer bir bakıma daha az çocuksu bir yapıya sahipsek, zihin aynasına aksettiği biçimiyle *psykhenin* suretini düşünmemiz istenebilir ve

"ben" dediğimiz şeyin bu olduğunu anlayabiliriz; eğer daha akıllı ve tedbirliyse var oldukları kadar var olduğumuz değil de, tam tersine biz olduğumuz için varolan bu şeylerin hiçbirinin biz olmadığımızı anlamaya başlarız. Vedanta özümde "ben"im bütün bu şeylerden, sahnede oynayanların başlarına gelen veya onların eğlendikleri şeylerin görüntüsünden etkilenen bir oyun yazarı kadar az veya ancak onun kadar çok etkilendiğimi söyler—sahne burada hayat sahnesidir (diğer bir deyişle onun kartal gibi yükseklerden seyreden seyredicisi, *uomo universale*den ayrı olarak "alan" ya da "yaylak"tır). İnsanın nihai amacı, yani özgürlük, mutlak saadet ya da tanrılaşmayla ilgili bütün mesele bu yüzden "kendisi"ni artık "bu insan"da değil, fakat zamanın her çeşidinden kurtulmuş ve ne bir başlangıcı ne sonu olan *uomo universale* de, *forma humanitatis*de bulma sorunudur.

Anlaşılsın ki burada "alan" dünya yuvarlağı ya da sirkidir ve Seyircinin, *uomo universalenin* tahtı merkezde ve yüksekte hâkim bir noktadır ve onun bütün zamanlara kartalını andıran bakışı alanın bütününü (belli bir olayın gerçekleşmesinin hem öncesini hem sonrasını) kucaklar, öyle bir şekilde ki onun bakış açısından bütün olaylar hep süregitmektedir. Varlık bilincimizi oyunların sürüp gittiği alandaki konumumuzdan bütün gösterinin kendisine bağlı olduğu Seyircinin rahat içinde oturduğu büyük kameriyeye taşımalıyız.

Anlaşılsın ki seyircinin her bir münferit oyuncuya bağlandığı ve her bir oyuncunun görüş gücü yeterli olduğu takdirde yukarıya (içeriye) Seyirciye bakabileceği doğru görüş hatları kuklacının kuklaları kendisi için (seyircilerin tümü ondan ibarettir) hareket ettirdiği güç hatları ya da iplerdir. Gösterideki kuklaların her biri kendi müstakil varoluşundan ve kendi dolaysız çevresi içinde gördüğü, isim, görünüş ve davranışla ayırt ettiği ötekiler arasında biri olarak kendinden kuşku duymaz. Seyirci göstericileri onların kendilerini gördüğü gibi, eksik noksan biçimde görmez, göremez, o onların her birinin varlığını gerçekte nasılsa o şekilde bilir—bir başka söyleyişle, sadece belli bir mahalli konum içinde faal olarak değil, fakat kuklanın kendisine bağlı olduğu görüş gücü hattı boyunca eşzamanlı olarak her noktada ve öncelikle bütün hatların kesiştiği ve her şeyin varlığının kendisindeki varlıkla çakıştığı noktada görür. Burada kuklanın varlığı akli ezelide ezeli bir fikir olarak varolur—başka bir adlandırmayla ona Semavi Güneş, ışıkların Işığı, Ruh ve Hakikat denir.

Şimdi varsayalım ki Seyirci uykuya dalmaktadır: o gözlerini kapadığında evren, gözlerini yeniden açtığında tekrar ortaya çıkmak üzere, kaybolur. Gözlerin açılmasına ("Işık olsun!") dinde yaratma fiili denir, fakat metafizikte bu tezahür, zuhur, konuşma, üfleme (tanrısal şeyler söz konusu olduğunda parlamak, konuşmak ve üflemek bir ve aynı şeydir) diye adlandırılır; gözlerin kapanmasına dinde "dünyanın sonu" denir, fakat metafizikte bu saklanma, sessizlik veya üflenmiş olanın geri çekilmesi olarak adlandırılır. Şu halde bizim için bir değişme veya tekâmül ve kapanma yahut dürülme vardır. Ama her şeyin merkezindeki Seyirci için olayların birbirini izlemesi veya art ardalık gibi bir şeyden söz edilemez. O hep uykudadır ve hep uyanıktır; kimi zaman oturup düşünen ve kimi zaman düşünmeyen denizciden farklı olarak Seyircimiz hep şimdi oturur ve düşünür ve düşünmez.

Evren ve onun her şeyi gören "Göz"ü hakkında bir resim çizildi. Alanın sayıca, her ne kadar zorunlu olmasa da, uygunluk açısından yirmi bir olarak düşünülebilecek ortak merkezli çitlerle bölündüğünü söylemeyi unuttum sadece. Dolayısıyla Seyirci mevcut çevremizin tahdit edildiği en dıştaki çitten yirmi bir kat uzaktadır. Her bir oyuncunun veya göstericinin gösterisi iki çit arasındaki mesafe ya da alanla temsil edilen imkânlarla sınırlıdır. O burada doğar ve burada ölür. Bu doğan falanca varlığı kendinde nasılsa ve kendisinin nasıl olduğuna inanıyorsa öyle göz önüne getirelim— Boethius'un ifade ettiği biçimiyle "düşünen, akıllı ve ölümlü bir canlı". O kendisinin zamanda istediği şekilde ileri geri hareket edebileceğini düşünmez, fakat istese de istemese de her gün yaşlandığını bilir.

Diğer yandan o çevresi—sözgelimi bir taş duvar veya bir polis ya da çağdaş *âdetler* önüne bir engel çıkarmadığı sürece başka bakımlardan istediği şeyi yapabileceğini düşünür. Kendisinin bir parçası olduğu ve kendisini dışında tutamadığı bu çevrenin nedensel olarak belirlenmiş bir çevre olduğunu; yapıldığı için yaptığı şeyi yaptığını fark etmez. Kendisinden önce başkaları ne ise o oldukları için ne ise onu olduğunu ve ne yaptılarsa onu yaptıkları için yaptığı şeyi yaptığını ve bütün bunların akıl alır bir başlangıcının olmadığını fark etmez. O aslında, şimdilerde kendi doğası da dahil, eşyanın doğasıyla temsil edilen geçmiş sebeplerin yeterli bir bilgisiyle davranışı önceden görülebilecek ve bütünüyle izah edilebilecek koşulların bir yaratığı, bir *automatetir*. Bu iyi bilinen *karma* öğretisi, içkin belirlenim ya da kader öğretisidir ve *Bhagavad Gita*, XVIII, 20'de şu şekilde ifade edilir: "Sende doğan ve senin kendine ait olan bir doğanın işleyişi [*karma*] ile bağlı olduğundan, yapmayı arzu etmediğin şeyi dahi ister istemez yaparsın". O başlangıcını veya sonunu tasavvur edemeyeceğimiz bir illiyet zincirindeki bir halkadan başka bir şey değildir. Burada en azılı belirlenimcinin veya kadercinin kabul edemeyeceği bir şey yoktur. Belirlenimci^[21] gibi her şeyi gördüğünden ve duyduğundan ibaret sayan birisi [*nâstika*] olmayan metafizikçi bu aşamada yalnızca hayatın işleyişinin, onun idame tarzının bu şekilde nedensel olarak izah edilebileceğine; bir sebepler zincirinin mevcudiyetinin bu mevcudiyetin mantıksal olarak başımkânını varsaydığına—bir başka söyleyişle ister mekân ister zaman içinde olsun diğer ara sebepler arasında bir sebep olarak düşünölemeyecek bir ilk nedeni varsaydığına işaret eder.

Sözünü ettiğimiz bu *automate*ımıza dönecek olursak, şimdi gelin onun ölümünde meydana gelen şeyi düşünelim. Mürekkep varlık eski haline avdet eder, evrene karışır; geriye her ne olursa olsun bu falanca varlığın bilinci olarak varlığını sürdürebilecek bir şey kalmaz. Psiko-fizik varlığın unsurları parçalanır ve başkalarına bir miras olarak devredilir. Aslında bizim bu falancamızın hayatı boyunca devam eden ve en açık biçimde üremede takip edilebilecek bir süreçtir; Hint geleneğinde bu tekrar tekrar "babanın oğulda ve oğul olarak tekrar doğumu" diye tarif edilir. Falancamız doğrudan ve dolaylı zürriyetinde yaşar. Hint öğretisinde "yeniden bedenlenme" [*reincarnation*] diye bilinen şey budur; ve bu Greklerin *metasomatosıs* ve *metempsykhsıs* öğretisiyle aynı şeydir; ve yine bu Hristiyanlıktaki "bedenî cevher ve nüve halindeki erdeme göre" insanlığın Âdem'de başlangıçta varoluşu öğretisidir; ve nihayet modern bilimin "ataların karakterlerinin yinelenmesi" öğretisidir. Dinde "ilk günah mirası", metafizikte "cehalet mirası" ve filozoflarca insanın doğuştan özne ve nesne açısından bilmeye dönük yatkınlığı denilen şey ancak psiko-fizik karakterlerin böyle bir aktarımıyla anlaşılabilir hale gelir. Bir Tanrısal Kayra fikri hiçbir şeyin tesadüfen olmadığını düşündüğümüzde anlaşılır ancak.

Bunun bir yeniden bedenlenme [*reincarnation*] öğretisi olmadığını söylememe gerek var mı? Bir müddet yeryüzünde yaşamış ve şimdi ölmüş olan bir kimsenin dünyevi bir anneden tekrar doğacağını öngören bir yeniden bedenlenme öğretisinin Hindistan'da hatta Budacılıkta—hatta hatta Yeni-Platonculukta veya herhangi sahih bir gelenekte bile hiçbir zaman öğretilmediğini söylememe gerek var mı? Bu dünyayı bir kez terk etmiş olanların ebediyen ayrıldıkları ve yaşayanlar arasında bir daha görünmeyecekleri Brahmanalarda Eski Ahit'te olduğu kadar açık biçimde ifade edilir. Platoncu açıdan olduğu kadar Hinduların bakış açısından da her türlü değişim bir ölümdür. Her gün, her saat ölür ve yeniden doğarız ve ölüm "saati geldiğinde" gerçekleşen özel bir durumdan ibarettir.

Hindistan'da hiçbir zaman bir yeniden bedenlenme inancıyla karşılaşmadığını söylemiyorum. Böyle bir inancın ancak halk arasında metinlerin simgesel dilinin yanlış yorumlanmasından ileri gelmiş olabileceğini; çağdaş uzmanların ve teozofistlerin inancının da metinlerin aynı derecede çocuksu ve

yeterli bilgiye sahip olmadan yorumlanmasının sonucu olduğunu söylüyorum. Eğer böyle bir yanlışın nasıl ortaya çıkmış olabileceğini sorarsanız sizden Aziz Augustinus ve San Tommaso D'Aquino'nun aşağıdaki ifadelerini düşünmenizi isterim: insanlık "bedenî cevher ve nüve halindeki erdeme göre" Âdem'de başlangıçta mevcuttu; "insan bedeni imkân halindeki nedenlerle önceki işlerde mevcuttu"; "Tanrı dünyayı doğrudan değil fakat aynı zamanda ara nedenlerle yönetir ve eğer böyle olmasaydı dünya kusursuz nedensellikten yoksun kalmış olurdu"; "Nasıl ki bir anne doğmamış çocuğa gebeyse dünyanın kendisi de doğmamış şeylerin sebeplerine gebedir"; "Kader yaratılmış nedenlerin kendisinde saklıdır". Eğer bu metinler Upanişadlar'dan ya da Budacılığın metinlerinden iktibas edilmiş olsaydı bunlarda gerçekten mevcut olanı, karma öğretisini görmekle kalmayıp aynı zamanda bir "yeniden bedenlenme" öğretisi de görmez miydiniz?

Fakat biz "yeniden bedenlenme" dediğimizde bununla ölmüş olan birinin gerçek varlığı ve kişiliğiyle burada yeniden doğumunu kastediyoruz. Bunun yeterli ve ikna edici metafizik sebeplere bağlı olarak bir imkânsızlık olduğunu ileri sürüyoruz, ilk değerlendirme şudur: evren hepsi de aynı derecede belirsiz bir süre içinde gerçekleşmesi gereken sonu belirsiz bir imkânlar dizisini kucakladığına göre mevcut âlem, nasıl ki her bir insanın hayatı saklı imkânlarının tümü tükendiğinde vadesini tamamlamış olursa, kuvve halindeki imkânlarının tümünün edimselleşmesiyle birlikte vadesini tamamlamış olacaktır. Bu sonu belirsiz dönemin sonuna olayların tekrarına ya da geçmiş koşulların yinelenmesine yer verilmeksizin erişilmiş olacaktır. Zamansal art ardalık dolaylı olarak değişik şeylerin art ardılığı anlamına gelir. Tarih kendisini cins ya da türlerle tekrarlar, fakat herhangi münferit ve belirli bir şeyde kendisini tekrar edemez. Eğer [bir nesilden bir sonrakine] göçten *[transmigration]* söz edilecekse bu genlerin "göçü"ü [aktarılması] olabilir ve buna tür ya da cinslerin yeniden doğumu denir, fakat bu falancanın karakterinin "reenkarnasyon"u onun hakiki kişiliğinin "aktarılması"ndan ayırt edilmelidir.

Bu akıllı ve ölümlü canlı falancanın hayatı ve ölümü böyledir. Fakat Boethius onun bu canlıdan ibaret olduğunu ifade ederken Bilgelik buna bu insanın, falancanın, kim olduğunu unuttuğu cevabını verir. Tam bu noktada her şeyi gördüğünden ve duyduğundan ibaret sayan birisinden *[nâstika]* ya da "maddeci" ve "duyumcu"lardan (bu iki sözcüğü tırnak içinde kullandım, çünkü madde "duyulan, hissedilen" şeydir) ayrılırız. Hıristiyanlıkta "beden, nefis ve ruh"tan mürekkep olarak verilen insan tarifi unutulmamalıdır. Vedanta insanın yegâne gerçek, hakiki varlığının ruhi ya da manevi yanı olduğunu ve onun bu varlığının bu "falanca"da ya da onun herhangi bir "parça"sında olmadığını, fakat sadece ona aksettiğini ileri sürer. Diğer bir deyişle o bu varlığın falancanın alan / arazisinin düzlüğü içinde ya da onunla sınırlı olmadığını, fakat nüfuz ettiği çevrili alandan bağımsız olarak bu araziden merkezine doğru yayıldığını ileri sürer. Şu halde bu falancanın kaybına ilave olarak ölümde gerçekleşen şey ruhun bir zamanlar "hayat"ı olmuş olan o fenomenal araçtan çekilmesidir. Dolayısıyla ölümden söz ederken tam bir doğrulukla "ruhu teslim etmek"^[22] deyimini kullanırız ya da falancanın son nefesini verdiğini^[23] söyleriz. Eminim ki geçerken buradaki "ruh"un *["the ghost"]* Spiritüalistlerin kullandığı anlamda bir ruh, "varlığını sürdüren bir kişilik" olmadığını, fakat tamamen akli bir ilke olduğunu hatırlatmam yeterlidir; ruh Kutsal Ruhun^[24] *Sanctus Spiritus* olduğu anlamda "ruh"tur. Şu halde ölümle toprak toprağa, ruh da kaynağına döner.

Bu şu anlama gelir: Falancanın ölümü içinde iki imkân barındırır ve bunlar aşına olduğumuz "kurtulmuş" ya da "kaybolmuş" ifadeleriyle yaklaşık olarak ve zımmen ifade edilir. Ya falancanın varlık bilinci ben merkezliydi ve kaçınılmaz olarak onunla birlikte yok olmuştur ya da ruhta toplanmıştır ve onunla birlikte ayrılmıştır. Beden ve nefis eski haline döndüğünde "geriye kalan"

Vedanta metinlerinin ifadesiyle "ruh"tur. Büyük emirle, "Kendini Bil!" ile kastedilenin ne olduğunu şimdi anlamaya başlıyoruz. Varlık bilincimizin ruhta toplandığını varsayarak diyebiliriz ki beden ölümünden önce ne kadar tam biçimde zaten "ne isek o olmuşsak" ya da "uyanmışsak" bir sonraki ortaya çıkışımız ya da "yeniden doğuşumuz" o ölçüde alanın merkezine yakın olacaktır. Varlık bilincimiz ölümle zaten olmadığı bir yere gitmez.

Daha sonra varlık bilinci yirmi bir çit ya da referans seviyesinin sonuncusunun ötesine zaten uyanmış ve kendisi için geriye sadece yirmi ikinci geçit kalmış olan birinin durumunu düşüneceğiz. Şimdilik sadece ilk adımı düşünüp değerlendirelim. Eğer ölümden önce bu adımı atmışsak—sadece düşünen hayvanlar olarak değil, bir ölçüde ruhta yaşıyorduksak—beden ve nefis dağılıp evrene karıştığında, bizimle her şeyin merkezî Seyircisi, Semavi Güneş, Ruh ve Hakikat arasında yer alan çitlerin ya da çemberlerin ilkinin geçmiş olacağız. Yeni bir çevrede, sözgelimi hâlâ sürenin varolduğu ama şimdiki anlamda zamanın işleyişinin söz konusu olmadığı bir çevrede var olmuş olacağız. Beraberimizde duyulara bağlı bir hafızanın doğal parçası olabilecek psiko-fiziksel aygıtların hiçbirini almamış olacağız. Sadece "akli erdemler" varlığını sürdürür. Bu bir "kişiliğin" bakiyesi veya kalıntısı değildir (bu biz göçüp gittiğimizde miras olarak bıraktığımız bir mülk, bir nitelikti); bu falancanın şahsının, artık daha önceki tanımlarının en kabasıyla sınırlanmayan, sürekli varlığıdır. Fasıla veya kesinti olmaksızın varlık bilincini aşıp geçmiş olacağız.

Bu şekilde ölüm ve yeniden doğumların birbirini takip edişiyle bu çitlerin tümü geçilebilir. Takip ettiğimiz yol bizi merkezî Güneşe bağlayan manevi ışık yolu ya da yarıçap [*radius*] olacaktır. Burayı öte kıyıdan ayıran hayat ırmağının iki yakasını birleştiren yegâne köprü budur."Köprü"sözcüğü bilerek kullanılmıştır; çünkü bu "ustura ağzından daha keskin geçit", Avesta'nın Cinvat köprüsü, halkbilimcinin aşına olduğu "korku köprüsü"dür ki güneş kahramanının dışında kimse geçemez; bu geniş bir alanı kaplayan ışık köprüsüdür ve kaynağıyla aynı cevhere sahiptir. Veda bunu "Zati ^[25] Köprü" diye ifade eder—bu Hristiyanların aşına olduğu "Yol benim" ifadesine yakın bir tariftir. Bu köprü geçidinin, yirmi bir çemberimizle kesişme noktalarıyla tanımlanan aşamalarla, aslında bir göç veya sürekli ilerleyen yenilenme^[26] diye adlandırılan şeyi oluşturduğunu zaten sezmiş olmalısınız. Bu yolun her adımı eski benliğin ölümü ve ardından, hemen "bir başka insan" olarak "yeniden doğumu" ile belirlenmiştir. Burada bu açıklamanın kaçınılmaz olarak aşırı derecede basitleştirilmiş olduğunu araya sıkıştırmalıyım. Biri çevresel ve belirli, diğeri merkeze doğru ve özgür olmak üzere iki hareket doğrultusu birbirinden ayrılmıştır; fakat sonuçlarına uygun biçimde ancak bir helezon ya da sarmal ile işaret edilebileceğini açıklamadım.

Fakat evrenle ve insanın muhitinden merkezine ve yüreğine doğru kutsal yolculuğuyla ilgili resmimizin mekân ve zamana dayalı maddiliğinin parçalanma zamanı gelmiştir. Bütün varlık durumları, birbiri üzerine eklenmiş ima ya da telmih seviyelerinde vücuda geliş olarak düşündüğümüz falancaların tümü sizin içinizdedir ve tanınmayı beklemektedir: gerekli olan doğumların ve yeniden ölümlerin tümü tabiatüstüdür—yani "Doğa"ya karşı değil, fakat göçün gerçekleştiği düşünülen verili varlık durumunun belirli imkânlarının dışındadır. Burada herhangi bir zaman unsuru da söz konusu değildir. Bilakis ruhi hayatta zamana bağlı öngörülemeyen değişiklikler rol oynamadığı için yolculuk ister doğal ölüm olayından önce isterse ölüm anında veya daha sonra, kısmen ya da bütünüyle yapılabilir. Seyircinin kameriyesi içinizdeki yani "kalp"teki Göklerin Krallığıdır (o bütün Doğu ve kadim geçmişin geleneklerinde sadece iradenin değil fakat saf aklın da merkezi, Gök ve Yerin evliliğinin tamamlandığı yerdir); müşahede ehli tarafından Seyircinin kendisi ancak orada görülebilir—ki onun bakışı içe çevrilmiştir ve o böylece dışarıdaki gözü içerideki Göze,

hayat nefesini Ruhun Meltemine bağlayan Işık yolunu geriye doğru kat ederek kaynağına gider. Veda ilahisinin keskin ve etkileyici sözleri ile kastedilen şeyin tümünü belki şimdi daha iyi anlayabiliriz: "Güneş gözünü, Meltem ruhunu alır" ve bunun muadilini "Ruhumu senin ellerine emanet ediyorum"da ya da Eckhart'ın "Tanrı'yı gördüğüm göz, Tanrı'nın bendekini gördüğü göz ile aynı; benim gözüm ve Tanrı'nın gözü, tek bir göz, tek bir görüş, tek bir biliş ve seviş", ya da Paulos'un "...tek ruh olacak" sözünde tanıyabilirsiniz. Geleneksel metinler çarpıcıdır. Sözgelimi Upanişadlar'da "her kim ki Tanrı'yı kendisinden başka olarak düşünerek ibadet ederse o hayvandan biraz daha üstündür" ifadesiyle karşılaşırız. Bu tavır eski dünyada herkesin bildiği "Tanrı'ya ibadet etmek için Tanrı olman gerekirdi"sözüne de yansımıştır—ki bu aynı zamanda "ruhen ve hakikaten tapmak" sözünün de anlamıdır. Böylece büyük "O sensin" sözüne geri dönmüş oluyoruz ve her ne kadar "0"nın ne olabileceğiyle ilgili tam ve mükemmel bir anlayıştan uzak olsak da (çünkü son adımı henüz atmadık) şimdi daha iyi bir fikre sahibiz. Şimdi geleneksel öğretilerin (dışı içten, dünya insanını öte dünyalı insandan, *automatet* ölümsüz ruhtan ayırarak) bir yandan falancanın sonsuz bir sebepler zinciri içinde bir halkadan başka bir şey olmadığını kabul ve hatta bunda ısrar ederken, diğer yandan zamana bağlı olmaksızın halkaların kırılabileceğini ve ölümün alt edilebileceğini: bunun şimdi ve burada olabileceği gibi ölüm anında ya da ölümden sonra da olabileceğini nasıl onaylayabildiğini anlayabiliriz.

Ne var ki metafiziğin bakış açısından insanın nihai amacı olarak tanımlanan şeye henüz ulaşmış değiliz. Yolun sonundan söz ederken şimdiye dek sadece yirmi bir engelin tümünü geçmeyi ve Semavi Güneşi, Hakikatin kendisini görmeyi; bizzat Seyircinin kameriyesine ulaşmayı; gökte tezahür etmiş Göz ile karşı karşıya gelmeyi düşündük. Aslında bu din tarafından tasavvur edildiği biçimiyle insanın nihai gayesi fikridir. Bu Ağacın Tepesinde, "mümkün varlığın Zirvesinde" ulaşılan sınırlı sonsuz saadettir; bu ardımızda bıraktığımız alanın zaman içerisinde maruz kaldığı değişikliklerin tümünden kurtuluştur. Fakat bu kurtulmuşların her birinin hâlâ ötekiler arasında biri ve İnsanların Güneşinden ve ışıkların Işığının (bunlar hem Hıristiyanlığın hem Vedaların ifadeleridir) kendisinden başka olduğu bir gök; Greklerin *Elysiumu* gibi zamandan bağımsız, fakat süresiz olmayan bir göktür; (nihai kaynağımız—ki o Uluhiyetin Âmasındadır—olmadığı için) bir dinlenme yeri fakat nihai bir yurt değildir. Bize kalan Güneşi geçmek ve Babanın en yüksek gök katındaki [*empyros*] "yurt"una ulaşmaktır. "Kimse bensiz Babaya ulaşamaz." Biz inisiyasyon ve tefekkürün açık kapı eşiklerini geçtik; kendi kendimizi sürekli nefyederek varlığımızın en dış katmanından en iç avlusuna ilerledik ve takip edilecek başka bir yol göremiyoruz—her ne kadar Hakikatin sayesinde aydınlandığımız bu suretinin arkasında benzer hiçbir tarafı olmayan bir şeyin var olduğunu biliyorsak, her ne kadar Tanrı'nın dünyayı aydınlatan bu veçhinin ardında insana dönük olmayan fakat bütünüyle kendi içine dalmış bir başka ve daha haşyetli yanının—kendi dışındaki hiçbir şeyi ne bilen ne seven bir boyutun olduğunu biliyorsak da. Bildiğimiz anlamda ne iyi ne gerçek olan Onu anlamamızı engelleyen şey bizim Hakikat ve İyilik anlayışımızdır. İleriye giden tek yol anlamaya başladığımızı düşündüğümüz her şeyin ötesindedir: eğer içeriye yol bulacaksak kendimiz hakkında ne kadar yüce olursa olsun hâlâ hatırdı tuttuğumuz ve Hakikat ve İyilik hakkında *per excellentiam* "tasavvur ettiğimiz" sureti bir ve aynı vuruşla dağıtmamız gerekir. "Ruhun Tanrıyı kaybetmesi yaratılanları kaybetmesinden daha fazla gereklidir... ruh en çok Tanrıyı terk etmekle yüceltir, ulular... eğer Tanrının, bütünüyle boş olduğu tanrısal doğanın bir parçası olacaksa ona kalan bir bakıma olmamak... tanrısal doğanın ifade ettiği her türlü etkinliğe son vermektir... o kendini terk eder ve kendi yolunda giderek artık Tanrıyı aramaz" (Eckhart). Bir başka söyleyişle, hem gözleri açıkken hem kapalıyken Seyirciyle bir olmalıyız. Eğer

olmazsak o uyurken bize ne olacaktır? Olumlayıcı teoloji yoluyla öğrendiklerimizin tümü bir Bilmemeyle, Hristiyan teologların *Docta Ignorantiası*,^[27] Eckhart'ın *Agnosiası*^[28] ile tamamlanmalı ve nihayete erdirilmelidir. Şankara ve Dionysius gibi bilgeler bu sebepten ötürü *via remotionis*^[29] üzerinde bu kadar ısrarcı olmuşlardır, yoksa onlar için olumlu [*sübutî*] bir Hakikat ya da İyilik kavramının bizim için olabileceğinden daha az kıymetli olmasından dolayı değil. Şankara'nın şahsen takip ettiği yolun haddizatında ibadete dayalı olduğu söylenir—hatta Tanrıya ismiyle—ki ismi yoktur—ibadet ettiğinden dolayı af dilerken bile. Çünkü böyleleri için gerçekten kıymetli olan hiçbir şey yoktur ki terk etmeye hazır olmamış olsunlar.

Hindu öğretisini daha iyi anlayabilmek için önce Hristiyan öğretisini açıklayalım: Mesih'in sözleri şöyledir: "Kapı Ben'im. Bir kimse benim aracılığım ile içeri girerse kurtulur. Girer, çıkar ve otlak bulur." Kapıya ulaşmış olmak yeterli değildir; kabul edilmemiz gerekir. Fakat kabul edilmenin bir bedeli vardır: "Canını kurtarmak isteyen onu kaybetsin."^[30] İnsanın iki beninden, Hindu metinlerindeki iki Atmandan falanca adıyla bilinen ben, eğer diğeri yüklerinin, ayak bağlarının tümünden kurtulmak—mutlak gaybubiyeti [bilinemezliği] içinde Tanrı gibi özgür olmak istiyorsa kendisini öldürmüş olmalıdır.

Vedanta metinlerinde insanların Güneşi ve ışıkların Işığı benzer şekilde âlemlerin girişi ve kapının muhafızı olarak adlandırılır. Her kim buraya kadar gelmişse sınamaya tabi tutulur. Ona öncelikle yapmış olduğu iyilik ya da kötülüğün dengesine göre buradan girebileceği söylenir. Eğer anlarsa cevap verecektir, "Sen bana bunu soramazsın; biliyorsun ki yapmış olduğum her neyse 'benim' değil senin yaptığındı." Bu Hakikattir ve kendini inkâr etmek Kapının muhafızının kudretinin ötesindedir, çünkü o bizzat Hakikattir. Veya "Sen kimsin?" sorusu sorulabilir. Eğer bu soruyu kendi adıyla veya bir aile ismiyle cevaplırsa zaman etmenleri onu derhal sürüp uzaklaştıracaktır; ama eğer "Ben Işığım, Senin, ve sana böyle geliyorum" diye cevaplırsa, Muhafız onu "Sen kimsen ben oyum; ve ben kimsem sen osun, haydi gir içeri" diye karşılayacaktır. Esasen hâlâ herhangi birisi olan birinin Tanrı'ya dönme imkânının olmadığı açığa kavuşturulmalıdır, çünkü metinlerimizin ifade ettiği gibi, "O herhangi bir yerden gelmemiş veya herhangi biri olmamıştır".

Benzer şekilde Eckhart sözlerini *logosa*, "Eğer bir insan babasına ve anasına... hatta kendi canına buğzetmiyorsa benim talebem olamaz"a dayandırarak, "babanın ve annenin zaman içinde olduğunu bildiğin sürece gerçek ölümle ölmemişsin demektir" der; yine aynı şekilde Eckhart'ın İslam dünyasındaki akrabası Rumi, Kapının Muhafızına "Her kim buradan "Ben falancayım" diyerek girerse kapıyı yüzüne kapatırım" sözlerini atfeder. Aslında Veda metinlerinin Paulos'un "Tanrı kelamı diri ve güçlüdür, iki ağızlı kılıçtan daha keskindir, hatta canı ruhtan ayırır" sözünden daha iyi bir tanımını sunamayız. "Quid est ergo, quod debet homo inquirere in hac vita? Hoc est ut sciat ipsum.""Si ignoras te, egredere!"

Bu şekilde kendinden kurtulup da kökenine dönmüş olan varlığın durumu nasıldır? sorusunu sordüğümüzda son ve en güç sorunla karşılaşmış oluruz. Psikolojik bir açıklamanın burada yerinin olmadığı izahtan varestedir. Aslında elimizdeki metinlerle bu noktada yapabileceğimiz en iyi şey itiraf etmektir: "Her kim ki anladığından en çok emindir, o en ziyade yanlış anlamıştır". Brahman hakkında söylenebilecek şey—"O vardır ve O ancak bununla anlaşılabilir"—aynı zamanda Brahman olmuş olan herkes hakkında da söylenebilir. Bunun *ne* olduğu söylenemez, çünkü o herhangi bir "ne" değildir. "Bu hayatta özgür olan" bir varlık (Rumi'nin "yürüyen ölüsü") "bu dünyadadır, fakat ona ait değildir".

Ne var ki bu soruna Kemale Ermiş Olanlardan söz edilirken kullanılan tabirleri düşünüp

değerlendirerek yaklaşamayız. Onlara ya Güneşin Işınları ya da Ruhun Rüzgârları veya Dileğince-Hareket Edenler denir. Ayrıca onların tezahür etmiş dünyalarda tecessüm için: bir başka söyleyişle, ister hareket etsin ister sükûnet halinde kalsın, Ruhun hayatına katılmaya uygun oldukları söylenir. O keyfince esen bir Rüzgâr (Ruh)dur. Bu ifadelerin hepsi Mesih'in "Girer, çıkar ve otlak bulur"^[31] diye ifade ettiği şeye karşılık gelir. Veya bunu satranç oyunundaki piyon ile karşılaştırabiliriz. Piyon satranç tahtasının bir yanından öbür yanına geçtiğinde dönüşüme uğrar. Bir vezir olur ve bundan böyle ona, hatta günlük dilde de, "dilediğince hareket eden" denir. İlk benliği öldüğünden o artık belirli hareketler veya konumlar ile sınırlı değildir, o isterse dönüşümünün meydana geldiği yere girer, isterse oradan çıkar. Ve bu dilediğince hareket özgürlüğü Kemale Erişme durumunun bir başka veçhesidir, fakat bu henüz sadece piyon olanların kavrayışının ötesinde bir şeydir. Şuna da işaret etmek gerekir ki, satranç tahtası üzerindeki yolculuğunda daima kaçınılmaz bir ölüm tehlikesi içinde olan eski piyon, dönüşümünden sonra isterse kendisini kurban etmekte, isterse tehlikeden kaçmakta serbesttir. Hindu geleneğindeki tabirlerle onun önceki hareketi bir geçiş, yeni hareketi bir iniştir. Batılı bilginlerce böylesine ciddi bir şekilde tartışılan "yok olma" ["fena"] sorunu, bu zaviyeden bakıldığında ortaya çıkmaz. Metafizikte bu sözcüğün bir anlamı yoktur, çünkü o sadece süreklilik ve aynılığı, çokluk ve birliği bilir. Aklı ezelde, veya öncesi sonrası olmayan idealar dünyasında varolan her neyse onun varlığının sona ermesi gibi bir şey söz konusu değildir; sonsuzluğun muhtevası değişmez. Bu yüzden, *Bhagavad Gita*'nın ifade ettiği gibi, "Ben hiç olmamış olsaydım, sen hiç olmamış olurdun."

"O sensin" sözünde ayniyet bakımından "O" ile "sen"in ilişkisi Vedanta'da ya "Güneş Işını" (evlatlık ya da aynı soydan gelme ihsas edilir) ya da "*bhedâbheda*" (ki lafzi anlamı "farksız ayırım" demektir) gibi tanımlamalar veya nitelendirmeler ile ifade edilir. Bu ilişki artık "bir iç veya bir dış" bilincinin olmadığını gayet güzel ifade eden âşıklar benzetmesiyle ya da buna karşılık gelen, "her biri her ikisidir" şeklindeki Vaisnava eşitlemesiyle dile getirilir. Bu ayrıca Platon'un batini ve zahiri insanın birliği düşüncesinde; Hristiyanlıktaki Mesih'in mistik bedeninde uzuv olma öğretisiyle; Paulos'un "her kim ki Rabbe katılır tek bir ruhtur" ve

Eckhart'ın hayranlık uyandırıcı "kaynaşmış ama karışmamış" formülünde de görülebilir.

Şankara "felsefe"si diye adlandırılan şeyin bir "araştırma" değil, bir "açıklama" olduğunu; Vedanta'yı yahut herhangi bir sahih geleneği takip edenler için nihai Hakikatin herkesçe keşfedilmeyi değil, anlaşılmayı bekleyen bir şey olduğunu açıklamaya çalıştım, ki bu işi başkalarına havale etmeyip kendisi yapacak olan herkes için böyledir bu. Ayrıca buna göre Şankara'nın *Atharva Veda* X. 8. 44: "İsteksiz ihtiyaçsız, tefekkür-temaşa halinde, ölümsüz, kendi kendine teşekkül etmiş, bir öz veya cevherle yetinen, hiçbir şeyden yoksun olmayan: her kim bu değişmez, yaşlanmaz, her-daim-genç-Ruhu bilir, aslında o Kendisini bilir ve ölmekten korkmaz" gibi metinlerden ne anladığını da açıklamaya çalışmış oldum.

II.Doğu Metafiziği - Rene Guenon

Bu konuşmanın konusu olarak doğu metafiziğini seçtim. Belki kayıtlayıp sınırlamaksızın sadece metafizik demek daha doğru olurdu. Çünkü o aslında özü itibariyle her türlü suretin ve mümkün her şeyin üstünde ve ötesinde olduğundan ne doğuya ne batıya özgüdür, fakat evrenseldir. Onun büründüğü dış şekiller ancak anlatılabilir olanı anlatmak için açıklama gereğinin doğurduğu zorunluluklara hizmet eder. Bu şekiller doğuya veya batıya ait olabilir; fakat farklılık görünümü altında her zaman en azından hakiki metafiziğin varolduğu her yerde bir birlik temeli mevcuttur; bunun sebebi gayet basittir: hakikat tektir.

Eğer bu böyleyse doğu metafiziğini özel olarak ele almanın gereği nedir? Sebep şu ki batı dünyasının mevcut zihnî/ fikrî durumu içinde metafizik unutulmuş, genellikle göz ardı edilmiş ve hatta neredeyse bütünüyle kaybolmuş bir şeydir, oysa doğuda metafizik hâlâ fiili bilginin^{33} konusu olmayı sürdürmektedir. Dolayısıyla metafiziğin gerçek anlamı keşfedilmek isteniyorsa eğer doğuya bakılmalıdır; hatta birçok bakımdan doğuya bugün olduğundan çok daha yakın olan batıda eskiden mevcut olan metafizik geleneklerin bazıları yeniden ele geçirilmek isteniyorsa bu her şeyden evvel doğu öğretilerinin yardımıyla ve onlarla yapılacak mukayese sayesinde başarılabilecektir; çünkü bunlar metafizik sahasında hâlâ doğrudan incelenebilecek yegâne öğretilerdir. Bununla beraber bizzat doğulular onları nasıl inceliyorsa bu öğretilerin de öyle incelenmesi gerektiği gayet açıktır ve az veya çok farazi, kimi zaman tamamen hayali olabilen yorumlara kesinlikle kapılmamak gerekir. Şurası çoğu zaman unutulmaktadır ki doğu uygarlıkları halen hayattadır ve ehil temsilcilere sahiptir; bahis konusu meseleyle ilgili tam hakikati ortaya çıkarmak için kendilerinden bilgi edinmek mümkündür.

Sadece Hindu metafiziği değil de "doğu metafiziği" dedim, çünkü bu türden öğretiler zımnen delalet ettikleri her şeyle birlikte, gerçek mahiyetlerini hemen hiç anlamayan bazıların zannettikleri gibi sadece Hindistan'da bulunmaz. Hindistan'ın durumu bu bakımdan hiçbir surette istisnai değildir; geleneksel denilebilecek bir temele sahip olan bütün uygarlıklar tam olarak böyledir. Bilakis istisnai ve olağandışı olan böyle bir temele sahip olmayan uygarlıklardır ve hakikati söylemek gerekirse bizce [bu vasa sahip] bilinen tek uygarlık çağdaş batı uygarlığıdır. Sadece belli başlı doğu uygarlıklarını almak gerekirse: Hindu metafiziğinin muadili Çin'de (Taoculukta) ve ayrıca İslam dünyasında bazı tasavvuf tarikatlarında da bulunur. Ne var ki bu İslam tasavvufunun Arapların büyük bölümü itibariyle Greklerden mülhem zahiri felsefesiyle ortak hiçbir yanının olmadığını unutmamak gerekir. Şu farkla ki Hindistan dışında bu öğretiler nispeten sınırlı ve kapalı bir seçkinler zümresine mahsustur. Orta çağda batıda da durum böyleydi ve birçok bakımdan İslam tasavvufuyla karşılaştırılabilir ve İslam'daki kadar bütünüyle metafizik bir karaktere sahip bir batınilik [*esotericism*] orada da vardı; modernler genel olarak bunun mevcudiyetinin bile farkında değildirler. Hindistan'da kelimenin gerçek anlamında bir batınilikten söz etmek mümkün değildir, çünkü orada öğreti bakımından bir batınilik zahirilik ikiliği yoktur; herkesin az veya çok öğretilerde derinleşmesi ve yeteneklerinin elverdiği ölçüde ona nüfuz etmesi anlamında—çünkü bazı kimseler için tabiatlarının parçası olan sınırlamalar vardır ve bunların aşılması imkânsızdır—orada ancak doğal bir batınilikten söz edilebilir.

Doğal olarak şekiller suretler bir uygarlıktan diğerine değişebilir; bununla beraber Hint dünyasına ait olan şekillere her ne kadar daha çok aşına olsam da gerekli olduğunda, belli meselelerin anlaşılmasına katkıda bulunmaları halinde, diğerlerini de kullanmakta tereddüt etmem; bunda hiçbir mahzur yoktur, çünkü bunlar aynı şeyin farklı anlatımlarından ibarettir. Bir kez daha ifade etmek

gerekirse hakikat tektir ve hangi yolla olursa olsun bu anlayışa ulaşmış olan herkes için aynıdır. Bunlar ifade edildikten sonra "metafizik" sözcüğünün hangi anlamda kullanıldığının açığa kavuşturulması gerekiyor, hele herkesin onu aynı şekilde anlamadığını sık sık belirtme lüzumu duyduğum için bu çok daha fazla gereklidir. Öyle zannediyorum müphemliğe meydan verebilecek sözcüklere yaklaşmanın en iyi yolu onları mümkün olduğu ölçüde asli ve kök anlamlarına irca etmektir. Şimdi terkip ve teşekkülüne göre bu "metafizik" sözcüğü lafzi olarak "fizik ötesi" anlamına gelir, "fizik" de burada her zaman eskilerin nazarında sahip olduğu kabul edilmiş anlamda, yani en geniş anlamında "tabiat bilgisi" olarak alınır. Fizik tabiat alanına ait olan her şeyin, buna karşılık metafizik tabiatın ötesinde yer alan şeylerin incelenmesidir. O halde bazıları nasıl oluyor da metafizik bilginin gerek konusu gerekse elde edilmesinde kullanılan melekeler bakımından tabii bilgi olduğunu iddia edebiliyor? Burada tam bir yanlış anlamayla, terimleri bakımından çelişkili bir ifadeyle karşı karşıyayız; ve daha da şaşırtıcı olan bu karışıklığın gerçek metafizik hakkında bir fikri muhafaza etmesi ve onu çağdaş filozofların sözde-metafiziğinden^{34} açık biçimde nasıl ayırt edeceğini bilmesi gerekenleri dahi etkilemesidir.^{35}

Mamafih denilebilir ki eğer bu "metafizik" sözcüğü böyle bir karışıklığa meydan veriyorsa onun terk edilip yerine daha uygun başka bir sözcüğün kullanılması daha isabetli değil midir? Açık ki böyle bir şey isabetsiz olurdu, çünkü teşekkülü bakımından bu sözcük ifade edilmek isteneni tam olarak karşılamaktadır; ayrıca böyle bir sözcük bulmak pek kolay değildir, zira Batı dillerinde böyle bir kullanıma aynı derecede uyarlanmış başka bir sözcük yoktur. Bahis konusu olan *par excellence* bilgi olduğu ve onun yüceliği ancak bu isimle ifade edilebileceği için, Hindistan'da yapıldığı gibi, sadece "bilgi" sözcüğünü kullanmak da çıkar yol değildir, çünkü bilgiyi münhasıran bilimsel ve akli olanla sınırlandırmaya alışmış olan batılilar için bu işleri daha da içinden çıkılmaz hale getirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Ayrıca bir sözcüğün gördüğü suiistimal ve kötü muameleye müdahale etmek illa gerekli mi? Eğer bu tür sözcüklerin hepsi atılmış olsaydı geriye ne kalırdı? Yanlış anlama ve yanlış fikir veya kanaat uyandırmadan uzak durmak için önlem almak yeterli değil mi? Başka herhangi bir sözcüğe ne kadar bağlılığımız varsa "metafizik" sözcüğüne de ancak o kadar bağlıyız, fakat onun yerini alacak daha iyi bir tabir önerilemediği için onu önceden olduğu gibi kullanmaya devam edeceğiz.

Maalesef bilmediği şeyler hakkında "hüküm verme" iddiasında olan ve "metafizik" ismini safi insani ve akli bilgi (ki bu bize göre sadece bilim veya felsefedir) için kullandıklarından ötürü doğu metafiziğinin de bundan fazla ve başka bir şey olmadığını zanneden kimselerle karşılaşyoruz; bunlar mantıki olarak bu metafiziğin gerçekte herhangi bir özel neticeye götüremeyeceği sonucuna varırlar. Bu metafizik onların sandığından tamamen başka bir şey olduğu için onun [istenen yere götüren] müessir bir kılavuz olduğunu anlayamazlar. Onların tasavvur ettikleri şeyin gerçekte metafizikle hiçbir ilgisi yoktur, çünkü o tabiat alanının bir bilgisinden, zahiri ve dünyevi bir bilimden ibarettir; bizim konuşmak istediğimiz bu tür bir şey değil. O halde "metafizik olan"ı "tabiat üstü" olan ile eşanlamlı olarak kullanabilir miyiz? Böyle bir kıyaslama veya yaklaştırmayı kabule hazırız, zira tabiatın, bir başka ifadeyle, bütün şümülüyle zahiri dünyanın^{36} (ve sadece onun son derece küçük bir parçasından ibaret olan duyu dünyasının^{37} değil) ötesine geçilmediği takdirde hâlâ tabiat alanında kalınmış olur. Daha evvel söylediğimiz gibi metafizik tabiatın ötesinde ve üstünde yer alandır; bu sebepten ötürüdür ki ona gayet yerinde olarak "tabiatüstü" denilebilir.

Fakat belli ki burada bir itirazla karşılaşılacaktır: Tabiatın ötesine geçmek mümkün müdür? Açık cevap vermekte tereddüt etmiyoruz: bu sadece mümkün değil fakat bir vakıadır da. Buna karşı da

denilebilir: Bu kuru bir iddiadan ibaret değil midir? Buna hangi deliller gösterilebilir? Bir bilgi türünün mümkün olup olmadığıyla ilgili araştırma yapmak ve onu elde etmek için gerekli çalışmayı üstlenerek bizzat doğrulamak yerine delil talep etmek doğrusu tuhaftır. Bu bilgiye sahip olanlar için bütün bu tartışmaların ne faydası olabilir? Bilginin kendisinin yerine bir "bilgi teorisi" koymak belki de modern felsefenin en büyük iktidarsızlık itirafıdır.

Ayrıca her türlü kesinlik, izah ve ifade edilemeyen bir şey içerir. Doğrusu kimse kelimenin gerçek anlamında şahsi bir çaba göstermeksizin herhangi bir bilgiye ulaşamaz; bir başkası için yapılabilecek olanların tamamı aynı bilgiye ulaşma fırsatını sunup, kullanılabilecek vasıtayı işaret etmekten ibarettir. Bu sebepten ötürüdür ki saf akli / zihni alanda herhangi bir inancı zorla benimsetmeye çalışmak beyhude olacaktır; dünyadaki en iyi delil bu bakımdan doğrudan ve fiili bilginin yerini tutamayacaktır.

Şimdi anladığımız şekliyle metafiziği tanımlamak mümkün müdür? Hayır, çünkü tanımlamak her zaman sınırlamaktır. Burada bahis konusu ettiğimiz şeyin kendisi hakiki ve mutlak manada sınırlanmamıştır ve herhangi bir formül veya sistemin içine sokulamaz. Mesela onun külli ilkelerin bilgisi olduğunu söyleyerek metafizik kısmen tarif edilebilir, fakat bu kelimenin gerçek anlamında bir tanımlama değildir ve ancak konu hakkında kaba bir fikir verir. Bu ilkeler alanının, gerçekten metafizikle uğraşsalar da bu çalışmayı ancak kısmi ve eksik biçimde yapmış olan bazı batılıların düşündüğünden çok daha büyük olduğu söylenerek bu tarife ilavede bulunulabilir.

Nitekim Aristoteles metafiziği varlığı varlık *olarak* bilmek diye tarif ederken onu varlıkbilim ile aynı kefeye koyar, bir başka söyleyişle, parçayı bütünün yerine koyar. Doğru metafiziğine göre saf varlık ne ilk ne de en külli ilkedir, çünkü o zaten bir taayyündür. ^{38} Dolayısıyla varlığın ötesine geçmek gerekir ve en büyük öneme sahip olan şey budur. Bu sebepten ötürüdür ki bütün hakiki metafizik kavram / kavrayışlarda dile getirilemez olanı göz önünde bulundurmaktır zorunludur: nasıl ki ifade edilebilen her şey ifadeyi aşan şeyle mukayese edildiğinde fiilen bir hiçse, sınırlı olan da büyüklüğü ne olursa olsun Sınırsız olanla karşılaşıldığında bir hiçtir. O ifade edilmekten çok ima / ihsas edilebilir ve bu harici şekillerin oynadığı roldür. Bütün şekiller, ister söz ister remiz olsun, ancak bir dayanak, onları kat kat aşan kavrayış imkânlarına yükselmek için bir istinat noktası işlevi görebilir; buna daha sonra döneceğiz.

Maksadımızı anlaşılır kılmak için kullanacak başka bir tabir olmadığı için metafizik kavram / kavrayışlardan söz ediyoruz, fakat bundan burada bilimsel veya felsefi kavram / kavrayışlarla mukayese edilebilecek bir şey olduğu sonucuna varılmasın. Burada bahse konu edilen "soyut tabirler" değil, fakat keşfe / sezgiye dayalı doğrudan akıl üstü bilgiye ulaşmadır. Ayrıca olmaması halinde hakiki metafiziğin izine eserine rastlayamayacağımız saf zihnî sezginin bazı çağdaş filozofların sözünü ettiği sezgiyle hiçbir münasebeti yoktur, onların bahsettikleri sezgi akıl üstü değil bilakis akıl altıdır. Bir zihnî ve bir hissî sezgi vardır; biri aklın ötesinde bulunur, diğerinin konumu onun bu yanında yer alır; bu sonuncusu ancak oluş ve bozuluş dünyasını, yani tabiatı veya daha doğrusu tabiatın aşağı kısmını bilebilir. Buna karşılık sezgi alanı ebedi ve değişmez ilkeler alanıdır; o metafiziğin sahasıdır.

Külli ilkeleri doğrudan kavramak için aşkın zihnin kendisinin külli karakterde olması gerekir, ^{39} o artık ferdi bir meleke değildir ve kendi sınırlarının ötesine geçmek ve onu fert *olarak* sınırlayan şartları geride bırakmak ferdin gücü dahilinde bulunmadığı için onu böyle düşünmek çelişkili olacaktır. Akıl insana mahsus bir melekedir; fakat aklın ötesinde yer alan şey aslında "beşeri değildir". Metafizik bilgiyi mümkün hale getiren işte budur ve bu bilgi, bir kez daha vurgulamak

gerekirse, beşeri bir bilgi değildir. Bir başka ifadeyle insan bu bilgiye insan olarak erişemez fakat veçhelerinden biri itibariyle insan olan bu varlık aynı zamanda bir insandan başka ve daha fazla bir şeydir ve bu sayede o bilgiye erişebilir. Metafiziğin veya daha doğrusu bizatihi metafizik bilginin gerçek gayesi fert üstü hallerin / durumların bilfiil bilincine erişmektir.

Burada en hayati noktalardan birine gelmiş oluyoruz ve eğer fert tam bir varlık olsaydı, tıpkı Leibniz'in monadı gibi, kapalı bir sistem oluştursaydı, metafiziğin mümkün olamayacağını tekrarlamak gerekir; çaresizce kendi içinde sınırlanmış olan bu varlık kendi varoluş tarzının / keyfiyetinin dışında yer alan herhangi bir şeyi bilme imkânına sahip olmazdı. Fakat durum böyle değildir; gerçekte ferdiyet hakiki varlığın geçici ve mümkün tezahüründen başka bir şeyi temsil etmez. O aynı varlığın başka durumlarının sayısız çokluğu içinde özel bir durumdan ibarettir; ve nasıl ki güneş, Hindu metinlerinde sık sık karşımıza çıkan bir misali kullanmak gerekirse, aksettiği çok çeşitli görüntülerden bağımsızsa bu varlık da zatı itibariyle bütün tezahürlerinden mutlak olarak bağımsızdır. "Zat" ile "ben", şahsiyet ile ferdiyet arasındaki temel fark böyledir; nasıl ki görüntüler parlak şualar sayesinde kaynakları olan güneşe bağlıysalar ve o kaynak olmaksızın ne varoluşa ne gerçekliğe sahipseler, ister insan teki ister başka herhangi benzer bir tezahür hali olsun ferdiyet de şahsiyetle asli varlık merkezine sözünü ettiğimiz bu aşkın zihin^[40] vasıtasıyla bağlıdır. Bu açıklama sınırları içinde bu düşünce halkalarını daha tam geliştirmek veya varlığın birçok durumları / halleri nazariyesine dair daha tam bir fikir vermek imkânsızdır; fakat öyle zannediyorum her türlü hakiki metafizik öğretinin fevkalade önemini gösterecek yeteri kadar şey söyledim.

"Nazariye" dedim, fakat burada bahis konusu olan sadece nazariye değildir; bu az daha izah edilmesi gereken bir noktadır. Ancak dolaylı ve bir anlamda sembolik olan nazari bilgi hakiki bilgi için, her ne kadar vazgeçilmez olsa da, sadece bir hazırlıktır. Ayrıca o nakledilebilir olan tek bilgidir, gerçi bu durumda bile ancak kısmi anlamda bir nakilden söz edilebilir. Bu sebepten ötürüdür ki her türlü ifade bilgiye bir yaklaşma vasıtasından başka bir şey değildir ve ilk aşamada ancak kuvve halinde olan bu bilginin daha sonra bilfiil tahakkuk [*réalisation*] ettirilmesi gerekir. Burada az evvel işaret ettiğimiz daha sınırlı metafizikte, mesela Aristoteles metafiziğinde bir başka bağdaşmazlıkla karşılaşıyoruz. O kendisini varlıkla sınırladığı için nazari bakımdan yetersiz kalır ve onun nazariyesi, bütün doğu öğretilerinde olduğu gibi, karşılık gelen tahakkukla açıkça sınırlı olmak yerine, kendi kendine yeter olarak takdim edildiği izlenimini uyandırır.

Bununla beraber bu eksik / noksan metafizikte (ki buna kısmi metafizik demeye zorlanıyoruz) bile zaman zaman öyle ifadelerle karşılaşıyoruz ki, eğer doğru anlaşılmış olsaydı bütünüyle farklı sonuçlara ulaştırırdı: nitekim Aristoteles açıkça bir varlık ne biliyorsa odur demiyor muydu? Bilgi ile bu özdeşleşmenin bu şekilde doğrulanması metafizik tahakkukla [*réalisation*] ilke planında aynıdır. Fakat burada ilke tecrit edilmiş durumdadır; onun safi nazari bir ifade olmaktan başka bir kıymeti ve ağırlığı yoktur ve görünen o ki ortaya konulduktan sonra artık onun üzerine düşünülmemiştir. Nasıl olmuştur da Aristoteles ve takipçileri burada ima edilen şeyi tam olarak görememişlerdir? Başka birçok durumda da bu böyledir ve anlaşılan saf akıl / zihin [*intellect*] ile zekâ [*reason*] arasındaki ayrım gibi aynı derecede temel ve lüzumlu şeyler, hatta gayet açık şekilde tanımlandıktan sonra, unutulmuştur. Bunlar tuhaf ve anlaşılmaz ihmallerdir.

Burada bazı nadir ama her zaman mümkün istisnalar dışında, batı aklının tabiatında mevcut olan belli sınırlamaların etkisinin görülmesi gerekmez mi? Bu belli bir ölçüde doğru olabilir; fakat buradan batı zihniyetinin her zaman bu çağdaki kadar dar biçimde sınırlı olduğu sonucuna varmak zorunlu değildir. Mamafih biz burada sadece zahiri öğretilerden söz ediyoruz, gerçi bunlar kesinlikle başka

birçoklarından üstündür zira her şeye karşın bunlar hakiki bir metafiziğin bir parçasını oluştururlar. Kendi hesabımıza biz orta çağlar boyunca ve kadim zamanlarda batıda bundan başka bir şeyin mevcut olduğundan eminiz; bir seçkin zümre arasında, tahakkuklarını da içine alan, noksansız denilebilecek saf metafizik öğretiler kesinlikle mevcuttu ki modernlerin çoğu için bu neredeyse anlaşılabilir bir şey değildir. Eğer batı bunun hatırasını tamamen kaybetmişse bunun sebebi kendi geleneğiyle bağını koparmış olmasıdır ve bu modern uygarlığın neden olağandışı ve sapkın olduğunu izah eder.

Eğer safi nazari bilgi kendi başına amaç olsa ve metafizik daha ileri gitmemiş olsaydı, elbette bu da bir kıymete sahip olurdu, ama yine de bütünüyle yetersiz kalırdı. Ona böyle bir bilgiye ait olan hakiki kesinlik, hatta matematik kesinlikten bile daha büyük bir kesinlik bahşedilmesine karşın, [bu haliyle] karşılaştırılamayacak derecede yüksek bir türden olmakla beraber, yine de daha aşağı düzeyde dünyevi ve beşeri, bilimsel ve felsefi spekülasyonu oluşturan şeyin bir benzeri olarak kalacaktır. Metafizik dendiğinde kastedilen şey bu değildir; eğer başkaları bir "zihni eğlence"yle veya benzer bir şey ile vakit geçirmeyi tercih ediyorlarsa bu onların bileceği bir iştir; bu tür şeyler bizi etkilemez ve buna ilave olarak biz psikolojinin merak saldıgı şeylerin metafizikçinin hiçbir surette ilgisini çekmeyeceğini düşünüyoruz. Onu alakadar eden şey var olanı bilmek ve bildiği şeyi olacak tarzda hakikaten ve fiilen bilmektir.

Metafizik tahakkuk vasıtalarına gelince kendilerini onun mümküniyetine karşı çıkmaya mecbur hissedenlerin yapabilecekleri türden itirazların pek iyi farkındayız. Bu vasıtalar aslında insanın erişim alanı içinde olmalıdır; bunlar en azından ilk merhalelerde insan haline / durumuna uyarlanmalıdır, çünkü daha sonra daha yüksek hallere bürünecek olan varlık şimdi bu durumda varolur. Dolayısıyla varlık mevcut tezahür etmiş haliyle bu dünyaya uygun olan bu şekli vasıtalarda bu dünyanın ötesine yükselmek için bir istinat noktası bulur. Kelimelerin, simgelerin, ilahilerin, törenlerin ve sair her türlü hazırlayıcı usullerin başka bir varlık sebebi ve başka bir işlevi yoktur; daha önce söylediğimiz gibi bunlar yardımcı desteklerdir ve başka bir anlamları yoktur. Fakat safi mümkün / arızı vasıtaların nasıl olup da bunları hudutsuz derecede aşan ve bu vasıtaların ait olduklarından bütünüyle farklı bir âleme mahsus bir neticeyi doğurabileceği sorulacaktır.

Öncelikle bunların gerçekte sadece arızı vasıtalar olduklarına işaret etmemiz gerekir. Bunların erişilmesine yardım ettikleri sonuçlar hiçbir surette önemli değildir; onlar varlığı erişilmesi gerekli olan mevkie yerleştirirler, hepsi bu kadar. Eğer bu durumda yukarıda zikredilen itirazlar geçerli olsaydı dini törenler, mesela araç ve amaç arasındaki nispetsizliğin az olmadığı ayinler için de aynı derecede geçerli olurdu; yukarıdaki itirazları ileri sürmüş olanların bazıları belki bunu da düşünmüş olabilirler. Bize gelince, basit bir vasıtayı kelimenin gerçek anlamında bir sebeple karıştırmıyor ve metafizik tahakkuku bir sonuç olarak görmüyoruz, zira o henüz var olmayan bir şeyin meydana getirilmesi değil, fakat zaman içerisindeki her türlü ardışıklığın ötesinde, ebedi ve değişmez bir tarzda var olanın bilinmesidir, çünkü varlığın bütün durumları, ilk esasi veçheleri içinde düşünüldüğünde, ebedi şimdide mükemmel eşzamanlılık içinde var olur.

Dolayısıyla metafizik tahakkukla ona ulaştıran veya onu hazırlayan vasıtalar arasında müşterek hiçbir şey olmadığını kabul etmekte bir güçlük görmüyoruz. Zaten bu sebepten ötürüdür ki hiçbir vasıta kesinkes veya mutlak olarak zorunlu değildir; veya en azından vazgeçilmez denilebilecek tek bir hazırlık vardır, o da nazari bilgidir. Beri yandan bu da en önemli ve daimi unsur işlevi görececek bir vasıta olmaksızın pek fazla gidemez: bu vasıta zihni bir noktaya toplama veya teksiftir. Bu her şeyin dağılmaya ve durmak bilmez değişime mütemayil olduğu modern batının zihni alışkanlıklarına tamamen yabancı bir şeydir. Buna kıyasla diğer bütün vasıtalar ikincil mertebededir; bunlar her

şeyden evvel zihnin bir noktaya toplanmasını^[41] kolaylaştırmaya ve insan ferdiyetinin farklı unsurlarının birbiriyle ahenktar hale gelmesine yardım ederler, böylece bu ferdiyet ile varlığın daha yüksek durumları arasındaki fiili irtibat ve münasebetin yolu açılmış olur.

Bundan başka, başlangıçta bu vasıtalar neredeyse sınırsız derecede değişiklik gösterebilir, çünkü bunların her bir insan tekinin mizaç özelliklerine ve onun özel yatkınlık ve eğilimlerine uyarlanması gerekir. Daha sonra bu farklılıklar azalır, çünkü burada hepsi de aynı hedefe götüren birçok yol söz konusudur; belli bir merhaleye ulaştıktan sonra bütün çokluklar kaybolur, fakat bu dönemde münferit ve arızı vasıtalar kendi işlevlerini yerine getirmiş olacaklardır. Büyütülmesi gereksiz olan bu işlev bazı Hindu metinlerinde yolcunun yolculuğunun menziline daha çabuk ve daha kolay ulaşmasına yardım eden bir ata benzetilir, nitekim o at olmasa da yolcu ulaşmak istediği yere ulaşabilecektir. Törenler ve muhtelif usuller metafizik tahakkuk yolunu gösterir fakat buna rağmen yine de bunlar ihmal edilebilir ve zihnin ve varlığın bütün güçlerinin sapmaz sarsılmaz şekilde bu tahakkuk hedefine sabitlenmesiyle sonunda o yüce hedefe vasıl olunabilir. Ama eğer çabayı daha zahmetsiz hale getiren araçlar varsa, ihmal yolu neden seçilsin? Önce daha yüksek durumlara ve sonunda ulvi ve her türlü sınırlamadan beri olan duruma erişmek için kendisi mümkün ve arızı olan bu durumdan halihazırda yola çıkmaya zorlandığımız için beşeri durumumuzun sınırlamalarını göz önünde bulundurmak mümkün olanı mutlak olanla karıştırmak mıdır?

Bütün geleneksel öğretilerde karşımıza çıkan temel esasları gözden geçirdikten sonra şimdi metafizik tahakkukun belli başlı merhalelerine dönmeliyiz. İlki sadece hazırlayıcı olup beşeri alanda müessirdir, dolayısıyla ferdiyetin sınırlarının ötesine geçmez.

Bu merhale bu ferdiyetin sınırsızca genişlemesinden oluşur, ki sıradan insanda gelişenin tamamı olan maddi cismani keyfiyet onun en küçük kısmını temsil eder; işte mahsusat âleminden eğreti alınan vasıtalarla bu cismani keyfiyetten yola çıkmak zorunludur, mamafih bunun başka insani hal yahut keyfiyetlerde aksisedaları olacaktır. Hülasa söz konusu merhale insan ferdiyetinde içerilen ve birçok genişlemeleri kapsadığı için cismani ve hissedilir alanın ötesinde farklı doğrultulara uzanan saklı imkânların tümünün tahakkuku veya geliştirilmesidir; ve başka durumlarla irtibat ve münasebet tesis etmek de işte bu genişlemelerle mümkündür.

Bütün ferdiyetin bu tahakkuku bütün geleneklerde "ilk esasi durum"^[42] denilen şeye geri dönme diye ifade edilir. Bu insanın hakiki durumu olarak kabul edilir ve ayrıca olağan durumun ayırt edici özelliği olan sınırlamaların kimisinden, bilhassa zaman şartının getirdiği sınırlamadan kurtulur. Bu "ilk esasi durum"a erişen kimse hâlâ beşerden bir ferttir ve fert üstü durumlara fiilen sahip değildir. Ama o yine de zamandan azadedir ve şeylerin görünür ardışıklığı onun için eşzamanlılığa dönüşmüştür. O sıradan insanın meçhulü olan ve "ebediyet duygusu" denilebilecek bir melekeye şuurlu olarak sahiptir. Bu fevkalade önemlidir çünkü zamana bağlı ardışıklık bakış açısını ardında bırakıp her şeyi eşzamanlılık içinde görme sırrına eremeyen kimsenin metafizik âleme dair en küçük bir fikir / kavrayış sahibi olması mümkün değildir. Hakiki metafizik anlayışa ulaşmak isteyen bir kimsenin yapması gereken ilk şey zaman dışında bir yer edinmektir, eğer çok tuhaf ve olağandışı görünmese buna mahsus "zamansız" deriz. Ayrıca zamansızlığın bu bilgisi her ne kadar eksik de olsa sözünü ettiğimiz bu "ilk esasi durum"a tam olarak erişmezden evvel gerçek bir ölçüde elde edilebilir. Belki de "ilk esasi durum" tabirinin neden kullanıldığı sorulabilir. Sebep şudur: Batı geleneği de dahil (çünkü Kitabı Mukaddes farklı bir şey söylemez) bütün gelenekler bu durumun başlangıçta insanlık için normal, buna karşılık mevcut durumun sadece bir düşüşün neticesi, çağların akışı içinde vuku bulmuş olan ve belli bir çevrim müddeti içinde gittikçe ilerleyen bir maddileşmenin sonucu

olduğunu öğretmekte birleşirler. O nedenle modernlerin sözcüğe attettikleri anlamda "evrim'e inanmıyoruz. Az önce bahsi geçen sözde bilimsel varsayımlar hiçbir surette gerçeğe uymazlar. Burada Hindu öğretilerinde özellikle açıklanmış kozmik çevrimler nazariyesine safi imada bulunmaktan fazlası elimizden gelmez; çünkü bu konunun dışına çıkmak olurdu, zira her ne kadar ikisinin arasında yakın bir ilişki varsa da kozmoloji metafizik ile özdeşleştirilemez. Kozmoloji metafiziğin tabiat alanına tatbikinden başka bir şey değildir, hakiki tabiat kanunları ise külli ve zorunlu ilkelerin mümkün ve izafi bir alandaki sonuçlarından ibarettir.

Metafizik tahakkuka geri dönmek gerekirse: Onun ikinci aşaması ferdiyet üstü fakat hâlâ kayıtlı sınırlı durumlara karşılık gelir, gerçi onun kayıtları beşeri durumun kayıtlarından tamamen farklıdır. Burada daha önce sözü geçen insan dünyası tamamen ve kati surette aşılır. Ayrıca aşılınan veya geride bırakılanın en geniş anlamıyla şekiller veya suretler dünyası olduğu ifade edilmelidir, çünkü şekil bütün bu durumların ortak paydasıdır; o ferdiyeti ferdiyet olarak belirleyen şeydir. Artık kendisine beşer demlemeyecek varlık bundan böyle, bir uzak doğu deyimini kullanmak gerekirse, "suretlerin seyelanı"nı geride bırakmıştır. Buna ilave olarak yapılması gereken başka ayrımlar da vardır, çünkü bu aşamanın kendi içinde alt bölümlere ayrılması mümkündür. Aslında o her ne kadar şekilden suretten bağımsız da olsa hâlâ tezahür etmiş varlığa mahsus durumlara ulaşılmasından saf varlık olan küllilik derecesine kadar muhtelif merhaleler ihtiva eder.

Mamafih beşeri durumla karşılaştırıldığında bu durumlar ne kadar yüce ve beşeriyetten ne kadar uzak olurlarsa olsunlar yine de izafidirler ve bu onların her türlü tezahürün ilkesine karşılık gelen en yükseği için de geçerlidir. Bunlara sahip olmak ancak geçici bir sonuçtur ve metafizik tahakkukun nihai hedefiyle karıştırılmamalıdır; bu hedef varlığın dışında kalır ve onunla karşılaştırıldığında sair her şey hazırlayıcı bir adımdan ibarettir. En yüksek gaye her türlü kaydın mutlak olarak kalktığı, her türlü sınırlamadan azade durumdur; bu sebepten ötürüdür ki hiçbir surette ifade edilemez ve onun hakkında söylenebileceklerin tamamı izafiliği içinde her türlü varoluşu belirleyen ve tanımlayan sınırların nefyedilmesi suretiyle^[43] menfi tabirlerle ifade edilmelidir. Yüce İlkeyle münasebeti içinde düşünüldüğünde Hindu öğretisinin "Kurtuluş" dediği şey bu duruma ulaşmadır.

Bu her türlü kaydın kalktığı durumda diğer bütün varlık durumları yerlerini bulur fakat bunlar dönüşmüş ve kendilerini münferit durumlar olarak belirleyen özel kayıtlardan sıyrılmışlardır. Geri kalan müspet bir gerçekliğe sahip olan şeydir, çünkü her şey kendi ilkesine burada sahip olur. "Kurtulmuş" varlık doğrusu kendi saklıimkânlarının tamamını elde etmiştir. Kaybolmuş olan şeyler sınırlayıcı kayıtlardan ibarettir; bunlar Aristoteles'in anladığı anlamda bir "yoksunluk"tan başka bir şeyi temsil etmedikleri için menfidirler. Ayrıca bazı batılıların inandıkları gibi bir tür yok olma bir tarafa bu nihai durum tam tersine karşısında sair her şeyin vehimden ibaret kaldığı mutlak doluluk, yüce gerçekliktir.

Şunu bir kez daha ekleyelim ki metafizik tahakkuk süreci içerisinde varlığın elde ettiği kısmi bile olsa her netice gerçekte kendisine aittir. Bu netice varlık için kalıcı bir kazanım teşkil eder ve hiçbir şey onu bundan mahrum bırakamaz; bu yolda yapılan çalışma hatta tamamlanmadan kesilmiş olsa bile ilelebet yapılmıştır çünkü o zamanın ötesindedir. Bu safi nazari bilgi için de doğrudur çünkü her türlü bilgi, bir varlığın anlık değişikliğe uğramasından ibaret olan ve onun muhtelif sonuçlarından her zaman ayrı duran fiil veya faaliyetten farklı olarak, faydasını kendinde taşır. Bu neticeler kendilerini meydana getiren şeyle aynı varoluş alanına ve düzenine aittir. Faaliyet faaliyetten kurtarma sonucunu doğuramaz ve onun sonuçları mümkün olan en eksiksiz yayılımı içinde düşünüldüğünde ferdiyetin sınırlarının ötesine erişemez. Faaliyet her ne olursa olsun her türlü sınırlanmanın kökü olan cehalete

karşıt değildir ve onu ortadan kaldıramaz. Karanlığı nasıl ki güneş ışığı dağıtıyorsa cehaleti de ancak bilgi dağıtabilir; ve böylece yüce gerçekliği içinde ortaya çıkan, "Zat", zuhur etmiş etmemiş bütün durumların değişmez ve ebedi ilkesidir.

Metafizik tahakkuk hakkında ancak kabaca fikir verebilecek bu kısa ve ziyadesiyle noksan hülasadan sonra ciddi yorum hatalarına meydan vermemek için bir noktanın mutlaka vurgulanması gerekir: burada üzerinde durduğumuz şeylerin ne kadar olağandışı olursa olsun hiçbir türden fenomenle hiçbir ilgisi yoktur. Her türlü fenomen tabiat düzenine aittir; metafizik ise sözcüğü en geniş anlamıyla kullansak bile fenomenlerin ötesindedir. Buradan başkalarının yanı sıra sözünü ettiğimiz durumların hiçbir surette "psikolojik" durumlar olmadığı kendiliğinden anlaşılır; bu meseleyle ilgili zaman zaman tuhaf karışıklıklar ortaya çıktığı için bunun özellikle ifade edilmesi gerekir. Tanımı gereği psikoloji ancak beşeri durumlarla ilgili olabilir ve ayrıca bugün onun temsil ettiği şey, insan tekinin bu bilim dalındaki uzmanların tasavvur edebileceklerinden çok daha fazlasını içine alan saklı imkânlarının ancak çok sınırlı bir bölümüdür. Fert batıda genellikle farz edilenden aynı anda hem çok daha fazlası hem çok daha azıdır. O cismani keyfiyetin ötesine sınırsız yayılma imkânları, kısaca incelemekte olduğumuz bahse işaret eden her şey dolayısıyla daha büyüktür; fakat bizatihi tam ve kendine yeter varlık teşkil etmesi bir tarafa, bir zahiri tezahürden, hakiki varlığı örten gelip geçici bir görünüşten ibaret olduğu için aynı zamanda çok daha azdır, ki bu hüviyetiyle değişmezliği içinde hakiki varlığın özünü hiçbir surette etkilemez.

Metafizik sahanın fenomenler dünyasının bütünüyle dışında olduğu hususu üzerinde ısrarla durmak gerekir, çünkü modernler fenomenlerden başka bir şeyi pek bilmedikleri gibi araştırmak da istemezler. Tecrübi bilimlere sarf ettikleri gayret ve dikkat de göstermektedir ki onlar neredeyse münhasıran bu bilimlerle ilgilenirler. Metafiziğe yeteneksizlikleri de bu aynı eğilimden ileri gelir. Kuşkusuz metafizik tahakkuk süreci esnasında bazı fenomenler gerçekleşebilir ama bu tamamen arızı bir durumdur. Bunların talihsiz sonuçları da olabilir, çünkü bu neviden şeyler asıl gayeyi unutup bunlara önem atfedenler için ancak birer engel olabilir. Bu fenomenlerle yolda duraksayan veya sağa sola meyleden kimselerin ve hepsinden önemlisi olağandışı "güçler" arama iptilasına teslim olanların tahakkuku bu sapma gerçekleşmezden önce erişmiş oldukları noktanın ötesine taşıma şansları hemen hemen yok gibidir.

Bu müşahede bizi doğal olarak "yoga" tabiriyle ilgili bazı hatalı yorumların düzeltilmesine götürmektedir. Hinduların bu tabirle kastettikleri şeyin insanda kuvve halinde bulunan bazı güçlerin geliştirilmesinden ibaret olduğu iddia edilmemiş midir? Az önce söylemeye çalıştığımız böyle bir tanımın reddedilmesi gerektiğini göstermeye yetecektir. Aslında "yoga" tabiri yukarıda "birleşme" sözcüğüyle mümkün olduğu kadar lafzen tercüme ettiğimiz şeyle aynıdır ve dolayısıyla doğru tanımlandığında metafizik tahakkukun yüce gayesini ifade eder. "Yogi" ise tabirin en sıkı anlamıyla sadece bu gayeye ulaşan kimsedir. Bununla beraber daha geniş bir anlamda aynı tabirler bazı durumlarda "birlik" için hazırlayıcı aşamalar veya hatta basit hazırlık vasıtaları için olduğu kadar vasıl olmak için bu vasıtaların kullanıldığı aşamalara karşılık gelen durumlara erişmiş varlık için de kullanılabilir. Fakat başlangıçta "birleşme" anlamına gelen bir sözcüğün doğru olarak ve köken itibarıyla nefes alıp verme temrinleri veya bu neviden başka şeyler için kullanıldığı nasıl varsayılabilir? Genellikle ritim bilimi diyebileceğimiz şeye dayanan bu ve başka temrinler kabul edilmeli ki metafizik tahakkukun yolunu açmak amacıyla en çok kullanılan vasıtalar arasında görülür; fakat mümkün ve arızı yardımlardan başka bir anlam ifade etmeyen şeyler gaye yerine konulmamalı, buna ilave olarak bir sözcüğün asli anlamı az çok çarpıtılmış olan tali bir kabul ile karıştırılmamalıdır.

"Yoga"nın asli anlamından söz ederken ve bunun her zaman esas itibariyle aynı şeyi ifade ettiğini açıklarken henüz bahis konusu etmediğimiz bir soruyu ortaya koymayı unutmamalıyız. Bütün temel fikirlerimizi kendilerinden ödünç aldığımız bu geleneksel metafizik öğretilerin kökeni nedir? Her şeye tarihsel açıdan bakma itiyadında olanların itirazlarını üzerine çekme tehlikesi varsa da cevap gayet basittir: Kökenle eğer zaman içerisinde belirlenmeye müsait beşeri bir menşei kastediyorsak bunların kökeni yoktur. Bir başka ifadeyle, geleneğin kökeni, eğer köken sözcüğü gerçekten böyle bir durumda kullanılmaya elverişli bir sözcükse, metafiziğin kendisi gibi "beşeri değil"dir. Bu neviden öğretiler insanlık tarihinin herhangi belirli bir anında ortaya çıkmamıştır; bazı önyargıların aksine, tarihsel bakış açısının kullanılamayacağı şeylerin olduğu kabul edilmek şartıyla "ilk esas duruma" yaptığımız atıf ve ayrıca metafizik vasfa sahip her şeyin zamansız tabiatı hakkında söylediklerimiz bu meselenin çok fazla güçlüklerle karşılaşılma maksadının kavranılmasını mümkün kılar. Metafizik hakikat ebedidir; böyle olsa bile onu tam ve hakiki manada bilebilecek varlıklar her zaman varolmuştur. Değişen her şey harici şekiller ve arızı vasıtalarından ibarettir; ve değişimin bugün insanların "evrim" dedikleri şeyle hiçbir ilgisi yoktur. O falan veya filan münferit durumların belli bir insan soyu ve çağın özel şartlarına basitçe uyarlanmasından ibarettir. Şekillerin çokluğu bundan ileri gelir; fakat varlığın temel birliği ve özdeşliği zuhur durumlarının çokluğuyla nasıl değişmiyorsa öğretinin temeli de şekillerin çokluğu ile değişikliğe uğramaz.

Dolayısıyla metafizik bilgi ve aynı şekilde onu olması gereken şeye dönüştürecek olan tahakkuk her yerde her zaman mümkündür, en azından ilkesel planda ve yarı mutlak anlamda alındığında bu böyledir. Fakat gerçekte ve izafî bir anlamda, bunun her yerde ve arızı şeylere en küçük bir aralık bırakmaksızın aynı derecede mümkün olduğu söylenebilir mi? Bu konuda, en azından tahakkuk söz konusu olduğu kadarıyla, daha az olumlu olmalıyız. Bu husus izahını böyle bir tahakkukun başlangıcı itibariyle desteğini arızı şeyler alanından alması gerektiğinde bulur. Modern batıda şartlar bilhassa elverişsizdir, o kadar ki böyle bir şey neredeyse imkânsızdır ve çevreden bir yardım olmadığında ve böyle bir yola koyulan kimsenin çabalarını ancak köstekleyebilecek veya berhava edebilecek şartlarda tehlikeli bile olabilir. Buna mukabil geleneksel dediğimiz bu uygarlıklar öyle bir düzene sokulmuşlardır ki sonuç alınmasını kolaylaştıran yardımlar bulunabilir, gerçi böyle bir yardım harici türden sair her şey gibi mutlak manada zorunlu değildir; ama böyle bir yardım olmaksızın fiili neticeler elde etmek güçtür. Burada tecrit edilmiş bir insan tekinin gücünü kuvvetini aşan bir şey vardır, bu insan başka bakımlardan gerekli vasıfları şahsında toplasa bile bu böyledir; ayrıca mevcut şartlar içerisinde kimseyi böyle bir yola düşüncesizce koyulması için teşvik etmek istemeyiz ve bu bizi bu konuşmanın neticesine getirir.

Bize göre doğu ile batı (ki burada bu modern batı anlamına gelir) arasındaki bariz farklılık, gerçekten esasa ait yegâne farklılık (çünkü diğerlerinin tümü talidir ve bundan türemiştir) bir yanda geleneğin ve onun zımnen delalet ettiği her şeyin muhafazası, öte yanda aynı geleneğin unutulması ve yitilmesidir; bir yanda metafizik bilginin sürdürülmesi, diğer yanda bu saha ile ilgili her şeyin tamamen ihmal edilmesidir. Seçkinlerine kısa bir an için gördüğümüz imkânların önünü açan ve fiili tahakkuk için en uygun vasıtaları sunan (dolayısıyla en azından bazılarının tam tahakkuklarına imkân sağlayan) uygarlıklarla—bu geleneksel uygarlıklarla bütünüyle maddi istikamette ilerlemiş olan bir uygarlık arasında hangi ortak ölçü bulunabilir? Ve kim, bilmem hangi önyargılarla gözleri kör olmadıkça maddi üstünlüğün zihni yetersizlik veya geriliğin mahzurlarını gidereceğini iddiaya cüret edebilir? "Zihni" derken bununla gerçek zihni kapasiteyi, ne beşeri sınırlarla ne de tabiat âlemiyle sınırlanan ve mutlak aşkınlığıyla saf metafizik bilgiyi mümkün kılan zihniliği^{44} kastediyoruz. Bana

öyle görünüyor ki bu sorular üzerine kısa bir müddet düşünülse verilmesi gereken cevapla ilgili hiçbir şüphe veya tereddüt kalmayacaktır.

Batının maddi başarısı itiraz kabul etmez; onu kimse inkâr edemez, fakat bu hiç de gıpta edilecek bir şey değildir. Hatta daha da öteye gidip, eğer zamanında kendine gelmezse ve eğer İslam dünyasındaki bazı tarikatlarda kullanılan bir ifadeyi kullanmak gerekirse, "aslına rücu"yu ciddi bir şekilde düşünmezse bu aşırı maddi gelişmenin batıyı er ya da geç felakete sürükleyeceği söylenebilir. Bugün bazı çevrelerde "batının müdafaası" sözleri işitiliyor, fakat maalesef batının bizzat kendisine karşı savunulmaya ihtiyaç duyduğu ve onu gerçekten tehdit eden tehlikelerin tümünün en başta geleninin ve en korkunç olanının kendi mevcut eğilimleri olduğu anlaşılmış görünmüyor. Bunu derinlemesine düşünmek iyi olacaktır; halen düşünebilecek durumda olan herkese bunun kuvvetle tavsiye edilmesi gerekir. Bununla konuşmamı sona erdiriyorum. Batıda artık muadili kalmamış olan doğu zihniyeti tam olarak anlaşılabilir hale getirilememiş olabilir ama en azından ona dair bir kısım tedailer uyandırmak için elimden geleni yaptım. Bu hakiki metafizik, Hint kutsal metinlerine göre yegâne tam, hakiki, mutlak, sınırsız ve ulvi olan bilgi hakkında eksik noksan da olsa bir taslaktı.

III. Felsefenin Anlamı - Ananda K. Coomaraswamy

"Yaratılmamış bilgelik, her zaman nasıldıysa şimdi öyle ve hep öyle olacak."

Augustinus, *itiraflar*, IX, 10.

"İlk, Esasi ve Şimdiki Tanıklık."

Prakâsânanda, *Siddhântamuktâvali*, 44.

I. Felsefe veya Bilgelğin Tanımı ve Konumu

"Felsefe meseleleri"ni ele alıp tartışmak daha başından bir "felsefe" tanımını gerekli kılar. "Felsefe"nin ne bilgi sevgisinden ziyade bilgelik sevgisini ifade ettiği, ne de ikinci olarak, felsefenin "bilgelik sevgisi"nden doğal bir geçişle bilgelği seven ve kendilerine filozof denilen kimselerin öğretisi anlamına geldiği ileri sürülebilir.^{46}

Şimdi bilgi olarak bilgi, duyuların bildirdiklerinden ibaret değildir (retina aynasındaki herhangi bir şeyin yansıması bir hayvan veya bir budalada mükemmel olabilir ama bilgi değildir) ne de safi bilme / tanıma fiilidir (isimler yalnızca az önce bildirilenlere atıfta bulunma aracıdır) fakat bu bildirilenlerden veya sunulanlardan yapılan bir soyutlamadır. Bu soyutlamada şeylerin isimleri şeylerin kendileri için kullanışlı ikameler olarak hizmeti görür. Şu halde bilgi münferit [cüzi] verilenlere değil fakat verilen türlere aittir; bir başka söyleyişle, ilkeler, cins ve türler olarak, anlaşılır veçheleriyle şeylerin, yani bilenin zihninde şeylerin sahip olduğu varlığın bilgisidir. Bilgi bir amaca ulaşmaya yöneldiği kadarıyla ameli bilgi, bilende kaldığı kadarıyla nazari veya spekülâtif bilgi adını alır. Son olarak bir kimsenin bilgece bildiğini söyleyemeyiz ama iyi bildiğini söyleyebiliriz; bilgelik bilgiyi doğru varsayar ve iradenin bilinen şeylerle ilgili meylini yahut hareketini yönetir. Ya da bilgelğin herhangi bir verili durumda ya da genel geçer olmak üzere eylemde bulunma veya bulunmama kararının kendisine göre alındığı bir değer ölçütü olduğunu söyleyebiliriz; ki o karar sadece harici eylemlere değil fakat aynı zamanda fikri veya nazari edimler / eylemlere de uygulanır.

Şu hale göre felsefe bilgiye dair bir bilgelik, bir *correction du savoir-penser*dir.^{47} Genel olarak felsefenin (2)^{48} mesela mantık, etik, psikoloji, estetik, teoloji, ontoloji gibi yukarıda nazari veya spekülâtif bilgi olarak söz ettiğimiz şeyi kucakladığı kabul edilir. Ve bu anlamda felsefenin meseleleri aşikâr ki aklileştirme meseleleri, felsefenin gayesi de deneysel tecrübenin verilerini "anamlı hale" gelecek şekilde birbirine bağlamaktır, ki bu da büyük ölçüde cüzilerin küllilere ırcasıyla (dedüksiyon) gerçekleştirilir. Bu şekilde tarif edildiğinde felsefenin işlevi pratik bilimin işleviyle tezat teşkil eder, ki bu sonuncunun gerçek işlevi cüzîyi külliden kestirmektir (endüksiyon). Bununla beraber felsefenin (1) bunun dışında münferit düşünce türlerine değil de daha çok düşünmeye dair bir bilgelik, düşünmenin ne anlama geldiğinin bir çözümlemesi, düşüncenin nihai

bağı yahut rabıtasının özünün ne olabileceğiyle ilgili bir araştırma anlamına geldiği kabul edilir. Bu anlamda felsefenin meseleleri gerçekliğin, fiililiğin veya tecrübenin nihai doğasıyla ilgilidir. Gerçeklikle kastedilen sadece bilkuvve [*in potentia*] değil bilfiil [*in actu*] mevcut olan her şeydir. Sözelimi hakikat, iyilik ve güzelliğin (tecrübeden soyutlanmış kavramlar olarak düşünülecek olursa) ne anlama geldiğini sorabiliriz ya da bunların veya tecrübeden soyutlanmış herhangi bir kavramın gerçekte kendine ait bir varlığı olup olmadığını sorabiliriz; ki bu bir yandan adcılarla gerçekçiler, diğer yandan idealistler arasındaki tartışmanın konusudur.^[49] Bütün bu kullanımlarda felsefe "bilgelik" anlamına geldiği için çoğul olarak felsefelerden söz ettiğimizde farklı bilgelik türlerinden değil fakat farklı türden şeylerle ilgili bilgelikten söz ettiğimiz bir kenara kaydedilmelidir. Bilgelik az veya çok olabilir fakat söz konusu olan yine de bir ve aynı bilgelik türüdür.

Bu türe gelince, eğer bilgi soyutlamayla ilgili bilgi, bilgelik de bilgiye dair bilgelikse bu demektir ki, bilinen veya bilinebilir olan şeylerle ilgili, bir muhakeme veya diyalektik yöntemiyle tecrübi verilerden elde edilen ve ne vahyedilmiş veya irfanî [*gnostik*] öğreti olan ne de böyle bir iddiada bulunan bu bilgelik hiçbir surette düşüncüyü aşmaz, bilakis düşüncenin en iyi türü, ifade edelim ki, en hakiki bilimdir. Aslında o kusursuz bilgeliktir ve iyilikseverliğe [*bonne volonté, benevolencia*], insan için büyük değerlerden biri vasfına bürünür.^[50] Fakat unutmayalım ki tecrübi, bir başka söyleyişle, istatistiki temeli sebebiyle ve hatta aklın matematiğe atfedilebilecek türden yanılmaz bir faaliyetini gerekli kıldığından bu bilgelik asla mutlak kesinlikler tayin edemez ve ancak büyük başarı ihtimaliyle tahminde bulunabilir. Bilim "kanunları" ne kadar faydalı olursa olsun geçmiş tecrübeyi tekrar kullanmaktan fazlasını yapamaz.

Bundan başka yukarıda sözü edilen anlamlardan İkincisine göre felsefe ya da bilinen veya bilinebilir şeyler hakkında beşeri bilgelik sistematik olmalıdır, çünkü mükemmeliyetinin her şey hakkında bir açıklama sunmasına, muammanın bütün parçalarını mükemmelen bir araya getirip tek bir mantıklı bütün yapmasına dayandığı kabulü bunu gerekli kılar. Ve bu sistem *kapalı* olmalıdır, yani zaman ve mekân, sebep sonuç alanıyla sınırlı olmalıdır, çünkü varsayım gereği bilinebilir ve belirli şeyler hakkındadır ve bunların hepsi bilme melekesine sebepleri araştırılan sonuçlar görünümü içinde verilir.^[51] Mesela mekân belirsiz olup sınırsız büyüklükte olmadığı için^[52] muayyen şeyler hakkındaki bilgeliliğin "gerçeklik"e, mekândan veya maddeden ya da benzer şekilde zamandan bağımsız keyfiyet veya tarzda olsun olmasın, herhangi tatbiki bir bağı olamaz çünkü eğer bir "şimdi" varsa, böyle bir şey hakkında ne mahsus bir tecrübemiz vardır ne de onu mantıki sınırlar içinde tasavvur edebiliriz. Eğer beşeri bilgelikle faaliyet alanının doğal sınırlarının ötesine geçmeye kalkılsaydı söylenebilecek şey en fazla "belirsiz büyüklük" (matematik sonsuzluk) ifadesi din ve metafizik alanında bir kaziye olarak kabul edilen "temel sonsuzluk" deyimine belli bir benzerlik arz eder olurdu, fakat bu suretle özü itibarıyla sonsuz olanın "varlığı" (esse) ile ilgili hiçbir şey tasdik veya inkâr edilemezdi.

Eğer sadece kendisine dayanan beşeri bilgelik ("akılcılık") bir din teklif ederse bu izi eseri her yerde görünen ama yine de çözümlemeye en fazla ayak direyen, mesela "hayat", "energeia" vb. gibi tanrısal varlık tasavvuruyla "doğal din" denilen şey olacaktır. Bu doğal din bir tümtanrıcılık veya tektanrıcılık olacaktır. Böyle bir din her yerde şeylerin deviniminde hissedilebilir olan izi eserleriyle tanınan evrenin ruhunu (*anima*, "canlılık, hayatıyet") bir kaziye olarak kabul eder, ki o şeyler arasında bir canlı cansız ayrımı yersiz olacaktır çünkü hayatıyet yahut canlılık akli olarak yalnızca "harekette kendisini dışa vuran veya hareketin sebebi olan şey" olarak tarif edilir. Veya eğer bir tümtanrıcılık değilse o zaman bir çoktanrıcılık olacaktır ki bu durumda bir kaziye olarak kabul edilen, müteakıl

hareketler çokluğu / çeşitliliğinin altında yatan ve onu izah eden şey olarak bir canlı şeyler ("güçler") çokluğu / çeşitliliğidir.^{53} Fakat böyle bir canlı şey veya şeyler zâtı itibariyle gayrı muayyen bir "gerçekliğin" sadece muayyen ve mümkün veçheleri olabilir önermesiyle ilgili olarak hiçbir şey tasdik veya inkâr edilemez. Daha teknik bir dille ifade edilecek olursa, tümtanrıcılık veya çoktanrıcılık özü itibariyle gayrı dini kavramlardır ve herhangi bir dinî veya metafizik öğretide tanındığında o dinî veya metafizik öğretinin özüne ait değil aklın ilaveleri olarak kabul edilmelidir.^{54}

Diğer yandan sadece kendine dayanmayan beşeri bilgelik, bunları kendisinin önünde kabul ettiği için, dini veya metafizik bilgeliklerin kısmi yani kıyası^{55} açıklaması için kullanılabilir. Zira her ne kadar bu iki bilgelik (felsefe (2) ve felsefe (1)) birbirinden tür bakımından ayrıysa da şekli bir bağdaşma [tetabuk] olabilir ve bu anlamda "din ile bilimin uyuşması" denilen şeyden söz edilebilir.

O zaman her ne kadar farklı tarzlarda da olsa her biri bir diğerine bağlıdır; bilimler vahyedilmiş hakikate şeklen doğrulanmaları için, vahyedilmiş hakikat de kıyas/tenazur yoluyla ispatlanması için bilimlere, "onlara ihtiyaç duyduğundan değil fakat öğretisini sadece daha açık hale getirmek için" dayanır.

Her iki durumda da beşeri bilgeliğin nihai gayesi ya filozofun kendisinin, ya komşularının ya da en geniş planda insanlığın, fakat zorunlu olarak maddi iyilik açısından, payına düşecek bir iyilik veya mutluluktur. Tasavvur edilen iyiliğin türü manevi bir iyilik olabilir veya olmayabilir.^{56} Mesela biz hüsnüniyet ya da doğal adalet duygusuna sahip olursak doğal din ahlakta müşterek iyiliğe en çok katkıda bulunan veya vesile olan şeyler olarak bu tür davranış kurallarının kutsanmasında ifadesini bulacaktır ve bunun için hatta hayatını feda eden birisine hayranlık duyulabilecektir. Estetikte (sanat *circa factibiliadır*) doğal din, belli bir iyilik düşüncesi, insanların iyiliği için uygun olduğundan dolayı, ister maddi mecburiyetler ister maddi haz kaynakları olarak bu tür iyiliklerin meydana getirilmesini meşrulaştıracaktır. Bütün bunlar "hümanizm"e aittir ve kolay kolay küçümsenip bir kenara bırakılamaz. Fakat iyilik düşüncesinin veya hüsnüniyetin olmaması halinde doğal din "güçlü olan haklıdır" ya da "sona kalan dona kalır"^{57} önermesinin ve imalatla mesela çocukların çalıştırılması ve zehirli gazların üretiminde olduğu gibi ya herkesin iyiliği için zararlı olan ya da bizatihi doğrudan herkesin iyiliği için zararlı maksatlarla bağdaştırılmış olan yöntemlerle emtianın üretiminin aynı derecede meşrulaştırılması için kullanılabilir. Buna karşılık vahyedilmiş hakikat *a priori* bir iyilik düşüncesi talep eder, ama hüsnüniyetin müessir hale getirilebilmesi için bilim formunda olsun sanat formunda olsun akli felsefesinin yardımının gerekli olduğunu ilave eder.^{58}

Demek oluyor ki başka türden bir felsefe vardır (1) ki kendisinden "vahyedilmiş hakikat" diye söz ederiz, gerçi o felsefenin bütün alanını kapsar (2) ama onun bu kapsayışı başka türdür, beri yandan o bunun ötesini zaman ve mekân ağı içinde haddizatında içkin olabilen ve akli ispatlama kabiliyetinden yoksun olmayan fakat yine de sözü edilen bu ağ bakımından aşkın olduğu söylenen yani ne onun içinde içerilen ne onun tarafından verilen ne de bütünüyle ispatlamaya elverişli olan "gerçeklikleri güvenle ele alır. Mesela İlk Felsefe^{59} zamanın akışından bağımsız olan bir "şimdi"nin gerçekliğini kabul eder; halbuki tecrübe ancak geçmiş ve geleceğe aittir. Keza İlk Felsefenin yöntemi artık öncelikle tümdengelimle [*deduction*] ve ikinci olarak tümevarıma [*induction*] değil; fakat baştan sona tümevarıma dayanır, mantığı değişmez şekilde aşkın olandan tümel / külli olana oradan da tikel / cüzi olana ilerler. Haddizatında İlk Felsefe "yukarıda nasılsa, aşağıda da öyle" ve tersi ilkesini^{60} doğru kabul ederek küçük âleme ait her olguda büyük âleme ait gerçekliğin izini veya remzini

bulabilir ve buna uygun olarak kıyas yahut tenazur yoluyla "kanıtlama"ya başvurur; fakat bu zahiren tündengelimine dayanan yöntem burada tanıtlama [*demonstration*] yoluyla tatbik edilir, çünkü burada mantıki delil söz konusu değildir ve onun yerini ya inanç (Augustinus'un *credo ut intelligam*^{61}) ya da dolaysız tecrübe delili^{62} (*alaukikapratyaksa*) alır.

Vahiyle öğrenilen (ister kulakla ister sembolik intikal yoluyla) tutarlı ama sistematik olmayan, kısmen anlaşılma^[unintelligible] şeylerden söz etse de bizatihi anlaşılabilir olan bir öğreti olarak en yüksek bilgelikle ilgili ilk meselemiz dini metafizikten, felsefe (1)'i felsefe (2)'den koparmadan ayırt etmektir. Bu tıpkı cevherin özden ayrılığı gibi farksız bir ayırmadır, ama yine de herhangi bir manevi fiil ya da hareketin hakiki anlamını kavramak istiyorsak temel önemi haiz bir ayırmadır.

Bu sebepten ötürü öncelikle, zatı itibariyle bir olan ve herhalde öncelikle gayrı maddi, veya akılcılık nazarından, "gerçek dışı" şeyleri gaye edinen bir bilgelik açısından din ile metafizik arasında yapılabilecek ayrımları vurgulamaya çalışacağız.^{63} Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse bu ayırım Hristiyanlığın Gnostisizmden, Şeriatın Marifetten, Râmânuya'nın Şankarâcârya'dan, iradenin akıldan, amelin (*bhakti*)^{64} bilgiden (*jnâna*) ya da *avidyanın vidyâdan*^{65} ayrılığıdır. Yol bakımından bu ayırım takdis merasiminin [*consecration*] tekris töreninden [*initiation*], edilgin bütünleşmenin etkin bütünleşmeden; Gaye bakımından özümsemenin (*tadâkâratâ*) özdeşleşmeden (*tadbhâva*) ayrılığıdır. Din bağlılarının mükemmelleşmelerini ister, metafizik onların hiçbir zaman bozulmamış mükemmeliyetlerinin (hatta şeytan bile, tabiat itibariyle değil fakat lütuf ve ihsan bakımından düşmüş / günaha dönmüş olduğu için aslında Lusifer'dir) farkına varmalarını ister. Dinin noktayı nazarından günah ahlakidir; metafiziğin nazarından ise akli yahut zihnidir, (metafizikte ölümcül günah Şeytan misalinde olduğu gibi, müstakil ve kendi kendine yeter olma kanaati yahut iddiasıdır ya da İndra örneğinde olduğu gibi başkalarının manevi bakımdan eriştikleri lütufları kıskanmaktır).

Genel olarak din İlk İlkenin, bilkuvve varlığını (*kâranâvasthâ*) nazarı itibara almaksızın bilfiil varlığından (*kâryâvasthâ*) hareket eder;^{66} buna mukabil metafizik Yüce Özdeşliği birbirinden koparılamaz bir kuvve ve fiil, karanlık ve ışık birliği olarak ele alır ve Onda özdeşlik içinde faaliyetlerini anlamaya çalıştığımızda bunların birbirinden ayrı olarak da düşünülebileceğini ve düşünülmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla din "ilk madde", "bilkuvvelik", veya "bilfiil var olmama durumu"nın Tanrının bilfiilliliğinden uzak tutulmasını bir kaziye olarak koyarken ve bu "ilk madde"nin ya da İlk'in" ilkesel mevcudiyetini onun"taibat"ı olarak nazarı itibara almazken bir ikilik boyutunu^{67} kabul eder.^{68}

Bilinen şey bilende ancak bilenin hal ya da keyfiyetine göre var olabileceğinden ötürü dinler her biri "Tanrının bir düzenlemesi" olduğu ve şekil ya da üslup bakımından birbirinden ayrıldıkları için çok olabilir ve olmalıdır ve bu sebepten ötürü biz Hindistan'da "O kendisine ibadet edenlerin tasavvur ettiği suretlere bürünür" deriz; ya da Eckhart'ın ifade ettiği gibi: "Tanrı'nın Tanrı olmasının sebebi benim".^{69} Ve yine bu sebepten ötürü dini inanışlar insanları birleştirdikleri kadar, Hristiyan veya putperest, mümin ya da kâfir gibi, birbirlerine karşı böler de.^{70} Dolayısıyla filozof tarafından çözülmesi gereken en acil meselenin ne olabileceğini düşünecek olursak bunun mukayeseli din ilkelerinin denetim ve gözden geçirilmesi suretiyle ortaya konulacağı cevabını verebiliriz, ki en iyi, bilgeliğin kılavuzluğunda ilerleyen bu bilimin hakiki gayesi bütün dinlerin ortak metafizik temelini ve müşterek manevi ve zihni bir dilin lehçeleri olarak farklı kültürlerin temelinde birbiriyle ilişkili olduklarını göstermek olmalıdır. Zira her kim bunu idrak ederse artık "kendi dininin en iyi din" olduğunu iddia etmek istemeyecek, fakat sadece "bunun kendisi için en iyisi" olduğunu

söyleyecektir.^{71} Bir başka ifadeyle, dini mücadelenin amacı karşıdakinin dinini değiştirmeye değil fakat onu kendi dininin özünde onunkiyle aynı olduğuna iknaya çalışmak olmalıdır. Konuyla ilgili bir misal olarak kısa bir zaman önce Katolik bir dosttan aldığımız bir mektup zikredilebilir. Orada dostumuz gayet samimi bir itirafla dile getiriyordu: "Hristiyanlar ile Hindular arasında farklılık bulup ortaya çıkarma çabamın sathiliği ve ucuzluğundan dolayı yıllardır büyük bir mahcubiyet içindeyim." Belirtmek gerekir ki bunun gibi bir beyan Avrupalı okurların çoğunluğunda elbette bir korku hatta dehşet hissi uyandıracaktır. Esasen dini mücadelenin genel olarak bizim gözümüzde karşıdakini doğruluktan çok yanlışa ikna etme niyetinde olduğunu biliriz. Hatta çağdaş propaganda yazısında, eğer karşıdakinde temel hakikati keşfedecek olsak, bu sanki kendi inancımızı darmadağın edecek bir felaket olacakmış gibi alttan alta bir korku duygusuyla bile karşılaşılabılır. Bu korkuya yol açan şey bizzat, artan bilgi ve anlayışla birlikte, bir dinle diğeri arasında teme! farklılıklar tespit etmenin gittikçe daha da güç hale gelmesidir. İlk Felsefenin işlevlerinden biri bu tür korkuları dağıtmaktır. Metafiziğinki hariç bütün insanların tam bir uzlaşma içerisinde olabilecekleri başka bir temel de yoktur, ki biz onun her türlü dini usûl ya da kaidenin temeli ve normu olduğunu iddia ediyoruz. Bir defa böyle bir ortak temel tanınıp kabul edildiğinde teferruattaki anlaşmazlığı kabul etmek basit bir mesele haline gelir, çünkü o zaman muhtelif dogmatik usul ya da kaidelerin bir ve aynı ilkenin değişik ifadelerinden başka bir şey olmadığı görülecektir.^{72}

Hali hazırda batı uygarlığının gerçekleşmesi çok yakın bir tehlike olarak topyekûn işlevsel çöküş ihtimaliyle karşı karşıya olduğunu, dahası bu uygarlığın dünyanın geri kalanında aynı zamanda uzun zamandır güçlü bir kargaşa ve zulüm amili olarak bulunduğunu ve halen bulunmayı sürdürdüğünü az kimse inkâr edecektir. Bu şartların her ikisinin son tahlilde "*East is East and West is West, and never the twain shall meet*"^{73} vecizesinde mükemmelen ifadesini bulmuş olan tekebbür ve iktidarsızlığa bağlanabileceğini söyleyebiliriz, ki böyle bir vecizeyi telaffuza ancak en kesif cehalet ve en derin yüreksizlik cesaret etmiş olabilir. Buna karşılık müessir ve muteber bir doğu batı uzlaşmasının üzerine oturtulabileceği yegâne mümkün temelin bütün zamanlar ve bütün insanlar için bir ve aynı olan ve çevreye ait her türlü hususi durumdan bağımsız olan saf akli bilgelik temeli olduğunu biliyoruz.^{74}

Burada din ve metafizik farklılığını uzun uzadıya ele alıp incelemeyi tasarlamıştık, ama bölümü bunların nihayetinde özdeş olduklarını ileri sürerek kapatmak zorunda kalıyoruz. Yollar veya tatbikatlar olarak düşünüldüğünde her ikisi de yoldan çıkmış ve parçalanmış bireysel bilincin düzeltilmesi, yeniden oluşturulması ve yeniden bütünlenmesini başarmanın araçlarıdır. Her ikisi de insanın nihai gayesini (*purusârtha*) kendi varlığında mündemiç olan saklı imkânların tümünün birey tarafından tahakkuk ettirilmesinden ibaret olarak tasavvur eder veya daha ileri giderek her hal ve keyfiyette varolmanın, ve ayrıca nihai bir gaye olarak var olmama durumunun imkânlarında varlık imkânlarının tümünün bir tahakkukunda görürler. Yeni-Platoncular, Augustinus, keza Erigena, Eckhart ve Dante için, ve Rûmî, İbn Arabî, Şankarâcârya ve Asya'da daha pek çok başkaları için dini ve akli / kalbi tecrübe birbirinden tamamen ayrılamayacak kadar iç içe geçmiştir;^{75} "O, ki akıl ve idrak sahipleri ona her şeyin Gözü, akılların Aklı, ışıkların Işığı, huşu ve ihtiram uyandıran Hâzır-ı Mutlak derler, insanın nihai gayesinden nasıl başka olabilir!" ve "Sana dokunuldu ve sen alındın! Uzun zaman benden ayrı kaldın, fakat şimdi buldum seni, artık izin vermem asla gitmene""theistic" bir kaynaktan değil, fakat "Öz"e (âtman) ve "gayrı şahsi" Brahman'a seslenen Veda ilahilerinden alınmıştır.

II. Farklı Bilgeliklerin Ölümsüzlük Meselesini Nasıl Düşündükleri

Şimdi farklı bilgelik türlerinin herkes için son derece mühim münferit bir meseleye yaklaşımlarını ele alıp inceleyelim. Felsefenin ölümsüzlük meselesine ilgisi, bilgelik öncelikle gayrı maddi şeylerle ilgili olduğu için aşikârdır ve maddi şeylerin bu hüviyetiyle (*esse per se*) ölümsüz olmadıkları, hatta bir andan diğerine dahi erişemedikleri fakat sürekli olarak akış halinde bulundukları meydandadır ve bu sürekli oluş hali içinde o şeylerin içinde ölümsüz bir ilke olsun olmasın bu inkâr edilemez. Ya da maddeyi bir başka zaviyeden görmek gerekirse, fenomenal şeylerde ölümsüz olanın, eğer varsa, her ne olursa olsun zaman başladığından beri bu vasfa sahip olduğunu söyleyebiliriz, çünkü ölümsüz bir ilkeden ölümlü hale geldi diye söz etmek onun her zaman ölümlü olduğunu söylemekle aynı şeydir.

Beşeri bilgeliğin, akılcılığın, felsefemizin (2) ölümsüzlükle yeryüzünde ebedi bir hayatı değil, fakat bireysel bilincin ve hafızanın ve karakterin ölüm sonrasında, her gün ölüm benzeri uykunun gecelik fasılalarını aşır hayatımızı sürdürdüğümüz gibi, sürdürmesini anladığını ispatlamak için temellendirmeye gerek yoktur. Şu halde akli bilgelik şu iki tavırdan birini benimseyecektir. Öncelikle o, eğer bilincimiz bizatihi hareket halindeki maddenin yani fiziki varoluşun bir işlevinden daha fazla bir şeyse, bilincimizin işlevinin istinat eder görüldüğü gerçek fiziki temellerden bağımsız olarak faaliyetini sürdürdüğüne dair ne bir tecrübemizin olduğunu, ne de böyle bir şeyi düşünebileceğimizi ileri sürebilir. Ve bu sebepten ötürü o tarih içerisindeki ölümsüzlükten, yani başka ölümlü varlıkların hatıralarından başka bir imkân yahut ihtimali düşünemez. Bu anlamda, aradan çok uzun zaman geçmiş olduğu için isimleri unutulmuş bir kimse veya bir halkın varoluşunun belgelere dayanan delillerinin keşfiyle hafızanın tazelenmesinde olduğu gibi, bir tür ölümden sonra diriliş ihtimali bir kaziye olarak kabul edilebilir. Ya da beşeri bilgelik doğru ya da yanlış olarak, "kişiliğin bekası"nın delillerinin, yani "öte dünya" ile ya gözlemcinin bilmediği fakat daha sonra doğrulanan olgulara atıfla ya da şu veya bu türden "tezahürler" ile gözlemciyle temas halinde olduğu kabul edilen ölüde hafızanın sürekliliğini ve bireysel karakterin temadisini ispatlayacak türden haberleşmelerde bulunduğunu iddia edebilir. Eğer bu şekilde kabul edilen delil aklileştirilmeye çalışılırsa o vakit mevcut maddi duygularımız için algılanabilir olandan daha başka ve daha latif madde türlerinin olabileceği ve maddenin bu diğer kipliklerinin pekâlâ başka varlık düzeylerinde faal olan bilincin kabulü için bir dayanak işlevi görebileceği ileri sürülür.

Bu iki akli yorum arasında manevi veya zihni bir ayrımın yapılamayacağı kolaylıkla görülecektir, bunlar arasındaki yegâne ayrımın bireysel bilincin ve karakterin sürekliliğinin boyutlu bir mekân içinde ve maddi bir temel üzerinde ("dördüncü boyut" veya ilke planında hiç değişmeyen "latif madde" teorileri) muhafaza edilebileceği zamanın yekûnu veya türüyle ilgili olan ayrımdır. Bu akılcı yorumların her ikisi de hem din hem metafizik tarafından aynı ölçüde *in toto* reddedilir.

Bireysel bilincin pek çok veya değişik varlık düzlemlerinde ve muhtelif zaman kiplerinde belirsiz temadisi ihtimali ne dinde ne metafizikte reddedilir (bilakis bireysel bilincin şimdi dahi mevcut dünyevi tecrübemizin düzeylerindeki başka düzeylerde de faal olduğu kabul edilir)^{76} fakat bu tür varlık biçimlerinde bir devamlılık, doğrusunu söylemek gerekirse, ölümsüzlük değildir, bu varlığın inkişaf veya istihale olmaksızın ve tamamen sessiz sedasız değişmezliği anlamına gelir. Buna mukabil imkân dahilinde olandan ayrı olarak bu şekilde mevcut olduğu varsayılan şey, yani bireyin ruhu, sureti veya *numenal* ilkesi (*nâma*), ki ilki her neyse bu ikincisi sayesinde odur, aynı derecede fenomenal (*rûpa*) olan hem latif hem kesif cisimlerden (*sûksma* ve *sthûla sarîra*) bütünüyle akli ve gayrı maddi olması sebebiyle ayırt edilmelidir.^{77}

Mesela "izzet ve ihtişam haline ait şeyler güneşin altında değildir" (San Tommaso D'Aquino, *Sum.*

Theol. III, Supp. q. I, a. I) yani zaman ve mekân keyfiyeti içinde değildir; bilakis "bir kimse bütünüyle güneşin ortasından kurtulur" (*atimucyate, Jaiminîya Up. Brâhmana* I. 3), ki güneş orada "dünyaların kapısı" (*Chând. Up.* VIII. 6. 6), Eckhart'ın sözünü ettiği "her şeyin mükemmelen özgür..., Âmâ halî^[78] içinde (*asat*) Tanrı kadar özgür olarak tam saadet haline geri döndüğü kapı", Yuhanna X'un kapısı, "Agni'nin açtığı Cennetin kapısı"dır, (*svargasya lokasya dvâram avrnot*), (*Aitareya Brâhmana*, III.42).^[79] Burada yine kaçınılmaz olarak dini formülasyonun metafizik olandan belli ve hiçbir surette ihmal edilebilir olmayan bir ayrımıyla karşılaşacağımız doğrudur. Dinin öngördüğü tam saadet kavramı en yüksek noktasına ruhun Tanrıya benzemesinde gördüğümüz üzere fiil yahut amelde ulaşır; ruhun kendi ameli birleşmeden ziyade tapınmadır (*bhakti*). Benzer şekilde ve hiçbir tutarsızlık olmaksızın bireysel ruhun kemiyetçe hem Tanrıdan, hem diğer cevherlerden ayrı kaldığı kabul edildiği için din teselli olarak ölümlü bilince Cennette sadece Tanrıyı değil fakat yeryüzünde sevdiklerini ve hatırlayıp tanıyabileceklerini de bulacağı vaadinde bulunur.

Hatta "Cennet"te, zamanın öte yanında bile, en azından "Kıyamet"e kadar ...olarak bilgidен (*vidyâ*) ziyade ...nın bilgisinin (*avidyâ*) olabileceğini metafizik de reddetmez, her ne kadar keyfiyeti hâlâ ..nın bilgisi içinde olanı ne bütünüyle İdrak ve İhata Eden (*vidvân*) ne de mutlak manada Genişlemiş (*atimukta*) olarak düşünmezse de. Metafizik şunu kabul edecek ve burada din ile şekli uzlaşma içinde olacaktır: Bütünüyle zaman içinde bulunmayan, ama ebediyet^[80] içinde (zamansız şimdi) de olmayan, fakat henüz ebediyet ile zaman arasında bir vasat olarak tarif edilen "*aeviternite*" (Vedaların *amrtatvası*) içinde varlık halleri mevcut olabilir ve hatta olmalıdır.^[81] Mesela melekler bilinçli akli varlıklar olarak değişmez tabiatları ve anlayışları bakımından ebediyetten pay alırlar fakat önce ve sonraya ait arızı farkındalıkları, hissiyatlarının değişebilirlikleri (lütüf-u ilahiden düşebilirlikleri vb.) bakımından da zamana iştirak ederler, çünkü sayesinde her an her yerde olabildikleri mekâna ait hareketten meleklerle özgü bağımsızlık (bu sebepten ötürü Meleklerin kanatlı olduğu tasavvur edilir ve "kuşlar"a benzetilerek konuşulur)^[82] her yerde aynı derecede mevcudiyet anlamına gelen İlk'in içkinliğinden^[83] farklıdır. Ne de "Belli kimselerin bu hayat durumunda bile belli meleklerden bilfiil değil fakat bilkuvve olarak daha büyük oldukları" (San Tommaso D'Aquino, *Sum. Theol.* I, q. 117, a. 2, *ad* 3) din tarafından inkâr edilir; ki doğal olarak bundan "Bazı kimselerin en yüksek melekler âlemine yükseltildikleri" (Gregorius, *Hom. in Ev.* XXXIV) dolayısıyla yukarıda sözü edilen sınırlı sonsuzluk / *aeviterniteden* pay aldıkları sonucu çıkar. Bütün bunlar Hinduların bilinen ve "öldü cennete gitti" ifadesinin muadili olan *devo bhûtvâ* ile ima edilen şeye tekabül eder. Elbette bu bakış açısı tenkitli metin *Brhadâraṇyaka Up.* III. 2.12'de daha teknik biçimde ifade edilir: "Bir kimse öldüğünde onu terk etmeyen (*na jahâti*) "ruh"udur (*nâma*),^[84] ruh sonsuzdur (*ananta*, "*aeviternite*"ye ait) sonsuz olan, bazı melekler nasılsa öyledir, o halde o sonsuz dünyayı (*anantam lokam*) kazanır". *Krş.* Rûmî (XII, Nicholson'ın *Shams-i-Tabrîz*'i), "Gördüğün her şeklin ilk örneği mekânsız dünyadadır ve eğer suret kaybolursa madde yoktur, çünkü onun aslı ebedidir" (*lâmkân-ast*); ve San Tommaso D'Aquino, *Sum. Theol.* II-I, q. 67, a. 2C, "akıllı türe gelince, ki *mümkün* aklın içindedirler, akli erdemler bâki kalır", yani beden bozulup çürüyünce. Bu mesele Philon tarafından da ele alınıp izah edilmiştir, ki ona göre "Le lieu de cette vie immortelle est *le monde intelligible*" *dir*.^[85] yani Plotinos'un çeşitli yerlerde sözünü ettiği "Akli Alan"la aynıdır. Şimdi bu ifadenin tazammunlarını Boehme'nin "Beden öldüğünde ruh nereye gider?" sorusunu soran bilgine verdiği cevap, yani "Herhangi biryere gitmesi için bir zorunluluk yoktur... Çünkü onda (şimdi) ikisinden (yani cennet veya cehennem) hangisi tezahür ederse ruh onda durur (o zaman)... hüküm aslında bedenden

ayrışılıştan hemen sonradır"^[86] çerçevesinde ve *Brhadâraanyaka Up.*, IV.4.5-6, "İradesi nasılsa talihi de öyledir" (*yat kâmam...tat sampadyate*) ve "Ruhu / aklı (dünyevi şeylere) bağlı olan... tekrar bu dünyaya döner... fakat arzusu Öz (*atman*) olanı hayatı (*prânâh*) bırakmaz, bilakis o Brahman olarak Brahman'a gider" ışığında düşünecek olursak, her ne kadar ruh veya akıl (Vedalaradaki *manas*) tabiatı itibariyle ölümsüz (yani "yazgı"sı her ne olursa olsun yok edilemeyen bireysel bir imkân) olsa da, bireysel bir bilincin gerçek"yazgı"sının, ister "kurtarılma"sı veya "kurtulma"sı (*devayâna*) ister yeniden zamana dahil olması [*pitryâna*] ister "kaybolma"sı (*nirrtha*) mukadder olsun, kendisine bağlı olduğu anlaşılacaktır. Ve bu sebepten ötürü bize "Göklerdeki hâzinenizi biriktirin, zira orada ne güve yer ne küf bozar" denir; zira aşikâr ki bireyin bilinç hayatı şimdi dahi aklen (veya dini tabirlerle "ruhen") tesis edilse ve akli veya ruhi dünya (fikirlerin ne yeri ne tarihi vardır düşüncesinin doğal sonucu olarak) ebediyet ile zaman arasında bir vasatı (*aeviternite*) paylaşılsa bile bu bakımdan hiçbir değişime uğramayan bu bilinç hayatı bedeninin ölümünden zarar göremez. Ya da bilinç ancak zaman ve mekân içinde gerçekleştirilebilecek fakat beden öldüğünde henüz gerçekleştirilememiş olan (iyi veya kötü) amaçlara bağlı ve bunlarla iç içe geçmiş olsa, aşikâr ki o zaman böyle bir bilinç bu şartlara yani arzu edilen amaçların gerçekleştirilebileceği zaman ve mekân dünyasına geri dönmenin yolunu bulacaktır.^[87] Veya nihayet bilinç hayatı bütünüyle ette tende yaşanmışsa yegâne taşıyıcısı ortadan kaldırıldığında kesilip koparılmış gibi, yani saf imkân haline veya cehenneme "dönmüş"^[88] gibi düşünülmelidir.

Burada bize ayrılan yer "yeniden bedenlenme" teorisini etraflı olarak ele alıp tartışmamıza imkân tanımıyor. Meselenin temelleri *Rg Veda*'da verilmiştir ve burada bu aslında tekrarlanan bir tezahür meselesidir, mesela bu anlamda Mitra *jâyate punah* (X.85.19) ve *Usaspunahpunarjâyamânadn* (1.19.10). "Senin iraden olsun"^[89] mealinde münferit bir kullanım V.46.1 'de bulunur, "Anlayan / kavrayan (*vidvân*) bir at olarak kendimi (yılın arabasının) boyunduruğuna vuruyorum ... ne bir kurtuluş ne tekrar geri dönüş arıyorum (*na asyâh vimucam na âvrttam punah*), Alîm (*vidvân*) ve Hakîm Kılavuz olarak o (*Agni*) bizi doğru yola iletsin." Birey haddizatında "anlayışının ölçüsüne göre doğar" (*Aitareya Âraanyaka*, 11.3.2) ve nasıl ki "dünyanın kendisi doğmamış şeylerin sebeplerine gebeysen" (Augustinus, *De Trin.* 111.9) birey de başına gelecek olan hadiselerle gebeysen; San Tommaso D'Aquino'nun ifadesiyle "kader yaratılmış sebeplerin kendilerindedir" (*Sum. Theol.* I. q. 116,2), veya Plotinos, "kanun hükmedeceği varlıklara verilir, ...onlara hükmeder, çünkü onların içindedir... ve onlarda içeriden yasaklandıkları alana girmek için acı verici bir arzu uyandırır" (*Enneadlar*, IV.3.15) ve benzer şekilde İbn Arabî, varlık Tanrı'dan verilse de hal yahut keyfiyet doğrudan ondan değildir, "çünkü o ancak onların kendilerinde sahip olduklarını olmalarını ister" (Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, s. 151).

Beri yandan, ölümle geride bırakılmış olan aynı şartlara geri dönüş zorunluluğunu (*mukta* olan ya da *nirvanaya* "erişmiş" olanlar hariç) ileri süren Budacıların ve çağdaş teozofik nedensellik (*karma*) veya kader (*adrsta*) yorumlarının metafizik bir çelişki içerdiği kesin olarak kabul edilebilir; "Aynı suya iki kez giremezsiniz, çünkü hep başka sular akar size doğru" (Herakleitos). Vedalarda ve diğer geleneksel öğretilerde gerçekten düşünülen şey, her ne kadar bir ve aynı dünyevi çevrim içinde olmasa da,^[90] "neslini uzatma arzusu"nun hâlâ etkin olduğu bütün ferdi saklı imkân veya güçlerin birbiri ardına çağlar^[91] boyunca tekrarlayan bir tezahür zorunluluğudur; her Ata (*pitr*), tıpkı Prajâpati'nin^[92] kendisi gibi, *prajâkâmyadır* ve dolayısıyla kendi isteğiyle "Ata Yolu"na (*pitryâna*) bağlıdır.

O halde metafiziğin bakış açısından münferit bir imkânın esasi külli imkân okyanusu içinde ilk kez uyandığı "zaman"dan son limana eriştiği "zaman"a kadar bütün deveranı nedir? Hayat kaynağına bir geri dönüştür, ki hayat ondan neşet eder, ve dolayısıyla bir "boğulma"dan bir diğerine bir geçiştir; fakat bir Anlayan değil bir Yolcu olduğu sürece zatı itibariyle ferdin bakış açısından geçerli bir ayrımla, çünkü bir süreç olarak görüldüğünde bu safi mümkün bir mükemmeliyetten fiili kusur veya noksanlıkla bilfiil mükemmeliyete, saklı imkândan fiile, uyuklamadan (*abodhya*) tam uyanmaya (*sambodhi*) bir geçiştir. Şimdi Ata Yolunu "dolambaçlı" bir yol olarak görmezden gelip sadece, *Rg Veda'nın* öncelikle ve münferit *mumuksunun*^{93} özellikle ilgili olduğu doğru Melek Yolunu (*devayâna*) göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki bu yol belli bir hal yahut durum içinde var olma (mesela beşeri) keyfiyetine mahsus tüm imkânların önce azalan sonra çoğalan tahakkukunun yoludur ve nihayetinde herhangi bir veya her hal yahut tarzdaki tüm varlık imkânlarının ve bunun dışında hangi türden olursa olsun herhangi bir hal ya da tarz içinde olmayan varlık imkânlarının tahakkukuna götürür. Burada bu çerçeve içerisinde "tekris" veya "inisiyasyon" denilen şeyin üstlendiği role ima yoluyla işaret etmekten daha fazlasını yapamayız. Belki şu kadarını söyleyebiliriz: İnisiyasyonun maksadı ruhi ya da daha doğrusu akli / kalbi itici kuvveti birinden diğerine nakletmektir; bu kuvvet başlangıçtan beri, sürekli olarak *guru-paramparâ-kramada* taşınmıştır ve nihayetinde insani olmayan kökendendir. Bu nakil sayesinde sınırlanmış ve bütünlüğünü kaybetmiş birey bir yeniden bütünleşme imkânına uyanır (*samskarana*).^{94} Ve metafizik törenler veya "mysteriumlar" (ki bunlar Babanın kendi yeniden bütünlenişini gerçekleştirmek için kullandığı yol veya usullerin taklididir ve yaratıcı eylemin süreksizliği bunları zorunlu hale getirir) benzer geleneksel kutsal metinler gibi, bireye akli / kalbi ameliye konusunda zorunlu hazırlayıcı eğitim vermeyi ve yol göstermeyi amaçlar; fakat "Büyük İş", yani özün Özle yeniden birleşmeyi gerçekleştirmesi kişinin kendisince ve kendi içinde gerçekleştirilmelidir.

Buraya kadar Yolcunun Meleklerle Mahsus Yolla ruhi veya akli / kalbi alana yolunu takip ettik; ve dini açıdan onun ölümsüzlüğü burada yatar, çünkü aslında "ebediyet ile zaman arasındaki vasatın (*aeviternite*) süresi sınırsızdır" (San Tommaso D'Aquino, *Sum. Theol.* I, q. 10, a. 5, ad 4). Fakat metafizikte ve hatta dinde veya Eckhart gibi münferit bir mistik (dini tecrübe her iki sözcüğün de en derin anlamında hem zühdî hem zihnî olduğu kadarıyla) tarafından, cennette olma kavramıyla ima edilen türden ebediyet ile zaman arasındaki durumun (*pada*) nihayet veya son durak, keza tam bir geri dönüş (*nivrtti*) de değil, fakat sadece bir dinlenme yeri (*visrâma*)^{95} olduğu savunulacaktır. Ve tıpkı bunun gibi zihni / akli alanı hatıralardan ibaret bir yer olarak tasavvur etmenin bir tezvil veya istihkar olacağı savunulacaktır, çünkü Plotinos'un yerlileri hakkında söylediği gibi, "eğer onlar bilgileri haricinde olan hiçbir şeyi ne araştırır, ne kuşkulandır, ne öğrenirlerse ... onlarda ne tür muhakeme, ne tür akli araştırma / sorgulama süreci gerçekleşebilir? Diğer bir ifadeyle onlarTanrı'yı gördükleri halde hatırlamazlar? Ah, hayır ...böyle bir hatırlayış sadece unutmuş olan ruhlar içindir" (*Enneads*, IV.4.6)^{96} ve dünyevi hatıralar (*vâsanâ*) için daha da fazlasını söylemeliyiz: "ruhun işleri bir başka âleme yöneldiğinde şimdi bitmiş ve tamamlanmış bu tür şeylerin hatırasını bütünüyle reddedecektir" (*ibid*, IV.4.4.8).

Metafiziğin Mükemmeliyet kavramı aslında bir varlık durumu öngörür; denilir ki böyle bir durum her zaman ve her yerde içe, bilincinin merkez noktasına hızla ilerleyen ve her varlık zemininde veya düzleminde var olan herkes için mümkün ve erişilebilir olduğundan gayrı insani bir durum değildir ve eğer "kalp" dediğimizde bundan duygusallık ve duyarlılığın merkezini kastetmiyorsak "kalpsiz" de değildir; ama o kesinlikle "beşeri olmayan" bir durumdur. Zira, mesela *Chândogya Up.* V.10.2'de

Oğul ve *pada avatâra*, Agni'nin,^{97} yolunu dünyaların öte yanına Semavi Güneş ile bulan Alîm olana doğru tam da *amânava purusa*, "beşeri olmayan kişi" olarak götürüldüğü söylenir. Ve bu yol güneşin ötesine gitmeyen fakat beşeri varlık durumunda yeniden tecessüme götüren Ataların yoluyla (*pitryâna*) karşılaştırıldığında "Meleklerin yolu"dur (*devayâna*). Ve bu *devayânanın* er veya geç mistisizm öğretisinde "ruhun nihai ölümü" veya "boğulma" olarak ifade edilen veya Sufilerin *al-fanâ an al-fanâ* dediğine götüreceği önceden görülür. Bununla ima edilen fiil olarak uluhiyetteki bilincin bile ötesine, her türlü iz ve eserin hatta misali çokluğun da ötesinde olan ve hiçbir surette "akıl alır" olmayan bir Yüceye (Skt. *para, parâtpara*) bir geçittir. Ve orada, gayrda bilinmiş veya sevilmiş olan herhangi bir şeyin mümkün her "tahattur"undan o kadar uzaktır ki Eckhart'ın sözleriyle "Kimse sormaz bana nereden geldiğimi veya nereye gittiğimi"; ya da Rûmi'nin ifadesiyle, "Kimse sahip değildir bilgisine, girenin falan ya da filan olduğunun".^{98}

Eğer bu beşeri sevginin nihai anlamının bir inkârı olarak görünürse buraya kadar anlatılmış olanlar bütünüyle yanlış anlaşılmış demektir. Çünkü her türlü metafizik formülasyon, hatasız teşbihin / tenazurun her bir varlık planını bir başkasına bağladığını varsayarak, beşeri sevgide tanrısal mutluluğun (*pûrnânanda*) bir yansımasını görmüş, onu hissi tecrübenin bir tekzibi değil fakat bir tahavvül / dönüşümü (*parâvrtti*) olarak tasavvur etmiştir.

"Platon'un sevgi nazariyesi" budur ve buna göre, İbn Fârid'in ifade ettiği gibi, "her yakışıklı delikanlının veya sevimli genç kızın cazibesi ona Onun güzelliğinden ariyettir"; bu Erigena'nın ilahi tecelli olarak dünya tasavvurunda da, keza Skolastiğin *vestigium pedis*, ulûhiyetin zaman içindeki ayak izi veya nişanesi öğretisinde de üstü örtülü olarak mevcuttur, ki bunun Veda ve Zen simgeciliğinde de muadilleri mevcuttur. Gerçek gelenekte bununla ifade edilen şey yeryüzünde aziz ve sevgili olanın *orada* kendisinde değil fakat Tanrıda olduğu haliyle gerçekleştirileceğidir,^{99} dolayısıyla Dante ve Beatrice örneğinde, İbn Arabî ve an-Nizâm,^{100} Chandîdâs ve Râmî'de bu böyledir.^{101} Aziz ve sevgili olanın güzelliği *orada* artık burada olduğu gibi mümkün ve arızı değil, dolayısıyla sadece bir katılım ve yansıma değil fakat Semavi Bilgeliğin, Tek Kutsal Bakirenin, Gelinin asli varlığının güzelliğidir, ki "ondan kıvılcımlar yağar" (*Convivio*) ve *daritas* olarak saf aklı aydınlatır ve ona kılavuzluk eder. Bu son ve gizli durumda (*guhya padam*) tabiat ve öz, Apsaras ve Gandharva, bir ve bölünmezdir, zahir ve batın nedir bilmez, (*na bâhyam kimcana veda nântaram, Brhadâraanyaka Up. IV.321*) ve bu onların ve her kurtuluşa ermiş bilincin tam ve yüce saadetidir.

Bütün bunlar ancak selben^{102} yani o ne değilse o açıdan tarif edilebilir ve bu sebepten ötürü biz bir kez daha metafiziğin hiçbir surette ıstırap içerisindeki bir insanlığa teselli sunan bir öğreti olarak düşünülmemeyeceğini söyleriz. Metafiziğin ölümsüzlük ve sonsuzluk dendiğinde bundan anladığı her insanın uluhiyette ölmek ve oraya gömülmek üzere topyekûn ve uzlaşmaz biçimde kendisini inkârını ve nihai bir ölümü tazammun ve talep eder. "Her kim bunu kavrarsa mümkün ve muhtemel ölümden (*punarmrtyu*) uzak durur, ölüm onu almaz, çünkü ölüm onun özü olur ve bütün bu meleklerden biri olur" (*Brhadâraanyaka Up. 1.2.7*). Çünkü Yüce Özdeşlik ne kadar bir Hayat ve bir Işıksa o kadar bir Ölüm ve bir Karanlık, ne kadar Asura ise bir o kadar Deva'dır: "Onun gölgelemesi hem Sonsuzluk hem Ölümdür" (*yasya châyâ amrta, yasya mrtyuh, Rg Veda, X. 121.2*).^{103} Ve İlk Felsefenin nihai anlamı dendiğinde anladığımız işte budur.

IV.Hindistan'ın İnsanlığa Katkısı - Ananda K. Coomaraswamy

Her insan soyu kendini anlatma ve gerçekleştirme süreci içerisinde dünya uygarlığına temel bir katkıda bulunur. Kendi meselelerini çözerken, kendi talihsizliklerini yaşarken teşekkül eden karakter bizatihi her birinin dünyaya sunduğu bir armağandır. Şu halde Hint'in temel katkısı onun Hintliğidir; kendi karakterinin yerini beynelmilel bir yaldızın alması onun için büyük aşağılanma olacak veya bu zaten olmuştur, çünkü o aslında o zaman dünyanın önüne eli boş çıkacaktır.

Şimdi eğer bu temel katkıda en belirgin, en ayırıcı şeyin ne olduğu sorulacak olursa en başından şunu açığa kavuşturmamız gerekir: Herhangi bir ırkın tecrübesinde mutlak manada müstesna ve emsalsiz [*unique*] olan bir şey olamaz. Eğer dünyayı bir kavimler veya milletler ailesi olarak görürsek o zaman daha genç ırkların henüz tanımadığı çok çeşitli tecrübelerin içinden geçmiş ve birçok sorun çözmüş Hindistan'ın yerini en iyi şekilde anlamış oluruz. Hindistan'ın tecrübesinin kalbi ve özü bütün hayatın birliğine dair sürekli bir sezgide ve bu birliğin tanınmasının en yüksek iyilik ve en büyük özgürlük olduğu yolundaki fitri ve kazınmaz kanaatte aranmalıdır. Hindistan'ın dünyaya sunabileceklerinin tamamı onun felsefesinden gelir. Bu felsefe aslında başkalarının bilmediği bir şey değildir—o aynı derecede Mesih'in ve Blake'in, Lao-tze ve Rumi'nin İncilidir—fakat başka hiçbir yerde toplumun ve eğitimin asli temeli yapılmamıştır.

Her insan soyu kendi meselelerini çözmelidir. Bugünün dünyası da kendi meselelerini. Hintlilerin kendilerine özgü meselelere sundukları kadim çözümün, alacağımız dersler çok ve kıymetli olmakla beraber, modern şartlara doğrudan uygulanabileceğini söylemiyorum. Demek istediğim Hinduların hayatın temel anlamını ve amacını başkalarından daha sağlam biçimde kavradıkları, toplumu hayatın gayesine erişme amacıyla başkalarından daha ölçe tartar ve düşünerek düzenledikleridir. Ve bu düzen tek bir sınıfın faydasına olacak şekilde değil, fakat modern bir kaideyi kullanmak gerekirse, herkesten gücüne ve kabiliyetine göre alacak ve herkese ihtiyaçlarına göre verecek şekilde tasarlanmıştır.

Rishilerin^{105} bunu ne ölçüde başardıkları tartışılabilir. Hint toplumunu, bilhassa mevcut gerileme ve çöküş süreci içinde, Brahmanların toplumsal ülkülerini fiilen gerçekleştirmiş gibi düşünüp değerlendirmemeliyiz; gerçi bugün yaşayan haliyle Hint toplumu çoklarına, bütün kusurlarına ve noksanlarına rağmen, nerede olursa olsun geniş ölçekte ulaşılmış her toplumsal örgütlenme biçiminden üstün görünecektir. Ve hele bizim "modern uygarlık" diye bildiğimiz toplum düzenine göre sınırsız derecede daha üstündür. Fakat bu görüşü savunmak imkânsız olsaydı bile—ki Avrupalıların ve İngiliz eğitimi almış Hintlilerin çoğu kesinlikle bunun aksine inanır—yine de Hint kültürünün en bariz özel karakteri olarak kalan şey, hayatın manasını ve nihai gayesini anlama ve toplumu 0 gayeye erişmek amacıyla bu düzenle uyumlu teşkilat yapısına kavuşturma yönündeki sürekli bir çabanın tanıklığıdır.^{106} Brahmanların tasavvuru, Sanskritçe bir kutsal metnin isminin, *devanagari*, ihsas ettiği üzere, Hintlilere özgü bir "tanrılar şehri"ydi. Bu şehrin yeniden inşası uygarlığın sürekli ve değişmez görevidir; ve her ne kadar tasarılarımızın ayrıntıları ve yapılarımızın dış hatları değişse de, sonsuzluk dininin temelleri üzerine inşa etmeyi Hindistan'dan öğrenebiliriz.

Hint aklının ortalama modern Avrupa aklından en ziyade ayrıldığı nokta felsefenin değeri konusundaki görüşüdür. Avrupa ve Amerika'da felsefe tahsili ve tetkiki kendi başına bir amaç olarak görülür ve bu hüviyetiyle sıradan insan için çok az bir önem ifade eder. Halbuki Hindistan'da felsefe öncelikle zihni bir eğlence veya meşgale olarak değil fakat daha çok, ve derin bir dini kanaatle,

gerçeği gözlerimizden sonsuza dek saklayan cehaletten (*avidya*) kurtuluş (*moksha*) olarak kabul edilir. Felsefe hayat haritası için anahtardır, hayatın anlamı ve hayatın gayesine erişme vasıtaları onun sayesinde ortaya konulur. Şu halde Hintlilerin böylesine büyük bir coşkuyla felsefe tahsilinin peşine düşmelerinde şaşılacak bir yan yoktur çünkü onların nazarında felsefenin sahası içine giren şeyler herkesi ilgilendirir.

Brahmanların siyaset telakkisiyle modern siyaset görüşü arasında temel ve esaslı bir farklılık vardır. Modern siyasetçi siyasette idealizmin uygulama alanının olmadığını, dolayısıyla faydasız olduğunu düşünür; ona göre ortaya çıkmaları halinde toplumsal felaketlerle uğraşmak için zaman yeterlidir. Modern tıpta da aynı tablo ile karşılaşırız: korunma yerine tedaviye daha çok önem verilir, yani toplumsal çevreyi değiştirmek yerine gayrı tabii şartlara karşı korunmak için çaba sarf edilir. Batılı toplumbilimcinin söyleyeceği şunun gibi bir şeydir: "Dinin ve felsefenin öğretileri doğru veya yanlış olabilir fakat her halükârda pratik reformcu için bunların hiçbir anlamı yoktur." Halbuki Brahmanlar hayatın anlam ve amacı ile ilgili tutarlı bir nazariye ile uyumlu bir istikamette olmayan her türlü fiil ve faaliyeti tamamen boş ve faydasız telakki ediyorlardı.

Avrupalı bireyin felsefeye karşı lakaytlığını tek bir sebep mazur göstermemize izin verir: hayat mücadelesi / ayakta kalma savaşı düşünmeye zaman bırakmaz. Felsefe hem hesap çıkar peşinde koşmayanların hem tasa ve endişeden azade olanların malumu olabilecek bir şeydir ancak ve Avrupalılar siyasi makam veya mevkileri her ne olursa olsun böyle bir özgürlüğe sahip değillerdir. Modern sanayi düzeninin hâkim olduğu her yerde Brahman, Kşatriya ve Şudra benzer şekilde Vaişya^{107} tarafından sömürülür.^{108} Ticaretin bu şekilde her şeyi belirlediği yerde safi ayakta kalmak bile sürekli bir endişe konusu olarak hissedilir; sanayinin kurbanları düşüncelerini ister istemez kendisinin ve ailesinin yarınki rızıkıyla sınırlarlar; safi "yaşama iradesi" "iktidar iradesi"nin yerini ve önceliğini alır. Eğer bir de her insanın söz hakkının millet meclislerinde aynı mesabede olacağı kararlaştırılmışsa düşünenlerin sesinin düşünmeyen ve düşünmeye de zamanları olmayanların sesleriyle kaçınılmaz olarak boğulacağı kendiliğinden anlaşılır. Bu durum bütün sınıf veya zümreleri insan teklerini vicdansızca sömüren istismarcıların insafına terk eder, çünkü felsefi bir temelden yoksun olan her türlü siyasi çaba fırsatçılıktan öteye gidemez. Modern Avrupa'nın meselesi kendi seçkinler sınıfını bulup ortaya çıkarmak ve onun iradesine itaat etmeyi öğrenmektir.

İşte Hindistan çok uzun zaman önce bu meseleyi kendi yolunca çözüme kavuşturmuştur. Hint felsefesi esas itibariyle iki yüksek sınıfın, Brahmanların ve Kşatriyaların eseridir. Felsefedeki cüretkâr hareketler daha çok sonuncusuna, inceden inceye işleme, sistematikleştirme, mitoslarla temsil ve tatbik de ilkinde mal edilir. Brahmanlar sadece teşkilatlanma dehasına değil fakat aynı zamanda iradelerini icra ettirme yeteneğine de sahiptiler; fert olarak başarısızlıkları ve zayıflıkları her ne olursa olsun bir sınıf olarak Brahmanlar Hinduların daima saygı göstermekte mutabık oldukları insanlardı ve hâlâ da en yüksek saygı ve bağlılık onlara gösterilir. Onların sahip oldukları gücün sırrı tek bir başlık altında toplanamayacak kadar çeşitlidir fakat her şeyden evvel bu onların tayin edilmiş *dharmalarının*, tahsil, tetkik, talim ve feragatlerinin tabiatında saklıdır.

Budacılık üzerinde uzun uzadıya durmayacağım, geçerken birkaç söz etmek gerekirse: Budacılar hiçbir zaman doğrudan insan toplumunu örgütlemeye kalkışmadılar, onlar siyasetle ilgilenmek yerine bilge insanın, fakirin aydınlık durumunu takip etmek için dünyadaki hayatın karanlık durumunu terk etmesi gerektiğini düşünüyorlardı.^{109} Buda'nın öğretisi sadece insan tekini, gelecekteki cehennemin değil fakat kendi susuzluğunun mevcut ateşinin yangınından kurtarmayı amaçlayan bir ilaçtır. O ebedi döngüden kurtulmanın sadece *summum bonum* değil fakat hayatın nihai gayesi olduğunu kabul eder.

En bilge kişi kendisini bu gayeye, en müşfik kişi de kendisini başkalarının aydınlanmasına adayan kimsedir.

Bununla beraber Budacılığın Hint devlet idaresi üzerinde derin ve kalıcı etkileri oldu. Zira nasıl ki Brahman filozof kendisini himaye eden kraliyet mensuplarına tavsiyelerde bulunup rehberlik ediyorduyrsa Buda'nın takipçileri olan münzevi çileciler de aynı şeyi yaptılar. Her şeye gösterilen dostane yakınlık ve hassasiyet (*metteya*) insanların karakteri üzerindeki etkisiyle dolaylı olarak toplum yapısı üzerinde de müessir oldu.

Bununla beraber genel olarak Budacıyı Hindu'dan ayırmak kolay bir şey değildir; fakat büyük Budacı İmparator Aşoka'yı Buda'nın öğretisinin karakter ve siyaset üzerindeki etkisinin bir misali olarak alabiliriz. Onun meşhur fermanı şimdilerde pek kabul edilmeyen, "doğuda çok eski zamanlardan beri hükümetler insanların iyiliğı ilkesi üzerine oturmuş ve insanların mutluluk ve refahını temin etme amacına yönelmiştir"^{110} hakikatine çok iyi bir misal oluşturur.

Fermanlarının en önemlilerinden biri "Gerçek Fetih" ile ilgilidir. Buda *dharmasını* kabul etmezden evvel Aşoka komşu Kalingas Krallığı'nı fethetmiş ve kendi topraklarına katmıştı. Fakat şimdi, der ferman,"haşmetmeapları Kalingas Krallığı'nı fethettiğinden dolayı derin bir pişmanlık içindedir, çünkü daha önce fethedilmemiş bir ülkenin fethi kan dökülmesini ve ölümü, insanların tutsak edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu kutsal haşmetmeapları için derin bir üzüntü ve keder vesilesi olmuştur... Haşmetmeapları bütün canlı varlıkların can güvenliğı, öz denetim, gönül huzuru ve neşe içinde olmasını arzu eder... Oğullarım ve torunlarım, eğer olursa, yeni bir fethi görevleri arasında görmesinler. Olur da silahlarla bir fethi girişecek olurlarsa onu sabırla ve nezaketle idare etsinler (yegâne hakiki) fethin dindarlıkla kazanılacağını unutmasınlar. Bu hem bu dünya hem öbür dünya için faydalı olacaktır."

Bir başka fermanla "Kutsal ve Yüce Haşmetmeap Kral ister münzevi çilekeş ister hane reisi olsun bütün mezhep mensuplarına saygı gösterir" denir. Bir başka yerde, hastanelerin kurulmasını, "geniş ailesi olanların, afetzedelerin, yaşları ilerlemiş olanların durumlarıyla" ilgilenecek memurların tayin edilmesini ister. Kendi sofrası için hayvanların öldürölmemesini emreder; yol kenarlarına gölgelik fidanların ve meyve ağaçlarının dikilmesini buyurur; bütün insanlara "sıkı çalışmayı" tavsiye eder. Budacıların "Bütün insanlar benim çocuklarımdır" sözünü sık sık tekrarlar. Hindistan'ın ve özellikle Seylan'ın vakayınameleri bize öteki Budist kralların da aynı ruh halini paylaştıklarını gösterebilir. Fakat Buda'nın öğretilerinin bu tür etkilerinin başta yardımsever zorba yönetimler aracılığıyla başka sonuçlarının da olduğı ve bilge kralın tesis ettiğı manevi düzenin halefleri tarafından yıkılabileceğı görülecektir. Bildiğim kadarıyla Budacılık bir siyasi teşkilatın temellerini atmaya veya toplumsal düzeni belirlemeye asla kalkmamıştır. Mamafih Brahmanlar tam da bunu birçok tarzda denemişler ve büyük ölçüde başarmışlardır. Ve mevcut incelemenin konusunu oluşturan da başta onların toplum meselelerine dini felsefeyi tatbikleridir.

Hayatın temel meselelerine Kşatriya-Brahman zümresinin getirdiğı çözüm ilk Upanişadlarda verilir.^{111} Bu bir mutlak (şankaraçarya'ya göre) veya tadil edilmiş (Ramanuja'ya göre) Tekçilik formudur. Brahman ütopyacılar bütün hayatın birliğı veya karşılıklı bağımlılığı öğretisine coşkuyla bağılydılar ve toplum düzenini de bu temel üzerine oturtmaya çalıştılar. Büyük epiklerde^{112} bu toplum düzeninin geçmiş zamanların altın çağında var olduğunu gösterdiler ve sadece felsefelerini değil fakat onun fiili tatbikatının teorisini de epik kahramanların ağızlarından—ve her şeyden evvel ölmekte olan Bhişma'nın uzun konuşmalarında söylediler. Sonraki kuşakların kılavuzluğu için bizzat kahramanları ideal karakter tipleri haline getirdiler; Hindistan'ın eğitimi kahramanlara tazim ve

hürmetle başarıldı. Manu'nun 'Dharmaşāstra'sı^{113} ile Chanakya'nın 'Arthaşāstra'sında^{114}—belki de dünyanın sahip olduğu en kayda değer toplumbilimsel belgeler—ideal toplumun resmini ortaya koydular ve bunu hukuk açısından tanımladılar. Bu ve başka araçlarla, dini felsefeyi halk kültürünün ve milli siyasetin esas ve anlaşılabilir temeli haline getirerek başka herhangi bir ülkede henüz ortaya konmamış olan şeyi başardılar.

Öyleyse Brahmanların hayat görüşü nedir? Bunu etraflıca cevaplamak için Hindistan'ın din ve felsefesi olan Nefis Bilimini (*Adhyatmavidya*) açıklamak, buna da genişçe bir yer ayırmak gerekir.

Daha önce bu bilimin bütün hayatın birliğini—tek kaynak, tek öz ve tek hedef—tanıdığına işaret etmiştik; o bu birliğin tahakkukunu en yüksek iyi, mutlak saadet, özgürlük, hayatın nihai gayesi olarak görür. Hindu düşünürler için ebedi hayat budur; bu zaman içinde bir sonsuzluk değil fakat her şeyin Zatta şimdi ve burada tanınması ve her şeyde Zatin tanınmasıdır. "Sair her şeyden daha da fazlası," der Hindistan için konuşabilecek durumda olan Kabir, "bana *bu dünyada* sınırsız bir hayat yaşatan sevgiyi kalbimde yaşatmamdır". Maddi ve manevi dünyanın bu ayrılmaz birliği Hint kültürünün temelini oluşturur ve onun toplumsal ülkülerinin genel karakterini belirler.

Öyleyse Brahmanlar hayatın pratik çeşitliliğini nasıl hoşgörülle karşılayabiliyor, insanların çoğunun bencilce hedeflerle hareket etmesine karşı nasıl önlem alabiliyor, kötülük meselesini nasıl ele alıyorlardı? Onlar ebediyet dinini (*Nirguna Vidya*) kurmuşlardı; peki ya zaman dini (*Saguna Vidya*)? Bu dini sosyolojinin en nazık noktasıdır. Bu noktada hayati mesele, yaşlı idealistin (idealist olan yaşlı ruhlardır, gençler kısa görüşlüdür) gençliğini hatırlayıp hatırlayamayacağı ve ruhi hamlığın alaka ve faaliyetleri için hazırlıklı olup olamayacağıdır. Burada başarısız olmak kiliseyi günlük hayattan ayırmak ve yanlış bir kutsal ve dindışı ayırımına gitmektir; başarılı olmaksızın günlük hayatı göksel ışıkla aydınlatmaktır.

İnsan hayatının iki ucu birbirine ferdî yaşama iradesinin süresiyle bağlanan bir yaşam eğrisi—bir zaman kemeri teşkil ettiği söylenebilir. Bu eğri üzerindeki harici hareket—dışa yayılma, koşturma yolu—*Pravritti Marga*—kendini zorla kabul ettirme ile tanınır. Deruni hareket—içe kıvrılma, dönüş yolu—giderek daha fazla kendini gerçekleştirme / öz tahakkuk ile tanınır.^{115} Harici yol üzerindeki insanların dini zaman dinidir; geri dönenlerin dini ebediyet dinidir. Eğer hayatı bir bütün olarak düşünürsek kendini gerçekleştirme kesinlikle başından itibaren onun temel amacı olarak görülmelidir; bütün unuttuklarımız daha canlı hatırlayabilmemiz içindir. Her ne kadar bu iki tecrübe aşaması çoğu insanda iç içe geçmişse de—bu ikisi, Olumlama ve Yadsıma, irade ve İradenin-terki birbirine karşıt veya zahiren karşıt istikametlerde çizilir—insan ruhunu en iyi bu zahiri ve batini eğilimleri müstakil olarak düşünerek anlayabiliriz. Brahmanlar ilahiyatçıların "iyi" ve "kötü" tabirlerini kullanmaktan kaçınırlar ve onun yerine "bilgi" ve "cehalet"ten (*vidya* ve *avidya*) ve üç nitelikten, *sattva*, *rajas* ve *tamasdan* söz etmeyi tercih ederler. Bilgi arttıkça insanın, vazife duygusuyla değil, kendiliğinden hareketi de o ölçüde artar, geri dönüş meyleder ve karakteri ve eylemleri *sattva* niteliğine daha tam bürünür. Fakat bu sebepten ötürü cahillerin kendilerini öne sürmelerini ve ben[lik]lerini zorla kabul ettirmelerini günah olarak mahkûm etmemize gerek yoktur; çünkü kendini gerçekleştirme kendini öne sürmenin hiç olmadığı yerde olabilir miydi? O günah değil fakat gençliktir ve gençlik susuzluğunu dindirmeyi yasaklamak bir çare değildir; bilakis her gün daha açık farkına vardığımız üzere *baskı altına alınmış arzular salgın hastalık*^{116} doğurur. Bu sebepten ötürü Brahmanlar kendi nefisleri için her ne kadar haşin ve müsamahasız olsalar da ideal bir insan toplumunun isteyenini istediği zevki doyasıya tadabilmesini sağlaması gerektiğini savunurlar. Belki de duyuların safi tatmininin üzerine yükselmiş ve saf haz hayatının ötesine geçmiş olanların tam da zevki

hazzi doyasıya tatmış olanlar olduğunu söyleyeceklerdir.

Bu nevi sebeplerden ötürü servet edinme (*artha*) ile duyu hazlarının doyurulması [*kama*] zayıfı güçlüye karşı koruyanlara benzer yasalara (*dharma*)^[117] tabi kılınmıştır ve bunlar zahiri yol üzerinde olanların meşru meşgaleleri olarak kabul edilmiştir. Bu, rekabetin—ki ahlaki sınırlamayla düzenleme getirilmeye çalışılır—kural olduğu modern batı toplumlarının eriştiği aşamadır. En aşırı bencillik aşamasının ötesine geçmiş olanların, bunlara ister kahraman, bekçi / muhafız, Brahman, Samuray, isterse sadece dahiler diyelim, yaratıcı iradesine tabi olmadıkça hiçbir toplum bu aşamanın ötesine geçemez.

"Püritenlik" yaşlıların doğal sofuluğunu gençlere zorla benimsetme arzusundan ibarettir ve bu büyük ölçüde mutlak bir ahlak ve yegâne doğru ilahiyat nazariyeleri üzerine oturtulur. Bunun karşısında yer alan aşırı ucun örneği sanayi toplumunda görülür; o felsefi temeli sebebiyle rekabet ve kendini zorla kabul ettirme ilkelerini doğal olarak kabul eder, felsefe ve kendi kendini sınırlamanın değerini reddeder. Brahmanların öngördüğü toplum düzeni felsefi temeli sebebiyle, toplum içindeki konumuna ve ruhi yapısına göre kişiye özgü *sva-dharmayt*, "kendi ahlakı"nı ve misyonerlerce böylesine beceriksizce çoktanrıçılık diye yorumlanan İşvara'nın çok çeşitli tezahürleri öğretisini kabul ederek her iki yanıştan da uzak durur. Brahmanlar kendini gerçekleştirmeyi hayatın gayesi, *summum bonum* olarak görürlerse de kendini zorla kabul ettirmeden henüz usanmamış olan toplum üyelerine bu gayeyi doğrudan kabul ettirmenin mantıksız ve manasız olacağını çok açık biçimde görüyorlardı. Brahmanların öngördükleri toplum düzeni başka sistemleri bu anlayışlı hoşgörü bakımından en bariz biçimde aşar.

Bu noktada biraz konu dışı ıkalım ve "bengi dönüş" nazariyesinde mündemiç olan yeniden bedenlenmeden kısaca söz edelim. Bu öğretisi toplum düzeniyle meşgul olan Brahmanlar tarafından kabul edilmiş ve kurulmuştur ve onun pratik uygulama alanlarını buna bağılı olarak anlamamız gerekir. Yeniden bedenlenmenin bir hurafe olduğunu varsaymamalıyız ki eğer (ve bu mühim bir "eğer"dir) kesin biçimde çürütülebilseydi bir teori olarak pratik bir değeri kalmazdı. Atomlar ve elektronlar bile birer simgeden ibarettir ve yeteri kadar büyük mikroskoplarımız olsa görebileceğimiz misketler gibi elle tutulur nesneleri temsil etmezler. Bir teorinin pratik değeri onun temsili karakterine değil fakat geçmiş gözlemi canlandırma ve gelecek olayları öngörme yeteneğine dayanır. Yeniden bedenlenme öğretisi herkesin dikkatini çekmiş olması gereken bir olguya karşılık gelir: yıllarla sayılan beden yaşından bağımsız olarak insan ruhlarının değişen yaşları: "Bir insan kafası kırıldığı için yaşlı değildir" (*Dhammapada*, 260). Kimi zaman genç omuzlar üzerinde yaşlı bir kafaya rastlarız. Bazı insanlar son günlerine kadar sorumsuz, iddiacı, denetimsiz, dizginsiz, anlayışsız kalırlar. Ötekiler gençliklerinden itibaren ciddi, ağırbaşlı, özdenetim sahibi, yetenekli ve dost canlısıdırlar. Yeniden bedenlenme öğretisini herhalde bu olguların sanat veya mitoslar yoluyla temsili olarak görmeliyiz. Brahmanlar bu olgulara haklı olarak büyük önem atfediyorlardı, çünkü insanların doğal eşitsizliğinin, batı demokrasi teorilerinde çoğu zaman görmezden gelinen bir eşitsizliğin altında yatan bu mizaç veya miras farklılığıdır.

Şimdi Brahmanların bu nazariyesine biraz daha yakından bakabiliriz. Dünya sürecinin ritmik karakterinde temel bir etkenin farkına varılmalıdır. Bu ritim büyük Özne ve Nesne, Ben ve Ben-olmayan, İrade ve Madde, Birlik ve Farklılık, Sevgi ve Nefret zıtlığıyla ve diğer bütün çiftlerde görülen büyük karşıtlıkla belirlenir. Bu karşıtların karşılıklı oyunu hissedilen ve kaydedilen varoluşun bütünü, Başı-sonu olmayan oluşu (*samsara*) belirler ve oluşturur. Doğum ve ölüm, yayılma ve dürülme, iniş ve çıkış, *srişti* ve *samhara* onun karakteristik özelliğini oluşturur. Her ferdi

hayatın—cemat, nebat, hayvan, insan ve şahsi tanrı—bir başlangıcı ve bir sonu vardır ve bu yaradılış ve yok oluş, beliriş ve kayboluş dünya sürecinin özündendir ve mazide, halde ve istikbalde aynı derecede teşekkül eder. Şu halde bu görüşe göre her ferdi benliğin (*jivatman*)—veya genel yaşama iradesinin müstakil dışavurumunun (*ichchha, trişna*)—kendi çevriminin belli bir aşamasına (*gati*) ulaşmış olarak görülmesi gerekir. Aynı şey bir milletin, bir gezegenin, ve bir kozmik sistemin ortak hayatı için de geçerlidir. Ayrıca bu eğrinin dönüm noktasına insanda ulaşıldığı düşünülür ve Hinduların (ve Budacıların) insan suretinde doğmaya bu kadar büyük önem ve değer atfetmelerinin sebebi budur. Dönüm noktasına ulaşılmazdan önce—Hristiyan ilahiyatının terminolojisini kullanmak gerekirse—tabii insan egemendir; geçildikten sonra ise yeniden doğmuş insan. Dönüm noktası birdenbire vaki oluş olarak görülmemelidir, çünkü ikisinin şartları iç içe geçer ve psikolojik çekim merkezinin değişimi nesiller boyu devam edebilir; veya dönüm noktası eğer ani bir olay olarak görünürse bu ancak olgun bir meyvenin düşüşünün ani görünmesi anlamında olabilir.

Bu büyük eğrinin üzerindeki yerlerine, yani ruhi yaşlarına göre, göze çarpan üç insan tipini tanıyabiliriz. Bunlardan ilki avam yahut ayaktakımıdır. Bunların zihni sürekli olarak "ben" ve "benim" düşüncesiyle meşguldür; peşinde oldukları tek şey kendilerini zorla kabul ettirmektir, fakat bir taraftan misilleme, kanun ve ölümden sonra ceza korkusuyla, diğer yandan aile sevgisi ve ülke sevgisinin ilk nüveleriyle dizginlenirler. Bunlar esas itibarıyla Blake'in "Yiyiciler"i, Nietzsche'nin "Köleleri"dir. Bunları daha küçük, ama yine büyük bir düşünceli ve iyi insanlar kümesi takip eder. Bunların davranışlarını büyük ölçüde vazife duygusu belirler ama iç hayatları hâlâ eski Âdem ile yeni insan arasındaki çatışma alanıdır. Bu tip insanları bir yandan iktidar ve şöhret tutkusu, az veya çok soylu ihtiras, diğer yandan hesap çıkar gözetmez insanlık sevgisi harekete geçirir. Fakat bunlar nadiren bütün-insanlardır ve bakış açıları hem özgeci hem dar ve bencildir. Büyük bunalım dönemlerinde bu insanlar hakiki tabiatlarını açığa vururlar ve görünenden ne ölçüde az veya çok ilerlemiş olduklarını gösterirler. Fakat bu özgürlüğü tatmaya başlamış olanların tümünün hâlâ kurallarla yönlendirilmesi gerekir. Son olarak çok daha az sayıdaki büyük adamlar—kahramanlar, kurtarıcılar, azizler ve avatarlar—gelir. Bunlar büyük bunalım dönemini kesinkes geçmiş ve huzura ulaşmışlardır veya en azından genel olarak ender rastlanan ve yanılgıdan uzak hayat görüşüne ulaşmışlardır. Bunlar Blake'in "Üreticiler"i, Nietzsche'nin "Efendiler"i, kendi sınırları içinde Brahmanlardır ve Üstüninsan ve Bodhisattva tabiatını paylaşırlar. Onların faaliyetlerini kurallar değil sevgileri ve bilgelikleri belirler. Onlar bu dünyada, fakat dünyadan değil, insanlığın çiçeğidir; onlar önderlerimiz ve öğretmenlerimizdir.

Bu sınıflar insan toplumunun doğal hiyerarşisini oluşturur. Toplum düzeniyle meşgul olan Brahmanlar ideal bir toplumda, yani kendi amacını (*purushartha*)^{118} tahakkuk ettirmek için insan tarafından mahsus tasarlanmış olan bir toplumda, herkese kendi ruhi durumunun gerekli kıldığı tecrübe için fırsat sunulmakla kalmayıp, yönetimde de en iyilerin ve en bilgelerin söz sahibi olması gerektiğine sarsılmaz bir inançla kânidiler. İdeal bir toplumun omurgasını seçkinlerden, hem zihni, hem ruhi bakımdan seçkin olanlardan başkasının oluşturması onlara imkânsız görünüyordu. Hem kana hem kültüre dayalı verasete sarsılmaz bir inançla bağlı oldukları için mevcut mesleki sınıf temeli üzerinde ideal bir toplumun oluşturulabileceğini düşünüyorlardı. "Eğer," diye düşünüyorlardı, "tabii sınıfları belirleyebilirsek o zaman her birine uygun vazifeleri (*svadharma*, zati norm) ve uygun şeref payesini veririz; bu hem zorunlu çalışmanın uygun taksimini kolaylaştıracak, hem ırsî beceri ve maharetin nesilden nesile aktarılmasını sağlayacak, dolayısıyla her türlü toplumsal ihtiras ihtimalini ortadan kaldıracak, hem de herkesin ihtiyaç duyduğu tecrübe ve faaliyeti her insan teki için mümkün hale

getirecektir. Onlar tabii bir yasayla bireysel benliğin her zaman, veya hemen hemen her zaman kendi uygun çevresine doğduğunu kabul ediyorlardı. Eğer onlar bu konuda yanılıyorlardıysa, o zaman aynı amaçları gerçekleştirmenin daha iyi bir yolunu bulmak başkalarına kalır. Bunun imkânsız olduğunu söylemiyorum; fakat Brahmanların kast sisteminin ideal bir topluma doğru o zamana kadar yapılmış en başarılı deneme olduğu kolay kolay inkâr edilemeyecektir. Onların öngördükleri bu toplumda rekabetçi bir niteliği gerçekleştirmeye dönük hiçbir girişimde bulunulmayacak, fakat bütün çıkarlar aynı olarak görülecektir. İnsan ruhlarının yaşlarının farklılığını kabul edenlere bu, yegâne hakiki komünizm olarak görünecektir.

Kast sistemini bir tasavvur olarak veya fiili tatbikatı içinde tasvir etmek kitaplık çapta bir iştir. Fakat ayırt edici özelliklerinden birkaçına dikkat çekebiliriz. Bir Brahman ile Şudra arasındaki farklılığın mahiyetine bir Şudra'nın hata yapamayacağı görüşünde işaret edilir, ^{119} bu onun yüksek kastların sabrına son derece muhtaç olduğunu kabul eden bir görüştür ve kralın masum olduğunu, hata yapamayacağını öngören batı öğretisinin tamamen tersidir. Bu hukuki ceza öğretisinde çok iyi açıklanır, aynı suç veya kusurdan dolayı Vaisya Şudra'ya göre iki kat daha ağır, Kşatriya üç kat daha ağır, Brahman iki veya hatta dört kat daha ağır cezaya çarptırılır. Çünkü sorumluluk akıl ve mevkie göre artar. Şudra aynı zamanda Brahman'ın mecbur olduğu sayısız fedakârlık biçimlerinden de muaftır. O mesela bayağı yiyeceklere düşkünlük gösterebilir, dul yeniden evlenebilir. Şudra'nın hiçbir surette öteki kastların sayısını geçmemesi gerektiği düşüncesinin kuvvetle savunulduğu dikkate değer bir husus olarak müşahade edilebilir; eğer Şudraların sayısı çok olursa, kölelerin sayısının yurttaşları geçtiğinde Greklerin başına geldiği gibi, azınlıkta kalan bilgelerin sesi sadece sayıların ağırlığıyla boğulabilir.

Makine tezgâhlarının tanzimiyle uğraşan modern zanaatkârlar büyük makine ve fabrikaların kurulup çalıştırılmasının büyük günah sayılmasına şaşıracaklardır; büyük teşkilatlar ancak kamu yararına kurulup çalıştırılacaklardır. ^{120}

Doğal sınıflar kabul edilirse, şimdi demokrasi olarak görülen şeyin iyi unsurlarından biri kastları kendi kendini yönetir hale getirerek sağlanmıştı; böylece bir kimsenin kendi akranları veya emsalleri tarafından yargılanması temin edilmiş oluyordu (halbuki endüstriyel demokraside bir sanatçı tüccarlardan müteşekkil bir jüri veya bir kaçak avcı toprak sahiplerinin oluşturduğu hakim heyeti tarafından yargılanabilir). Kast içinde herkes için fırsat eşitliği vardı ve kast bir bütün olarak ortak imtiyazlara ve mesuliyetlere sahipti. Bu şekilde örgütlenen toplum şimdilerde lonca sosyalizmi denilen şeye büyük benzerlik gösterir.

Adil ve sağlıklı bir toplumda vazife ehliyet ve kabiliyete dayanmalıdır; ve normal bireyde kabiliyet ve temayül birbirinden ayrılmaz (bu "işçilik yeteneği"dir). Dolayısıyla Sendikalistlerin teorisinde, keza Hindistan'ın kast örgütlenmesinde ideale yakın bir zevk külfet, mecburiyet hürriyet dengesini görüp tanıyabiliriz; ve meslek veya *dharma* sözcükleri tam da bu özdeşliği ima eder. Bireycilik ve toplumculuk vazife kavramında birleşir.

Brahmanların nazariyesinin eğitim meseleleriyle de çok geniş bir alakası vardır. "Okuma," der, *Garuda Purana*, "bilgelikten yoksun biri için köre ayna gibidir." Brahmanlar düzenlenmemiş bilgiye veya kişinin kendi emeğiyle kazanmadığı görüş ve kanaatlere kıymet vermezlerdi, hatta bunları maharetten yoksun zanaatkârların elindeki tehlikeli aletlere benzetirlerdi. En büyük önemi ve özeni karakterin gelişimine gösterirlerdi. İrsi yatkınlıklara dayalı maharet ve becerilerin çıraklık yoluyla kast içinde nesilden nesile aktarılması sağlanırdı. Fakat Brahmanların takip ettikleri yöntem modern ideallerden en çok bizim genellikle yüksek eğitimden anladığımız şey bakımından farklılık gösterir.

Çünkü herkesin her türlü bilgiye ulaşabilir olması arzu edilir bir durum olarak bile düşünülmezdi. Eğitimin anahtarı kişilikte aranmalıdır. Öğretmeyi bir meslekten daha önemsiz olarak gören öğretmen olmamalıdır (kimse "Vedaları satamaz") ve onu almaya hazır talebeyi buluncaya kadar hiçbir öğretmen bilgisini aktarmamalıdır ve bunun delili doğru soruların sorulmasında aranmalıdır. "Nasıl ki kürekle kazan suyu elde ederse, itaatkâr talebe de öğretmeninde olan bilgiyi elde eder."^{121}

Erkek ve kadının izafi durumu da kayda değerdir. Belki de kadın, genel olarak, daha genç bir ruhtur, Paracelsus'un ifade ettiği gibi, "dünyaya erkekten daha yakındır". Fakat hangisinin üstün, hangisinin aşağı olduğu konusunda söz yarışına girmek lüzumsuzdur; çünkü burada rekabetçi eşitlik meselesi göz önünde bulundurulmaz.^{122} Evliliğin ana motifi sadece bireysel tatmin değil fakat *Purusharthanın*, hayatın amaçlarının gerçekleştirilmesidir ve kadından *sahadharma*charini, "toplum ve din vecibelerinin yerine getirilmesinde iş birliği yapan" diye söz edilir. Benzer şekilde daha geniş planda toplum için de kast sistemi bölmekten ziyade birleştirmek için tasarlanmıştır. Farklı kастlardan kimselerin farklı sınıflardan olan kimselerden daha çok müşterekleri vardır. Endüstriyel demokrasilerde ve seküler eğitim sisteminin egemen olduğu toplumda insan kümeleri çok daha esaslı şekilde birbirinden ayrılmıştır; batılı bir profesör bir demiryolu işçisini bir Brahman'ın Şudra'yı anladığının yarısı kadar bile anlayamaz. Yakınlarda dikkat çekildiği üzere, "Hindu toplumunun eteklerine asılı en aşağı parya bir anlamda Brahman idealinin herhangi bir rahip kadar tilmizidir".

Geriye yukarıda söylenmiş olanları günümüzün acil meselelerine tatbik etmek kalıyor. Hindistan'ın dünyaya dini felsefesinden ve felsefenin toplum meselelerine tatbikine inancından başka sunacak değerinin olmadığını söyledim. Buna mevcut bunalıma^{123} ve doğu batı ilişkisine dair birkaç söz eklenebilir. Önce Hindistan'da gördüğümüz şeyin çöküş halinde olan işbirliğine dayalı bir toplum olduğunu anlayalım. Batı toplumu hiçbir zaman bu kadar yüksek teşkilatlanma seviyesine ulaşamadı fakat teşkilatlandığı kadar çözülüp dağılması Hindistan'da gördüğümüzden çok daha büyük bir hızla olup bitti. Ve Avrupa'nın, sınai rekabetin içine en başta gömüldüğü için onun içinden de en önce çıkacağını umut edebiliriz. Müstakbel işbirliğinin tohumları uzun zaman önce atıldı, ve yeniden yapılanma istikametinde bilinçli ve belki aynı zamanda bilinçsiz bir çabayı açık biçimde tanıyabiliriz.

Bu arada Asya'nın çöküşü kısmen iç zorunluluk sebebiyle— çünkü halihazırda işbirliğinden rekabete doğru toplumsal değişmeye ilerleme deniyor ve bu siyasi iktidarın kesinkes geri alınmasını vaat eder görünüyor—ve kısmen de sanayicilerin yıkıcı sömürsünün sonucu olarak hızlanıyor. Hatta yeni çağın peygamberleri denilebilecek Avrupalı düşünürler bile sadece Avrupa'da gerçekleşen bir gelişmeyi düşünmekle yetiniyorlar. Fakat modern dünyanın irtibat ve haberleşmelerin yavaş seyrettiği eski dünya olmadığını akıldan çıkarmamak gerekiyor; bugün Hindistan veya Japonya'da yapılan şeyin Avrupa ve Amerika'da doğrudan manevi ve iktisadi sonuçları olmaktadır. Doğu doğudur, batı da batı demek kafayı kuma gömmekten farksız.^{124} Doğu batıya ve onun bütünüyle yeni ve büyüleyici *laissez-faire* teorisine kara sevdıyla tutkun kaldığı sürece batıda daha yüksek bir toplum düzeni tesis etmek imkânsızdır.

Dolayısıyla Asya'nın süratli düşüşü insanlığın ve batı sosyal idealizminin geleceği için kötü bir alamettir ve bunun işaretleri şimdiden görülebilmektedir. Avrupa'nın yapıcı / onarıcı düşüncesi ya bilgisizlik sebebiyle veya Asya'yı küçümsediği için dogulu filozofların işbirliğini aramayı ihmal ederse sanayicilikle mücadele etmek için Avrupa'nın yetersiz kalacağı bir zaman gelecektir; çünkü bu düşman Asya'ya da yerleşmeye başlamıştır. İngiliz sömürgelerinin ve Amerika'nın Asya'nın ucuz iş gücüne karşı kendilerini göçmen yasalarıyla korumaları yeterli olmayacaktır; bu sadece geçici bir

tedbirdir ve adaletsizliği ve insafsızlığı bir tarafa, muhtemelen sonuçları itibariyle faydadan çok zarar getirecektir. Avrupa milletleri Asya'da müstemlekeler edindikleri ve edinmeyi istedikleri sürece her milletin kendi hükümet biçimini kendisinin seçmesini ve kendi hayatını yaşamasını^{125} öngören Avrupa milliyetçilik idealinin gerçekleştirilmesi de mümkün değildir. Yapılması gereken ortak hedefler için doğu ve batının bilinçli işbirliğinin sağlanmasıdır; birinin diğerine tabi olması veya boyun eğmesi de, birbirlerine devamlı yabancılaşımları da sorunu çözmeyecektir. Eğer Asya Avrupa ile olmazsa ona karşı olacaktır ve o zaman idealist Avrupa ile maddecî bir Asya arasında korkunç bir iktisadî, hatta silahlı çatışma ortaya çıkabilir.

Meseleyi bir başka şekilde koymak gerekirse, Asya daha yeni yeni keşfedilmeye başladığı için Avrupa'nın Asya düşüncesine borçlu olduğu şeyin tam olarak farkında değiliz. Ve diğer yandan Avrupa modern zamanlarda Asya'ya korkunç zararlar verdi, haksızlıklar yaptı.^{126} Demek istediğim "uygarlık" mikrobu Asya'ya böyle bir sonucu elde etmeye dönük doğrudan Avrupa teşebbüslerinden ayrı olarak yayılmayacağı gibi bir şey değildir, tam tersine; fakat Asya toplumunun *dharma* temelinden sözleşme temeline düşüşünün bilinçsiz enstrümanları olmuş olanların büyük sorumlulukları ve borçları inkâr edilemez.

Asya'nın "açık hava"sı geçmişin bir rüyasından ibaret değildir. İdealizm var ve modern Hindistan'da idealistler çok, hatta yarım yüzyıllık sefil bir eğitimin baştan çıkardıkları arasında bile var. Hepimiz ilerleme yanılışına kanmadık, fakat Avrupalı meslektaşlarımızın bazıları gibi biz de, "insan hayatının telaşlı endişeyle ve maddî nesneler ve konforlar peşinde koşturmaca ile heba edilmeyeceğini, fakat insanda kuvve halinde bulunan zihni, ahlakî ve ruhanî güçleri geliştirmekte kullanılması gerektiğini bütün dünyanın tekrar öğreneceği daha iyi hayat şartlarının gelmesini" arzu ediyoruz.^{127} Şu halde Avrupa'nın bu borcu en iyi modern Asya ile Avrupa'nın tecrübe edeceği ruhun her serüveninde işbirliği yolları aranarak ödenebilecektir—ve bunun kendisine de sınırsız faydası dokunacaktır. Bunun şu eski "doğuyu uygarlaştırmak Avrupa'nın vazifesidir" fikrini terk etmeyi gerekli kılacağı doğrudur; fakat bir ölçüde Tötonik ve emperyal *Kultur* görüşü zaten gözden düşmüştür. Ortak dünya uygarlığı için ihtiyaç duyulan şey ortak meselelerin kabulü ve çözümlerinde işbirliği yapmaktır. Eğer Hindistan'ın bir dünya uygarlığının gerçekleşmesine katkıda bulunmak için hangi iç zenginlikleriyle yardıma koşacağı sorulursa, o zaman Hint bakış açısından cevap, onun dinlerinde ve felsefesinde, ve soyut teoriyi pratik hayata sürekli tatbikinde aranmalıdır.

Doğu Metinlerinin Çevirisi Üzerine^{128}

Edebi açıdan ele alınıp değerlendirildiğinde ve daha da önemlisi tahakkuk anlamına gelen *sadhana* olarak asli değerleri bakımından mevcut Veda metinlerinin çevirilerinin "lafzî tercüme"lerden öte bir kıymet taşımadıkları söylenebilir. Bunlar ancak [talebeler için] araç gereç olarak bir değer ifade edebilir ve asıl metinlere başvurabilecek, buna emek ve mesai ayırabilecek durumda olan araştırmacıların ellerinde faydalı olabilir. Bu Doğunun Kutsal Kitaplarının asıl metinleri okuyabilecek hatta bunlara müracaat edebilecek durumda olmayanlar için bugün bile erişilmez olduklarını söylemeye varır ve bunlar büyük çoğunluktur. Eğer çoklarının düşündüğü gibi Batı ve Doğunun mümkün yegâne uzlaşması zihni / fikri düzlemde olacaksa karşılıklı anlaşmanın önündeki en temel engel burada yatmaktadır.

Yanlış çeviri uzmanların ne özen veya gayret eksikliğine mal edilebilir, ne doğu dillerine yetersiz vukufiyetlerine atfedilebilir; bunun sebebi daha çok İngilizceyi yetersiz kullanımlarında aranmalıdır. Şu var ki, yanlış çevirinin kısmen uzmanların zihinlerinin geri planındaki dini önyargıların veya daha doğrusu hissiyatlarının işin içerisine karışmasının bir sonucu olduğunu inkâr etmek aşırı gitmek olur. Böyleleri ilk ilkeler konusunda yetersiz ve yeteneksiz oldukları gibi Hristiyanlık dışında başka bir öğretinin, kabul edilmiş Hristiyan bir öğreti kendileri, fert olarak kendileri için olmasa bile, en azından Avrupa geleneği için ne ifade ediyorsa muhtemelen aynı şeyi ifade ediyor olabileceğini kabulde de çoğu zaman bilinç altları itibarıyla gönülsüzdürler. Beri yandan yakın zamanların araştırmacılarında herhangi bir dini önyargının olmadığını kabul etsek dahi bilimsel dedikleri bakış açıları ve aldıkları uzmanlık eğitimleri Hristiyan metafiziğinin, ilahiyatının ve hikemiyatının anlaşılması konusunda önlerinde neredeyse kaçınılmaz bir engel oluşturmaktadır ki burada tam çeviri için gerekli İngilizce tabir yahut ıstılahların bulunması yeterlidir. Mesela: temelsiz, bilmeme, uçurum, sudur, Ruh, üfleme, öz, doğa, cevher, hipostaz, riayet, itibar, büyü, melek, hemahenk, kavrayan / kapsayan vb. gibi tabirler teknik anlamları içinde onun bütünüyle bilgisi dışındadır. Dağarcıklarını ve bakış açılarını Avrupalı uzmanların yayımlanmış eserlerinden elde ettikleri için Doğu metinlerinden çeviriler yapanlar da benzer şekilde sınırlıdır.

Yukarıda söylenmiş olanların anlaşılmasına yardım edecek misaller olarak iyi bilinen üç Sanskritçe sözcüğün, yani *Mâya*, *Deva* ve *Tapas*ın karşılığıyla ilgili *suggestions raisonnees* sunuyor ve bunların tutarlı biçimde "Büyü", "Melek" ve "Yoğunlaşma" ile karşılanması gerektiğini veya asli biçimleriyle çevrilmeden bırakılmalarını öneriyorum.

Birkaç Misal:

Mâyâ, Deva, Tapas

Mâyâ

Mâyâ Prakritinin, İşvara'daki, kendi kendini belirlemiş Zattaki (Atman) tezahürün şekillendirici gücün veya failin isimlerinden biridir, ki o Zatta Pruşa ve Prakriti birleşmiş ilkeler olarak varlığını sürdürür.^{129} Bir başka ifadeyle, Zâtın tanziminde Pruşa "ondan", Akaşa^{130} "onda", *Maya* "onun sayesinde" tezahür, gerçeklik (*satya*), "hayat" olabilir.

Yanlış olarak "tabiat" dediğimiz^{131} ve fenomenal dünya olan (*jagat, loka*) bu tezahür ancak *in actu*

[bilfiil] vücut bulur, asla *var olmak* için durmaz. *Mâyâ-vâda* öğretisi dünyanın ne *Mâyâ* olduğunu ne de oluşmadığını ileri sürer, ^{132} fakat sadece onun belli bir tarzda, yani temeli (*pradhâna*) veya oluş vasıtası itibariyle *Mayaya* sahip olarak oluştuğunu ileri sürer. *Śūnya-vâda* öğretisi—ki *Tathatâ*, "Öylelik" öğretisinden ve *Yathâbhûta*, "Olduğu haliyle" öğretisinden koparılamaz—Dünyanın oluşmadığını iddia etmez: onun iddia ettiği şey dünyanın hem "Boşluk" ^{133} hem "Öylelik" olduğudur. Bir başka ifadeyle, Dünya müstakil zatiyla kaim (*svâvasthita*, veya kendine yeter) ilkelerin bir ikiliği olarak düşündüğümüz kadarıyla gerçekdışı, fakat Öyleliğiyle, "Olduğu haliyle" gerçektir; ki bu Vedântanın görüşünü anlatmanın bir başka yolundan ibarettir. Bundan başka anlaşılabilir yegâne öğretiye ^{134} *Ātma-vâda* denebilir, ki ilk Budacılıkta *yanlış* anlaşılmış haliyle Atman öğretisiyle ilgilidir; burada Vedaların Atman'ı (Zat) Nesne karşısında Özne yerine koyduğu varsayılır; ki aslında Atman'ın "öyle olmadığı"na (*neti, neti*) işaret etmek yeterli olmalıdır. O halde Vedanta'nın inkâr ettiği şey bilen ve bilinen vb.'nin (her ne kadar bizim bakış açımızdan müstakil olarak *düşünülebilir* olsa da) müstakil ve zatiyla kaim (*svâvasthita*, *svayambhū*) varlıklar olduğudur; iddia ettiği şey bilen ve bilinen vb.'nin Zatin (Atman) ortak veçheleri olduğudur, ki Zat Dünyanın Oluşu olarak Saf Fiil Birliği içinde tezahür eder. ^{135} Diğer bir ifadeyle Dünya, Zat (Atman) veya Öyleliktir (*Tathatâ*); bizim tecrübi Dünya anlayışımızdan Yanılgıdır (*Avidyâ*).

"Ben (Zat) *Mayam* ile (Dünya) olurum". ^{136} Ne fail ne faaliyet fiil (tekevvün) ile eşanımlıdır, tıpkı bunun gibi *Mâyâ* da var olanların (*bhūtâni*) dünyası (*jagat, loka*) değildir. *Mâyâyâ* Moha, yanılsama veya aldanma denebilir ki *onun vasıtasıyla* dünya kandırılır (*mohita*); fakat *Mâyâ* tarafından saf Akılları (*prajnâ*) parçalanmış olan şu düşük tabiatlı (*asura-bhâva*) kandırılmış (*mudha*) varlıkların kendileri vehim yahut yanılsama değildir, çünkü Kurtuluşları ne kadar uzak olursa olsun (*mâyâ-nivrtti*, *Svetâsivatara Upaniṣad*, I, 10) yine de mümkündür, hatta bunlar hakkında bile hâlâ "O sensin" denebilir. O halde Beni (Zat) bilmeyen dünya ne tür bir ağ (*jala, kalila*) ile aldanır? Varlıklarda değişik şekillerde kavranılan nitelikler / özelliklerle (üç *guna*, yani kudret, faaliyet, atalet ^{137}) o kadar ki bunlar karşılıklı olarak ayırt edilir; ve nihayet "çiftler" (*dvandvâu*), kavramlarla ki dünya bunlarla tez ve karşı tez olarak görülür. Benliğin yanılsaması kendisi de dahil olmak üzere dünya zatiyla kaim birimler çokluğu olarak yanılgı dolu kavrayışına / algısına dayanır ve bu yanılsama sonucunda bu birimlere bu haliyle koparılamaz bir bağlılık [*merbutiyet*] veya istikrah duyar. Bu yanılsama, şahsi veçhesi *abhimana*, benlik, "ben-lik", "ilk günah" itibariyle, Pruşa, Şahıs, Ezeli İnsan olarak dünyada olduğu kadarıyla bizzat Tanrı tarafından paylaşılır. Fakat Tanrıyı nesnel olarak eşzamanlı oluş bütünlüğü içinde bütünüyle kuvveden fiile dönüşmemiş saklı imkâna sahip olarak düşünmek aynı yanılsamanın bir veçhesi olacaktır: yani "Onu" *sub specie aeternitatis* ^{138} dünyadan başka olarak düşünmek yanılsaması. Dünyadan kendine yeter olma niteliğinin esirgenmesi halinde öyle bir yadsımda bulunmuş oluruz ki, bir yabani tavşanın boynuzlarının gerçekliğini veya kadiri mutlaklığın zamanın içinde olmuş veya oluşmuş ya da zamanın öte kıyısı olmamak için zaman içerisinde olmuş veya olabilecek şeyi vücuda getirebileceğini (ve bu sebepten ötürü zamanın ötesindedir) inkâr ettiğimizde ne anlama geliyorsa bu da ancak o anlama gelir.

Fiil / faaliyet, hayat, değişim ve hafif tabirle "ilerleme" denilen şeyin gerçekte benliğin karşıtların niteliklerine ve çiftlerine tepkilerinin bir ardışıklığından başka bir şeyi temsil etmediğini ve Vedaların bakış açısından bütün bu farkında olunmayan ve işlevsel tepkilerin Hayatı değil fakat sadece "yaşama"yı temsil ettiğini yeniden belirtmek gereksizdir. Mesela bilgi edinme "Hayat" değil, fakat sadece bilenin bilinene (olgu) bir tepkisidir. Daha da tasrih etmek gerekirse Tahakkuk [*realisation*] olarak bilgi Hayat, Zatin Hayatıdır ve o ne bilende ne bilinendedir, dolaysız ve sonsuz

bir fiil, *adaequatio* (Skr. *taddkdrata*) *rei et intellectus*^{139} olarak bizatihi kendisindedir: sanat da benzer tarzda, ne görende ne görünende, ne sanatçıda ne eseredir, fakat bizatihi kendisinde *consonantia* (Skr. *sâdrsyā*) *diversorum*^{140} olarak Hayattır; sadakat ve arzu (*bhakti, prema, kâma*) âşıktaki veya maşukta değil fakat âşık ile maşukun kalbin boyutsuz mağarasında buluşmasındadır, "Doğrusu bir meleğin, kocanın, karının değerli veya kıymetli olan her neyse olma veya sahip olma için değil fakat Zatin sevgisi için," *Brhadâraṇyaka Upaniṣad*, II, 4, 5 ve " 'Onun başka kendisinin başka olduğunu' düşünerek (Zattan) başka herhangi bir meleğe yaklaşan^{141} kimse bilmez (*na sa veda*)" *age*. L, 4,10. Vedaların bakış açısından sadece bu "Hayat"tır ki "bizim" bilincimizin merkezinde, aşkın Zatta böyle doğrudan tecrübe edilir; ve haricen saf bir suhulet fesahat yahut mutlak samimiyet [kendiliğindenlik] içinde dışa vurulur (Skr. *sahaja*, Çince, *shen*, İslam, *selam*, Hristiyanlıkta tasasız veya saiksiz feragat / uzlet (*a-sakta*)^{142}) ki bu fiil olmayan fiildir.^{143} Vedaların "İncil'i, her ne kadar Vedalar *bhakti-vadaya* göre değil bilgi açısından konuşurlarsa da bu kurtuluşun, özgürlük ve genişlemenin sözcüklerin en tam anlamında^{144} her zaman ve daima bilkuve gerçekleştirildiği ve bilfiil gerçekleştirilebilir olduğu öğretilidir: "Göklerin Melekûtu sizin içinizdedir", "Bugün siz Cennette benimle olacaksınız".^{145}

Şu halde Mâyâ aslında "doğurulmuş", *prakṛti-ja* veya *prākṛta*^{146} olarak nitelendirilmesi gereken dünya olarak "Tabiat" değil kelimenin gerçek ve teknik anlamında "tabiat"tır. Mâyâ tezahürün ortaya çıktığı vasıttadır. Yaratıcı (Prajapati vb. veya Prajapati-Vac sıfatıyla İşvara, Baba ve Kelam) bu vasıtanın efendisi olarak Mâyâ-vin diye isimlendirilir; dünya *mâyâ-mayadır*, mâyâdan, "teshir"den "vücuda getirilmiş" veya "teshirli "tarzda"dır... Bundan başka onun yarattıkları, ürettikleri veya tezahürleri ile *indra-jâlası* ("indra'nın ağı") hissi olarak algıladığımız dünyaya benzeyen bir hayran bırakma (*moha-kalila*) veya teshir (*vasi-karana*) olan ölümlü sihirbazınkiler arasında mukayese yapılır. Bu anlamda İngilizcedeki sihir [*magic*] ve sihirbaz [*magician*], bir *Roman de Merlin*'inin artık tam olarak mevcut olmayan on beşinci yüzyıl İngilizce çevirisi olan Merlin'in oyununda (*lila*) ve şahsında misalini bulur:"dedi Merlin... çünkü ben bu su üzerinde yürüyebilirim ve ayaklarım ıslanmaz ve ayrıca ben hiç su olmayan bir yerde bir nehir oluşturabilirim," ki bunu gerçekleştirmiştir, bütün bunları ormandan (Brioke) çıkarmış ve "ormanın ortasında" bir daire içinde göstermiştir ve "uzunca bir süre durduktan" sonra günün sonunda ormana geri dönmüş, birdenbire kaybolmuş ve "kimse onların ne olduğunu bilememiştir".^{147}

Böhme'nin söylediği gibi, "Sihirbazın bu Sır içinde (*Mysterium Magnum*, Tanrısal sudur) isteğine göre hareket edecek gücü vardır ve istediğini yapabilir", çünkü "her bir *mysterium* diğerinin aynası ve kalıbıdır" her ne kadar "vücuda getireceği unsurla donanması gerekse de".^{148}

Dünyayı tanrısal bir sihiri kullanan Tanrısal bir Sihirbazın eseri olarak izah eden de yine Böhme'dir:"Sihir sonsuzluğun anası, bütün varolanların varlığı (varoluşu)... Tabiatın asli durumu... cevheri olmayan bir kalıptır, fakat kendisini maddi-cismani varlıkta gösterir... onda *Fiat* [Işık] vardır... bütün varolanların varlığının tüm biçimleri Sihirdedir. O üç dünyada da bir anadır, ve her bir şeyi o şeyin isteğinin kalıbına göre vücuda getirir... Sihir anlama değildir fakat anlamaya göre bir yaratmadır ve kendisini iyiye de kötüye de uydurur... Sihir Tabiatın çıktığı anadır ve anlama Tabiatın çıkan anadır... Hülasa Sihir İrade-ruhtaki faaliyetir".^{149}

Dolayısıyla Sihir Tanrı'nın hüneri veya sanatıdır ki *onunla* dünyanın oluşunu izhar eder veya vücuda getirir; ve başka varlıklarda iştirak yoluyla veya "diğerinin yansıması veya örneği" olarak vardır. Sanskritçe "Mâyâ"nın İngilizce "Sihir" [*Magic*] olarak çevrilmesi gerektiğinin ispatı konusunda

başka bir şeye gerek yoktur.

Deva

İşvara (saguna Brahman, Atman) ve İşvara için kullanıldığında Şiva veya Vişnu gibi şahıs isimleri Hristiyanlıkta kullanılan anlamda Tanrı'nın Sanskritçedeki doğru muadillerinden ibarettir; *nirguna* Brahman ise Zatı Uluhiyet'tir. Her ne kadar bu kümelerin her birinde baş (çoğu zaman Mahâdeva'da olduğu gibi Mahâ, "Büyük" önekiyle ifade edildiği üzere) olsa da, İşvara'nın aynı zamanda Deva, Bhuta, Yakşa, Asura vb. olmasından, ve bu cins nitelemelerin her biri "Üç Dünya"daki varlık durumlarının belirsiz bir çeşitliliği ile ilgili olarak kullanılabildiği için bir Hindu çoktanrıcılığına dair yaygın kanaat ortaya çıkmıştır; nasıl ki İslam noktayı nazarından Hristiyanlıktaki Teslis benzer bir çoktanrıcılığı temsil ederse; oysa burada asıl veya maksat birdir, değişen sadece bakış açılarıdır. ^[150] Fakat bir Hristiyan: Tanrı'nın "sadece Varlık" olduğunu söyleyebilir, nitekim Eckhart söyler ve yine de başka her türlü "varlık"tan Tanrı'nın diğerleri arasında sadece bir varlık, belki bir başkasına denk veya daha aşağı, olduğunu kastetmeksizin söz etmesi gerekir, tıpkı bunun gibi, Deva vb. gibi Veda tabirlerinde hem bir birlik hem bir hiyerarşi gerektiği gibi takdir edilmez. Hatta Hristiyanlıkta Tanrıyı bir melek olarak adlandırmanın uygunluğu hususunda tartışmalar olmuş ve genel olarak bunun bir inançtan çok bir maslahat meselesi olduğu sonucuna varılmıştır, nitekim İşaya, IX, 6'daki (Sept. Çev.) "Büyük Nasihat Meleği" deymi ile muhtemelen Tanrı'dan söz edilir, *krş.* Eckhart'ın "başmelek" ve *Brhadar. Up.*, 1, 2, 7'deki "Tek Melek" ifadesi.

Deva'nın mutlak ve ayırım gözetmeksizin "Tanrı" veya "tanrı" olarak karşılanması, her ne kadar kısmen pagan çoktanrıcılığı ihtimalini dışarıda bırakmayan *idées fixe* bağlanabilirse de etimolojik bakımdan da doğrulanır ve bilimsel bakımdan doğru bir türetmeye dikkatsiz bağımlılıktan kaynaklanabilecek yanılğı türüne iyi bir misal sunar. Deva aslında Latince *deus*, İngilizce *deity*, *divine* sözcüklerine karşılık gelir, her ne kadar Zend *daeva* Sanskritçe *Devana* her zaman tam olarak "Tanrı" anlamına gelmeyeceği ikazını hatırlatıyorsa da.

Deva lafzen "Parlayan, Işık Saçan"dır; doğru karşılık "Melek"tir, "parlayışı" sanatta bir ayla veya huzmeler ile temsil edilen daha yüksek Devalar ilkeler veya saf akıllar veya "Aeonlar" (*prabhā*, *prakāsa*), bilfiil varoluş imkânlarına (Mâyâ, veya Apah "Sular") akseder. Devalar ve Devatalara Brahman'ın azaları ve uzuvları (*anga*) ya da hiyerarşilerine göre (*sthâna-vibhâga*) Atman'ın nitelikleri (*bhakti*) veya melikleri (*vibhuti*) denir: nasıl ki Hristiyanlıkta Melekler hiyerarşileri ve sınıfları içinde Tanrının vekilleri, melikleri ve elçileri ise. Bu benzerlik o kadar geniş boyutlardadır ki nasıl ki Hint geleneğinde İşvara dahil Devaların kürsüleri ve vasıtaları (*asana*, *vahana*) ve nitelikleri ve silahları (*âyudha puruṣa* vb.) ile karşılaşırsak ve kendilerinden Devalar diye söz edilir ve ikonalarla temsil edilirlerse, Hristiyan hiyerarşileri de içinde en yüksek zümreden bir "Tahtlar" ve ikincisinde "Melikler" düzeni barındırır; bunların meziyeti Tanrının iradesiyle "boyun eğenlere düzeni benimsetmek", "kötü ruhları zorlamak" ve benzeridir, nitekim Hint Devalarının Âyudha Puruşaları da onların buyruğuyla ortaya çıkar ve onların iradelerinin icra / infaz ve vasıtalarıdır. Melekler ve Başmelekler hiyerarşide en aşağı zümredendirler ve işleri neredeyse tamamen insan hayatıyla ilgilidir, bunlar insanlara elçi olarak gönderilir, veya bir bölge ve kişiyle ilgili koruyucu olarak hizmet ederler; bunların da Hint geleneğinde bol miktarda mukabilleri vardır, hatta ferdi koruyucuların (*ârakṣha devatâ*) mevcudiyeti de bunlara dahildir. Veda ve Hristiyan geleneği keza meleklerin mahalli hareket bağımsızlığı konusunda da uzlaşma içindedirler. Ve son olarak Devaların sayısının genellikle otuz üç bin, meleklerinkinin ise sayısız olduğu söylenir, San Tommaso D'Aquino'nun, "bunun meleklerin tam sayısı olduğu da söylenemez" ifadesi her iki durumda da geçerli

olabilir. {151}

Bundan başka münferit olarak Devaların ölmez (*amara*) oldukları söylendiğinde bu onların belli bir varlık düzlemindeki (*loka*) bekalarını ifade eder, başka herhangi bir hal değişikliğine, Zamanın akışı içinde "yeniden ölüm"e {152} tabi olmadıklarını değil; her ne kadar bu onların Zamanın sonunda (*kâlpânta*) {153} aslında bir tür ölüm, ama kesinlikle *mors janua vitae* {154} olan Brahman'a doğal dönüşlerini dışarıda bırakmasa da. Devaların da münferiden değil fakat işgal ettikleri durum (*sthâna*) olarak ölmez oldukları söylenir ve bu onların ilkeler olarak ölümsüzlüklerine işaret eder, nitekim bir başka çağda şimdiki İndra'dan başka birinin indra'nın tahtını dolduracağını söylediğimizde demek istediğimiz budur. Bu sonraki açıdan *Pancavimsa Brâhmana*, VI,9,15'de Devalardan "ilk sudûr" (*prathamam asrgram*), "kalıcı konuşma" (*sthita vyahrtih*) diye söz edilir ve burada mevcudiyeti "günden güne" (*svah, svah*) olan münferit varlıklarla (*manuṣyah*, "insanlar", "ölümlüler") karşılaştırılır. St. Gregorius ve St. Augustinus bununla tam bir uyum içinde "*angelus nomen est officii, non naturae*" iddiasında bulunur; ve nasıl ki yüksek devalardan bazıları zamanın sonunda bulunmazlarsa—Hesap Gününde—"letafet ve tabiat farklılığına göre... melek sınıfları da hep olacak fakat meleklerle mahsus işlerle ilgili olarak belli bir derecede kalacak ve belli bir derecede son bulacaklardır" (San Tommaso D'Aquino, *Sum. Th.*, I. Q. 108, A. 7). Ve ayrıca ölmüş olanlardan nasıl ki kısmen Devalar diye söz edilir (ve bu Devanın "Tanrı" veya "tanrı" diye karşılanmasının neden uygun olmadığının özel sebeplerinden biridir) "insanlar da meleklerle mahsus tabakaların her birinde meleklerle denk denecek derecede izzet ve azameti hak edebilir" (D'Aquino, *ibid.*, A. 8).

Anlatılanların neticesinde Devaların ve Meleklerin tabiatı ve işleriyle ilgili mütakabil kavramların teferruatlı mukayesesi ile Devanın "Tanrı" veya "tanrı" {155} (ki bu sonuncusu "sahte tanrı"dan pek de farklı değildir) diye karşılanmasının ancak en yüksek Deva'nın açıktan veya örtülü olarak kastedilmesi halinde meşru olduğu, diğer bütün veya hemen hemen bütün durumlarda "Melek" sözcüğünün kullanılması gerektiği yeterince ispatlanmış oldu. Aynı şey çoğu durumda Yakşa için de geçerlidir fakat Yakşalar her ne kadar tek bir hiyerarşi içinde olsalar da çok farklı sınıflardandır, kimileri meleklerden ziyade cinler ve perilerdir; dolayısıyla asıl sözcüğün mevcut haliyle bırakılması çoğu durumda takip edilecek en iyi yoldur. Deva ile Asura birlikteyse aynı cins nitelime her ikisi için de geçerli olmalıdır (nitekim Mikail ve Şeytan aynı derecede "Melek"tir) ve eğer bir ayrım yapılacaksa Asura "Kara Melek" veya daha doğrusu "Daimon" diye çevrilmelidir. Geriye *Visve Devatah*, "Muhtelif Melekler" in umumiyetle (mesela, *Brhad Devata*, 1,69 vd.) Teslisin (*tridha*) üç uknumu anlamına geldiğine işaret etmek kalıyor, fakat Eckhart'ın da ifade ettiği üzere (II, 153) "melek orduları sayısızdır", ancak "zaman ve sayıdan ayrı ayrımdan habersiz olan biri için bir de yüz de bir olacaktır."

Tapas

Tapas uygulaması öncelikle herhangi bir varlığın yaratıcı güçlerinin kuvvetlenip odaklandığı zihni bir süreçtir. Tecrübi muadili Yogilerin ve diğerlerinin muhtelif çilecilik uygulamalarında bulunur. Bir evrenin yaratılmasına hazırlık olarak tanrısal varlığın (belli bir zaman çevrimiyle ilgili Yaratıcı olarak Tanrı) gerçekleştirdiği *tapas*; ve Şiva'nın özel taraftarlığını yeniden elde etmek amacıyla Uma'nın yaptığı *pancâgni tapas* örnek olarak gösterilebilir. *Tapas* göz önünde bulundurulmuş malum bir maksatla ihtiyari olarak yaşanan bir infial halidir. Ruhi manevi potansiyelin kıvılcım noktasına yükselmesi olarak tarif edilebilir; Böhme'nin "şule", "alev", "alevlenme, tutuşma" diye ifade ettiğinde veya İbranice *zimzumda* karşılaştığımız aynı şeydir. *Tapas* genellikle "kefaret" diye çevrilir; fakat

ıstırap, çaba, terleme, erime ve birleşme kavramlarının simgesel olarak mevcut olmasına rağmen "kefare" karşılığı, geçmişle ilgili herhangi bir arınma değil, fakat sadece müstakbel bir maksada doğru bir gerilim düşüncesi olduğu için bütünüyle uygunsuzdur. Şankaracarya^[156] *tapası* bir araya getirmek, toplamak, elde etmek, idare etmek, hâkim olmak anlamına *krş* kökünden bir isim olan "*krcchra*" ile açıklar ve çaba sarf etme, tutma, alıkoyma vb. ile tevî eder. Şimdi İngilizcede "gerilme, gayret gösterme, (zihnî) güç / yeğînlîk temrîni, güç veya kuvvet artışı" diye tarif edilen (Webster) *intension*; "karakteristik niteliğini yüksek bir derecede gösterme, yüksek etkinlik derecesinde faal olma" diye tarif edilen *intense*, ve "yoğun veya daha doğun yoğun hale gelmek, artan güç veya enerjiyle faal olmak" diye tarif edilen *intensify* (geçişsiz) sözcükleri vardır. Bütün bunlardan yeterince anlaşılmış olmalıdır ki *tapas* genellikle "gerilme" veya "çaba / gayret gösterme"; *tap* fiili de genel olarak "kuvvetlendirmek, yoğunlaştırmak" diye çevrilmelidir.

Hülasa: Bir disiplin olarak görülen "Mukayeseli Din Araştırmasının" asıl amacının bütün dini genişlemelerin temelini teşkil eden müşterek metafizik geleneğin kök itibarıyla aynı olduğunu göstermek olduğunu düşünüyorum: ki bu gelenek bir kez tesis edildiğinde (ve bu doğrudan aydınlatma / fikren ve ahlâken geliştirme amacıyla değil ancak akli ve fikri olarak yapılabilir, çünkü akıl "ilk ilkelerin *habitusu*" olarak tarif edilir) temanın sonsuzluğunun ve beşeri karakterin çeşitliliğinin gerekli kıldığı çeşitlemeler olarak dinlerin yan yana varolmasına izin verir. Avrupa'nın "dini müsamaha"dan anladığı şey kuşkuculuk ve siyasi maslahat mülâhazayla erişilen menfi bir kavramdan ibarettir. Temel mülâhaza ilkesi müspettir: Yaska'nın sözleriyle, "Tanrının azametiyle bir hayat ilkesinin muhtelif şekillerde övüldüğünü gerçekten görür ve anlarız"; Ruysbroeck'un sözleriyle: "Ne doğru adlandırabileceğimiz ne tam olarak ifade edebileceğimiz akıl ermez soyluluğu ve yüceliği dolayısıyla bütün bu isimleri Ona veririz".^[157] "Ben herkese özel bir ibadet-taat biçimi verdim. Ben herkese özel bir ifade tarzı bağışladım." ibn Arabî, "Hâzır-ı Mutlak ve Kâdir-i Mutlak Tanrı'yı kimse tek bir inanç / itikatla sınırlayamaz, çünkü O "Yüzünüzü her nereye dönerseniz Allah'ın veçhi oradadır" der [*Kuran*, II, 109]... Eğer bir kimse Cüneyt'in "Su, kabının rengini alır" sözünü anlamışsa başka insanların inanışlarına karışmaz, fakat her inanış biçiminde Tanrı'yı görür" ve "Onun develeri hangi yolu tutarsa tutsun ben Aşk dininin takipçisiyim"; Hâfız, "ki orada Turbanlı münzevîler gece gündüz Allah'ı zikrederler, kilise çanları ibadete çağırır ve Mesih'in Çarmıh'ı oradadır"; *Bhagavad Gita*, IV, 11, "İnsanların dört bir cihetten yürüdükleri yol Banadır". Hatta Aşoka'nın, "Meleklerin Sevgilisinin", gördüğü gibi, "kendisinininkinin parlaklığını artırma amacıyla başkalarının tuttukları yolu aşağılayarak kendi yolunu yücelten kimse aslında bu davranışıyla en ağır zararı kendisine verir".^[158] Vedaların geleneğini benimseyen, anlayan ve uyarınca yaşayanlar bunun bir çoktanrıcılığı,^[159] bir tümtanrıcılığı,^[160] veya mevcudiyetin inkârını temsil ettiğini kabul edemezler ve bu türden bir terminolojinin çürütülmesiyle ilgili bilginlerin genellikle kullandıkları türden geçerli deliller sunarlar. Yukarda tanımlanan akli / fikri temel üzerinde gerçekleşebilecek olandan başka Avrupa ve Asya arasında bir ön uzlaşma tasavvur edilemez, Doğunun ve Skolastiğin (yani hakiki Avrupa'nın) bakış açısından "sanat"ın aklın bir parçası olduğu unutulmamalıdır.

Şu halde "Hristiyanlık dışındaki dünyanın kutsal kitaplarının sadece dilbilgisi kuralları açısından doğru olarak değil fakat bağlamları içinde özel tabirler bakımından da gerçek anlamlarına tam bir farkındalıkla ve İngilizcedeki tam veya mümkün en yakın muadilleriyle çevrilmesine atfedilen önem abartılmış olamaz. Bu öyle bir acil mecburiyet ki bu açıdan tam olarak yeterli olmayan mevcut bütün çevirileri yenilemekte hiç tereddüt etmemeliyiz ve unutmamalıyız ki bu çeviriler "amacı kendinde" olarak görülemez, okunmayı, yorumlanmayı, öğrenilmeyi ve deruni olarak hazmedilmeyi amaçlarlar.

Doğru, bu Veda metinlerinin neredeyse mevcut bütün çevirilerinin katı kurallara dayalı olarak gözden geçirilmesini ve daha fazlasını gerekli kılacaktır, fakat bu iş mevcut neslin imtina edemeyeceği bir vazifedir. Bilginler vazife icabı mesleklerinin şartlarıyla bağlıdır.

EK

VI. Metafizîğe Yaklaşım - Surendranath Dasgupta

Bir Gerçeklik araştırmasının bir anlamda metafiziğin temel görevi olarak görülebileceğini düşünmek çok yanlış olarak görülmeyebilir. Buna mukabil metafiziğin bu istikamette son iki veya üç bin yıl içindeki çabalarının bir başarısızlıklar dizisi olduğunu düşünenlerin sayısı az olmayabilir. Buradan hareketle metafizikten çok fazla bir şey umut edilemeyeceği ve bu sebepten ötürü artık onu terk etmemizin zamanının geldiği sonucuna varılabilir. Bir anlamda ben bunun bir yanlış kanaat olduğu fikrindeyim. Kıyas yoluyla cevap vermek gerekirse: Bu durumda bütün insanlığın mükemmeliyet yolundaki manevi / ahlaki çabalarının bir başarısızlıklar sicili olduğundan bahisle ahlaki çabalarımıza da son vermemiz gerektiğini söyleyebiliriz. Metafiziğin başarısızlıklarının ahlakın başarısızlıklarından ne kadar büyük olduğu konusunda teferruatlı bir araştırmaya girişmek gibi bir niyetim yok, çünkü böyle bir şeyin bir faydasının olabileceğini düşünmüyorum. Ömrümün geride kalmış dönemindeki ahlaki çabalarımın başarısızlıkları önümde olabilir fakat içimde bu ahlaki sevki tabi olduğu sürece bu ahlaki çabayı sürdürmem gerekir. Açlık yenilecek bir şeyin olmadığı bilgisiyle doyurulamaz. İçimizde Gerçekliğe dair öyle bir susuzluk var ki metafizik adıyla anılan zihnî / fikrî arayışlarımız meşruiyetini orada bulmaktadır.

Bu zihnî/fikrî arayışların en sonunda nihai sonuç olarak sağlam ve güvenilir bir tecrübe türüne işaret etmeyi gerekli kılıp kılmadığı veya bizatihi bu arayışların aklın / ruhun bu doğrultudaki açlığını doyurmaya yeterli olup olmadığı gerek Batı gerek Hint dünyasında düşünen kafaların üzerinde tam bir uzlaşmaya varamadıkları bir meseledir. Taraflar arasında bu mesele üzerinde sürüp giden açık ve kesin bir uzlaşmazlık ve çekişmenin uzun bir geçmişi olduğunu söylemiyorum, fakat bu iki dünyanın felsefe tarihinden anlaşılan o ki, Avrupa'da düşünen kafalar her zaman umumiyetle teorik ve akli araştırmayla tatmin olurken, bizim dünyamızda, her ne kadar en dakik ve kati akli araştırmanın gereklerine riayet edilmeye özen gösterilse de, buna ilave olarak her zaman akli araştırmanın net sonuçlarını doğrulayabilecek gerçek bir tecrübe talep edilir. Hint dünyasında düşünürler mantıken belli bir sonuca götüren safi teorik düşünce doğruluğunun yeterli olduğunu düşünmezlerdi. Şurası ilginçtir ki aynı düşünürlerin tecrübî bakımdan tam olarak doğrulanabilir olduğunu düşündükleri ve teorik araştırmanın epistemolojik, ontolojik ve mantıki bölümleriyle ilgili umutsuz bir uzlaşmazlık içinde olan çatışan düşünce sistemlerinin tamamının fiilen uzlaştıkları bazı metafizik sonuçlar vardır. Hint dünyasını müdafaaya çalışmıyorum, fakat metafiziğin alanı üzerine düşünmek için kısa bir müddet duraklıyorum. Her zaman bir yere bir sınır koymanın ananevi bir yolu vardır. Fakat ben bununla tatmin olmuyorum. Elbette sizin her zaman kendinize ait bir hududunuz vardır ve siz her zaman bu kadarının yeterli olduğunu ve daha ileri gitmemek gerektiğini söyleyebilirsiniz. Fakat benim nazarımda her türlü metafizik araştırma temelini ve meşruiyetini aklın / ruhun Gerçekliğe ulaşmaya dönük [sonradan edinmediği bilakis] tabiatının bir parçası olan susuzlukta bulur. Ve ben bu araştırmanın sadece belli teorik çıkarımlar ve yorumlarla sınırlı olması gerekip gerekmediğini veya mantıki düşünce usulleriyle ancak yetersiz ve kusurlu olarak kavranılmaya çalışılan bir tecrübeye erişmenin başından itibaren aklın / ruhun bir tavrı olup olmadığını kendime sorarım. Bir Gerçeklik fikri safi bir fikir midir yoksa tıpkı harici bir anlamda bir şiir parçasının estetik mizacımızı doyuran bir fikir ya da mecazlar sistemi olarak düşünülebilmesi gibi aklın / ruhun mantıki temayülünü doyuran tutarlı bir fikirler sistemi midir? Yoksa Gerçeklik fikri, Gerçekliğin doğasına dair bir yorumun teorik tutarlılığını araştırmanın ardında aklın / ruhun sadece mantıken doğruluğundan şüphe edilemez değil

fakat aynı zamanda içinde Gerçeklik araştırmasının nihai meşruiyetini içeren bir tecrübe olarak da hissedilmesi gereken bir hakikate ulaşmaya dönük daha derin ve az veya çok çözümlenemeyen bir eğiliminin olduğu yolunda bir imayı barındırır mı? Bir filozof zihnin mantıki temayülünün zevkine, bir şekercinin damak için tattırıcı olduğu gibi, bir tedarikçi midir sadece? Gerçeklik fikrimiz, insan olarak geniş bir alan içerisinde ilgimizi çeken belli türden olguları ve ilişkileri açıklayacak bir fikirler sistemi midir? Kesinlikle bu anlamda metafizik doğrulanamaz ve bu anlamda doğrulanabilir değildir. O zaman farklı kimseler için farklı manalara bürünen bir akli mitos veya hayal mi olması gerekir? Shelley, Browning ve Keats'i okuyor ve zevk duyuyoruz ve aynı şekilde Kant, Hegel ve Lotze'yi okuyoruz. Fakat burada karşımıza çıkan ilki lehine özel bir imtiyaz iddiasında bulunmayan bir farklılıktır. Bilakis her bir filozof başkalarınınkini dışarıda bırakarak kendi sisteminin yegâne geçerli teori olduğu iddiasında bulunur. Ne var ki bu geçerlilik iddiasının ifade ettiği şey yine kesinlikten uzak ve belirsizdir; genellikle iki şekle bürünür, yani bir sistem mantıken diğerlerinden daha tutarlıdır ve tabiatımızın taleplerini başkalarından daha çok tatmin eder. Bununla beraber son iddianın tam anlamı kolayca anlaşılabilir değildir ve birçok filozof çoğu zaman bu belirsizlikten faydalanmış (genellikle farkında olmaksızın) ve ona, hiçbir değerlendirmeye tabi tutmaksızın bir tür elverişli yorum kazandırıp benzer şekilde başkalarını ikna etmeye çalışmıştır. Tabiatımızın taleplerinin bu tatmininin herhangi bir sistemin geçerliliği için bir ölçüt ya da kabulü için bir iddia olarak sunulması da bizi yine zihnimizin mantıki tutarlılık özleminden ayrı olarak metafizik araştırmamızda tatmin edilmesi gereken başka bir susuzluğu olduğunu düşünmeye sevk eder.

Bana öyle görünüyor ki bilim, felsefe, estetik vb. gibi beşeri araştırma alanlarının çoğu akli tutarlılıkla tamamlanmaya muhtaç (veya tersi) doğrudan tecrübeyle elde edilen bir tatmin türünü gerekli kılar. Birisi estetikle uğraşıyorsa eleştiri ilkelerinin veya ölçütlerinin tutarlılığı hangi düzeyde olursa olsun nihai anlamda sınanmalarının estetik algımızın tatminiyle yapılması gerektiğini anlar; fizikle uğraşıyorsa yasalarının tümünün hissi tecrübeyle sınanmaya elverişli olması gerektiğini anlar. Fakat felsefede tatminini talep ettiğimiz herhangi bir özel tecrübe türünü belirtemeyiz; tatmin edilmesini istediğimiz tecrübe türü bana bütün taleplerimizin bir şekilde bulunduğu bir odak noktası gibi bir şey görünür. Eğer bir teşbih yardımıyla anlatmama izin verilseydi, insan olarak farklı türden özelemlerimizin iç âlemimize tıpkı ışık şuaları gibi yansıtılmış olduklarını ve eğer bunlar güzergâhları üzerinde birinin veya diğerinin tatminiyle engellenmezlerse hepsinin tek bir noktada buluşacaklarını ve bu noktanın ötesinde başka bir şeyin olmadığını söyledim. Bana öyle görünüyor ki bu yansıtılmış odak noktası sanki başından beri münferit eğilimlerimizin tatminlerinin tümünün işaret ettiği hedef olarak hissedilir. Her bir tecrübe bize, hep ötesindeki alanı, diziyi aşp geçerek kaybolan bir noktanın uzak bir belirtisine işaret etmesi anlamında ondan bir iz, bir eser taşır. Fakat konu dışına çıkmış oluyoruz ve herhangi bir metafizik araştırmanın sonuçlarını bilfiil ispatlanıncaya kadar önceden öngöremeyiz. Bu denemede yapmak istediğim şey sadece doğrulanabilme gücüne sahip herhangi bir metafizik varsayımın kurulması için benimsenmesi gereken yöntemi ele alıp tartışmaktır.

Metafiziğin araştırma konusu başka herhangi bir araştırma alanından çok daha geniştir ve bunların hepsini ahenkli hale getirmeye çalıştığı söylenir. Fakat bununla neyin kastedildiğini ben bilmiyorum. Ahenk müzikte anlaşılabilir bir anlama sahip bir sözcüktür, çünkü burada belli bir tecrübe türüne karşılık gelir. Müzikte farklı sesler işitilir ve bunların belli bir tarzda karışıp kaynaşarak ahenk meydana getirmesi de yine doğrudan tecrübe konusudur. Bu ahenk hissedildiğinde bizim müzik özlemimiz tatmin edilmiş olur ve artık daha fazla bir şey beklemeyiz. Ahenk teşekkül etmezden önce farklı sesler arasındaki ilişkiler bir mantıki tutarsızlık ilişkisi değildi ama bizi seslerin doğru

yerlerini bulmasını beklemeye sevk eden estetik anlatımlarındaki bir kusur veya noksandı, ki o seslerin her biri eğer kendilerini müzik duyumuzun tatminini talep ettiği tecrübenin meydana gelmesine göre ayarlayabilselerdi kendi yerini bulmuş olacaktı. Tek bir sesin meydana getirdiği tatminsizlik estetik duyumuzun sahip olmayı istediği ama aynı zamanda bunu vücuda getirmeye güç yetiremediği bir tecrübe türünü içimizde uyandırmasından kaynaklanır. Bu duyguyu seslerin birbirine ulanarak bağlanmasının uyandırdığını söylemiyorum, ahenk tecrübesinin bütünüyle farklı türden bir tecrübe olduğunu düşünüyorum—tıpkı suyun teşekkül ettiği hidrojen ve oksijenden bütünüyle farklı olması gibi. Müzikteki seslerin her biri tecrübe edilmiş oldukları anlamda gerçektir ve bu anlamda onlar ahenk kadar büyük bir gerçekliğe sahiptir; fakat ahengin gerçekliği yine de bir başka anlamda daha yüksektir, yani o estetik duyunun susuzluğunun nihai tatminini temsil eder. Dolayısıyla ahenk tecrübesi bir anlamda münferit seslerin tecrübesini aşar fakat yine de hepsinin nihai anlamı olarak—bir bakıma hepsinin onu eksik ve noksan olarak ima ya da ihsas etmesi anlamında—hissedilir.

Ahengin daha yüksek gerçekliği tam da seslerin uyandırdığı noksan tatminin bu tecrübesinde ve ahengin kavranılan kusursuz tatmininde hissedilir. Eğer bu herhangi bir düşünürün müzik gerçekliği olarak ahengin mantıki tanımı veya çıkarımıyla doğrulanırsa onu ilave bir delil olarak kesinlikle memnuniyetle karşılamalıyız; fakat ahenk tecrübemiz bize onun gerçekliğini tanıtlamalıdır. Bu sadece buyruk ya da talimatla kabul edilemez. Dolayısıyla metafizikteki nihai Gerçeklik araştırmamız bizim bütün tecrübelerimizi ahenkli hale getirecek bir Gerçekliği bulmaya çalışacaksa bu ancak buna karşılık gelen bir tecrübenin sınanması temelinde yapılabilir. Sözcüklerin çok fazla yararı olmayacaktır. Böyle bir akli keşfin de tecrübeyle sınanması gerektiğini talep etmeliyim. Sesler birbiriyle kaynaşıp ahenk teşekkül ettiğinde tam usullerini / icralarını nadiren çıkarabiliriz; ama ahenk teşekkül ettiğinde seslerin uyandırdığı Gerçeklik olarak hissedilir. Benzer şekilde bizim münferit tecrübelerimizin birbiriyle kaynaştığı tam usuller her aşamada çıkarılamasa bile, nihai aşama bir doğrudan tecrübe konusudur ve ara aşamalarda kavranılan nihai Gerçekliğe dair iç kavrayışın başka tecrübelerimizin işaret ettiği şey olduğunu doğrulamaya yetecek yeterli bağların bulunması gerekir.

Burada herhangi bir mistiklik veya hissilik peşinde olmadığımı açıklamalıyım, mamafih bütün tecrübelerimizi araştırmayı teklif eden birisi için bu duygular ve mistik tecrübeler öyle zannediyorum her zaman ilgili mülahazalar olarak kabul edilmelidir. Sadece dışarıdan oluşturulan herhangi bir bilgi teorisinin veya metafizik bir nazariyenin bize bunu buyurma hakkına sahip olamayacağını ileri sürüyorum. Mantık birbirimize farklı tecrübelerimizi yorumladığımız dildir. Olgulara bağlı olarak çalışır ve bize olguların pek çok yeni bağıntısı hakkında ipucu sunar, fakat ne yeni olgular yaratır ne de ilgili olguların geçerliliği peşinen doğrulanamıyorsa sonucun geçerliliği hakkında bir güvence sunar. Spinoza'nın görüşü ne olursa olsun metafizik öyle zannediyorum ki geometri değildir. Bir düstur veya bir ilkeyi bir mütearife [belit] veya bir kaziye olarak alamaz ve ona dayanarak bütün tecrübelerin üzerini bir Mutlak ile örtecek denli büyük bir ağ elde edinceye dek onu eğirip bükmeyi sürdüremezsiniz. Bu yöntemle bile uzlaşılabilecek bazı sonuçların bulunabileceğini inkâr etmiyorum fakat tecrübeden hiç söz etmeksizin sadece böyle bir yönteme bağlı olmak öyle zannediyorum ki metafizikte umutsuzca yanlış yolda olmak demektir. Bu hiçbir yerde işlemez. Hatta geometride bile belli ilkelerden hareket edip belli sonuçlara eriştiğinizde, her ne kadar geçerlilikleri bu doğrulamalardan ayrı olarak ileri sürülebilse bile, söz konusu sonuçlar tecrübeyle doğrulanır. Geometri mekân ilişkilerinin doğasıyla ilgili belli mütearife ve kaziyelerden hareket eder ve bunlardan mantık kuralları çerçevesinde akıl yürütme yoluyla başka mekân özelliklerini veya

bağıntılarını ispat eder. Bu sonuç bir mantıki çıkarım^{161} olarak geçerlidir fakat bu zaman -mekân ilişkilerine dair başka tecrübelerimize uygun olarak bilfiil tecrübeyle de doğrulanabilir. Ama eğer geometrinin çıkarımları başka türlü doğrulanamasaydı ve ilgilendiğimiz başka tecrübelerin doğrudan içinde yer almasaydı düşünce için hâlâ geçerli olabilir ama kimse bu mantıki yorumları tecrübemizin başka bölümleriyle ilişkilendirmeyi düşünmezdi. Fizik, tecrübeden soyutlamalar yapar fakat her adımda bu soyutlamalar tecrübeyle doğrulanır.

Bir metafizikçi, eğer kendisini bir yasa koyucu olarak düşünürse hiç kuşkusuz işini kaybeder. O bize Gerçekliğin ne olduğunu buyurma iddiasında bulunamaz; onun işi insanlar Gerçeklikten söz ettiklerinde ne demek istediklerini bulup ortaya çıkarmaktır. Gerçekliği bulma özlemimizin alan ve sınırlarının geçerliliğini bir tecrübe çözümlemesiyle olduğu kadar tecrübenin terkibî tazammunlarıyla^{162} da bulmaya çalışmalıdır. Metafizik eğilimlerimizin başka eğilim kümeleri ve farklı zihni tecrübelerimizin sonuçları içerisindeki yerini ele alıp incelemelidir.

Mantık melekemiz öyle bir melekedir ki onun sayesinde düşüncedeki herhangi bir veri yahut tasavvurun teferruatlarını bir kenara bırakabiliriz; bunlar herhangi belirli bir amaç için elzem değildir ve bizi o an ilgilendiğimiz başka özdeş veya benzer özelliklere bağlarlar. Bu onun hem üstünlüğü hem kusurudur. Bu meleke olmaksızın gelip geçici temsil ya da tasavvurlar içerisinde kaybolur ve ilişkilerin özdeşliği temelinde belirli bir çizgiyi takip edemezdik. Ama eğer sadece ona güvenecek olsaydık hiç gezme ya da görme isteği duymadığımız yerlere gitmek ve görmek zorunda kalabilirdik ki işte bu da onun kusurudur. Tecrübemizde Gerçekliği bulup ortaya çıkarmak için gezi aracı olarak soyut mantıki düşünceyi kullanırken her zaman uygun aralıklarla duraklara uğrar ve yer tecrübesiyle kendimizi doğru yolda ilerlediğimize ikna ederiz.

Benim nazarımda mantık, düşüncemizi ancak bir süreç olarak kavranılan fakat unsurlarına çözümlenmeyen ya hissi algılar ya da hissedilen bütünler olarak şimdinin dolaysız tecrübesinin ötesine geçmeye götürebilecek yöntem demektir. Hiçbir düşünce, ya duyular aracılığıyla veya doğrudan zihne, dolaysız verilen şeyle yetinemez. Mantıki düşünce melekemiz (eğer böyle bir ifade kullanmam mümkün ise) verilen herhangi bir şeyin doğrudanlığını ayırıcı özelliklere parçalamanın yolunu araştırır ve ardından herhangi özel türden bir ilgiyle bunlardan birini seçip benzer şekilde parçalanarak başka birliklerden soyutlanmış diğerleriyle birleştirmeye yönlendirilir. Tecrübelerimiz salt doğrudan veriler veya anın hissedilen bütünlükleri olarak kaldıklarında kendi içlerine kapalı kalırlar; bu şekilde düşünüldüklerinde bunlar nadiren birbirleriyle irtibatlandırılacak tecrit edilmiş olgulardır. Hissedilen her bir bütün kendi başına hazır bekler. Fakat aklın faaliyeti böyle doğrudanlıklarla yetinemez çünkü bu faaliyetin özü birinden diğerine geçişten ibarettir ve zihnimizdeki biri kendiliğinden ve tesadüfi, diğeri zorunlu ve irtibatlı olmak üzere bu tür faaliyetlerin iki türüne dikkat ederiz, ilkinin duyularla ve otomatik telkin ve çağrışımlarla verilen her şey, diğerini belirli bir düzen içerisinde soyutlama unsurlarını birleştiren ihtiyari de olsa zorunlu mantıki süreç temsil eder.

Bunların her ikisi de düşünce için temel ve elzemdir. Düşüncemizin verileri bize denetimimizden bağımsız olarak gelir ama zihnimizin faaliyeti bu gayrı ihtiyari süreçle tatmin olmaz, çünkü bilinçli olarak bu verileri şu veya bu şekilde birleştirmek ister ve bu imkânsız görüldüğünde muhtelif tecrübeler içerisinde hissedilen somut bütünlüklerden belli özellikleri ayırır veya soyutlar, zımmen onları bilfiil varolan unsurlar olarak kabul eder ve yeni bir birlik içinde toplar. Soyutlanmış belli bir özelliklerle başlar ve onun başka soyutlanmış özelliklerle ilişkilerini kurma sürecini devam ettirebiliriz. Ancak bunu tek bir hat içerisinde yapsak veya çeşitli hatlar içerisinde çoğaltsak bile tecrübemizin

hakikatine ulaşamayız. Yeni tecrübelerin otomatik hücumu mantıki tahlil ve terkip faaliyetinin üzerinde çalıştığı malzemelerdir. Rasgele alınan iki mantıki soyutlama arasındaki ilişkinin tam tabiatının ne olduğu söyleyebileceğimizden çok daha fazlasıdır. Bunlar herhangi bir mantıki soyutlamadan başlayamayacak derecede birbirleriyle karşılıklı olarak irtibatlıdır, Hegel'in inancı böyleydi; ve eğer terkip ve tahlil sürecini devam ettirmek için yeterli sabrımız olsaydı başka bir soyutlamaya ulaşabilirdik. Bunlar Hegel'e göre diyalektik sürecin kendine yeterli evrim çevrimi içerisindeki momentler veya halkalardan başka bir şey değildir. Fakat felsefesinin genel sonuçlarının bazı veçheleri her ne kadar iyiye de bu doğrultudaki bütün çabaları başarısızlığa uğramıştır ve kategoriler arasındaki kendi kendine gelişen böyle bir evrensel karşılıklı münasebeti göstermekte başarılı olsaydı bile tecrübenin eksiksiz bütünlükleriyle ilgili soru değinilmeden bırakılmış olurdu. Hegel bunları muhtemelen önemsiz diye bir kenara bırakırdı ama bu meseleyi düzeltmezdi.

Her ne kadar hakkında çok az şey biliyorsak da muhtemelen birbiriyle karşılıklı olarak bağlantılı tecrübeler bütününe oluşturan tecrit edilmiş farklı mahsûs bütünlükleri^{163} bir arada tutan bilinçdışı veya bilinç altı bir bağ vardır. Mantıki melekemizin özgür oyununun bize sunduğu birlik farklı türde bir birlikti; bu ya doğrudan veya hafıza aracılığıyla ortaya çıkan kendiliğinden veri sağlayan tecrübenin sunduğu malzemeler temelinde yeni birliklerin bilinçli tescisiydi. Bu verili bütün[lük]ler olmaksızın mantıki etkinliğin herhangi bir şekilde gerçekleşmesi mümkün değildir ve bu sonucusu olmaksızın ilki düşünce eşiğinin altına gömülür. Tabiatımızın derinliklerden gelen iç talep her iki yoldan da tatmin edilmeyi arzular. O gidimli *[discursive]* düşüncenin alışveriş içinde bulunduğu soyutlanmış özellikler arasında yeni ilişkilere erişmenin yollarını arar ve ayrıca somut verili bütünlüklerin tecrübesine sahip olmayı ister. Bu iki dünya, yani mantıki düşünce ve mantıki somut tecrübe dünyası ne birbirinden bütünüyle farklı, ne de sadece birbirine muvazidir, fakat daha çok sürekli olarak kesişen ve ayrılan iki eğri dizisine benzer; ve bunlar öylesine iç içe geçmiştir ki yetişkin hayatında birinden diğerine sürekli geçişi içinde zihin bu ikisini nadiren birbirinden farklı olarak görür ve somut tecrübeden mantıki düşünceye tahlille ve mantıki düşünceden tecrübeye terkiple geçiş o kadar kesin, o kadar zorunlu ve o kadar düzenli olarak hissedilir ki zihin bunlarla ilerlemeyi sürdürür ve ilerlemesi içinde her zaman iki farklı dünya ile temas içerisinde olduğundan nadiren kuşku duyar. Muhtemelen bir yerde bu iki bünyeyi evrensel ve değiştirilemez bir düzen içinde birbirine bağlayan bir düğüm vardır. Fakat bu düzenin mahiyeti hâlâ keşfedilmeyi beklemektedir. Bu birlik bağının illetini keşfetmeye koyulan kimseler çoğu zaman bunların ikisini bütünüyle bırakıp biriyle yetinerek kolay bir çözümle arayışlarını sona erdirmişlerdir. Nitekim her türlü mantıki düşünceyi gerçek olmayan görünüş, güvenceden yoksun yorum ve yanılsamalar olarak gören mistikler ve filozoflar olmuştur ve bunlar gerçekliğin doğasına dair nihai araştırmalarını mantıki faaliyeti bütünüyle saf dışı bırakabilecek yoğunlaşmış nitelikte dolaysız tecrübeye veya yalnızca saf sempati ile hakikatin sezgisel kavranışına dayandırmışlardır. Buna mukabil mantığı yegâne doğru olarak değerlendiren ve mantıki düşünce faaliyetinin takip ettiği yolun bizzat Gerçekliğin teşekkül tarzını temsil ettiğini düşünen filozoflar da olmuştur. Mantığın ilerlemesi kural olarak doğrusaldır ve bu filozoflar her türlü tecrübenin dairevi bir halka içinde esas itibarıyla mantıkta cari olanla aynı olan yöntemi geliştirmekte olduğunu göstermeye çalıştılar. Bu bakımdan eriştikleri başarı kesinlikle inkâr edilemez. Ve somut tecrübe bütünlüklerini açıklama sorunuyla karşılaşmak zorunda kaldıklarında genellikle ondan önemsiz diye uzak durmaya çalıştılar.

Vurgulamak istediğim esas mesele şudur: mantıki soyutlamadaki düşünce süreci ve somut bütünlüğü tecrübe süreci birbiri için tamamlayıcı olduğundan ötürü soyut bir ilkeyi Gerçekliğin tek ölçütü

yapan Gerçekliğin tabiatını ortaya çıkarma çabası savunulamaz. Zaman mekân kavramı gibi özel kavramlarımızda—ki burada tek bir bileşik kavram öylesine nihai ve öylesine *uniqedir* ki başka tecrübelerden zor etkilenir ve onlarla zor kaynaşır—mantıki çıkarımlar tecrübeyle doğrulanmaktan bağımsız olarak en büyük geçerlilik şansını yakalarlar, çünkü bütün matematik yargılarımız, zaman mekân kavramı olmak şartıyla ondan yapılan çıkarımların geçerli olması gerektiği anlamda hipotetiktir. Fakat bunun Gerçeklik araştırmamızla ilgili bir geçerliliği yoktur çünkü o veri olarak tecrübemizin bütününe içerir. Daha önce ihsas ettiğim üzere mantıki akıl yürütme silsilemiz belli sınırlı dahilinde tecrübelerimiz için geçerlidir. Kendimizi mantıki akıl yürütme silsilesi içine sokup tecrübeye müracaat etmeksizin ilerleyerek sonunda bir Gerçekliğin veya diğer bütün tecrübelerimizin ağı içine düştüğü bir tecrübenin olması gerektiğinden emin olabileceğimiz bir noktaya gelmeyi bekleyemeyiz. Mantıki soyutlamalar somut tecrübe bütünlüklerinden yapıldığında bu soyutlamaların alındıkları somut bütünlüklerin temsilcileri olarak durabilecekleri kapsam veya ölçü her zaman sınırlıdır; ve bu sebepten ötürü doğrulanmamış mantık silsilesinin bizi ilerleme düşüncemizin olmadığı bir yere indirme ihtimali her zaman mevcuttur. Filozofların mantıki akıl yürütme yoluyla bir sonuca götürüldükleri ve ulaştıktan sonra da kendilerini bunun tam da gelmek istedikleri yer olduğuna iknaya çalıştıkları durumlar hiçbir surette nadir değildir.

Gerçeklik araştırmamız varlığımızın bütünlüğünden ilerleyen bir araştırmadır; o sadece bir zihni temrin eğlencesi değildir; bu sebepten ötürü bu istikamette erişilen herhangi bir netice sadece şu veya bu biçimde mantıken tutarlı hale getirilmiş olmamalı fakat tecrübeye de gerçekten ilgilendiğimiz bir bütün olarak hissedilmelidir. Bir metafizikçinin işi tecrübeyi yorumlamak olmalı, bir mantıki ilkeyi savunmak ve ona boyun eğmeye yanaşmayan bütün tecrübeleri boğmak ve bastırmak değil. Gerçeklik kavramımız safi bir mantık ilkesi, bir kural veya bir düstur değildir, eğer illa herhangi bir şeyi işaret ediyorsa, kusurlu biçimde hissedilen, ama beraberinde onun kusursuz biçiminin gerçek ima veya ihsaslarını taşıyan Gerçekliği işaret eder. Dolayısıyla metafiziğin kabul etmesi gereken Gerçeklik araştırması her zaman tecrübemizde gerçekten bulunabilen ve dışarıdan ince mantık oyunları ile zoraki kabul ettirilmeyen Gerçekliğe işaret veya belirtileri takip etmelidir. Metafizikte tecrübeyle kurulmayan ve sınanmayan bir teori az veya çok hiç kuşkusuz sağlam bir zihni temrin veya muhayyilenin incelikli uçuşuyla ortaya çıkan kendine özgü bir zevkle dinlenebilen metafiziğin mitosları olarak kabul edilebilir. Eğer benden mantığın kendi payını fazla abarttığı bir metafizik sistemin örneğini vermem istenirse belli filozofların tarzını takip eden bir örnek vermeye çalışırım.

"Anlama için başka bir şeyi gerekli kılan bir şey kendi içinde çelişkilidir ve bu sebepten ötürü görünüşür."

"Bir şeye sırf gerçeği bildiğim için kendi içinde çelişkili ve gerçekdışı diyebilirim."

"Gerçeklik kendi içinde tam ve kendine yeterli olandır."

"Böyle bir Gerçeklik var olmalıdır" ve "O diğer bütün tecrübelerin kaynaşıp bütün oluşturduğu bir tecrübenin doğasına sahiptir." Kendisini düşüncenin bütün dallanmalarının üzerinde gösteren soyut mantık ilkesi kendi içinde tam ve kendine yeterli olan Gerçekliktir. Varsayım gereği Gerçeklik her şeyi içermelidir. Dolayısıyla bir sonraki girişim onun her şeyi içerdiğini bildirmekten ibarettir. Böyle bir sistemin birçok karışıklık ve tutarsızlıkları vardır, fakat sözünü ettiğim bunlar değil çünkü şimdi onun ciddi bir eleştirisine girişmiş değilim. Fakat belirtmek istediğim şey kimsenin benden önce onu tecrübemizin ışığında sınamaya tabi tutmaksızın bir Gerçeklik tanımı isteme hakkına sahip olmadığıdır. Bununla ilgili bir diğer önemli nokta şudur: içinde diğer bütün tecrübelerimizin eriyip kaynaştığı üstün-tecrübe gibi bir Gerçeklik olsaydı bile tecrübemde işaret veya emarelerini

görmedikçe onunla ilgilenmem gerektiğini düşünmem. O kuşkulu bir önermeden bir mantıki çıkarım meselesi olduğu kadarıyla onun hem azimli ve samimi hakikat araştırmamızı hem Gerçeklik araştırmamızı nasıl tatmin edebileceğini anlamam. Hakikat veya gerçeklik araştırmamızda tabiatımızın bu doğrultudaki doğal taleplerini tatmin etmeye çalışırız. Tecrübeyle herhangi biçimde hissedilmeksizin veya işaret edilmeksizin bütün tecrübelerimizin içinde eriyip kaynaştığı herhangi bir üstün-tecrübe olmuş olsaydı bile bizi bu pek az ilgilendirirdi. Eğer böyle bir hipotez şu veya bu şekilde izah edilirse, kuşkusuz felsefi bir hipotez olarak bunun büyük bir değeri olabilirdi, hiç olmazsa tecrübemizin epeyce büyük bir miktarı metafizikten tatmin talep eden aklımızın eğilimiyle iç içe geçmiş vaziyettedir.

Belli bir kimsenin Mutlak'ının bunu gerçekleştirip gerçekleştirmediğini tartışmak istemiyorum. Fakat o filozof onun bunu gerçekleştirdiğini göstermeye çalışmıyorsa belli ki bunu gerçekleştirmenin zorunlu olduğunu düşünmüyor demektir. Metafizikte ihtiyaç duyduğunuzun tamamının soyut bir ilke ile başlamak ve her şeyi çözecek böyle mutlak bir asidin olup olmadığını tespit etmek için turnusol kâğıdı testini her şeye uygulayıp bu testin de hiçbir eleştiriye tabi tutmaksızın doğru bir test olduğunu bir kere farkında olmaksızın kabul ederseniz bu mutlakçılık türlerini bir ölçüde tatminkâr bulabilirsiniz. İyi düşünüp tasarlanmış bir temellendirme bize belli bir akli / fikri tatmin sağlar fakat öyle zannediyorum ki bir metafizikçinin görevinin bizi ince temellendirmeler veya çapraşık ispatlamalarla şaşalatmakla ya da aklımızı karıştırmakla tamamlandığını düşünmek yanlış olacaktır. Biz zamanımızın hakiki metafizikçisinden bir kozmoloji öğretisi istemiyoruz. Biz metafizikçimizden hiç olmazsa mantıki, bedii, ahlaki, dini vb. türden tecrübelerde kendini gösteren bütün önemli özelemleri nazarı itibara almasını ve bize hangi nihai Gerçeklik olgu veya olgularının bunların doğrudan delili olabileceğini söylemesini istiyoruz. Doğrusu bunun güç bir iş olduğunu kabul ediyorum fakat ilerlememiz yavaş olsa bile en azından daha güçlü ve daha ümitvar bir temelinin olacağını hissediyorum.

Büyük ölçüde tecrübemize dayanmaksızın bize bir tür kozmoloji öğretisi sunmayı hedefleyen felsefenin önümüze çıkardığı şemanın gerekli olmayan birçok bölümünde ince bir mantık örgüsü takip etmenin dışında genel olarak mitolojiden pek de farklı olmayacağını düşünmeden edemiyorum. Işık veya Eski Ahit'in Tanrısıyla, onun gazabı veya merhametiyle, muhakkak ki birçok şeyi gayet düzgün bir şekilde izah edebiliriz. Bana öyle görünüyor ki bu mitolojik izahları pek aratmayan felsefe sistemleri var veya en azından metafizik sistemler kurma işi zeki düşünürlerin elinde bir akıl oyunu veya eğlencesi gibi bir şey haline gelmektedir. Almanya'da bir zamanlar Felsefe Kürsüsünü işgal etmiş birinin insanlardan itikat talep eden metafizik bir sistem hazırladığını gördüğümüz günler oldu. Fakat bu aşamada öyle zannediyorum kurduğum cümlelerin bazılarının üzerinde değişiklikler yapmam gerekecek, aksi halde yanlış anlaşılma mukadder olacak. Öncelikle yorumlayıcı felsefe şemalarını şekillendirirken filozofların tecrübeye hiç yer vermediklerini savunmak gibi bir şeyin peşinde olmadığımı dikkat çekmek isterim. Böyle bir şey imkânsız olacaktır, çünkü önlerinde onları keşfettikleri bir tecrübe sahası olmaksızın mantıki ilkeleri, düsturları veya ölçütleri hiçbir zaman tatbik edemezler. Ayrıca geçerliliklerini sınamak için bu ilkeleri bir ölçüde tecrübeye tatbik etmek mecburiyetinde oldukları da doğrudur.

Fakat onların çoğu için tecrübe ancak soyut bir ilke sağlayabildiği ölçüde başvurulacak bir şeydi ve bu ilke bir kez elde edildiğinde tecrübeye daha fazla müracaat etmeksizin derhal eserlerini vücuda getirmeye girişiyorlardı. Fakat soyut ilkeleriyle bağdaşmayan tecrübeler kendilerine meydan okuduğunda tecrübeleri ilkelerine uyacak şekilde açıklamaya çalışıyor veya onları doğrudan

çarpıtıyorlardı. Bu sistemlerin bize sağladığı tatmin soyut ilkelerinin tecrübeyle doğrulandıkları nispetle sınırlıdır. Bu anlamda birçok sistemin kısmi bir doğruluğa sahip olduğu kanaatindeyim. Eğer herhangi bir felsefe sistemiyle ayrıntılarında uzlaşamıyorsak bunun pek fazla bir önemi yoktur, hatta genel sonuçları söz konusu olduğu kadarıyla, öğretilerini eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra tecrübi açıklamalarında doğru bir şey bulabilsek, bu kadarı bile yeterlidir. Eğer bunlara bağlı kalırsak geçmişin filozoflarının işlerinden verimli biçimde faydalanabiliriz. Bu noktada öyle zannediyorum geçmişin Hint filozoflarının, kısmen coğrafi konumları, kısmen mümtaz milli hasletleri ve iklim şartları sebebiyle, tecrübenin Avrupa'da çok fazla dikkat çekmemiş olan bazı önemli veçheleriyle ilgilendikleri için işlerinin sonuçlarının bilhassa kıymetli olduğunu hatırlamak yerinde olur. Bunların dikkatli bir tetkiki ve değerlendirilmesi bizi ister istemez yeni düşünce mecralarına sevk edip yönlendirecektir.

Bu makalenin genel sonuçları şu şekilde hülasa edilebilir: Gerçekliğin doğasına dair her türlü araştırmanın meşruiyeti ve müdafaası ilerlemiş insan düşüncesinin bu istikametteki doğal özlemine dayandırılmalıdır. Ancak tecrübelerimizi yoklayıp doğrudan delillerinden, tazammun ve imalarından ortaya çıkarmaya çalışırsak, bütün tecrübelerimizde genel tarzda ortaya çıkan Gerçeklik özlemini tatmin edecek bir gerçeklik fikrini keşfedebilirsek bu doğrultudaki araştırmamız tatminkâr biçimde ilerleyebilir. Soyut ilkelerden yapılmış çıkarım ve yorumlara atfedilmiş her yersiz önem muhtemelen beyhude olacaktır. Bizi bu güçlükten ancak gerçeklik fikriyle ilgili geniş tecrübe alanımızda doğrudan verilmiş veya ima edilmiş olan şeyin ortaya çıkarılması amacıyla titizlikle yapılmış bir mantıki akıl yürütme çıkarabilir. Geçmiş düşünürlerin yaptıkları bize esas itibariyle tecrübenin delil ve tazammunlarına nüfuz ettikleri kadarıyla yardım edebilir. Alelacele formüle edilmiş soyut ilkelerden çıkarımların başarılı olmaları beklenemez, çünkü gerçeklik araştırması özünde ruhun bir eğilimi olduğu için araştırmanın amacı ruhun faal olduğu alanda yani tecrübelerde gerçekleştirilmedir. Bu mülahazaların göz ardı edilmesi bazı düşünürleri (Bosanquet, *Essentials of Logic*, s. 106) felsefenin bize yeni hiçbir şey söyleyemeyeceğini ve hiçbir keşifte bulunamayacağını ve söyleyebileceklerinin tamamının zaten bildiklerimizin anlamlı ilişkisinden ibaret olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Burada tecrübelerin doğasıyla veya onların mantıki düşünce ve ben ile ilişkileriyle ilgili birçok soru ortaya çıkabilir, fakat bu sorular ancak bir başka denemenin konusu olarak ele alınıp incelenebilir.

{11} Raddiffe College, Phi Beta Kappa Society'de konferans olarak verilmiş, ardından The American Scholar, c. VIII'de yayınlanmış (1939), nihayet Roger Lipsey tarafından Coomaraswamy, Metaphysics (Bollingen Series LXXXIX, Princeton University Press, 1987) içinde yeniden basımı yapılmıştır.

{2} [: Gr. gnosis, S. jnana. Şu kadar ki Sanskritçe sözcük başka herhangi bir dilde karşılaşılmadığı üzere hem bilginin konusunu hem de bilginin öznesini birlikte ifade eder. Bir başka deyişle, Batı düşüncesinde bilhassa Descartes'tan beri ön plana çıkarılan özne - nesne ayrılığı yerine bilginin birliği bizzat bilgi anlamına gelen sözcüğün kendisinde mündemiçtir.]

{3} [Ya da: Subutî ve Selbî.]

{4} [: Buradaki ben birinci tekil şahıs anlamında ben değil, zat (soi même, self) anlamında bendir.]

{5} [Aristoteles'in terminolojisine göre sırasıyla: politikos bios; theoretikos bios.Bkz, Aristoteles, Eğitim Üzerine, (Say Yayınları Eğitim Düşüncesi Dizisi) s. 34 vd.]

{6} [: inspiration, despiration.]

{7} [Sırasıyla: metempsychosis; transmigration; reincarnation.]

{8} [: Gr. psykhe, L. anima.]

{9} [: L. animatis, animale.]

{10} [Ya da: "ebedi şimdi" veya "ân-ı daim".]

{11} [Ya da: temel duygusal tavrı.]

{12} [: Supreme Identitiy: veya Yüce Özdeşlik.]

{13} [: L. perennis, per- bütün, boyunca + annus yıl.]

{14} ["Sistem' ile karşılanan Sanskritçe darshan sözcüğüdür ve kelime anlamı itibariyle "bakış", "görüş" demektir. Sözü edilen altı okul: (1) Nyâya (mantık); (2) Vaisheshika (doğa felsefesi / bilimi); (3) Sâmkhya (kozmooloji); (4) Yoga (birlik / ittihat ilimi); (5) Pûrva-Mimâmsâ (tefekkür); ve (6) Uttara-Mimâmsâ'dır (Vedanta, veya metafizik).]

{15} [Gr.-.analogia.]

{16} [Matta 16: 24: Türkçe çevirideki "kendini" tabirini "nefsini" diye anlamak gerekir: "Ardımdan gelmek isteyen kendini inkâr etsin, çarmihini yüklenip beni izlesin." Luka 14: 26'da daha açıktır: "Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa, öğrencim olamaz."]

{17} [Veya: dışarıdan bilen.]

{18} [: Beatitudo: Skolastikteki tarifi “bonum perfectum irintellectualis naturae” şeklindedir ve burada muhtemelen Sanskritçe Ananda karşılığı olarak kullanılmaktadır. Mamafih orada üçü birlikte, yani SAT (tanrısal varlık) - CÎT (tanrısal bilinç) - ANANDA (tanrısal mutluluk) kullanılır.]

{19} [Ya da: o var olmanın her haline kendi varlığından verir.]

{20} [: Bhagavad Gita, XIII, 1 vd.: Kshetra+jna.

"Ey Arcuna! hikmet sahibi olup da her ikisini [Alanı ve Alanı Bileni] bilenlerce, bu bedene Alan, bu bedeni bilene de Alanı Bilen denir. Zat'ı ayrıca tüm alanların Alanını Bilen olarak bil, ey Arcuna! XIII: 2-3.

{21} [: déterminisme, cebriye.]

{22} [: “giving up of the ghost".]

{23} [: expire. Yukarıda 5 numaralı dipnotla ilişkisi içinde.]

{24} [: Holy Ghost: ME gost, gast-, OE gást; HD geist.]

{25} [Yani: Zatı itibariyle Köprü olan.]

{26} [Ya da: Yeniden doğum.]

{27} [Docta Ignorantia: "öğrenilmiş cehalet": Tanrıyı bilmenin selbi ve nefyi / yadsıyıcı (apophatik) yolu, insanların Tanrı hakkında bu fenomenal dünyadan yansıyan bilgisini hudutsuzca aştığı için, kaçınılmaz olarak menfi bir unsur içeren teoloji için de kullanılır. Tabir Nicolas Cusa'nın felsefe incelemelerinden birinin ismidir.]

{28} [Agnosia: bilmeme: a- gnösis, gignöskein: bilmek.]

{29} [: Selb (kaldırma, giderme, izale) yoluyla.]

{30} [Matta XVI, 25; Markos VIII, 35; Luka, IX, 24.]

{31} ["Kapı Ben'im. Bir kimse benim aracılığımla içeri girerse kurtulur..(Yuhanna,X, 9).]

{32} Bu makalenin metni 12 Aralık 1925'te Paris, Sorbonne'da konferans olarak verilmiştir. Tomorrow 1964, 12 (4), s. 6-16. ing. çev. J. C. Cooper. The Sword of Gnosis, ed. Jacob Needleman, Penguin Books, 1974, s. 40-56.

{33} [Almanca'daki erkennen fiili bir tarafa bırakılacak olursa batı dillerinde bilmek fiiline kök teşkil eden Latince cognitio (co- gnoscere, ki Skolastikte habere intentionaliter in se formam (sicut) alterius rei diye tarif edilir) bir şeye aşinalığın doğurduğu haldir, bu sebeple bilen bilgisinden bağımsız olarak varlığını sürdürebilir. Yukarıda birinci bölümde bir numaralı dipnotla karşılaştırmız.]

{34} [Hatırlanacağı üzere Descartes'tan itibaren batıda "metafizik"e, insan bilgisinin son sınırı olarak kabul edilen mekanik, tıp ve ahlak gibi pratik bilimlerin kurulmasını hazırlayan "fizik"ın temeli olma görevi yüklenmiştir.]

{35} [Ekte yer alan Metafiziğe Yaklaşım başlıklı makaleye bakınız.]

{36} [: Zuhur âlemi.]

{37} [: Mahsûsat âlemi.]

{38} [: determination: belirlenim.]

{39} [Yani: adaequatio rei et intellectus.]

{40} [Bunu Sanskritçede ruhun bir işlevi olarak görülen buddhi karşılığı olarak anlamak gerekir.]

{41} [Hint geleneğinde: samadhi-, Çin geleneğinde sî]

{42} [Bu açıklama dizinin ileriki kitaplarında, bilhassa Çin felsefesine ait önemli meseleler incelenirken, Taocu gelenekte karşımıza çıkacak olan pooh veya pu ** (TTC, XV, 3) tabirinin ne şekilde anlaşılması gerektiğine ışık tutması bakımından çok önemlidir.]

{43} [Ya da: ...hertürlü sınırlardan tecrit edilmek suretiyle...]

{44} [Yukarıda 7 numaralı dipnota bakınız, s. 57]

{45} What is Civilization? And Other Essays (Ipswich: Golgonooza Press, 1989).

{46} Nihai bir felsefe tanımı vermek iddiasında değildir.

{47} [Düşünmenin doğruluğu.]

{48} Felsefeleri (2) ve (1) diye ters bir düzen içerisinde sıralamamızın sebebi Aristoteles'in İlk Felsefesinin, yani Metafiziğin, içeriden dışarıya doğru ilerleyen mantiki düşünce sıralaması içinde gerçekte ilk sırada olmasıdır.

{49} Bu mesela Budacı ve Brahman filozoflar arasındaki tartışmada maddedir. Adcılar için nihai formlar, idealar, suretler veya saikler düşünce karşılıklarının isimlerinden ibarettir ve ancak irtibat yahut münasebet araçları olarak bir geçerlilikleri vardır; realistler (idealistler) için nihai suretler varlığa dayanan ve varlığın tabii parçası olan "gerçeklikler" yani varlıkları bakımından gerçek ve ancak "yalnızca mantiken ayırt edilebilir" anlamda itibari yani sözdedirler.

{50} Sağduyu harikulade bir şeydir, şevki tabii de böyledir, fakat bunların her ikisi de akılla, keza insan ilişkileriyle ilgili olmayan fakat "spekülatif", yani saf aklın aynasında bilinen bilgelikle de aynı değildir.

{51} Bir sebep keşfedildiğinde buna bir açıklama denir. Fakat her bir sebep aynı zamanda bir sonuçtur ve bu böyle ila nihaye devam eder ve sonunda gerçeklik resmimiz geçmişe doğru yayılan bir sebepler ve gelecekte beklenen sonuçlar dizisi biçimine bürünür, fakat şimdinin ne deneysel tecrübesine sahibiz ne de sebeplerin sonuçları nasıl meydana getirdiğini deneysel olarak izah edebiliriz, post hoc propter hoc [bundan sonra, demek ki sebebi bu] her zaman bir inanç edimidir.

{52} San Tommaso D'Aquino tarafından Sum. Theol. I, q. 7, a. 3, krş. q. 14, a. 12, ad 3'de gayet mükemmel şekilde ispat edildiği üzere; onun "izafi sınırsız"ı bizim "belirsiz" (ananta), hesap edilemezimizdir (asamkhya) fakat bu ne yersiz / mekansız (adesa) ne de bütünüyle zamansızdır (akâla).

{53} Bilim, animizmden ancak şu bakımdan ayrılır: bilim, güçleri kör iradeler anlamında kabul ederken animizm (ki o da bir tür felsefedir) bu güçleri kişileştirir ve bunları özgür iradeyle donatır.

{54} Tümtanrıcılık daha çok belli bir öğretiye ya farkında olunmayan haysiyetsiz niyetle ya da eleştiriye tabi tutulmaksızın süregelen âdet hükmündeki bir kullanımla ancak isnatla yakıştırılır. Her halükârda tarafsız olduğu varsayılan gözlemci saldırgan eleştirmenlerin onun hakkında söylediklerini değil bizatihi öğretinin kendisini göz önünde bulundurmalıdır. Vedanta ile ilgili olarak "tümtanrıcılık" tabirinin uygunsuzluğu konusunda bkz., Lacombe, Avantpropos to René Grousset, Les Philosophies Indiennes, s. xiv, not 1, ve Whitby, Préface to René Guénon, Man and his Becoming according to the Vedānta, 1945, s. ix.

{55} [: analogical: kıyas ya da tenazuru esas alan.)

{56} SanTommaso D'Aquino, Sum. Theol. I, q. 1, a. 6, ad 2.

{57} [:"devil take the hindmost": "şeytan en sondakini alır".]

{58} Prudentia, recta ratio agibilium [yani yapılacak şeylerin doğru ratiosu] diye, sanat ise recta ratio factibilium [yani yaratılacak şeylerin doğru ratiosu] diye tarif edilir.

{59} [: Protephilosophia-. "felsefe-i ûla": Aristoteles'in varlığın varlık olarak ilkelerini, ilk sebeplerini ve temel niteliklerini incelediğini söylediği felsefe. Daha sonra, aşkın değişmez varlığın bilgisini gaye edinen felsefe: ilahiyat.]

{60} Mesela, Aitareya Brâhmana, VIII.2.

{61} [: Anlamak için inanıyorum.]

{62} "Metafizik, ilkelerini reddeden birisiyle tartışabilir, yeter ki muarız belli bir kabulde bulunsun; ama eğer hiçbir şeyi kabule yanaşmazsa onunla tartışamaz... Eğer muarızımız ilahi vahye inanmazsa inanç umdelerini artık muhakemeyle ispat etmenin yolu yoktur. (San Tommaso D'Aquino, Sum. Theol. I, q. 1, a. 8 c.); ve aynı yerde, q. 46, a. 2: "İnanç umdeleri / amentü esasları kesin olarak ispatlanamaz."

Benzer şekilde Hindistan'da Veda öğretisinin hakikatının ispatlanamayacağı fakat ancak tecrübe edilebileceği tekrar tekrar ve açıkça ifade edilir. "Bilmenin Bilenini neyle bilmeli" [Brhadâranyaka Up. IV. 5.15).

{63} Bu denemede duyarlık şeylerin duyularla algılanması, bilme değil fakat bir tepki; akıl, kimi zaman kader zinciri denilen illi olaylar dizisi ile ilgili anlama faaliyeti veya diğer bir ifadeyle zaman mekân içerisinde fenomenal olarak bilinen ve "maddi" denilen şeylerle ilgili bir anlayış, zekâ; ve akıl/kalp ise, ["adaequatio rei et intellectus" düsturunun talep ettiği] uygunluk içinde ilk ilkelere tekabül eden bilme uzvu.

{64} [Genelde ibadet yahut tapınma diye çevrilen sözcüğü yazar “participation” [katılma, dahil olma veya pay alma] sözcüğüyle karşılar, metinde bhakta: devotee karşılığına bağlı olarak devotion ile de bağdaştırma çabasının bir sonucu olarak böyle bir karşılık tercih edilmiştir.]

{65} [Yazar bu iki sözcüğü sırasıyla, ...nın bilgisi (dolayısıyla Şankara'nın yorumuna bağlı olarak bilen ile bilinen ayrımının korunduğu veya kaybolmadığı bilme) ... olarak bilgi (yani bilen bilinen ile bir olarak bu ikiliğin ortadan kalktığı bilme) diye çevirir.]

{66} Nitekim Chândogya Up.VI. 2.1, Upanişadlarda genel olarak hâkim olan, mesela, Taittiriya Up. II. 7, metafizik bakış açısından farklı olarak bir dini bakış açısı ortaya koyar. Hristiyan felsefesi Tanrının "saf fiil" olduğunu ileri sürer. Metafizik varlığın bütün imkânlarının bir tahakkuku olarak mükemmeliyet tanımında mutabıktır, fakat o Tanrı hakkında O saf fiildir demek yerine "O kuvveden fiile çıkmaz" demeyi tercih eder.

{67} "Ruh ve madde","fiil ve kuvve","suret ve muhteva", "iyi ve kötü" gibi ikilik. Hristiyanlıkta bundan kötülüğün kendi kendine yeter bir tabiata sahip olmadığı, fakat sadece bir mahrumiyet / yoksunluk olduğu gösterildiğinde metafizik biçimde uzak durulur ve o ilk akıl tarafından ancak in potentia bir iyilik veya mükemmeliyet olarak bilinebilir. Sûfi metafiziğinde ise iyi ve kötü Onun Merhamet [Rahmet] ve Mehabet [Cela] sıfatlarının zaman ve mekân içerisindeki yansımaları olarak düşünülerek bu ikilikten uzak durulur.

{68} "Madde" burada günlük kullanımdaki "kesif madde" ile karıştırılmamalıdır; Hristiyan felsefesindeki “ilk madde” ex nihilo fit denilen şeyle ilgili “hiçlik”tir ve böyle bir “madde”nin “biçim / suret için doyumsuz” olduğu söylenir ve Jaiminiya Up. Brâhmana, 1.56'da “Başlangıçta kadın (= Urvasî, Apsaras) efendi arayarak taşkın içinde dolaştı [icchanti salile patim)” dendiğinde aynı şey kastedilir.

{69} Maddi kıyas / tenazur antropologun “insan-yapısı Tanrı” sözünde temsil edilir, kendi anlam / atfı havalisinin şartları içinde mükemmelen geçerli bir sözdür bu.

{70} Elbette bu Avrupa'da on üçüncü yüzyıldan itibaren esas itibariyle böyledir. Klasik Hindu dininde herhangi birine kendi kutsal metinlerine daha iyi ulaşma yolunu gösteren kimse hakiki bir öğretmen olarak kabul edilir; çünkü “insanların dört bir cihetten tuttıkları yol Benimdir” (Bhagavad Gita, IV.11). İstenderiyeli Clemence “doğru düşünen kimseler arasında tek Kadiri Mutlak Tanrı'nın tabii bir tezahürünün her zaman varolduğunu kabul eder” (Mise, V); Eckhart neredeyse Bhagavad Gîtâ'nın yukarıda ıktibas edilen sözleriyle “Hangi yoldan Tanrıyı en iyi bulursanız o yolu takip edin” der; Dante pagan filozofların tümünü Cennetten çıkarmaz; kutsal kâse geleneğinde Malory, “Merlyn dünyanın yuvarlaklığını yuvarlak masada temsil eder, çünkü yuvarlak masayla doğruların dünyası gösterilir. Zira Hristiyan ve dinsiz bütün dünya yuvarlak masaya dahil edilir” der (Mort d'Arthur, XIV.2); bunlar belki Roland'ın Şarkısı'nda benimsenen tutumla tezat oluşturabilir, ki orada Saragosa alındığında “Binlerce Frank sinagoglara ve camilere girer, her duvarını çekiç ve baltalarla paramparça ederler... dinsiz halk kalabalıklar halinde vaftiz kurnasına doldurulur, Mesih'in boyunduruğuna koşulur.”

{71} “Benim için en iyisi”nin zorunlu olarak mutlak metafizik standartlarla muhakeme edilmiş “mutlak manada en doğru” olan olması gerekmez. Bununla beraber metafizikçi “ikinci en iyi” dinin takipçisinin onu bir başkası için terk edeceğini ileri sürmeyecek (krş. Bhagavad Gita, 111.26, la buddhibhedam janayed ajnânam) bilakis onun zaten bulunduğu yere kadar gittiğini ve böylece kendi suretlerini başka kalıba ait olanlarla değil, bilakis her ikisi için de müşterek olan daha önceki formla “doğru” olarak gerçeklediğini söyleyecektir.

{72} “Farklı dogmatik usul ve kaideler” yani dharma-paryâya, nitekim bu ifade Saddharma Pundarika'da kullanılır.

{73} [: Doğu doğudur, batı da batı, bu ikisi asla birbirine kavuşmayacaktır.]

{74} Bu çerçeve içerisinde okura René Guénon'un, L'Orient et l'Occident (1932) tavsiye edilir.

{75} Krş. Erigena, De div. naturae, 1, 66, Ambo siquidem ex una fonte, divina scilicet sapientia, manare dubium non est ve Bhagavad Gita, V.4-5, “marifet ve amelin birbirinden farklı olduğunu düşünen ilim sahipleri değil bu dünyanın çocuklarıdır ... O marifet ve ameli bir göreni görür (marifet ve amel anlamına Sâmkhya ve Yoga için bkz. aynı yerde III, 3.). Marifet Yolu ile Amel / İbadet Yolu'nun bir ve aynı amaca sahip olduğu aşk ve bilginin ancak âşık ile maşukun, âlim ile malumun özdeşliğinde kemale ermiş olarak tasavvur edilebileceğini düşündüğümüzde aşikâr hale gelir.

{76} “Hatta zihnen ebedi bir şeyi tadan bizler bile bu dünyada değiliz.” St. Augustinus, De Trin. IV.20.

{77} Bu sebepten ötürü delil olarak ister “bilimsel” ister “manevi” fenomenler gösterilsin “ispat”ı mümkün değildir.

{78} [: Kayıtlara bağlanmaktan ve ıtlak olmaktan yüce olan mertebeye, âmâ derler ki bu zât-ı mahzûd. (Abdülkerim el-Cili, İnsan-ı Kâmil).]

{79} Farklı dinlerin formülasyonlarının hatta lafızlardaki uzlaşmayla dahi aynı düşünceleri ifade edebilecekleri gösterilirken buna dayanarak her türlü eklektisizmi / seçmeciliği savunabileceğimiz ya da mevcut bütün dinlerden mürekkep yeni bir dinin mümkün olabileceği sanılmamalıdır. Dinde eklektisizm ancak karmaşa ve parodiyle neticelenir ki "Teozofi" bunun güzel bir örneğidir.

{80} [: eternité, (L) aeternitat-, aeternitas, aeternus.]

{81} San Tommaso D'Aquino, Sum. Theol. I, q. 10, a. 5. "Varlık durumları"nı bilerek çoğul ifade eder (krş. René Guénon, Les États multiples de l'Être, 1932) her ne kadar genelleme amacıyla sadece üçünden, yani beşeri, semavi (meleki) ve ilahi olandan söz etmek zorunluysa da, ki bunlara sırasıyla lafzi, mecazi ve kıyasi anlayış tipleri karşılık gelir.

Hristiyanların "aeviternite"si, Hinduların amrtatvası ve geleneksel "insanlık" ve "Kamil insan" (yani İslam'daki insanu'l kamil) kavramıyla krş. Jung, Modern Man in Search of a Soul, s. 215: "Eğer bilinçdışını kişileştirmek caiz olsaydı, ona her iki cinsin ayırt edici özelliklerini birleştiren, gençlik ve yaşlılığı, doğum ve ölümü aşan ve bir veya iki milyon yıllık insani tecrübe emrine amade olduğu için neredeyse ölümsüz olan kolektif insan diyebilirdik. Eğer böyle bir varlık varsa zaman içerisindeki her türlü değişimin üzerine yüceltilir... birey, veya aile, kabile, ve halkın hayatı boyunca sayısız kez yaşamış ve gelişme, olgunlaşma ve çürüme ritminin canlı duygusunu tatmış olurdu. Bilinçdışı psikhenin bu devasa tecrübe sistemine bir yanılısma demek bizim için kesinlikle tuhaf olacaktır." Burada "bilinçdışı"nın "Derin-Uyku"yla (susupti = samadhi = excessus veya raptus) tenazur halinde olduğu bir kenara kaydedilmelidir. Buna karşılık "kolektif" sözcüğünün kullanımı metafizik değil, tamamen bilimsel bir anlayışı ele verir.

{82} "Akıl kuşların en hızlısıdır" (manah javistam patayatsu anah, Rg. Veda, VI.9.5). Melekler "Hayat Ağacındaki aeviternite paylarını kutlayan" kuşlar gibidir (yatra suparnâ amrtasya bhâgam...abhi svaranti, age., I.164.21). Geleneklerde karşımıza çıkan "kuşların dili" ifadesi ("küçük bir kuş söyledi bana"da hâlâ yaşar) meleklerin haberleşme yahut temaslarıyla ilgilidir.

{83} [: immanent, immanens, immanere: in- + manére ...ında kalma, bulunma.]

{84} Nâma rûpanın mütakabilidir, nâma-rupa bütününün yani mevcut haliyle bireyin numenal veya anlaşılır ve müessir sebebidir; ve bu sebepten ötürü "isim" ile değil (çünkü bu bir adcı öğreti değil fakat gerçekçi öğretidir) "idea", "ilkörne", "biçim"veya"ruh"ile ("ruh bedenin biçimidir" dendiğinde olduğu gibi) karşılanmalıdır; beri yandan atman ruhtan ziyade "öz"dür (essentia, bir cevherin hangi hal yahut keyfiyette olursa olsun sayesinde esseye kavuştuğu şey).

{85} Bréhier, Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 1925, s.240 [Ölümsüz hayat alanı akli âlemdir.].

{86} Boehme, On Heaven and Hell (Everyman's Library, Signatura Rerum, başlıklı cilt vs.).

{87} Mesela Nirvana için uygun olduğu halde bir Bodhisattva'nın geri dönüşünde faal olan güzel bir amaçtır.

{88} [: backsliding, kötü yola düşmek, dinden uzaklaşmak, günaha dönmek: retrogression.]

{89} [Matta, VI, 10.]

{90} Mesela Bhagavad Gita, VI.41'de sâsvati sama "derhal" anlamından çok uzaktır. Upanişadlاردarı herhangi bir pasajın yeni bir çevrimin şafağındakinden başka bir yeniden cisimleşme anlamına gelecek şekilde ve ardından bir önceki çağda toprağa bırakılan bir tohumun gelişmesi veya yeni çağın gebe olduğu söylenen bir eğilim olarak zikredilip zikredilemeyeceği konusunda ziyadesiyle kuşkuluyuz.

{91} [Gr. aiōn, çok uzun zaman.]

{92} [: Yaratılmışların Efendisi.]

{93} [: Kurtuluşu arayan kimse.]

{94} Bkz. AitareyaĀranyaka, 111.2.6; Aitareya Brâhmana, VI. 1.27; Satapatha Brâhmana, VII.1.2.1 ve çeşitli yerlerde. Ayrıca krş. Guénon, "L'Initiation et les Métiers," Le Voile d'Isis, No: 172,1934.

{95} Saddharma Pundarika, V.74. Benzer şekilde, Vedalardaki törenlerin ve kurbanların hakiki gayesi geçici bir cennete ulaşmak değil fakat Özü (âtman) bilme arzusunun uyanmasıdır (Siddhântamuktâvali, XXXI-II, Venis'in "Cennet sanki bir aşama yahut uzlaşmadan başka bir şey değildir" notuyla).

{96} Benzer şekilde Dante, Paradiso, XXIX, 79-81, "orada yeni bir algıyla görüntü yakalanmaz ve dolayısıyla hafızaya ihtiyaç yoktur

çünkü düşünce bölünmemiştir."

{97} Vedalarda kürelerin çobanı (gopâ bhuvanasya), Hakîm Kılavuz/ Önder (vidvân pathah puraeta) Haberci ve Elçi [dûta, arati] olan ve kozmik çarmıha germede (dharurtesu sthitah) Yolların Ayrımında Hayat Sütunu olarak duran (dyor ha skambha... pathâm visarge, Rg Veda, X.5.6) Agni (-Prajâpati), ki "dogmatik" Buda'ya, İsa'dan ayrı olarak Mesih'e, "Hakikati Muhammedi"ye karşılık gelir.

{98} Nicholson, Shams-i-Tabriz, s. 61.

{99} Krş. Tarjumân al-Ashwâq, XL.2, "O, zamanın fevkinde şevket ve mehabete yüceltilmişti", Rûmî, "'Ebediyen diri olan bu aşk ve maşuk" (XIII, Nicholson, Shams-i-Tabriz). Bir başka misal Hermas'ın Çobanı'nda zikredilebilir.

{100} Ki İbn Arabî onunla 1201'de Mekke'de buluşmuştur, bkz. Nicholson, Tarjumân al-Ashwâq, 1911.

{101} Krş. Dance of Siva'mızdaki (1917) "Sahaja".

{102} [: negatio, yani gidererek, kaldırarak, yok ederek...]

{103} Benzer şekilde Satapatha Brâhmana, X.4.3.1-3 Esa vai mrtyur yat samvatsarah...prajâ-patiḥ, "O, Baba, ki hem Yıl hem Ölümdür."

Sırasıyla Onun asuratva ve devatvasma ait olan Karanlık ve Işık, hem asura hem deva, hem Titan hem melek, hem sarpa hem âditya olan Onda kalır; aynı zamanda Yolcunun bakış açısından bunların zaman ve mekân içerisindeki yansımaları kötülük ve iyiliktir. Klasik Hindu dininde, "Ondaki Karanlığa Rudra denir" (Maitri Up. VI.2), Kâlî ve Krişna isimleri ve renkleriyle temsil edilir; Hristiyan yogada, Karanlık Şua veya İlahi Karanlık, Eckhart'ın ifadesiyle "koyu sessizlik" ve "hükmedenin dışında kimsenin bilmediği durgun karanlık" (krş. Tensiye 4:11 'deki "Bulutlar ve koyu karanlık") zaten Codex Brucianus'da ve Dionysius tarafından zikredilir ve contemplatio in caligine in konusu haline gelir. "Hristiyan yoga" ifadesinin uygunluğu ile ilgili olarak St. Bernard'ın consideratio, contemplatio ve excessus veya raptusunun tam olarak dhârana, dhyâna ve samâdhi'ye karşılık geldiğine işaret etmemiz yeterlidir.

{104} ilk baskısı, 'Athenaeum', Londra, 1915. The Dance of Siva, Fourteen Indian Essays, The Sunwise Turn, N. York, 1918.

{105} [Hindu bilgeleri veya azizleri.]

{106} Hinduların Adhyatma-vidyaya, Nefis Bilimine attettikleri önemi abartmış görünmemek için "Bhagavad Gita" IX, 2'den iktibasta bulunuyorum: "O kraliyet bilimi, kraliyet sırrı, her şeyi geride bırakan kutsaldır. O doğruluğa yegâne müeyyide ve dayanağı temin eder ve insanlara huzur ve daimi saadet sağladığı için onun faydaları zahiri gözle de görülebilir;" ve Manu XIII, 100: "Sadece o Vedaşatra'yı bilir, sadece o Orduların Önderi, Yasa Asasının Taşıyıcısı, İnsanların Kralı, Kralların Hükümdarı ve Efendisidir".

Bu denemenin konusunu takip etmek isteyen okura Bhagavan Das'ın "The Science of Social Organization" isimli eseri, London & Benares, 1910, kuvvetle tavsiye edilir.

{107} [: Üçüncü kast: ticaret ve ziraat erbabı.]

{108} Brahman, Kşatriya, Vaişya, Şudra—Brahmanların öngördükleri toplum düzeninin dört temel unsuru, yani filozof ve eğitimci, idareci ve asker, tüccar ve sürü sahibi, zanaatkar ve işçi.

{109} Dhammapada, 87; ayrıca Arya Sura Jatakamala, XIX, 27.

{110} Viscount Torio, The Japan Daily Mail, 19-20 Kasım, 1890. Lafcadio Hearn'in "Glimpses of Unfamiliar Japan" isimli eserinde önemli bir bölümü iktibas edilmiş olan makalenin tamamı batı siyasetine dair modern bir Budacının bakış açısından keskin bir eleştiridir.

{111} Deussen, The Philosophy of the Upanishads, ing. çev. A. S. Geden, London, 1906.

{112} "Mahabharata"ve"Ramayana". Bunlar her ikisi de Kalküta'da yayınlanmış olan P. C. Ray ve M. N. Dutt'un nesir çevirilerinde incelenebilir.

{113} Bu en önemli belge en iyi Bhagavan Das tarafından, The Science of Social Organisation'da, London & Benares, 1910 açıklanmıştır. Ayrıca "Sacred Books of the East"C. XXV'de tam çevirisi mevcuttur. "Burada", der Manu, (1.107,118), "çeşitli işlerin iyi ve

kötü sonuçları bildirilir, ve burada dört insan tipinin, birçok kıtanın, milletin, kabilenin ve ailenin ve ayrıca kötü insanların yollarının ebedi ilkeleri açıklanır."

{114} N. N. Law, Studies in Ancient Hindu Polity, London, 1914. Aşağıdaki düstur metinden bir örnek işlevi görebilir: Yeni toprak parçası elde etmiş olan kral "inançlarında itikatlarında halkı takip etmeli, milli, dini ve içtimai şenlik ve eğlencelerini onlarla birlikte kutlamalıdır."

{115} Benlik [jivatman) kastedildiğinde "kendi" sözcüğünü küçük yazmak, yüksek zat, tanrısal tabiat (paramatman) kastedildiğinde büyük yazmak Hint dili ve edebiyatı uzmanlarının yaygın bir âdetidir. Zatın benlik kavramından kurtulması ruhani özgürlük—hakiki gayedir.

{116} [: pestilence: aynı zamanda "zararlı öğretisi".]

{117} Dharma belli bir toplumsal düzenin sayesinde korunduğu ahlakıdır. "Uygarlık Dharma ile devam eder" (Matsya Purana, CXLV, 27). Dharma aynı zamanda, başta zahiri veçheleri bakımından, toplumsal norm, ahlaki yasa, düzen, vazife, doğruluk, veya din olarak da çevrilir.

{118} Puruṣārtha. Bu Brahmanların fayda düsturudur ve toplumsal ahlak standardını oluşturur. Belli bir faaliyet, eğer dharma, artha, kama ve mokshaya (vazife, muvaffakiyet, haz ve ruhi özgürlük) ulaşmaya vesile oluyorsa veya bunlardan birine veya daha fazlasına engel olmuyorsa faydalıdır ve dolayısıyla doğrudur. Brahmanların fayda telakkisi bütün insanı göz önünde bulundurur. Sanayi toplumunun uzmanları çok daha dar bir fayda görüşünü hesaba katar: "Sosyal siyasetin esas ilgilendiği bir fiyatı olan fayda ve menfaatlerdir" (Nicholson, Principles of Political Economy, 2. baskı, s. 28).

{119} Manu,X. 126.

{120} Manu, XI. 63, 64, 66. "Ancak bir amaç birliğinin olduğu yerde bir toplumun hakiki ilerlemesi mümkün olabilir. Toplumsal alışkanlıkların o zaman ne kadar süratle değiştiğini birçok müttefik yönetimin sanayi üretiminin muhtelif şubelerini denetim altına alma girişimi pek iyi gösterir. Kârların sınırlandırılması gibi basit bir işi icbar etmek için büyük bir felakete ihtiyaç duyulduğunu düşünmek ancak üzücüdür. Benzer şekilde barış zamanında emek piyasasının merhametine terk edilecek olan bir ordunun işesi için şimdilerde büyük meblağlar harcanmaktadır. Eğer millet en iyi hayatı mümkün kılma kararlılığıyla savaşta olduğu gibi barışta da birlik olmuş olsaydı savaş maliyetinin bir kısmına bunun ne kadarı gerçekleştirilemezdi? Eğer bir millet öz-savunması için işbirliği yapabiliyorsa aynı şeyi neden öz-gelişmesi için de yapamaz?"

{121} Manu, II, 218.

{122} Manu, IX, 45. "Adam sadece adam değildir; o erkek, kadın ve bütün bir nesildir. Bilgeler kocanın kariyla aynı olduğunu açıklamışlardır."

{123} Sadece iki dünya savaşından değil, yol ayrımındaki uygarlıktan söz ediyorum.

{124} Burada Mr. Lowes Dickinson'ın bu noktaya geri dönüşünün ['An Essay on India, China, and Japan' ve 'Appearances', her ikisi de 1914 tarihli) çok talihsiz olduğuna dikkat çekmek istiyorum. O Hindistan'ın dininin Ebediyet Dini, Avrupa dininin Zaman Dini olduğunu söyler. Yeri gelmişken ifade edelim, bu ifadeler Pravritti dharma ve Nivritti dharmanın harikulade karşılıklarıdır. Mr. Lowes Dickinson'ın bu ayrımı doğru olduğu kadarıyla Hindistan vakitsiz doğmuş vairagyadan ve Avrupa da aşırı faaliyetten mustarıptır, bu ölçüde her biri düzeltilmesi gereken bir aşırılık sergiler. Fakat bu tür bir karşıt tez ancak kavramsal olarak mümkündür ve hiçbir ırk veya millet bu dinlerden sadece bir tanesini hiçbir zaman takip etmemiştir. Her türlü hakiki uygarlık bu iki bakış açısının uygun terkididir. Ve Hindistan'da bu dengeye bu kadar çarpıcı biçimde ulaşıldığı için Hindistan hakkında Mr. Dickinson'dan daha fazla şey bilen birisi onun "Hristiyanlığı dünya ile uzlaştırma yolunu hazırlamaya ve uhrevi ile dünyevi hayatın pratik özdeşliği yoluyla, insanlar arasında ırk, inanç, sınıf, kavim ve her ne isimle anılıyorlarsa başka her türlü ayrımın kalmayacağı, ortak kardeşliği kabulde hepsinin bir olacağı, insanlığın manevi gelişmesinde bu üçüncü adım dönemini hızlandırmaya yazgılı olabileceğine" işaret eder. (Sir George Birdwood, Sva, s. 355).

{125} Müttefiklerin uğruna mücadele talep ettiği kendi geleceğini belirleme ideali (sva-raja).

{126} Mesela Hindistan'da sırf gördüklerini anlayamadığı ve bu işbirliğine dayalı yapıyı modern siyaset teorisinin kategorileri içinde düşünemediği için farkında olmaksızın—ve kötü niyet taşımaksızın toplumsal karışıklık çıkarmış olan İngiltere.

{127} S. C. Basu, The Daily Practice of the Hindus, 2. baskı, s. 4.

{128} Isis (The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society), c. 19, s. 1, (Nisan., 1933), s. 74-91'den kısaltılarak alınmıştır.

{129} Sâmkhya, Pruşa ve Prakriti'nin ezeli ayrımını ileri sürer ve bu ayrım Sâmkhya Darşana'da, "Sayma Bakış Açısı"tabirinde örtülü olarak dile getirilen mantığın bakış açısına bağlı kalındığı sürece delile muhtaç değildir. Vedanta bu hüviyetiyle Sâmkhya'ya karşı değildir fakat bir başka bakış açısı (Darşana), yani Advaita (İkili-olmayan)ı benimser, ki burada hep varolan İkilik yok edilmiş olarak değil fakat Ezeli / Ebedi Birlikte ihtiva edilmiş olarak düşünülür. Şu halde tanımlı gereği Sâmkhya Varoluşla (Satya) ilgilenirken Vedanta nispet veya münasebet içerisinde bilinen bu iki "Şahıs"ın tek Özden, yani Atman olduğunu ifade eder.

{130} Sonsuz da olsa tanımlı gereği sınırlı temel mekân, Ruhun Oyun Alanı (prânârâma):"yer"i "kalbin lotusu"nda"dır".

{131} İtiyat haline getirdiğimiz için sorgulama gereği duymadığımız bir yanlışla Tabiat Anayı (natura naturans) çocuklarıyla, Dünya yahut daha doğru bir tabirle Kainatla, ens naturata ile aynileştirmiş olmasaydık Tabiat Mâyâ'nın makul ve meşru karşılığı olabilirdi.

{132} Vedantanın "dünyayı yadsıma"tan ne kadar uzak olduğu Şankaracarya'nın Sonsuz Saadet olarak Atmanla ilgili kendi sözlerinden anlaşılabilir: "Zatın engin kanaviçesi üzerine bizatılı Zat çok çeşitli dünyaların resmini boyar ve Yüce Zat'ın kendisi onun görüntüsünden büyük zevk duyar" [Svâtmani-rûpana, 95).

{133} Sûnya, varoluşun sine qua nonu olan temel Mekân (Âkāşa) değil, fakat Mutlak Boşluk, varolmayışın bir"veçhe"si.

Mahâyâna bakış açısının dünyayı yadsıma"tan ("bir yaban tavşanının boynuzları"nı veya "kısır bir kadının oğlu"nu yadsıdığımız anlamda) ne kadar uzak olduğu şu muhteşem yas samisâras tat nirvânam, "dünya sirkinin bizzat kendisi kurtuluştur"denkliğinde görünür.

{134} Sağduyunun şeylerin "göründükleri gibi oldukları" görüşünü ciddiye alamayız: ki bu zaten bir başka "sağduyu"nun" parlayan her şey altın değildir"/...../. gözlemleriyle yeterince çürütülür, aynı yöndeki bilinen bir başka misali, halatı yılan zannetmeyi zikretmeye gerek yoktur.

{135} Vedanta genellikle bunu birleşik ilkelere (Pruşa ve Prakriti, Prajâpati ve Vâc vb.) müracaat etmeksizin Zat'ın (Atman) tekliğini / ikilikten münezzepliğini (advâita) beyan ederek ve "Sen O'sun" vecizesiyle doğrudan ifade eder.

{136} Bu paragraftaki atıflar Bhagavad Gita, IV, 6 ve VII, 13-15, ve 27'yedir. Krş. Svetâşvatara Upanişad, I, 10 ve IV, 8-10.

{137} [Yani: sırasıyla sattva, rajas, ve tamas. Sattva tabiatın berrak, beyaz ve sakın; rajas, bulanık, kızıl ve öfkeli; tamas, kirlili, karanlık ve atıl olan veçhesidir.]

{138} [: asli ya da evrensel formu veya doğası itibariyle.]

{139} [: bilen (akıl) ile bilinen arasındaki uygunluk.]

{140} [: farklılıkların uyumu.]

{141} Upâsthe, aynı zamanda cinsel birleşme için de kullanılır, krş. age., VI, 4, 1-3.

{142} Müspet olarak anlaşıldığında harekete geçirici olarak sannyasa (Bhagavad Gita, III, 30). Bu kaderciliğin bir karşı tezidir, krş. Boethius "bir şey ne kadar ilk Akıl'dansa, o kadar kader zinciri içerisinde (De. Consol, IV, zikreden San Tommaso D'Aquino, Sum. Th., I, Q. 1 6, A. 4)"—her ne kadar kutsal din bilgileri, anlamını çarpıtarak yıldızların dizilimindeki belli bir güce kadar genişletenler dolayısıyla, bu sözcüğü (kader) kullanmaktan imtina etmişlerse de" ibid. A. 2.

Suhulet veya fesahatin açıklamasında parantez içerisindeki dört tabirin tam olarak aynı türden olmadığı dikkati çekmiş olmalıdır, sahaja ve shen sonucu, selâm ve uzlet sebebi temsil eder. Fakat sebep ve sonuç dolaysız tecrübede birdir.

{143} Bhagavad Gita, IV, 17. ECKHART, I, 149, "Salihler işlerinden dolayı hiçbir şey aramazlar; ancak köleler ve ırgatlar işleri için bir şey isterler... veya işlerinde başka bir amaçları olmadığı için ... bir şey için çalışırlar... seni kendi zeminine ve işine çekerler."

{144} Sözüklemin en tam anlamında an-avrttı, a-sakta,"genişleme","özgürlük"olarak mukti, mokşa, nir-vana.

{145} San Tommaso'ya göre saf varlıkta (özne olarak Zat) akıl ve irade harici herhangi bir şeye meyletmez fakat özne veya failde kalır ve varolur, tabiat özle birdir. Hayati bir akıl ve irade oluşumu sırasıyla (1) anlaşılabilir fiil (bilgi, sanat) ve (2) fiili sevgi (Vidyapati'nin "Her biri her ikisidir") olarak gerçekleşir, yani "sevilen obje sevende olduğu kadarıyla sözü edilen veya anlaşılan obje akıl sahibi faildedir." Hayat "kuvveden fiile ilerlemez"fakat hepsi fiildir. [Sum. Th. I, Q. 27, A. 2 ve A. 4). Benzer şekilde Eckhart neredeyse Upanişad'ın sözleriyle "Tanrı her şeyde zati maksattır" (I, 380) "sevmede olduğu gibi çalışmada yorulmaz ve sevdiği şey onun için hep birdir. Ki bu

sevginin Tanrı olduğunu gösterir... İyi kimse Tanrı suretinde teşekkül eder, kendi için sever yani sevgi uğruna sever, çalışma için çalışır, aynı sebepten dolayıdır ki Tanrı bitmez tükenmez sevgi ve fiildir, ilahi faaliyet onun tabiatı, hayatı, ve saadetidir... iyi kimse sadece sevdiği herkesi sevmeye ve yaptığı her şeyi onda sevdiği ve çalıştığı için Tanrı dolayısıyla yapma bakımından Tanrıya benzemez, fakat kendi, yani seven için sevmeye ve çalışma bakımından da (yani aynı zamanda ve aynı fiille) benzer (II, 66-67), ki burada Tanrı ve "iyi insan" Zattır.

{146} Bhâva = (Mâyâ Bhagavad Gita, VII, 13,14) evrensel anlamda "tabiat"tır: svabhâva, bir atın sayesinde at olduğu "at-tabiatı" veya "atlık"tan veya sayesinde belli bir atın münhasıran o at olduğu özel tabiattan söz ettiğimizde olduğu gibi, cins veya fert anlamında tabiattır.

{147} Merlin, II, 309-311, Early English Text Soc., c. 21, 1899. Yukarıda zikredilen pasajın doğruluk ve tamlığı görmezden gelinmez, her ne kadar son dönem "Arthur" yazarlarının artık malzemelerini anlamaz hale gelmiş olmaları muhtemelse de. "Merlin" ve "Kutsal Kâse efsanesi" (bunlar için bkz. benim Yakşalar, II, 37) de dahil Kelt mitolojisi Hayatla ilgili kadim geleneğin yeniden canlandırılmasını temsil eder.

{148} BOHME, Sex Puncta Mystica, VI, 2-5 (A.D. 1620), EARLE çevirisinde. (Six Theosophie Points, and other writings. New York, 1920.)

{149} BÖHME, Sex Puncta Mystica, V.

{150} San Tommaso'nun "Biz tek Tanrı demiyoruz, çünkü Tanrısal Varlık birçokları için müşterektir" (Sum. Theol., I, Q. 31, X. 2) gibi bir beyanını düşünecek olur sak Müslüman ilahiyatçıların [daha doğrusu kelamcılarını] Teslis öğretisini çoktanrıcılık olarak yanlış yorumladıkları gayet iyi anlaşılır. Daha da kayda değer olan, "kutsal kimselere iştirak yoluyla tanrılar denir" ifadesidir, Sum. Theol., I, Q. 108, A. 5.

{151} Geçen paragraftaki bütün beyanlar / ifadeler için me hazlar: Yaska, Nirukta, VII,5; Brhaddevata, 1,70,71,73,74 ve 98; Brhadaranyaka Upanişad, III, 9; Taittiriya Upanişad, I, 5, anganyanya devatah; Summa Theologica, I, Q. 107, A. 4, ibid. Q. 112, A. 5-7, ibid. Q. 112, A. 4, ve ibid. Q. 113, A. 1.

{152} Veda geleneği bireyin ölümden sonra yolculuğunu bir varlık düzleminden diğerine bir geçiş olarak canlandırır, külli hatta kısmi bir marifeti elde edememiş olanlar için zamanın sonuna kadar herhangi belirli bir düzlemde süreklilik ihtimali ve bir başka çağda bedenlenmeye / tecessume geri dönüş de buna dahildir. Bir önceki veya hatta daha aşağı bir düzleme geri dönüş imkânının dini genişlemelerin açıklama eğilimlerini temsil eder hatta belki de Vedalara ait olmayan popüler unsurlarla birleştiği izlenimini uyandırdığı bedenlenme öğretisi ile ilgili olarak, krş. benim Yakşalar, I, s. 14, not 1. Buda örneğinde Hristiyanlıktaki Doketizme (insan Oğlu = nirmanakaya) karşılık gelen nirmanakaya öğretisiyle özel bir bedenlenme (avatara) durumunda daha önceki bir düzlemde fiilen doğuş düşüncesinden uzak durulur.

Karma sözcüğü "nedensellik değil fakat sadece "işler", "eylem", "yapma- etme" vb. sözcükleriyle karşılanmalıdır. Sebep ve sonucu zamanda ayrılmış olarak düşünebileceğimiz kadarıyla apurva, "bilkuvvelik", "doğrudan olmayış" "nedenselliğin" en yakın muadilidir: purvo-kara-krta-vada, "bir önceki fiil sebebiyle öğretisi" "önceki eylemin haldeki hadiseyi belirlediğini" ileri sürer. EDGERTON, Mimamsa Nyaya Prakasa. New Haven, 1920.

Buda'nın takipçileri (ve şimdi Teozofistler) tarafından yorumlandığı şekliyle "Yeniden Bedenlenme"nin bir Veda öğretisi olduğunu söylemek zordur. Hatta Pitrlerin,"Babalar"ın (müşterek bir tabir) inışı bile bireylerin birey olarak bir önceki varlık durumuna bir geri dönüşü değil fakat çok daha genel bir tarzda mukaddem veya "tevarüs edilmiş" sebeplerin haldeki neticede görünmeyen işleyişi / müessiriyetidir. Devayana ve Pitryana Yakup peygamberin merdivenindeki yükseliş ve iniştir

{153} Mahâ-Pralaya, Hristiyan terminolojisinde "Son Yargı" [Hesap Günü]. "Yargılanan" ve "cennet"e kabul edilenler yani mutlak ve şarta bağlı olmayan ölümsüzlük Veda terminolojisinde pitr-yâna veya deva-yânayı takip ederek kısmi tahakkuku gerçekleştirmiş olanlara: yargılanmış ve "mahkûm olmuş" olanlar esareti kısmi ve ertelenmiş kurtuluş (krama-mukti), imkânını engellemiş olanlara karşılık gelir, dolayısıyla bunların bilkuve olarak ebedi değil ama "müebbet" beklemeleri gerekecektir, bunların olumlu olarak yeniden varoluşları bir başka Zaman yahut Çağda (kalpa) gerçekleşecektir, ki o zaman doğal olarak ertelenmiş [sonraya bırakılmış] veya doğrudan külli tahakkuku gerçekleştirme veya gerçekleştirememeye ihtimali kendisini yeniden gösterecektir. Bu anlamda "mahkûmiyet" yani sonsuz (ebedi olmasa da) bir bilkuvvelige kendi kendini mahkûm etme, nispi (her ne kadar mutlak olmasa da) bir yok oluş, Beni Zat olarak düşünenlerin uğradıkları sondur. Onlar "Zat için" eylemde bulunmanın şimdi ve burada bedene hizmet ederek Benin her arzusunu tatmin etmekten başka bir şey olmadığını düşünürler. Böyle "Asura Upanişad" bir hayat sürenler "ziyan olacaklardır" Chandogya Upanişad, VIII, 8. Hristiyanlıktaki ifadesiyle "Düşüş" Benliğin bağımsızlık, kendine yeterlik iddiasından ibarettir (Şeytan'ın Tanrıya "denklik" iddiası), iyi ve Kötü Bilgisi Ağacının (ki "zıtlar çifti") açısından düşünülen Hayat Ağacıdır) meyvesinin yenmesi olarak da anlatılan özü itibarıyla aynı şeydir. Bu Ağaç Hayat Bahçesinde (prânârama) büyürken Zat tarafından büyük hazla görülebilir; fakat onun Benlik tarafından

hazmedilen (tadaktıva) meyvesi ("Tanrıda oldukları" gibi değil fakat "kendilerinde oldukları haliyle şeyler") ölümcül derecede zehirlidir (vişa, krş. başka anlamlarıyla viş); meyveyi yemek kendi başına hiç olan şeyi üzerine almak, dolayısıyla Ruha karşı "ölümcül Günah", Sonsuz Hayat açısından Ölümdür. Ancak Zat böyle bir zehri emebilir ve yine de Yaşayabilir: bir başka imgeyle, Süt Denizinin ("Sular" varlık imkânları) Çalkalanmasıyla işaretleri Nilakantha, Visakantha, Visagnipa gibi Boğazındaki mavi-siyah leke ve ilaçlara bağımlılığı olan dvanda ortaya çıktığında Şiva'nın yaptığı gibi. Zatin "hayat" tragedyasına, bu kabul edilen acıya görünürdeki bu boyun eğişi Tanrı ve Herkesin ıstrabıdır.

{154} Bodhisattvalar ya ajanaja-devah (Taitt. Up., II, 8) olarak "doğal" veya "doğurulmuş melekler"; ya da doğmuş ve ardından karma-devah (ibid.) "işleri/fiilleri bakımından melekler"dir, tam fena (nirvana) ellerinde olmasına karşın ölümden sonra Zamanın sonuna kadar Kurtarıcılar veya Şefaatçiler olarak kalırlar veya Zamanlar boyunca ebedi olabilirler. Bu sonuncu türden Bodhisattvalar Vedalardaki Apantaratamalar ve diğerlerine karşılık gelir, Tam Marifete ulaşmış olmalarına rağmen yeniden bedenlenmeleri (avatarana) imkânı Şankaracararya tarafından Vedanta Sutras, III, 3, 30, 31 üzerine Yorumunda ele alınıp incelenir. Aşağıdaki pasaj bir Bodhisattva'nın durumu için özellikle geçerlidir: "Özel fiilleri sebebiyle özel görevlere tayin edilmiş olan bu türden varlıkların durumunda o göreve yükselmiş olan işlerin sonucu bu görevler tam olarak gerçekleştirilmezden evvel geçip gitmez. Böyle bir iniş Siddhartha'nın Abhiniskramana'sının özel misalini sunduğu bir Istrabı içerir.

{155} Hem "Tanrı" hem "tanrı" Pali metinlerinin çevirilerinden çıkarılmalıdır, burada Brahma yüce tanrısal varlık değil fakat Meleklerin en yüksekidir ve Buda henüz "tanrılaşmamış"tır.

{156} Taittiriya Upanişad, 1,9 üzerine Yorum..

{157} YASKA, Nirukta, VII, 5 krş. Brhad Devata, i, 70 ve 98. RUYSBROECK, Adornment of the Spiritual Marriage, Ch. XXV.

{158} AŞOKA, Kaya Fermanları XII.

{159} Brhad Devata, I, 70 ve 98: "Büyük-Zat-lıkları (mahatmya) sebebiyle Meleklerle çok çeşitli isimler verilir... (fakat) her bir Meleğin Tanrısal Varlığı (devatva) tek bir sferde (salokyatvat) ve bir ve aynı doğumdandır (ekajatatvat) ve Onlardaki içkin Güç Enerji dolayısıyladır, her ne kadar kendilerine münferiden tapıldığı (stutah) görülse de.

"Çoktanrıcı" nitelemesinin yeryüzünde bilinen herhangi bir din için yerinde olarak kullanılıp kullanılamayacağı kuşkulu bir meseledir. Bu açıdan Sümer- Akkad pantheonuyla ilgili olarak bkz. LANDGON, Semitic mythology, s. 89.

{160} Krş. Rg Veda, X, 90, 3, "Onun dörtte biri hep mevcudat, dörtte üçü ölümsüzdür"; Bhagavad Gita, VII, 12, "Ben onlarda değil, fakat onlar Bendedir".

{161} [: deduction, neticei istidlal.]

{162} [: synthetic implications.]

{163} [: the different isolated felt-wholes.]