

SHANKARA MİSTİSİZMİNDE TANRI

Mehmet Fatih KALIN (*)

Öz

Shankara Tanrı'nın deneyimini O'nun varlığının bir göstergesi olarak kabul etmektedir. Rasyonel varlıklar gerçektir, ancak bu durumda var olan her şeyin rasyonel olduğu anlamı çıkmamaktadır. Aslında deneyimlerimizin bir kısmı rasyonel düşüncenin görüş açısının ötesine geçmemektedir. Bununla beraber, hislerimizin, deneyimlerimizin birçoğu düşüncelerimizden çok da gerçek sayılmaz.

Anubhava veya içsel farkındalık aklın sınırlarının ötesinde, tarif edilemez bir garipliktedir. İşte bu fikirlerin non-rational diye tanımlanan hislere yakın olduğu söylenebilir. Shankara'ya göre, bizler Brahman hakkındaki bilgiye kutsal metinlerin çevirilerinden ulaşabiliriz fakat onu özümseyemediğimiz sürece önemsiz bir mesaj olarak kalır. Brahman hakkındaki bilgi yine onunla ilgili deneyimlerle içselleştirilmelidir. Brahman tecrübesi hakikatin supra-rational bir farkındalığı olup eleştiri ve sorgulamanın ötesindedir. Sıradan düşünceler ve kelimeler Brahmanubhava için çok yetersiz ve basit ifadelerle anlatılamayacak durumdadır. Bu yüzden Shankara Tanrıyla ilgili konularda non-rational tecrübeye vurgu yapar.

Batıda kullanılan “numen” kavramına karşılık Shankara “Brahman”ı kullanır. Anlaşılmazlık ve gizemlilik Advaita Vedanta'da Brahman'ın karakteristik bir özelliğidir. Dolayısıyla “numen” kutsallığa, Brahman İşvara'ya karşılık gelir. İki si de tek bir gerçeği ifade eder.

Shankara insan ve tanrı arasında ayırım yapmaz. Shankara'ya göre “tamamen başkalık” (wholly-other) “tamamen benlik” (wholly-me)'dir. Ātman (nefis) ve Brahman benzerdir. Tanrı son nokta değildir. Tecrübe eden, tecrübe edilen ve tecrübe arasında hiçbir ayırım yapmayan Shankara'ya göre bu, saf aydınlanmanın en yüksek noktasıdır.

Anahtar Kelimeler: Shankara, Brahman, Mistisizm, Atman, Mukdi/Moksa

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
fkalin25@gmail.com

God in Shankara Mysticism

Abstract

Shankara has accepted God's experience as a indicator of his entity. Rational presences are real but it does not mean all the presences are real. In fact some of our presences do not reach beyond the view point of rational thought. Nonetheless, it is not regarded that many of our experiences and feelings are more real than our thoughts.

Anubhava or self-consciousness beyond the limits of wisdom is in indescribable oddity. It is possible to be said these ideas are close to feelings which are described non-rational. By Shankara, we can reach the information about Brahman from the translations of holy text but as long as we don't assimilate that, it stay as an unimportant message. The information about Brahman should be endogenized with the experiences interested in him. Brahman experience is supra-rational awareness of reality and also beyond the criticism and query. Ordinary thoughts and words are very inadequate and in a position which will not be explained with simple statements for Brahmanubhava. Therefore, Shankara emphasises the non-rational experience in the subjects which are about God.

Shankara uses "Brahman" instead of the concept "numen" which is used in West. Obscurity and mysteriousness are characteristic feature of Brahman in Advaita Vedanta. Therefore "Numen" is equaled to while Brahman is Ishvara. Both of them state the real.

Shankara doesn't discriminate between God and human. By Shankara wholly-other is wholly me. Âtman (human soul) and Brahman are similar. God is not the final point. This is the highest point of illumination by Shankara who doesn't discriminate among experientist, experimented and experience.

Key Words: Shankara, Brahman, Misticizm, Atman, Mukdi/Moksa

Giriş

Hindu metafizikçi, din adamı ve Advaita Vedanta (tekçilik, mutlak monizm) öğretisinin savunucusu olan Shankara, Hindu düşünürler içinde en etkili olarak kabul edilmektedir. Ailesinin uzun süre çocukları olmamıştır. Sonunda Tanrı Şiva'nın onların oğlu Shankara olarak bedenlendiği, bu yüzden Shankara'nın erken gelişmiş ve mucizevî bir çocuk olduğu kabul edilmektedir.¹ Shankara, M.S. 686'da Güney Hindistan'daki Malabar kasabasının Kaladi köyünde doğ-

1 Geoffrey Parrinder, *Avatar and Incarnation*, Faber and Faber Ltd., London 1970, s. 51.

muş ve küçük yaşlarda babasını kaybetmiştir. Annesinin evi terk etmesiyle yalnız kalan Shankara'nın bir gün isteksizce Narmada nehrinin yanında dolaşırken Gaudapada ile tanıştığı, ancak kabul edilmeyerek Govindapada'ya gönderildiği belirtilmektedir.² Bir süre sonra Himalayalar'a taşınan Shankara orada ünlü *Brahmasutrabhāṣya*'yı yazmıştır. Aynı zamanda Upanişadlar ve Bhagavad-Gita ile ilgili tefsirler de oluşturmuştur. Hayatının kalan kısmını Advaita Vedanta'ya yaymak için seyahat ederek geçirmiştir. Son günlerini Himalayalar'daki Kedar-nath kasabasında geçiren Shankara'nın 32 yaşında vefat ettiği rivayet edilmektedir. Ayrıca Hindistan'da ilk olmakla birlikte günümüze de gelmiş olan on tane manastır düzeni keşfettiği ifade edilmektedir.³

Shankara'nın henüz on yaşlarındayken pek çok mukaddes yazı üzerine şerh yazdığı ve memleketinden kendisiyle tartışmaya gelen pek çok bilginle münazaralar yapacak seviyeye geldiği söylenir. Çocuk yaşta babasını kaybetmesinin onu varlığın manasını araştırmaya yönelttiği ve Govindapada'nın gözetiminde mistik idraki başardığı belirtilmektedir.⁴

Shankara'nın temsil ettiği Vedanta Okulu Advaita olarak bilinen monist bir anlayış ortaya koymuştur. Teklik manasına gelen Advaita terimi, Shankara'nın Vedanta'ya bakış açısını tanımlamak için kullanılmaktadır. Ayrıca Advaita, Özvarlık hakkındaki Hindu görüşünü keşfetmek için gurusu tarafından eğitilen Shvetaketu adındaki yirmi yaşlarındaki delikanlının hikâyesinde su ile tuzun ayrılmazlığını simgelemektedir. Upanişadlarda geçmekte olan hikâyeye göre Shvetaketu, Vedaları çalışmış ve babasının evine geri dönmüştür. Ancak oğlunun gerçeğin hakiki doğasını kavrayamadığını gören baba, ona gerçek varlığı önce incir tohumuyla anlatmaya çalışır. Sonra da oğluna biraz tuz vererek onu suya koymasını ve ertesi gün tuzu getirmesini ister; fakat Shvetaketu suda erimiş olan tuzu getiremez. Bunun üzerine baba oğlundan suyu yalmasını ve tadını kendisine söylemesini ister. Oğlu suyun tuzlu olduğunu söyleyince baba oğluna, nasıl ki suyun içindeki tuz görülemediği halde orada gizliyse, her şeyin kaynağı olan Tanrının da bedeninde gizli olduğunu anlatır.⁵

Shankara mistisizmi terimin genel anlamıyla bir mistisizm değildir. O, "bilgi"yi kurtuluşun bir yolu olarak görmektedir. "Sekiz katlı yoga"yı eski Hint gelenek-

2 Lorenzen, David N., "Sankara", *ER*, c. XIII, s. 64-65; *Meydan Larousse*, "Sankara", c. X, İstanbul, 1998, s. 935.

3 Lorenzen, a.g.m, s. 64-65.

4 Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, çev. Mehmet Ali Işım, Dergah Yayınları, İstanbul 1976, s. 11; Parrinder, a.g.e., s. 51.

5 Kim Knott, *Hinduizm'in ABC'si*, çev. Medet Yolal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 53.

lerinden biri saymakla birlikte Shankara bir yogacı değildir. O, çağındaki diğer sistemlere, özellikle de voluntaristik (gönüllü, isteyerek yapılan) mistisizme itiraz eder. Çünkü gerçekte mistisizm, heyecan veren bir duygusallığın sarhoşluğuyla meydana gelen bir erotizm olarak istemliliği göstermeyen bir anlamı ifade eder. Bu duygusal heyecan ve akıcı mest oluş halinden sonraki duygulanım ve deneyimin arayışını içerir. Zaten onun mistisizminin en karakteristik özelliği duygusal olmayan ve entelektüel bir mistisizm olmasıdır. Çünkü o “bilgi”yi aramaktadır. Shankara, mistik bir uyanış ya da saf bir duygusallık yahut tarifsiz bir duygulanım durumunda kalmaktan hoşlanmaz.⁶

Shankara'nın mistisizmi teizmin altyapısındadır. O, daha yüksek ve daha düşük bilgi ayırımına gider. Popüler anlayışın alt bilgisi için İşvara, yani kişisel, dünyayı yaratan ve dünyayı kontrol eden Tanrı vardır. Ancak bu alt bilgi bilinmez ve yüksek bilgelik için içine girdiğinde ortadan kaybolur.⁷

Rudolf Otto'nun Hindistan mistisizminin etiği olmadığı şeklindeki kanaatini aktarmaktadır. Ancak ona göre, Shankara'nın öğretileri ahlâksız değil, ahlâk dışıdır. O, Shankara'nın öğretisinin arka planının etik olmayan Hindistan mistisizmi olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu öğreti ahlâk dışı değil, ahlâklıdır. Mukta, ekatā ya da sonsuz Brahman ile birliği elde eder. İyi veya kötü olsun bütün işleri kaldırır. Çalışmalar insanı usandırır. O bütün aktiviteleri bırakır ve birliğe dayanır.⁸

Tanrı Düşüncesi

Hint felsefesinde reformist bir filozof olan Shankara, Veda metinleri üzerinde çalışmış, Brahman düşüncesine dayalı katı bir monizmi savunmuştur.⁹ O, tek mutlak gerçeğin mutlak varlık, bilgi ve mutluluk olan Brahman olduğunu söyler. Kâinat gerçek değildir. Ancak bilgisiz kimseler duyu organlarından yansıyan bu varlıklar âlemini gerçek zanneder. Oysa gerçek olan sadece değişmeyen ve yok olmayandır. Shankara geçici olan bilgi ya da varlığı gerçek kabul etmez. Ona göre, hakikatte evren bir yanılsama olup, bu görüngü dünyasında insan bir rüyadadır.¹⁰

6 Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, (Trans. B.L. Bracey-R.C.B. Payne), Collier Books, New York 1962, s. 47-48.

7 Otto, *a.g.e.*, s. 119-120.

8 Sibnath Sarma, *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, Ajanta Publications, Delhi 1996, s. 137.

9 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanc Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 340.

10 Shankara, *a.g.e.*, s. 17-19.

Shankara, evrenin beşer seviyesinde en zeki ve en mahir bir sanatkârın dahi tasarlayamayacağı mükemmellikte olduğunu düşünür. Dolayısıyla bütün çeşitliliğiyle birlikte varlığın tüm fazilet ve kusurlarını bilen üstün birinin yönetmesiyle ancak evrenin düzeni devam edebilir. Her nasıl evlerin, sarayların v.b. yapıların bir yapıp edeni varsa, evrenin de akıl ve algı sahibi bir sanatkârı olduğunu düşünmek makuldür.¹¹

Shankara'ya göre, Mutlak'a isim ve suretin nispet edilmesi bilgisizliktendir. O'na şekil ve suret nisbetinde bulunmak yılanın ip zannedilmesi gibi sadece bir yanılgıdır. Böyle bir zan, bilginin ortaya çıkmasıyla yok olacaktır.¹²

Dünyayı hem var hem de yok olarak açıklayan Shankara, var olan dünya görüntüsüne Maya der ve kaynağının da Brahman içinde olduğunu dile getirir. Maya sadece isim ve şekillerden müteşekkil tabii dünyadır.¹³ Shankara, Tanrı tecrübesini Tanrı'nın varlığının kesinliği olarak kabul eder. Rasyonel varlıklar gerçektir. Ancak bundan var olan her şeyin de rasyonel olduğu fikrini çıkarmamak gerekir. İnsandaki Tanrı fikrinin temeli sadece düşünceler değil, aynı zamanda rasyonel olmayan (non-rational) hislerdir. Shankara, "Mutlak'ın doğrudan deneyimi" (Anubhava) veya "içsel farkındalığın" insan aklının sınırlarının ötesinde olduğunu ve tarif edilemeyeceğini düşünmektedir.¹⁴ Dolayısıyla, avataraların da aslında kişilerin bir illüzyonu olduğunu iddia etmektedir. Hatta denilebilir ki, ona göre avatara olarak kabul edilenin tanrının kendisinin bir bedenlenmesi değil, insanın cehaletinin bir yanılmasıdır. Shankara'nın temel kavramı Maya'dır. Maya, "gerçeklik olarak görünümünün tutarlı bir eğilimi"; "görünüm ve gerçeklik arasındaki farklılığı bilmemiz"; ve "varlığın çeşitlilik dünyası içinde olan Brahman'ın yaratıcı gücü" ve maddi dünya bir görünümdür. Maya'nın Brahman içinde kök saldığına inanan Shankara, Brahman'ı sebep, Maya'yı netice olarak tanımlamaktadır. Mutlak gerçeğin bir değişime uğraması ve geçici bir faaliyeti mümkün olamayacağı için Brahman'ın kendisinin dünyayı değiştirdiği veya onu yaratmış olamayacağına inanmaktadır. Bu düşünceden hareketle de yaratıcı prensibi İşvara terimiyle açıklamaya çalışmaktadır. İşvara'yı da Maya ve Brahman'ın birleşimi şeklinde tanımlamaktadır. İşvara'yı şahıslandırılmış ve sıfatlı tanrı olarak nitelendirmektedir.¹⁵

11 Rıza Şah Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 32.

12 A. J. Alston, *Samkara On Absolute*, c. I, Shanti Sadan., London, 1987, s. 87, 177.

13 Shankara, *a.g.e.*, s. 21.

14 Sarma, *a.g.e.*, s. 41-42.

15 Shankara, *a.g.e.*, s. 29; Harré, *a.g.e.*, s. 80.

Shankara'ya göre Nihâi Gerçeklik ve Özvarlık hakikatte aynı şeydir. Bir ipi yılan sanan gezgin örneğiyle bunu açıklamaya çalışır. Ona göre nasıl ki, gezgin yanlış bir izlenimi gerçeğin üzerine koyuyorsa, insanlar da Özvarlığı vücut, duyu organları ve akıl gibi yanlış varlıklarla eş tutmaktadırlar. Shankara'ya göre âtman Brahman'dan başkası değildir.¹⁶ Fakat Brahman Sat'a indirgenemez. Bütün varlıkların özü veya sebebi olma sıfatı kendisine izafe edildiğinde ancak "Brahman" Varlık ile özdeşleştirilebilir. Bu nedenle Brahman sebep olma niteliğinden soyutlandığında Varlığın izafiliğinin ötesindedir. Bu bağlamda O'na Bâtın olarak işaret edilir. Bu Bâtın, zâhir olandan yüce ise de, bir izafiliktir. Çünkü tezahür âlemi ile sebeplilik ilişkisine sahip olma hali tarafından belirlenmiştir. Bir şeyi varlığa getirmek, zorunlu bir şekilde o şey ile ortak bir niteliği, yani varlığın kendisini paylaşmayı gerekli kılar. Zat'ın var olduğu tasdik edildiğinde, bu varlık geçici olacaktır. Çünkü sıradan bir eşyanın varlığından farklı olmayacaktır.¹⁷ Dolayısıyla Brahman söz konusu olduğunda O'nun ne varlığın kendisi ne de var olmama hali/ var olmayış olduğu ifade edilmektedir. Bununla kastedilen, Brahman'ın varlığın ötesinde olduğu anlamıdır.¹⁸

Shankara dünyaya esir olmamanın ve kurtuluşun kendisinin Âtman olduğunu düşünür. Âtman, dünyanın kökü, herkesin yaradılışının temeli, onun yaradılışından tasarlanmış olan Doğmamış'ın, Ölümsüz'ün, Korkusuz'un, İyi'nin temelidir. O, Gerçek'tir ve Öz'ün kendidir. Dolayısıyla, O, "Sen"dir. Tüm huşu uyandıran özellikleriyle bu Mutlak ve Büyük Brahman temelde insanın içindeki özdür. Ama bu basit bir yakın ilişki durumundan daha fazlasını ifade eder. Bu, tam bir kimliktir ya da öyle olmalıdır. Bu kesinlik, mutluluk duygularıyla çevrilmiş ve kuşatılmıştır.¹⁹

Shankara'da "Mutlak olan"a ait hislerin rasyonalizasyonu temeldeki hislerde karmaşıklık meydana getirir. Shankara Tanrı ile insan arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre "eşi ve benzeri olmayan" ya da "tamamen başka" (wholly-other) olan varlık aynı zamanda "tamamen benlik" (wholly-me)'dir. Tanrı son nokta olmayıp, Âtman ve Brahman benzerdir. Tecrübe eden, tecrübe edilen ve tecrübe arasında hiçbir ayrım olmayıp, Shankara açısından bu, saf aydınlanmanın en yüksek noktasıdır.²⁰ Ancak buradan onun Tanrı ile insanı eşdeğer gördüğü anlaşılmalıdır. Rab olan Yaratıcı "ben-olmayan" olarak anlaşılmalıdır. Çünkü O, günahattan münezzehtir. Bedene bürünmüş ruh ise, günaha saplanmıştır. Yaratanı

16 Knott, *a.g.e.*, s. 54.

17 Alston, *a.g.e.*, s. 134.

18 Kazımî, *a.g.e.*, s. 34.

19 Otto, *a.g.e.*, s. 117.

20 Sarma, *a.g.e.*, s. 44.

dünyevî ruh ile özdeş kabul etmek onun tanrılık niteliğine aykırıdır ki, bu durumda kutsal metinlerin de bir anlamı olmayacaktır. Böyle bir özdeşlik insan iradesiyle de çelişmektedir. Brahman ile dünyevî ruhun bir gözükmesi, ikisinin bir ve aynı olduğu sonucuna götürmemelidir. Yüce Rab “ātman” olarak bilinmelidir. Dünyevî ruh, dünyayı terk ederek, onun aldatıcılığına kapılmayarak Brahman’ın ātmanı haline gelmektedir.²¹

Shankara, Brahman’ın bilgisine kutsal metinlerden ulaşılabileceğini, ancak özümsemişliği sürece önemsiz bir mesaj olarak kalacağını söyler. Brahman hakkındaki bilgi, yine onunla ilgili deneyimlerle içselleştirilmelidir. Brahman tecrübesi, gerçeğin akıl ötesi (supra-rational) farkındalığının ve sorgulamanın ötesidir.²²

Shankara, Maya’nın sınırları içinde olan insanın, cehaleti süresince görüntüye tapmaktan başka bir şey yapamadığını iddia etmektedir. Ona göre bütün görüntülerin tek bir yöneticisi vardır, o da İşvara’dır. İnsan zihni mutlak gerçeği asla kavrayamadığı gibi, sadece onun mevcut olduğu düşüncesine ulaşabilir ve onun görüntüsüne ibadet edebilir. İbadetleri sayesinde insan zihninin saflaştığını, ego fikrinin sis gibi dağılarak kaybolduğunu ve dünya görüntüsünün deneyüstü şuurulluğun ateşinde kaybolarak; tek, her şeyi kuşatan, zamansız hakikat Brahman’dan başka gören ve görülen hiçbir şey olmadığını ifade etmektedir.²³

Brahman’ın bütün niteliklerden yoksun olduğunu iddia eden Shankara’nın bu duruşunun, bütün ayrımların ve niteliklerin bir illüzyon olması durumunda, ortada sürekli kişisel özlerin bulunması nedeniyle Brahman’ın bir ve tek olan özünde hataların olduğu; kişisel özlerin gerçek olmaması durumunda da yeniden doğum ve köleliğin gerçek olmadığı şeklinde iki anlama geldiği iddia edilmektedir.²⁴ Parrinder, Shankara’nın Gita hakkındaki sözlerini avatara doktrinine dair bir açıklama olarak yorumlamaktadır. Zira Shankara avataraların gelişine dair kritik dizeler hakkında kısa notlar yazmıştır. Gita 4, 6-8 deki Krişna’nın yeniden doğumu ve dünyada bedenlenmesiyle ilgili pasajlara dair yorumlarında inkarnasyonu reddettiğini belirtmektedir. Başka bir pasajda da, Shankara’nın “*kendimi maya’ya rağmen gösterdim*” ifadesini Arjuna’nın problemi şeklinde yorumladı-

21 P. T. Raju v.d., *Asya Dinleri*, (Çev. Abdullah Davudoğlu), İnkılâb Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 178.

22 Sarma, *a.g.e.*, s. 43.

23 Shankara, *a.g.e.*, s. 32; Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Eski Yeni Yayınları, 2013, s. 44.

24 Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Dickenson Publishing Company, California, 1976, s. 120; O’Flaherty, *Hinduism*, Manchester University Press, Manchester 1988, s. 39-42.

ğını, Krişna'nın "benim doğumum illüzyondur" ifadesinin kendi sözlerini doğruladığını belirtmektedir.²⁵

Gita'nın son pasajlarında²⁶ avataralara dair öğretilerin yer aldığını vurgulayan Parrinder, Shankara'nın, bu dizeleri, yüce varlığın daha o ana kadar görünmediği ve Yoga-Veya tarafından gizlendiği şeklinde yorumladığını nakleder.²⁷ Shankara, Gita yorumunun giriş kısmında avatara hakkındaki görüşlerini genişçe açıklamaktadır. Dindarlar arasında şehvet arttığında, dinsizlik yaygınlaştığında Narayana olarak bilinen evrenin asıl yaratıcısı Vişnu evrenin düzenini devam ettirmek ister ve kendinden bir "parça"yı Krişna olarak gönderir şeklindeki açıklamasına yer vermektedir. Burada Anandagari'nin "kısım" kelimesini Rabb'in kendi iradesi tarafından yaratılan bir illüzyon olarak yorumladığını ifade etmektedir.²⁸

Parrinder, avataranın geliş sebebini de dünyevi Brahman'ın temsili olarak yorumladığını iddia ettiği Shankara'nın Vedanta Sutra'larda görüşlerinin daha da geliştiğini belirtmektedir. Doğrudan avatara ile ilgili olmamakla birlikte, Gita'dan pek çok alıntı yaptığını, başlangıçta bazı insanların kişisel ruhlara ilaveten her şeye kadir ve her şeyi bilen bir Rabb'in varlığına inandıklarını onayladığını, fakat Rabb'in bir bedene ihtiyaç duymaması nedeniyle ondan başka bir ruhun var olmadığına inandığını ifade etmektedir.²⁹

Shankara'ya göre din, ihtiyaçlar dâhilinde Rabbin dilediğinde inananlarını mutlu etmek için kısmen bedenlenmiş maya olarak farz edilebilir. Parrinder, bunu inkarnasyonun yeni bir nedeni olarak yorumlamaktadır. Shankara'nın, *Upanişad* metinlerinde Rabb'e dindarlığın nesnesi olarak işaret ettiğini, ancak kişisel tanrıların en yüce Brahman anlamına gelen akıllı özler olarak sembolize edildiğini iddia etmektedir.³⁰ Kısacası Shankara, Gita'daki ne aşkın tanrısallığı ne de inkarnasyonun bütün anlamlarını kabul etmektedir. Nasıl ki kıvılcım ateşin bir parçasıysa, ruhun da üstün kişinin bir parçası olduğuna inanmaktadır.³¹

Shankara öğretisinde dünyanın açıklanamazlığı fikri vardır ve burada madde- nin özüne vurgu yapılır. Shankara, dünyayı açıklama merakının dışında kurtuluşa erme arzusundadır.³²

25 Parrinder, *a.g.e.*, s. 51.

26 Gita, 7; 24; 9; 11.

27 Parrinder, *a.g.e.*, s. 51.

28 Parrinder, *a.g.e.*, s. 51.

29 Parrinder, *a.g.e.*, s. 52.

30 Parrinder, *a.g.e.*, s. 52.

31 Parrinder, *a.g.e.*, s. 53.

32 Otto, *a.g.e.*, s. 33

Rudolf Otto, Shankaranın nondüalizmini şöyle açıklar: Doğru varlık salt tek başınadır. Kendisi olan, Sonsuz olan Brahman değişmez, değiştirilmez, parçalanamaz olandır. Bu şekildeki Brahman homojen bir bilinçtir. İnsan ruhu ontolojik açıdan Brahman'a benzer.³³ Shankara, Sonsuz gerçekliğin iki koluna da inanır: Tanrı ve Ulûhiyet (İşvara ve Brahman).³⁴ Tanrı kendini bilen, düşünen ve kendine özgü olandır. Kişinin üstünde olan Ulûhiyet, Tanrı'nın olabilirliği için ipucudur.³⁵

Bir mistik olarak ve gerçek ideal bakış açısından, bütün aktivite ve iyilikler tamamen yok olur. Shankara, Gita'nın açık anlamını gölgelemek ve döndürmek için bütün diyalektiğini ve etkin zekâsını kullanır.³⁶

Shankara için dünya, ağırlı ve acınası bir yerdir. Samsara ve Brahma-Nirvana bir diğerine keskin zıtlıklarla yaklaşmışlardır. Nirvana her şeyin ötesinde safça bir durumdur: *Samsara*³⁷ hiçbir zaman *Nirvana* olamamıştır ve bu yüzden Shankara için Brahman'da kurtuluşun ölümden sonra farkına varılır. Kurtuluş (Mukti/Moksa), ilk olarak gerçek bilgi elde edildiği zaman doğruca başarılacaktır.³⁸

Shankara'ya göre kurtuluşun bilgisi, otoriteye ve bir doktrinin kabulüne dayalı bir bilgidir. Brahman ve Brahman'la birliğe dair tüm bilgiler Shankara'ya göre Kutsal Kitap *Şruti*'nin özellikle "Sen sanatsın" (That art thou) ifadesindeki otoriteye dayanır. Hint mistisizminde "Ātman'ı ātmanda yalnız Ātman aracılığıyla tanı"³⁹ anlayışı vardır. Yani, duygular ya da yaygın yersiz eylem ve anlayışlarla değil, tüm uzuv ve araçları atarak doğrudan ātmanın kendisiyle Ātman'ı tanı demektir. Ātman, Ātman-Brahman anlamındadır. Ātman'ı ātmanda tanımak, insanın kendi ruhu içinde Brahman'ı ve evreni bilmesidir. Shankara, "Ātman, ispata ya da başka hiçbir şeye muhtaç değildir. O, kendini kanıtlamıştır" der.⁴⁰

Yaratan ve yaratılan arasındaki uçurum her zaman mevcut kalır. Dostluk mükemmel olsa bile bu yarığın kapanması mümkün değildir. Ancak, Shankara mistisizminde ruh yaratıldığı bölgenin dışına çıkma, Varlık ve Tanrı'nın kendi yüceliğine ulaşma arayışındadır. Ruh ancak yaratılmamış ile yaratılmamış, ölüm-

33 Otto, *a.g.e.*, s. 19.

34 Sarma, *a.g.e.*, s. 130.

35 Otto, *a.g.e.*, s. 25.

36 Otto, *a.g.e.*, s. 225.

37 Samsara: Hint düşüncesinde, Karma doktrinine tabi olarak ruhun sürekli bir ruh göçü kısır döngüsünde olması durumudur. Bkz. Gündüz, *a.g.e.*, s. 331.

38 Otto, *a.g.e.*, s. 230.

39 Otto, *a.g.e.*, s. 50.

40 Otto, *a.g.e.*, s. 51.

süz ile ölümsüz, şeytan ve meleğin üzerinde, kutsanmış ile kutsanmış, gerçek varlıkla gerçek varlık olduğu zaman kurtuluşundan memnuniyet duyar. Doğanın ve yaşamın bir parçası olduğundan değil, kendi bütünlüğü ve birliğinden, kendi varlığından haz alır.

Shankara, insanın içindeki “ruhu” (âtmanı) bilir. Ancak bu, Hıristiyanlık ve Eckhartçılık anlayışındaki ruh değildir. Onun anlayışındaki ruh, yaşamda ve derinlikte sonsuz zenginlik ve tamamen tecrübe olan, kelimenin İncil konseptinin karakteristiğiyle bir “iç insan” değildir. Onun âtmanının en küçük zerrisi dinî bilinç içindeki histir. Shankara’nın mistisizminin en azı, gerçekliğin ve kutsamanın mistik formudur.⁴¹

Sonuç

Hindu kutsal metinlerini yorumlayan en büyük şarihlerden ve klasik Vedanta sisteminin kurucusu olan Shankara insanın kurtuluşunun yollarını aramıştır. İnsanın Âtman’a ulaşmakla yaşamın sınırlılıklarının ötesine geçeceğine inanan Shankara, sonlu varlık ile sonsuz olanın farkına varmanın kurtuluşun temeli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, hiçbir beklenti taşımadan inançlı bir şekilde yaşayan, hazlarının peşine düşmeyip nefisini terbiye eden kişi kurtuluşa erecektir. Hayatın ve sonluluğunu unutup dünyaya dalan insan ise Âtman’ın hakikatini kavrayamayacaktır.

Filozof Shankara’ya göre, başlangıçta yalnız Brahman vardır. O her şeyin tek cevheridir. Brahman ötelere de ötesindedir, yücelerin yücüsüdür. O, hem uzak, hem de yakındır, hem her şeyin içinde, hem de her şeyin dışındadır. Bütün varlıklarda O’nu, Onda bütün varlıkları görebilenler hakikate erişmiş olur. Shankara, dünya hayatının bir rüya olduğunu düşünmektedir. Dünya, deneyimlere konu olsa da, onunla alakalı her şey bilgisizlikten kaynaklanır. Shankara, bunu söylerken en derin mistik tecrübeleri yaşayarak aydınlanmaya erişen bir idrak açısından dünyanın bir hiç olduğunu ve yalnızca zihinde var olduğunu söylemektedir. İnsanların çoğu içinse, dünya vardır. Aydınlanma mertebesine ulaşıldığında ise, “ikilik” (dvaïta) ve çokluk yok olur ve her şey “tek” durumuna iner. Bu seviyede duygular, benlik ve tüm nitelikler ortadan kalkar. Her şey, “öz”de birleşir. Dolayısıyla Shankara’nın gerçeklikten anladığı şey, değişmeyen ve yok olmayan’dır.

Aydınlanmış bir ruh, transcendental bir bilinç seviyesine ulaştığı zaman âtman’ı, yani benliği saf mutluluk, saf akıl ve eşi benzeri olmayan “Bir” olarak idrak eder. Bu bilinç halinde çokluk anlayışı kaybolur. Benlik, bu dünya görün-

41 Otto, *a.g.e.*, s. 223.

tüsünün temeli Bir ve Gerçek olan Brahman olarak belirginleşir. Shankara non-dualizminin ortaya koyduğu temel düşünce budur.

Kaynakça

- Alston, A.J., *Samkara On Absolute*, Shanti Sadan., London, 1987.
- Bhagavad Gita, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 2001.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Hopkins, Thomas J., *The Hindu Religious Tradition*, Dickenson Publishing Company, California, 1976.
- Kazımî, Rıza Şah, *Aşkına Giden Yollar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Knott, Kim, *Hinduizm'in ABC'si*, Çev. Medet Yolal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.
- Lorenzen, David N., "Sankara", *ER*, c. XIII, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987.
- Meydan Larousse*, "Sankara", c. X, İstanbul, 1998.
- O'Flaherty, *Hinduism*, Manchester University Press, Manchester 1988.
- Otto, Rudolf, *Mysticism East and West*, (Trans. B.L. Bracey-R.C.B. Payne), Collier Books, New York 1962.
- P. T. Raju v.d., *Asya Dinleri*, Çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılâb Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Parrinder, Geoffrey, *Avatar and Incarnation*, Faber and Faber Ltd., London 1970.
- Rıza Şah Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Sarma, Sibnath, *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, Ajanta Publications, Delhi 1996.
- Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, Çev. Mehmet Ali Işım, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976.
- Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Tüzer, Abdüllatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.