

Hintli düşünme

Fazıl Önder SÖNMEZ

tarzı

Bir medeniyette ortaya konulan zihnî ürünler ve bunlara bağlı olarak neşvünemâ bulan ilmî, siyasî, iktisadî ve sosyal kurumlar, o medeniyete has düşünme tarzının, yani zihniyetin dokusunu taşır. Zihniyet ise nihâî olarak varoluş bilincine ve idrâkine dayanmaktadır.

Bir medeniyette, birbiriyle çelişen farklı paradigmlar kabul görse de, farklı ekoller arasında çetin tartışmalar olsa da bunların altında benzer bir düşünme tarzı yatar. Zamanla fikirler değişir, yeni düşünce akımları çıkar; fakat bunların ortak zeminini ve süreklilik unsurunu *zihniyet* oluşturur. Farklı ekollere, farklı paradigmalara mensup kişiler benzer düşünme tarzlarına sahip olabilirler. Sözelimi Newton mekaniğiyle Einstein fiziği farklı paradigmları temsil etseler de, zihin-tabiat ayrımını benimsemeleri, matematiksel tabiat kanunlarına dayanarak fenomenleri açıklamaları bakımından benzer bir düşünme tarzının ürünleridir. Hatta varlık üzerine fikirler farklılaşsa da, zihniyetler benzerlik taşır. Vedanta okuluna göre sadece tek bir varlığın gerçekliği vardır; Sankya okuluna göre ise gerçekliği olan varlıklar birçoktur. Fakat her ikisi de âtıl, faal olmayan mutlak varlıktan hareketle âlemi açıklar. Marks ve Hegel birbirine zıt ontolojileri savunmalarına rağmen, ben-merkezli epistemolojiye, ilerlemeci ve çizgisel bir zaman idrâkine sahiptirler.

Hintlilerin düşünme tarzını anlamaya yönelik en kapsamlı çalışması, Hajime Nakamura *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan* (Doğu Toplumlarının Düşünme Tarzları: Hint-Çin-Tibet-Japon)¹ isimli kitabında ortaya koydu. Nakamura kitabında daha çok Hintlilerin lisanlarından hareketle düşünme tarzları hakkında bazı bulgulara ulaştı. Bu çalışmada ise, her ne kadar Nakamura'nın vardığı neticelerden istifade edilse de, Hintlilerin zihniyetini, mutlağâ idrâk etme tarzı ve mutlak-âlem, mutlak-insan, insan-âlem arasında

¹ Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan*, East-West Center Press, Hawaii 1964.

kurulan ilişkiler çerçevesinde, varlık, bilgi ve değer boyutlarıyla ele alacak ve diğer medeniyetlerle mukâyese edeceğiz.

Bir medeniyete özgü düşünme tarzının, kendisini o medeniyete mensup hisseden her ferde kâmilten yansıdığını iddia edemeyiz. Bireylerin fikirleri, hayat tarzları ve toplumdaki kurumlar düşünme tarzına tam olarak uygun olmayacaktır. Dolayısıyla ancak bir medeniyetin ideal prototipinin düşünme tarzından bahsedebiliriz. O medeniyet ne kadar canlı ve güçlüyse o derece çok sayıda prototipini temsil eden insanlar üretir ve bu insanlar o nisbette toplumda itibar kazanır ve ilmî, siyasî, iktisadî ve sosyal yapıyı o düşünme tarzına uygun olarak belirler. Fakat bir medeniyet canlılığını yitirdikçe prototiplerini üretemez hâle gelir ve insanların düşünme tarzları idealden uzaklaşır. Modernitenin yakın çağda yeryüzünde hâkim olmasıyla insanlar, hayat tarzları, dünya görüşleri, toplumsal, siyasî, ekonomik ve sosyal yapı büyük ölçüde modern düşünme tarzına uygun olarak şekillendi. Dolayısıyla, otantik medeniyetler çöküş sürecine girmiş ve kendilerine özgü prototiplerini üretemez durumdaydı. Fakat modernitenin Batı medeniyeti içinde de sorgulanmasıyla, Hint ve İslâm dâhil birçok medeniyet yeniden canlanma sürecine girmiş bulunuyor. Bu süreçte medeniyetler ideal prototiplerini yeniden üretecek ve toplumlar dönüşecektir. Medeniyetlerin kendilerine özgü zihniyetlerinin anlaşılması, hem kendi gelişmelerini hem de medeniyetlerarası etkileşimi sağlıklı bir zemine oturtacaktır.

I. Mutlak Tasavvuru:

Menfi Vasıflara Dayanarak Mutlak Gerçekliği Kavrama

“Mutlak”, hiçbir şeyin kendisine tesir edemediği, değişim ve dönüşüme mâruz kalmayan bir varlık veya esastır. Herhangi bir tesir, değişim ve dönüşüme mâruz kalması sözkonusu olmamasına rağmen mutlak, müessir olabilir. Tesir ettiği varlıklar ona nisbetle izâfi bir konum alır. Bir düşünce sisteminde mutlak olarak ister Tanrı, ister idea, ister sûret, ister madde, isterse âlemşümûl bir kanun addedilsin, mutlak merkezî bir yer işgal eder. Zira izâfi olan her şey ondan hareketle açıklanır ve anlaşılır.

Mutlak varlığa atfedilen sıfatlar ya sübûtîdir (müspet) ya da tenzihî (selbî, menfi). Bu sıfatlara dayanarak, insanda mutlak varlık tasavvuru şekillenir. Sübûtî ve tenzihî sıfatlar bu tasavvuru farklı tarzda dokur. Sübûtî bir vasıf, nitelenen varlığın ne olduğunu bildirir ve onu, o vasfın bulunmadığı varlıklardan ayırır. Sözgelisi kudret sıfatı Tanrı'yla kudret sahibi olmayanlar arasına sınır çizer. Kezâ işitme, görme, irade,

ilim, kelâm ve hayat sübûtî sıfatlardır. Tenzihî sıfatlar ise nitelenen varlıkta bir vasfın olmadığını bildirir ve onu, o vasfın bulunduğu varlıklardan ayırır; Tanrı'nın doğmamış ve doğurulmamış olması gibi.

Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın yüceliğine ve kemâline delâlet eden sübûtî sıfatlarla kusur ve noksanlardan tenzih eden sıfatları ince bir dengeyle kullanarak, âlemle yaratıcısı arasında, yani izâfî olanla mutlak arasında kesin bir ontolojik düzlem farkı olduğunu ortaya koymuştur.² Öyle ki, Allah diri (Hayy) olmakla birlikte ne doğmuş ne de doğurulmuştur ve ne de ölümlüdür. O hem âlimdir hem de gaflet, cehâlet ve unutmadan münezzehtir. Hem gören, işiten ve konuşandır, hem de yaratılanlara benzemekten berîdir. İcbâr ederek iradesine sınır koyan, acze düşürerek kudretini kısıtlayan hiçbir şey yoktur. Gazap ve intikamı zulümle, ganî olması ihtiyaç ve cimrilikle mâlûl değildir. O tesir eder, fakat O'na nüfûz edilemez. O mutlak, başka her şey izâfîdir. Her şey O'nunla kâimdir, fakat O bizâtihî kâimdir.

Diğer taraftan, daha ziyâde sübûtî sıfatlara dayandığında, Tanrı tasavvuru antropomorfik bir karakter kazanır (*tecsüm, teşbîh*). Çünkü görme, işitme, konuşma, hayat, kudret ve ilim gibi sıfatlar kâmil manada olmamakla birlikte insanlar için de kullanılır. Bu sıfatlar noksan ve kusurlardan tenzih edilmeden Tanrı'ya atfedilirse, Tanrı mutlak olma özelliğini kaybeder ve sadece üstün bir varlık olarak addedilir. Bu süreç tersinde de işleyebilir. Sübûtî sıfatlar kâmil manada insanlar için de kullanıldığında, onlar bir nevi tanrılaşır. İster Tanrı'ya kemâline yakışmayan sıfatlar atfedilsin, isterse izâfî varlıklar ilâhî vasıflar kazanıp Tanrı ile âlem arasında ara kademelere yerleşsin, Tanrı ile âlem arasında ontolojik bir yaklaşma olur.³ Musevilik inancında Tanrı'nın Hz. Yakup'la güreşmesi, eski Yunan ve Roma inancında tanrıların evlenmeleri, çocuk sahibi olmaları, Hint'te Tanrı'nın insanlar arasında iyiliği tesis etmek ve kötülüğü kaldırmak için insan sûretinde teccüm edip yeryüzüne inmesi (*avatar*), Hıristiyanlık inancında Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu ve kelâm sıfatının teccüm etmiş hâli olarak görülmesi, eski Mısır'da Firavuna ve Güneş'e tapılması, Çin ve Japonya'da atalara tapılması ontolojik yakınlaşmaya misal olarak zikredilebilir.

2 Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, University Press of America, Lanham 1994, s. 47-53; a.mlf., "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması," *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 1 (1996/1), s. 5-12.

3 Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 1-34.

Görme, işitme, konuşma, irade etme, mâlik olma, bilme, gazap ve rahmet etme, bağışlama gibi sübûtî sıfatlar kendisinin ve başkalarının şuurunda olan şahsî bir tanrıya işaret eder. Bu sıfatların, kâmil manada olmasa da, diğer bazı varlıklarda da bulunduğu görüldüğünden, Tanrı tamamen anlaşılabilir değildir. Bu sıfatların delâlet ettiği müspet bir mana vardır. Ancak bu sıfatların Tanrı'da kavranılamaz bir derecede var olduğu söylenebilir. Tanrı'yı tanıtırken sadece tenzihî sıfatlara dayanılması (*ta'til*) ise soyut ve gayr-i şahsî bir tanrı tasavvuruyla neticelenir. Sübûtî bir sıfatın tanrı hakkında geçerli olmadığını söylemek Tanrı'nın ne olduğu hakkında yeterince bilgi vermez. Sadece tenzihî sıfatlarla nitelenen bir tanrı, mâhiyeti itibariyle anlaşılabilir ve bilinemezdir.

Her düşünce okulu farklı bir tanrı (veya mutlak) tasavvuru geliştirmiş olsa da Nakamura'nın⁴ da tespit ettiği gibi *Hintlilerin mutlak tasavvurları selbî sıfatlara dayanır*. Bu tespitin doğruluğunu görebilmek için, mutlak varlık anlayışlarını üç farklı grup hâlinde tasnif ederek inceleyebiliriz. Birincisi, tek ve mutlak varlığın hâricinde bir mevcudiyeti reddeden Advaita Vedanta okulu; ikincisi, varlığı ruhî ve maddî olmak üzere iki otonom esasa indirgeyen Sankya okulu ve Cayna ve üçüncüsü bir mutlak varlığın kâinâtla ilişkisi olduğunu reddeden Hinayana Budizmi'dir.

A. Advaita Vedanta-Brahman: Tek ve Mutlak Gerçeklik

Zaman içinde cereyan eden tabiî hâdiselerin, değişen ve dönüşen varlıkların altında yatan değişmez bir esas arayışı, Upanişad metinlerinde şöyle dile getirilir:

“O ki doğrusu varlıklar ondan doğar; O ki doğduklarında yaşamaları onunladır; O ki öldüklerinde ona kavuşurlar.”⁵ (Taittiriya Upanişad: 3.1)

O her şeyin kaynağı olduğundan, onun bilinmesiyle her şey bilinir:

“Saygıdeğer efendim! O nedir ki onun bilinmesiyle her şey bilinir?” (Mundaka Upanişad: 1.3)

Upanişadlar bu mutlak esası selbî sıfatlarla ifade eder:

“*Atman* ne odur ne de bu. O kavranılamaz, çünkü ona akıl ermez. O yok edilemez, çünkü o yok olamaz. Bağlantısızdır, çünkü kendisini

4 Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 53.

5 *The Thirteen Principal Upanishads*, çev. R.E. Hume, Oxford University Press, Delhi 1983.

[hiçbir şeye] bağlamaz; sınırsızdır, endişelenmez, yaralanmaz.” (Brihad-Aranyaka Upanişad: 4.5.15)

Başka bir yerde, onun yok edilemez olduğunu zikrettikten sonra şöyle devam eder:

“(...) O ne kabadır ne de ince; ne kısadır ne de uzun, [ateş gibi] ışık vermez, [su gibi] ıslatmaz; gölge veya karanlık, hava veya boşluk içermez. Elle tutulmaz. Onda ne koku vardır, ne de tat. Ne göz vardır, ne de kulak. Ne ses vardır, ne de nefes. Onda canlılık da, soluk da, ağız da yoktur. Ne ismi vardır ne de soyadı. Yaşlanmaz, ölmez. Korkusuz, ölümsüz ve lekesizdir. Ne açılmış ne de örtülmüştür. Miktarla ifade edilemez. Ne içi, ne de dışı vardır. O hiçbir şey yemez, hiçbir şey tarafından da yenilmez.” (Brihad-Aranyaka Upanişad: 3.8.8)

“Onun benzeri yoktur. (...) O görülebilir bir sûrette değildir. Hiç kimse onu gözle göremez.” (Svetavatara Upanişad: 4.19, 20)

Mâhiyeti bildiren her türlü sıfattan âri olan bu saf varlık kelimelerle ifade edilemez:

“Vâsıl olamadan kelimeler ondan geri çekilir dimağla birlikte.” (Taittiriya Upanişad: 2.4.1)

“Ona göz varmaz, söz erişmez, dimağ ulaşmaz. Biz bilmeyiz, biz anlamayız. Onu kim nasıl öğretecek? O gerçekten bilinenden farklıdır ve bilinmeyenin de ötesindedir.” (Kena Upanişad)

Brahman’ın bildiklerimizden tamamıyla farklı olduğunu göstermek için, Upanişadlar bazen ona birbirleriyle bağdaşmayan özellikler atfeder:⁶

“O zihinden hızlıdır, kımıldamadığı hâlde. Duyular ona erişemez, zira o daima ileride gider. O başkalarını geçer, durduğu hâlde.” (İsa: 4)

“O hareket eder, o hareket etmez.

O uzaktır ve yakın.

O her şeyin içindedir ve de her şeyin dışında.” (İsa: 4-5)

“O otururken uzaklaşır.

O yatarken her yere gider.” (Kahta: 2.21)

“Ondan küçük hiçbir şey yoktur, ondan büyük de.” (Svetasvatara Upanişad: 3.9)

Yakınlık ve uzaklık, durma ve hareket gibi birbiriyle çatışan keyfiyetleri Brahman’a hamlederek, Upanişadlar onu bilinen ve tecrübe edi-

⁶ Swami Nikhilananda, “The Nature of Brahman in the Upanishads-The Advaita View”, *Essays in East-West Philosophy*, ed. C.A. Moore, University of Hawaii Press, Honolulu 1951, s. 89-102.

len her türlü kategorinin üzerine çıkarmaya çalışır. Aynı tarzla, Brahman'ın zamanın fevkinde olduğunu, bazen başı ve sonu olmayan bir bekâ hâlini, bazen de süre ihtivâ etmeyen anlık bir hâli ona izâfe ederek dile getirir:

“Önünde sene günleriyle döner. Hürmet eder ona tanrılar. O nurların nuru olduğundan, ebedî hayat olduğundan.” (Brihad-Aranyaka Upanişad: 4.4.16)

“O şimşek çakması gibi. O göz kırpması gibi.” (Kena Upanişad: 4.4)

Brahman'ın mekândan münezzeh olduğuna bazen sonu olmayan bir büyüklük bazen de sonsuz bir küçüklük atfederek işaret eder:

“Başlangıçta Brahman'dı her şey; bir ve sonsuz. Doğuda sonsuz, güneyde sonsuz, batıda sonsuz, kuzeyde sonsuz, yukarıda, aşağıda ve her cihette sonsuz. Onun için ne doğu ne de diğer yönler vardır, ne karşı, ne aşağı ne de yukarı.” (Maitri Upanişad: 4.17)

“Kalbimdeki o ruh ki (...) pirinç tanesinden daha küçük, arpa tanesinden daha küçük, hardal tanesinden daha küçük, darı tanesinden daha küçük, darı tanesinin çekirdeğinden daha küçük. Kalbimdeki o ruh ki yeryüzünden daha büyük, havaküreden daha büyük, semadan daha büyük, bütün bu dünyalardan daha büyük.” (Chandogya Upanişad: 3.14.3)

Brahman bir sebebe mâruz kalmaktan berîdir. Sebebiyet değişken âlemde hüküm sürer. O saf varlık tesir altında kalmaz, değişime uğramaz:

“O ârif öz doğmamıştır ve ölmeyecektir. Ne o bir şeyden neşet etmiştir, ne de bir şey ondan. Doğmamış, bâkî, ebedî ve kadîmdir. Ölmez o, beden öldüğünde.” (Katha Upanişad: 2.18)

Brahman'a müspet manada ancak mevcudiyet izâfe edilebilir:

“Ne sözle, ne zihinle ne de görerek bilinebilir. O nasıl bilinebilir? ‘O vardır’ demekten başka [ne söylenebilir].” (Katha Upanişad: 6.12)

Bu durumda hislerle idrâk ettiğimiz dünyanın gerçekliği hakkında ne diyebiliriz? Eğer âlem mevcutsa ve bir yaratıcısı varsa onda ilim sıfatının olduğunu teslim etmeliyiz. Nasıl bir makineyi imal eden, kullanım gâyesini ve her bir parçasının işlevini bilir, bu âlemin yaratıcısının da varlıkların yaratılış gâyelerini ve dönüşüm ilkelerini bilmesi gerekir. Aynı gâyeye mâtuf başka âlemlerin tasavvuru mümkün olduğundan bu âlemi yaratmayı özellikle tercih ve irade eden, bir fâil-i muhtar olmalıdır. Yaratma bilfiil vukû bulduğundan yaratıcıda kudret sıfatı vardır. Bu sıfatlar, tabiî kuvvet gibi bir ilkede bulunamayacağından Tanrı diridir.

İşte Advaita Vedanta okulu, zincirleme olarak sübûtî sıfatların itirafına götüren böyle bir kabulde bulunmaz ve fenomenler dünyasının gerçekliğini reddeder. Bu monist felsefeye göre Brahman yegâne gerçekliktir; dolayısıyla âlemin gerçekliği yoktur. Bu durumda, zaman ve mekânda muhtelif varlıkları algılamanın nasıl mümkün olduğu sorusu akla gelebilir. Vedanta düşüncesine göre bunlar *maya* olarak isimlendirilen, çölde görülen serap gibi aldatıcı görüntülerdir. *Maya* cehâletten dolayı gerçeklik üzerine inşa edilen hayallerdir. Nasıl gün batarken yol kenarında bulunan bir ip parçası onun gerçekliğinden câhil olan bir yolcuya yılan gibi görünür, Şankara'ya göre bütün görünür âlem insanın aldatıcı duyularının ve aydınlanmamış zihninin gerçek varlık üzerine kurduğu bir hayalidir. Nasıl çöl olmadan serap görülmez ve dolayısıyla serabın görülmesi çölün varlığına delâlet eder, fenomenler dünyasının idrâk edilmesi de Brahman'ın varlığına delâlet eder. Algıladığımız her şey aslında onun bir tezâhürüdür. Brahman aynı zamanda bizim hakikî benliğimizdir. Zira herkes kendi varlığının şuurundadır; hiç kimse mevcut olmadığını düşünemez. Gerçeklik tek olduğundan âlemin (veya makrokozmosun) altında yatan gerçeklik (Brahman) ve insanın (veya mikrokozmosun) altında yatan gerçeklik (*atman*) birdir. Bizi biz yapan, acı veya haz duyan ferdî nefsimiz değildir; o da serap âleminin bir parçasıdır. Bizi biz yapan mutlak varlıkla aynı olan mutlak nefsimizdir. Bir Upanişad metninde bir babanın oğluna (Svetaketu) bu öğretiyi şöyle aktardığı zikredilir:

“-Oradan bir incir getir.

-İşte efendim.

-Onu ikiye ayır.

-Ayrıldı efendim.

-Ne görüyorsun

-Hiçbir şey efendim.

O zaman ona şöyle der:

-Doğrusu sevgili [oğlum] işte idrâk edemediğin o sâfi öz, o öz ki ondan şu koca Nyogrodha [mübarek incir] ağacı çıkar. [Sözüme] itimat et sevgili [oğlum], o sâfi öz ki bütün dünyanın nüvesidir. İşte o hakikattir. O atmandır. O sensin Svetaketu.

-Efendim, beni daha da aydınlatır mısın?

-Şu tuzu suyun içine koy ve sabahleyin bana gel.

Bilâhare dediğini yaptı. Sonra ona dedi ki:

-Dün akşam suya koyduğum tuzu buraya getir.

O zaman tutmak için ona uzandı. Fakat tamamen erimiş olduğundan onu bulamadı.

-Şu ucundan bir yudum alır mısın, dedi.

-Nasıl buldun?

-Tuzlu.

-Ortadan bir yudum al; dedi. O nasıl?

-Tuzlu

-Diğer taraftan bir yudum al; dedi. O nasıl?

-Tuzlu.

-Onu bir tarafa koy, sonra bana gel.

O zaman ona dedi ki:

-Doğrusu sevgili [oğlum] buradaki varlığı idrâk edemiyorsun. [Fakat] o hakikaten burada. O sâfi öz ki bütün dünyanın ruhudur. İşte o hakikatir. O atmandır. O sensin Svetaketu.” (Chandogya Upanişad: 6.12-13)

Yani, taş, toprak, bitki, hayvan, Güneş ve yıldızıyla değişip dönüştüğünü gördüğümüz dünyanın ardındaki gerçek öze; ismi, bedeni, evi, ailesi, düşünceleri, arzu ve kaygıları olduğunu, doğup büyüdüğünü bildiğim ferdî nefsimin ardındaki gerçek öz birdir. Dolayısıyla, gerçekte özne-nesne düalitesi bulunmaz. Yaratıcı ve yaratılan, konuşan ve konuşulan, işiten ve işitilen, gören ve görülen, bilen ve bilinen ancak aldatıcı fenomenler dünyasına aittir:

“Düalitenin olduğu yerde, eğer varsa, kişi başkasını görür, başkasını koklar, başkasını tadar, başkasıyla konuşur, başkasını işitir, başkasını düşünür, başkasına dokunur, başkasını anlar. Fakat her şeyin kişinin nefsiyle bir olduğu yerde, kişi nasıl ve kimi görebilir? Nasıl ve kimi koklayabilir? Nasıl ve kimi tadabilir? Nasıl ve kiminle konuşabilir? Nasıl ve kimi işitebilir? Nasıl ve kimi düşünebilir? Nasıl ve kime dokunabilir? Nasıl ve kimi anlayabilir?” (Brihad-Aranyaka Upanişad: 4.5.15)

Advaita Vedanta'nın Brahman'a izâfe ettiği ikinci sübûtî sıfat şuurdur. Yalnız bu, öznenin nesnenin farkında olduğu, özne-nesne ilişkisine dayanan bir şuur hâli değil, saf bir şuur hâlidir. Bu şuur hâlinde, Brahman sadece kendi bölünme ve farklılaşma kabul etmeyen benliğinin şuurundadır; bedenlerin farkında değildir. Eğer mutlak nefis şuurlu olmasaydı, fenomenler âlemine ait bir zihinde “Ben biliyorum” gibi bir idrâk doğmazdı.⁷ Dolayısıyla kişinin sanki başkalarını idrâk et-

⁷ Heinrich Robert Zimmer, *Philosophies of India*, Meridian Books, New York 1956, s. 421.

mesi, başkalarının şuurunda olması, aslında Brahman'ın mutlak şuurunun görünür dünyada yansımasıdır.

Üçüncü olarak Advaita Vedanta'ya göre Brahman saadettir. Yalnız bu, süjenin hoşça giden bir obje ile temasından doğan haz duygusuna benzemez. Bununla birlikte, dünyevî her türlü haz, sevgi ve mutluluk Brahman'ın saadet olarak tecellisidir:

“Uyan! Zevce, zevce olduğundan değil, o nefisten dolayı sevilir.
Uyan! Oğullar, oğul olduklarından değil, o nefisten dolayı sevilir.
Uyan! Servet, servet olduğundan değil, o nefisten dolayı sevilir.” (Brihad-Aranyaka Upa. 2.4.5)

Vedanta, Hinduizm'in en önemli felsefi akımlarından biridir. Upanişadların öğretisini vecizelerle ifade eden m.s. 400 yıllarında kaleme alınmış bir metne (Vedanta Sutra) dayanır. Bu metne sonradan muhtelif şerhler yazılmıştır. Bu şârihler arasında en meşhuru VIII. yüzyılın sonlarında yaşamış olan Şankara'dır. Öyle güçlü bir monist yorum ortaya koymuştur ki, Upanişad metinleri artık Şankara'nın gözüyle okunur hâle gelmiştir. Ancak, yaratıcı, yürütücü bir tanrıya işaret eden, Brahman ile kâinât arasında bir ilişki varsayan şu ifadelerin nasıl izah edileceği sorusu hâlâ ortadadır:

“Doğrusu, o bâkî olanın emriyle Güneş ve Ay ayrı durur. (...) Doğrusu, o bâkî olanın emriyle yer ve gök ayrı durur.” (Brihad-Aranyaka Upa. 3.8.9)

“Başlangıçta yaratıcı yalnız duruyordu. Yalnızlığında mutsuzdu. Murâkabeyle, O birçok yarattığı vücuda getirdi. Sonra onlara baktı ve gördü ki onlar cansız bir kazık gibi, bir taş gibi anlayıştan yoksundu. Sonra düşündü ‘İçlerine nüfûz edeyim de uyanınsınlar.’ Kendisini hava gibi yaptı, onlara nüfûz etti.”

“O gözü olmadan görür. O kulağı olmadan işitir. Bilinebilecek her şeyi bilir.” (Svetasvatara Upanişad: 3.19)

Şankara'ya göre yaratıcı, yürütücü gibi müspet sıfatlarla mücehhez olan tanrı (Saguna Brahman) fenomenler âlemi esas alındığında oluşan bir tasavvurdur. Her ne kadar bu tasavvur üst düzey gerçekliğin (Nirguna Brahman) marifetine ulaşmada bir merhale olsa da alt düzey bir gerçekliği temsil etmektedir.⁸

8 Radakrişnan'a göre Vedanta düşüncesinin dayandığı Vedanta Sutra, Upanişad ve Bhagavadgita metinleri Şankara'nın *maya* öğretisini desteklemez, hatta imâ bile etmez. Radakrişnan onun evrenin gerçekliğini reddeden Budistlerden etkilenecek *maya* fikrini Vedanta düşüncesine ithal ettiğini iddia eder. Ona göre bu metinler Brahman'ın mutlak, evrenin ise ona bağlı bir ✍

B. Sankya Okulu: Ruh ve Madde Düalizmi-İki Otonom Esas⁹

Sankya okulunun en temel tezi, varlığı maddî ve ruhî olmak üzere birbirinden tamamen ayrı, müstakil, iki aslî unsura indirgemesidir. Bu okula göre fenomenler dünyası, idrâk ettiğimiz varlıkların tümü, onların zaman içinde dönüşümleri, onların her hareketi, *prakritî*nin, yani maddî özün muhtelif tezâhürleridir. Yani görülebilir, dokunulabilir, hissedilebilir varlıklarıyla bu dünya gerçektir. Advaita Vedanta düşüncesinin aksine, dünya cehâletin ürettiği bir hayal veya serap değildir.

Zâhirî âlemdeki değişim sebep-sonuç ilişkisine dayanır. Çünkü görüyoruz ki, netice vardır ve aynı zamanda biliyoruz ki, yokluktan hiçbir şey meydana gelmez. Her şey, her şeyin de sebebi olamaz. Belli bir maddî sebep ancak belli bir neticeyi doğurur.¹⁰ Bir şeyden başka bir şeyin oluşması için maddenin mâhiyeti tabîî olarak buna elverişli olmaldır; elverişlidir de. Çünkü madde her biri farklı eğilimlere sahip üç cüzden mürekkeptir: *Satva* (iyilik, saffet, saadet), *rajas* (heyecan, hırs, hareket), *tamas* (atalet, tembellik, karanlık).¹¹ Bu eğilimler dengedeyken madde sükûnet hâlinindedir, dönüşüme uğramaz. Bir eğilim ağır bastığında ise denge bozulur. Dengenin bozulması maddenin yeni bir oluşumuyla neticelenir. Her maddî oluşum bu üç cüzün belli bir terkîbidir, belli bir sentezidir. Terkîp değiştikçe yani maddenin sûreti değiştikçe, suyun bulunduğu kabın şeklini alması gibi maddenin görünür âlemdeki tezâhürü de değişir. Dolayısıyla âlem aslında bu üç eğilimin farklı bileşimlerinin zaman içinde tezâhürüdür. Her ne kadar bu cüzler birbirlerine muâriz eğilimde olsalar da biraraya gelmeleriyle oluşturdukları bileşim otomatik olarak homojen bir özellik ve âhenkli bir işlev gösterir; yağ, fitil ve ateşin karanlığı dağıtıp eşyayı aydınlatmak için lambada biraraya gelmesi gibi,¹² ya da oksijenle hidrojenin biraraya gelip suyu meydana getirmesi gibi.

gerçekliği olduğu fikrini savunur, bkz. Sarvepalli Radhakrishnan, "The Vedanta Philosophy, and the Doctrine of Maya", *International Journal of Ethics*, XXIV/4 (1914), s. 431-451. Vedanta okulunun diğer düşünürleri evrenin gerçekliğini reddetmemişlerdir; bkz. Mahendranath Sircar, "Reality in Indian Thought", *The Philosophical Review*, XLII/3 (Mayıs 1933), s. 256.

⁹ Caynacilar da *jiva-ajiva* düalizmiyle benzer bir anlayışa sahiptir. Bu sebeple burada sadece Sankya okulundan bahsetmekle yetinilecektir.

¹⁰ Ishvarakrishna, "Sankya Karikas", *Sources of Indian Tradition*, ed. William T. Bary, Columbia University Press, New York 1958, s. 309.

¹¹ Bu eğilimleri maddenin muhtelif keyfiyetleri olarak görmemek gerekir. Burada cevher-araz ayırımı gözetilmemiştir. Yani madde bizâtihî bu üç eğilimden teşekkül eder.

¹² Ishvarakrishna, "Sankya Karikas", s. 310.

Evet, bu okula göre maddenin değişim, dönüşüm ve gelişimi terkîbinin değişmesiyle gerçekleşir. Bu değişim de bir sebep-netice silsilesine dayanır. Bununla birlikte bir hâdise sonsuz bir sebep-sonuç zinciri neticesinde meydana gelemeyeceğinden bir ilk sebebe dayanması gerekir. Bu ilk sebep (*illet-i ulâ*) ancak iptidaî bir madde (*prakriti*) olabilir. İptidaî bir madde olmalıdır çünkü sebep ve netice birbirinden farklı olmalıdır.¹³ Bir şey aynı zamanda hem sebep hem de netice olamaz. Yani, bir şey kendisini kendi kendine değiştiremez. Ancak bir parçası diğeri üzerinde bir eser meydana getirebilir. Dolayısıyla kâinât maddenin kendisini dönüştürmesiyle teşekkül etmemiştir. İlk sebep gayr-i maddî bir özden değil iptidaî bir maddeden kaynaklanır. Çünkü, netice ile sebebin mâhiyetlerinin aynı olması gerekir.¹⁴ Netice sebepte var olmalıdır, aynen suyun oksijen ve hidrojeninde bilkuvve olması gibi. Aynı zamanda, suyun oksijen ve hidrojene ayrışabilmesi gibi netice de sebebe geri döndürülebilir. Âlemdaki varlıkların tümü yeniden *prakritiye* dönüşebilir. Ancak bunun imkân dâhilinde olması için mâhiyetleri aynı olmalıdır. Zira bir varlıktan mâhiyeti tamamen farklı bir varlık meydana gelmez. Mâhiyeti aynı olduğu süreçte sebep olunan varlık müsebbip varlığa dönüşebilir. Bu demektir ki, hem iptidaî maddede hem de dönüşen ve gelişen maddede o üç eğilim (*guna*) vardır. Madde farklı sûretler olsa da temel özelliklerini devam ettirir. İptidaî madde ile dönüşen madde arasında şu farkların olduğu âşikârdır: Biri ezeldir, diğeri değildir. Biri sadece müsebbiptir diğeri eserdir. Biri harekete geçmemiştir, diğeri hareket hâlinindedir. Biri varlığı için başkasına muhtaç değildir; diğerin varlığı ise başkasıyla mümkündür.¹⁵

Peki iptidaî maddeden nasıl olur da ilk sebep hâsıl olur? Başka bir deyişle üç eğilimin dengesini bozan nedir? Maddî bir sebep olamaz, zira tesir eden madde hakkında da aynı sorulabilir. Öyleyse *prakritinin* dengesinin bozulması madde dışı ruhî bir özden (*puruṣa*) kaynaklanır. Saf ruh vardır, çünkü hisseden bir şey olmalıdır.¹⁶ Dünyada acı veya hazzın hissedildiği âşikârdır. Fakat hisseden varlık madde olamaz. Çünkü acı veya hazzı oluşturan bizzat üç *gunanın* muayyen bir terkîbidir, yani maddedir. Nesnenin nesneyi hissetmesi düşünüle-

13 Ishvarakrishna, "Sankya Karikas", s. 310.

14 Ishvarakrishna, "Sankya Karikas", s. 310.

15 Ishvarakrishna, "Sankya Karikas", s. 309.

16 "Sankya-Karika", *A Source Book in Indian Philosophy*, ed. Sarvepalli Radhakrishnan-Charles A. Moore, Princeton University Press, New Jersey 1957, s. 432.

yeceğinden gayr-i maddî bir özne olmalıdır; bu da *puruṣa*dır. Gayr-i maddî olması, yani üç *gunadan* hâli olması itibariyle *puruṣa* saf ruh olarak isimlendirilir. Aslında onun mâhiyeti hakkında “O vardır”dan başka bir şey söylenemez. Maddenin tasnif edildiği hiçbir cins girmez. Maddeye izâfe edilen vasıflar onun vasfı olamaz. Bu mutlak varlığa ancak selbî sıfatlar atfedilebilir.¹⁷ O mutlak bir varlıktır; büyümeyiz, gelişmeyiz, değişime uğramaz; hareket etmez, faaliyette bulunmaz. Çünkü bunlar üç *guna* gerektirir. Ancak mürekkep bir varlık değişime uğrayabilir. Yok edilemez; çünkü o parça ve kısımları olmayan saf bir varlıktır. Başka bir varlığa indirgenmesi, mürekkep olmadığından parçalanması düşünülemez. Onun başlangıcı ve nihâyeti yoktur. Ezeli, ebedî ve bâkîdir. Vedanta’nın iddiasının aksine ona saadet izâfe edilemez. Aksi takdirde *satva* eğiliminin *puruṣada* olduğunu kabullenmemiz gerekirdi. Üç *gunayı* içermediğinden, ızdırap, haz, heyecan veya öfke duymaz. Dolayısıyla dünyanın gidişine tamamen lâkayttır. Gelişme, büyüme ve atılımıyla veya gerileme, yıkılma ve çözülmesiyle maddenin muhtelif tezâhürlerini gördüğümüzden *puruṣanın* sadece seyirci olduğunu anlarız. Zira irade sahibi olsaydı maddenin dönüşümü mükemmel sûretler almaya yönelik olurdu.

Şunu anlamalıyız ki, bizi biz yapan şey madde değildir. Bizim hakîki nefsimiz o saf ruhtur, kozmik sürecin o sessiz seyircisidir. Biz kendimizi dünyanın işleyişinde müessir zannederiz. Bununla birlikte, ancak üç *gunadan* oluşan madde âmil olabilir. *Puruṣa* hiçbir şeyin müessir sebebi olamaz. Hiçbir şeye kâdir değildir. Bizâtihi bir yaprağı kılmaktan bile âcizdir. Peki bu durumda nasıl olur da *puruṣa*, *prakriti* üzerinde bir değişime yol açabilir? *Puruṣada* aydınlatıcı bir özellik olduğundan bu mümkündür. *Puruṣanın* nurunun *prakritiye*, yani cansız ve şuarsuz maddî alana yansmasıyla can, akıl, şuur, benlik ve hisler doğar. *Puruṣanın* *prakriti* üzerindeki nüfûzu, bitkilerin ortaya çıkmasına vesile olması itibariyle Güneş’in yeryüzü üzerindeki nüfûzuna benzer, veya bu tesir ruhânî rehberin hükümdar üzerindeki nüfûzu gibidir.

Puruṣanın keyfiyetini bilemesek de, kemiyeti hakkında bir şey söyleyebiliriz. *Puruṣa* çoktur;¹⁸ her ferdin farklı tabiatında olması, farklı doğum, gelişim ve ölüm süreçlerinden geçmesi, farklı varlıklarda üç *gunanın* farklı terkiplerde olduğuna delâlet eder.¹⁹ Tanrılarda ve azizler-

¹⁷ Zimmer, *Philosophies of India*, s. 329.

¹⁸ Bu görüş, saf varlığın tek olduğunu söyleyen Vedanta öğretisiyle çelişmektedir.

¹⁹ Ishvarakrishna, “Sankya Karikas”, s. 311.

de olduğu gibi kiminde *satva* eğilimi baskındır, erkeklerde olduğu gibi kiminde *rajas* eğilimi, hayvanlarda olduğu gibi kiminde de *tamas* eğilimi. Eğer *puruṣa* tek ve herkeste aynı olsaydı farklı varlıkların farklı eğilimleri olması açıklanamazdı.²⁰ Çok olması *puruṣa*nın mutlak varlık olmasına hâlel getirmez. Zira birbirlerini etkilemeleri, üç *guna*-dan hâli olduklarından düşünülemez.

C. Theravada (Hinayana) Budizmi:²¹

Mutlak Varlığın Kâinâttan Bütünüyle Dışlanması

Hinayana Budizmi'ni benimseyenler mutlak gerçeklik hakkında farklı bir tavır almıştır. Onlara göre fenomenler dünyasının altında değişmez bir gerçeklik (veya gerçeklikler) yatmaz. Kâinâtta hiçbir şey, ister maddî olsun isterse ruhânî, mutlak değildir. Bâkî ve değişmez bir öz bulunmaz.²² Çünkü her şey mürekkeptir ve “Mürekkep olan her şey zevâl bulur.”²³ Kâinâtın varlığının dayandığı nihâî gerçeklik sadece *darma* denilen, bir lahzada vücuda gelip yok olan sonsuz küçük unsurlardır. Dolayısıyla mutlak değildirler. Zaman itibarıyla süreksiz, mekân itibarıyla gayr-i cismanî²⁴ ve dolayısıyla hareketsiz, kemiyet itibarıyla sonsuz sayıdadır.²⁵ Bunların biraraya gelmeleriyle zaman ve mekânda idrâk ettiğimiz âlem oluşur. Fakat nasıl olur da *darmalar* belli bir düzen hâlinde meydana gelir? Eğer aralarında bir illiyet ilişkisi olduğunu ve dolayısıyla bir lahza önce var olan *darmaların* şimdi oluşan *darmalara* sebep olduğunu iddia edersek, ister istemez her hâdisenin geri döndürülebileceği değişmez bir ilk müsebbibi kabul etmek durumunda kalırız. Hinayana Budizmi illiyet prensibini reddederek bu açmazı bertaraf etmeye çalışır. Bir *darma*nın diğerini doğurduğu söylenemez. Çünkü zamanda bitişik değil aralıklılırlar. Bir anda zuhûr edip kaybolan bir varlık başka bir anda vücuda gelen bir var-

20 “Sankya-Karika”, s. 432.

21 Mahayana Budistleri mutlak bir gerçekliğin varlığını teslim eder. Onlara göre Buda bu gerçekliğin bir tecessümüdür. Onunla bir olmak Nirvanaya erişmekle tahakkuk eder. Bu gerçeklik âtil ve tek bir mutlak varlık olduğundan Brahman gibi değerlendirilebilir. Bundan dolayı Mahayana Budizm’inden ayrıca bahsedilmeyecektir.

22 George P. Malalasekera, “Some Aspects of Reality as Thought by Theravada (Hinayana) Buddhism”, *Essays in East-West Philosophy*, ed. C.A. Moore, University of Hawaii Press, Honolulu 1951, s. 178.

23 “Digha Nikaya”, *Sources of Indian Tradition*, s. 155.

24 Boşlukta yer işgal etmeyen.

25 Malalasekera, “Some Aspects of Reality...”, s. 188.

lığa sebep olamaz. Ayrıca farklı unsurlar birbirlerine mekânda akabilen ve nüfûz edebilen bir maddeyle bağlı değillerdir. Bir maddenin diğere girmesi veya diğeriyle teması sözkonusu olmadığından maddî bir sebepten bahsedilemez. Fakat kâinâta bir düzen hüküm sürdüğünden, *darmaların* gelişigüzel oluşmadıkları da âşikârdır. Ortaya çıkışları belli kanunlara tâbidir. Her unsur sadece bir lahza var olsa da, varlığı daha önceki unsurlara bağlıdır:

“Nasıl kaymağın [var olabilmesi] için mukaddem olarak süt vardır, hiçbir şey mukaddemi olmadan var olamaz.”²⁶

Dolayısıyla Hinayana Budizmi’ne göre mutlak olan varlık değil, âlemşümûl bir kanundur. Fenomenler dünyası bu kanuna göre izâfî durumdadır.

Ancak bütün bu anlatılanlardan, Budizm’in ateist bir felsefe olduğu ve mutlak bir varlığın mevcudiyetini inkâr ettiği anlaşılmalıdır. Mutlak varlığı öylesine maddî kategorilerden soyutlamışlardır ki, artık düşünce sistemlerinde buna yer vermek imkânsız hâle gelmiştir. Budizm sadece kâinâtın mutlak bir varlıkla irtibatı olmadığını iddia eder; mevcut olup olmadığı hakkında ise sessiz kalır.

II. Mutlak-Âlem İlişkisinin İdrâki

A. Zaman İdrâki

Medeniyetler zamanın ilerlemesini kendilerine özgü bir tarzda telakki eder; varlıkların zaman içinde dönüşümlerine farklı değerler atfederler; tarihin aktığı yöne dair her birinin kendine ait bir fikri vardır. Yani her birinin zaman idrâki kendine özgüdür. Bu idrâki belirleyen ve şekillendiren varoluş şuurudur. Bu itibarla, bir medeniyette mutlak-âlem ilişkisinin nasıl idrâk edildiği, insana tarihî süreçte nasıl bir rol biçildiği ve geleceğe yönelik nasıl bir mükemmel hâl tasavvur edildiği, o medeniyete mensup insanların zaman idrâkini belirler.

I. Tarihî süreçle mutlak arasında kurulan irtibat: Mutlak olan, bir şekilde âlemdeki değişimi belirliyorsa, âlem mutlaka göre izâfî bir konum alır. Dolayısıyla âlemin zaman içinde nasıl bir seyir izlediği, mutlak-âlem ilişkisi çerçevesinde anlaşılabilir. Mutlakın belirleyişinde bir gâye olması veya olmaması zaman idrâkini farklı olarak şekillendirir. Eğer bir gâye varsa, o gâye zaman içinde gerçekleşeceğinden, tarihin aktığı veya akması gerektiği istikameti gösterir ve zaman içinde yapılan

26 “Visuddhi-magga”, *A Source Book in Indian Philosophy*, s. 285.

fiillere, bu gâyeye hizmet etmesi veya zarar vermesi bakımından değer boyutu kazandırır. Eğer gâye yoksa, âlemin zaman içinde aldığı bir hâl bir diğerinden değer itibarıyla farksız olacaktır.

2. Tarihî süreçle insan arasında kurulan irtibat: İnsan kendisinin tarihî süreçte ve varoluş gâyesinin gerçekleşmesinde başrol oynadığını, sanki zamanı elinde tuttuğunu, tarihin akışında çaresiz sürüklendiğini veya tarihin mecrâsına yön verdiğini düşünebilir.

3. Eskatolojik bakımından dünyanın tekâmül edeceği mükemmel hâl: Eğer zaman içinde gerçekleşmesi beklenen bir mükemmel hâl varsa, bu hâl tarihin akması gereken yönü gösterir ve tarihî süreçte vukû bulan olayları ve insanların davranışlarını değerlendirmede bir ölçüt olarak benimsenir.

Bu çerçevede, Hintlilerin zaman idrâkini tahlil edebiliriz. Bunu yaparken Vedanta'dan başlayarak daha önce bahsi geçen üç farklı düşünce okulunu göz önünde bulunduracağız.²⁷

1. Vedanta

Fenomenler dünyasında, yani duyuyla idrâk ettiğimiz dünyada varlıkları üç hâl üzere buluruz: Zuhûr, süreklilik ve zevâl. Varlığın bu üç hâli zamanın üç hâlinde tezâhür eder: Mâzi, hâl ve gelecek. Hislerimiz bizde öyle bir intiba uyandırır ki, sanki varlıklar belli bir zaman ve mekânda, belli sebeplerin sonucu olarak ortaya çıkar. Acaba hislerimizden hareketle, yani fenomenler dünyasını temel alarak varlık hakkında doğru bilgi ve anlayışa ulaşabilir miyiz? Duyularımızın bizi aldatması ihtimali varken bu mümkün müdür? Hayır! Tam tersine varlığı esas alarak fenomenler dünyasını açıklayabiliriz ve anlamlandırabiliriz.²⁸

Gerçekliği olan yegâne varlık Brahman'dır. Nasıl serap çöle nisbetle izâfi bir gerçekliğe sahipse, fenomenler dünyasında idrâk ettiğimiz varlıklar da Brahman'a nisbetle izâfi bir gerçekliğe sahiptir. Yaratılış aslında mutlak varlığın kendisini fenomenler dünyasında gösterdiği başı veya sonu olmayan sonsuz bir süreçtir. Bütün kozmik değişim, varlıkların dönüşümü, bütün tarihî süreç nihâyetinde tek bir gerçekliğin, yani Brahman'ın zaman ve mekânda tecellîsidir:

“Bil ki, var olan her şeyin kaynağı benim. Hareket etsin veya etmesin hiçbir varlık bensiz var olamaz.” (Bhagavat Gita: 10.39)²⁹

²⁷ Burada ele aldığımız konu, zamanın ne olduğuna dair soruya o medeniyet içinde verilen felsefi cevapları tartışmak ve karşılaştırmak değil, fakat o medeniyetin prototipinin zaman idrâkidir.

²⁸ Bu yaklaşımı diğer Hint okulları da benimsemektedir.

²⁹ *The Bhagavad Gita*, Penguin Classics, London 1962, s. 87.

Varlıkların zaman içinde değiştiğini ve dönüştüğünü görsek de, varoluşlarının altında yatan bu tek gerçeklik değişmez:

“O üç zamanın mâverâsındadır.” (Svetasvatara Upanişad 6.5)

Mâzi, hâl ve gelecek sadece fenomenler dünyasına, yani duyularımızla idrâk ettiğimiz dünyaya aittir, mutlak gerçekliğe değil:

“Zamandan neşet eder tüm mahluklar, zamanla gelişir, büyür ve zamanla zevâl bulur. Doğrusu Brahman’ın iki sûreti vardır: Zaman ve bî-zaman. Güneş’ten önceki, bölünme kabul etmeyen bîzaman, Güneş’ten sonraki ise bölünebilen zamandır. Sene bölünebilen zamanın sûretidir.” (Maitri Upanişad: 6.14-15)

“Zaman fikri sadece anlayış tarzımızın bizi zorladığı bir durumdur.” (Vivekananda: VIII:9)

“Zâhirî çeşitlilik sadece zaman ve mekânda görülen yansımadır. Güneş’i bir milyon çiğ tanesinde görürüz. Gerçi biliriz ki, Güneş birçok değil bizâtihi bir tanedir.” (Vivekananda: VIII:21)

Zaman içinde akıp giden âlemin bir başlangıcı yoktur.³⁰ Aksi takdirde ya âlemin bir sebep olmadan meydana geldiğini, ya bir yaratıcı tarafından vücuda getirildiğini, ya da tanrının kendisini dönüştürmesi sûretiyle oluştuğunu kabul etmek durumunda kalırız. Fakat neticenin hâsıl olması ancak bir sebeple mümkündür. Yokluk bir şeyin sebebi olamayacağından birinci durum ihtimal dışıdır. Âlemin yaratılışı çok büyük bir iş olduğundan yaratıcıda mutlaka kudret, akıl ve ilim olmalıdır. Akıllı varlıklar bir işe ancak o iş bir gâyeye mâtuf olduğunda girerler. Mükemmel bir varlık ihtiyaçtan münezzeh olduğundan kendisine fayda getirecek bir gâye gözetmez.³¹ Mutlak varlığın bu âlemi yaratmaya ihtiyacı yoktur. Lütfundan dolayı bu âlemi yaratmış olduğunu da ileri süremeyiz. Eğer kerem sahibiyse neden bu dünya cefâ ve ızdırıp doludur? Onu yaratmaya sevk edecek bir sâik olmadığından Brahman âlemin yaratıcısı değildir.³² Brahman cüz ve kısımlardan oluşmayan saf bir varlıktır. Dolayısıyla dönüşüm geçirerek kâinâtı oluşturmuş

30 “[Dünya için bir başlangıç olmaması] hem mâkuldür hem de [mukaddes metinlerden bunun böyle olduğu] bilinir”; bkz. “Vedanta Sutra”, *A Source Book in Indian Philosophy*, s. 533.

31 Şankara’nın Vedanta Sutra’ya yazdığı şerh: *A Source Book in Indian Philosophy*, s. 532.

32 “Vedanta Sutra”, s. 532.

olamaz.³³ Buna göre üçüncü ihtimal de doğru değildir. Öyleyse kâinât ezeldir.

Eğer âlem Brahman'dan bağımsız bir varlığa sahip değilse, Brahman âlemi nasıl dönüştürür? Âlemin zaman içindeki seyrine nasıl yön verir? Brahman zaman içinde gerçekleşecek bir gâye gözetmez; üstelik herhangi bir oluşumu da irade etmez. Dolayısıyla yaratılış kendiliğinden gerçekleşir.³⁴ Kendiliğinden olmakla birlikte yaratılış gelişigüzel değildir. Tohumda var olan özün, tohumun ağaç olma sürecinde kendisini gerçekleştirme gibi, Brahman sanki kendisini âlemde ger-

33 Kâinâtın bir yaratıcısının ve başlangıcının olmadığı hemen hemen bütün Hint düşünce okullarının paylaştığı bir fikirdir. İlk kudsî metinler şahsî, antropomorfik tanrıların kâinâtı nasıl yarattığını mitolojik unsurlarla anlatır (*Rig Veda* 2.12, 1.32, 10.124, 4.18 vs.). Fakat sonraları bu unsurlar mecazî olarak yorumlanmaya başlanır ve yaratılışta teist unsurlar reddedilir. Sonunda, yaratılışın kendiliğinden, gayr-i şahsî bir ilkedden kaynaklandığı ifade edilir. Buna göre başlangıçta tek olan varlık dışarıdan bir müdahale olmaksızın kendi tabiatı gereğince yaşayan bir oluşumu başlatır. Tanrılar yaratılıştan sonra olduğundan onun hakkında konuşamaz, murâka-beyle hakikati kalpleriyle doğrudan kavrayan bilgiler ondan haber verebilir; bkz. W. Norman Brown, "Theories of Creation in the Rig Veda", *Journal of the American Oriental Society*, LXXXV/1 (1965), s. 23-34. *Rig Veda* yaratılışı şöyle tasvir eder: "O zaman ne varlık (*sat*) ne de yokluk (*asat*) vardı. Ne hava küre ne de onun ötesinde gök. (...) Ne ölüm vardı ne de ölümsüzlük, ne de geceyi ve gündüzü ayırt edecek bir alâmet vardı. Derken o soluk verdi, soluk verilmeden, kendi dürtüsüyle. (...) Boşlukla çevrelenmiş hayat kudreti; kendi sıcaklığının gücüyle o hâsıl oldu. Onun üzerinde ilkin arzu zuhûr etti. O arzu ki zihnin aslî menşeidir. Kalplerinin kavrayışıyla arayan bilgiler, varlığın var olmayanla bağını buldular. (...) O nereden doğdu? Bu yaratılış nereden? Gerçekten kim bilir? Kim burada söyler? Tanrılar bu kâinâtın yaratılışından sonradır. Öyleyse onun nereden hâsıl olduğunu kim bilecek? Nereden bu yaratılış geldi? O belki kendisini şekillendirdi, belki de değil. En yüce gökten bu kâinâta bakan, sadece o bilir, belki de bilmez" (*Rig Veda*, 1:129, 1-7). Hint zihniyetini en iyi yansıtan metinlerden biri olan Bhagavat Gita'da şöyle bir cümle geçer: "Bil ki ne maddenin (*prakriti*) ne de ruhun (*puruṣa*) bir başlangıcı vardır. Zaman içindeki dönüşüm, maddenin içinde bulunduğu muhtelif hâller, maddenin kendisinden hâsıl olur" (13.19). Caynacılar da kâinâtın ilâhî bir iradeyle yaratılmış olduğunu kesin bir dille reddeder: "Bil ki dünya yaratılmamıştır, nasıl zaman da bizâtihi öyle olduğu gibi, ne başlangıcı ne de sonu vardır. (...) Ne yaratılmıştır ne de yok edilebilir, kendi tabiatının ısrarıyla bekâ bulur"; bkz. "Mahapurana", *Sources of Indian Tradition*, s. 81.

34 Hint düşünce okullarının hepsi, kâinâtın bir tanrı tarafından, belli bir maksat gözetilerek, belli bir plana göre yapılmış olduğunu reddeder.

çekleştirir. Sınır tanımayan bir ilâhî gücün³⁵ bir sâik olmadan, kendiliğinden ve durmaksızın açığa çıkmasıyla âlem husûle gelir; varlıklar vücuda gelir, dönüşür, çeşitlenir ve yok olur. Bir başka deyişle varlıkların bütün bu dönüşümü, bütün kozmik değişim, bütün tarihî süreç bu gücün bir tecellisidir.³⁶ O öyle bir güçtür ki, onun ilerleyişine karşı konulamaz. Beyhûde yere buna kalkışanlar hüsrana uğramışlardır. İşte bu güç zamandır.

Tarih boyunca nice cesur savaşçılar tekrar tekrar yenildiler. Aksi istikamette ilerleyen zamana karşı bu yiğit insanlar sonuna kadar beyhûde yere savaştilar. Sonunda zaman hepsini sildi, süpürdü. Onlardan iz bile bırakmadı. Buna karşın, cesareti nisbeten daha az olanlar, talihin sunduğu bütün imkânı arkalarına alarak kahraman makamına gurur ve güvenle çıktılar. İşte tarihin böyle gelgitleri vardır. Gün gelir zaman yükselişe geçer; her şey kahramana destek olur. Onu zafere sürükleyen akıntıya bir kere kapılmıştır. Kendi kusur ve eksiklikleri bile kendi lehine çalışır. Hiçbir aksilik yükselişini durduramaz. Düşmanları ne kadar cüretkâr olurlarsa olsunlar, ne kadar muazzam kaynaklar hizmetlerinde olursa olsun, onun zafere doğru yürüyüşünü nâfile durdurmaya çabalar. Onu kimse alt edemez. Sanki görünmez bir güç onun arkasındadır. Öyle ki zaman (*kala*), bu yüce güç, onun yanındadır; o kadar.³⁷

Krişna, muharebe meydanında yakın akrabalarına karşı savaşmakta tereddüt eden Arjuna'ya şöyle der:

“Zaman benim. O yüce kahrî güç. İnsanların tümünü yok etmek için buradayım. Sen olmasan bile karşıda sıra sıra dizilen [düşman] askerlerin hiçbiri hayatta kalamayacak. Öyleyse kalk. Muzaffer ol. Düşmanını ez. Müreffeh bir devlete sahip olmanın keyfini yaşa. Benim tarafımdan, sadece benim tarafımdan onlar çok önceden bozguna uğratıldılar. Sen hiçbir şeysin, sadece benim elimde âlet olmak dışında.” (Bhagavat Gita, 11.31-32)

35 “Brahman” kelimesi Veda'da büyü sözlerinde var olan güç için kullanılırken sonradan daha genel manada kâinâtı ayakta tutan güç için kullanılmıştır; bkz. R.N. Smart, “The Criteria of Religious Identity”, *The Philosophical Quarterly*, VIII/33 (1958), s. 331.

36 Şankara'ya göre nasıl âlemin gerçekliği görüntüdedir (*maya*), bu ilâhî gücün gerçekliği de görüntüdedir. Ramanuja ve Nimbarka gibi diğer Vedantist düşünürler ise bu güce gerçeklik atfederler. Onlara göre Tanrı, gücünü serbest bırakarak dünyayı yaratır, fakat kendisi bu süreçten etkilenmez, değişime uğramaz; bkz. P.T. Raju, “Metaphysical Theories in Indian Philosophy”, *Essays in East-West Philosophy*, ed. C.A. Moore, University of Hawaii Press, Honolulu 1951, s. 222.

37 Zimmer, *Philosophies of India*, s. 99.

Fakat zamanın seyri dairevîdir; bir yükselir, bir iner. Kahramanın bu teşebbüsü sadece yükseliş devrine rastlamıştır. Fakat gün gelir zaman inişe geçer ve talih döner. Onu zafere taşıyan akıntı, gün gelir onu hazine sona doğru sürükler. Bir zamanların yenilmez savaşçısı, devletinin ve kurduğu nizâmın bir avuç barbar tarafından yıkıldığını, yerine fâsit bir düzenin kurulduğunu acz ve çaresizlik içinde seyreder. Sonunda aynı akıntının girdaplarında yitip gider.³⁸

Mutlakın âlemdeki aksi olduğundan, tarihî süreç bütünüyle belirlenmiştir. Fakat o, zamanın ilerleyişine karşı büsbütün kayıtsızdır. İster kendisinin kâmilen yansıdığı bir nizâm âlemde hüküm sürsün, ister âlem bayağı bir oluşuma doğru çöküşe geçsin; onun için hepsi biridir. Ancak tarihî süreç gelişigüzel bir değişim değil, ilerleme ve çöküş devirlerinden oluşan dairevî bir dönüşümdür. Raks eden Şiva heykelinin resmettiği gibi zamanın da ritimleri vardır. Bu ritimler tekrar eder durur. Hiçbir irade bu ritimleri değiştiremez. Her ilerlemenin ardından kaçınılmaz olarak gerileme dönemi gelir. Ne zaman âlem başlangıçta bulunduğu noktaya geri döner, işte o zaman halka tamamlanır.³⁹ En büyük halka öyle uzun bir sürede tamamlanır ki, insanın

38 Zimmer, *Philosophies of India*, s. 100.

39 Dairevî zaman tasavvuruna misal olarak Caynacıların öğretisinden bahsedebiliriz. Cayna kozmolojisinde âlemin değişimi, hissedilemeyecek derecede yavaş ilerleyen dairevî bir süreç takip eder. Her kozmik döngü, birinde gerilemenin diğerinde ilerlemenin gerçekleştiği iki devirden oluşur. Her devir altı döneme ayrılır. Saadetin zirvede olduğu gerileme devrinin başlangıcı olan birinci dönemde, insanlar iri cüsseli ve epey uzun ömürlüdür. Sıhhatli yaşamak için bakım ve ihtimama gerek duymazlar. Kendiliklerinden faziletli olduklarından ne dine ne de ahlâkî kâidelere ihtiyaçları vardır. İkinci dönemde insanların cüsselerinde küçülme, ömürlerinde kısalma ve saadetlerinde bir miktar azalma olur. Üçüncü dönemde, insanlar az da olsa kötülüğün ve ızdırabın zuhûruna şahit olurlar. İnsanlar artık bir liderin nasihatini ve rehberliğini intizâr etmeye başlarlar. İnsanlığın kaderini gören lider, devletin ve medeniyetin kurumlarını tesis eder. İnsanların kötülüğe karşı gittikçe artan temâyülüne gem vurmak için dinin halk tarafından benimsenmesi artık zarûrî hâle gelmiştir. Dördüncü dönem daha büyük bir inhitâta sahne olur. İçinde bulunduğumuz beşinci dönem Mahavi-ra'nın ölümünden üç sene sonra başlamıştır. 21000 sene sürecek bu dönemde Cayna zamanla kaybolacak, insanların cüsse, fazilet ve ömürleri tadrîcen azalacak. Gerilemenin altıncı ve son döneminde ise insanlık dibe vuracak. İnsanlar sadece 20 sene yaşayabilecek ve 50 cm boyunda olacaklar. Medeniyet unutulacak, insanlar ateşi kullanmaktan bile câhil hâlde mağaralarda barınacak. Ahlâk öyle bozulacak ki, hırsızlık, zina ve cinayet vak'a-i âdiyeden sayılacak. Bu dönemin sonunda şiddetli fırtınalar kopacak ve yeryüzünün bu cüce sâkinlerinin hemen hepsini silip süpürecekler. Bundan sonra ilerleme dönemleri başlayacağından artık dünya tadrîcen ✍

havsaları almaz; tahayyül sınırlarını zorlar. Bu süre hakkında şöyle bir teşbih fikir verebilir: Öyle bir dağ düşünelim ki, Himalayalar'dan çok daha büyük olsun ve granitten çok daha sert bir kayadan oluşsun. Farz edelim ki bir kişi, her yüz senede bir, gâyet ince bir kumaş parçasıyla hafifçe bu dağa dokunsun. Dağın aşınıp dümdüz olana kadar geçen süre bu halkanın tamamlanma süresidir.⁴⁰ Böyle uzun bir süre karşısında insanın ömrü ve ömrü boyunca yaptıkları, tarih içinde oynayacağı rolü anlamsızlaşır. Bu devirler ardı ardına gelir. Bunların müddeti değişmez; sırası şaşmaz. Çünkü, tarihî süreç, mutlak varlığın yansıması olan âlemşümûl bir kanun tarafından böyle yönlendir.⁴¹ Bu durumda insan zamana karşı edilgen bir konumdadır. Ona yön veremez, ona karşı direnemez. Kozmik nizâmın kendisine biçtiği rolün dışında, tarih içinde gerçekleştirebileceği bir gâyesi olamaz. Bir sudranın, durumunu mücadele ederek değiştirmeye çalışması boşunadır; muvaffak olamaz. Zaman o kadar yavaş ilerler ki, durumunun iyileşmesini beklemeye ömrü yetmez. Brahman duaları işitmez, ibadetleri görmez, sâlih olanları bilmez, onları mükâfatlandırmaz. İnsan yaptığı amellerden dolayı Brahman'ın ne rızâsını kazanır, ne de gazabına uğrar.⁴²

Bu durumda insan, hayatında nasıl değer üretebilir? İnsan, faaliyetlerini maddî kazanca ve dünyevî ikbâle (*artha*) veya hazların tatmini-

daha iyiye doğru gidecektir. Bu altı dönem tersinden tekrar ederek insanlığın saadeti ve fazileti yine zirveye ulaşacaktır. Daha sonra aynı gerileme ve ilerleme dönemlerinin tekrar edeceği yeni bir döngü başlayacaktır. Sonra aynı döngüler ardı ardına gelecektir; bkz. T. Bary, *Sources of Indian Tradition*, s. 51-52. İşte zaman ezelden ebede bu devirlerin sonsuz sayıda tekrarından başka bir şey değildir.

40 Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Harper & Brothers, New York 1951, s. 49.

41 Tanrılar bile bu kanunun dışına çıkamaz. O derece ki, ilk dönem Hindu inançlarına göre, tanrılara sunulan adaklar onları insanların isteklerini yapmaya icbâr eder; bkz. King, *Introduction to Religion*, s. 432; Ainslie T. Embree, *The Hindu Tradition*, Vintage Books, New York 1972, s. 27. Eski Hint hikâyeleri, en büyük şahsî tanrı olan Vişnu'ya insan şeklinde tecessüm edip yeryüzüne inmesi için dua edildiğinde, niyaz eden kuvvetlerin rızâ gösterene kadar onu nasıl rahat bırakmadığından bahseder; bkz. Zimmer, *Philosophies of India*, s. 2. Nasıl iyi hasat alabilmek için tohum tarlaya zamanında atılmıyorsa, ibadetler ve bayramlar da doğru zamanda yapılmalıdır; bkz. Klaus K Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, State University of New York Press, New York 1989, s. 309.

42 Mutlak varlık, Brahman, müspet sıfatlarla düşünülmediğinden ve dolayısıyla gayr-i şahsî olarak algılandığından ona ibadet etmek anlamsızlaşır. Hindular tarafından tapılan şahsî tanrılar (Brahma, Vişnu, Şiva, vs.) ve onların *avatar*ları ise Brahman'ın görüldüğü farklı sûretler olarak addedilir.

ne (*kama*) yöneltebilir. Hayatın devamını sağladığı nisbette bu faaliyetler değer taşır. Fakat bunlar fenomenler dünyasına ait izâfi değerlerdir. Kalıcı değillerdir, gerçek değillerdir. Eğer insan, hayatını bunlara ulaşmaya hasrederse, görüntü dünyasının ardındaki hakikatten uzaklaşır.

Öte yandan insan, davranışlarında belli normlara uyduğunda değer üretebilir. Evrendeki değişim mutlak varlığın zaman ve mekânda tecellisi olan kanuna (*darma*) bağlıdır. Bu kanunla uyum hâlinde olan amel iyi ve doğrudur. Dar manasıyla bir kişi için *darma*, toplumda yerine getirmesi gereken vazifeler, diğer canlılarla kuracağı ilişkilerde uyması gereken normlar ve kast kurallarıdır. Lütfeden bir tanrı olmasa da doğru ve faziletli davranmanın bir değeri vardır. Sâlih ameller, manalarını insanın zaman içinde yürüyüşünü belirleyen *karma* nizâmında bulur. Her amel iyi veya kötü bir meyve verir (*karma*).⁴³ Fakat amel, karşılığını Tanrı'nın lütfuyla bulmaz. Hatta iradesi olmadığından Tanrı, amellere karşılık gelen semerelerin alınmasına bile mâni olamaz. *Karma*, ahlâkî planda bir nevi otomatik müeyyide sistemi olarak işler.⁴⁴ Hayır veya şer olsun, her amel kendi içinde kaçınılmaz neticesini barındırır. Ne ekilirse o biçilir; hak edilen hiçbir şey zâyi olmaz, hak edilmeyen hiçbir şey de hâsıl olmaz. Şu anda ne olduğumuzu daha önce yaptıklarımız belirler; şu anda yaptıklarımız da gelecekte ne olacağımızı. Ameller ister kalbî, ister lafzî, isterse bedenî⁴⁵ olsun, insanın mizâcında iz bırakır. Yani, huy ve mizaç amelleri belirlediği gibi, ameller de huy ve mizacı şekillendirir. *İnsan iyi amellerle iyi, kötü amellerle kötü olur*.⁴⁶ Sonuçlar sadece hayat süresince değil sonraki hayatlarda da alınmaya devam eder. İyi amellerle insan daha kâmil bir varlık seviyesine yükselir. Bir sonraki hayatında daha üst bir kastın üyesi olur, hatta tanrı. Öte yandan kötü amellerle de varlık se-

43 *Karma* bütün Hintli düşünürler tarafından benimsenen bir inançtır; bkz. Johannes Bronkhorst, "The Peacock's Egg: Bhartrhari on Language and Reality", *Philosophy East and West*, sy. 6 (2001), s. 474-491.

44 *Sources of Indian Tradition*, s. 42.

45 Başkasının malına göz dikmek, münkeri kalbinden geçirmek, bâtıla inanmak günah olan kalbî amellerden; yalan söylemek, gıybet etmek, boş konuşmak lafzî; hırsızlık yapmak, zarar vermek, başkasının eşiyile zina etmek ise bedenî amellerden sayılır; bkz. "Manu Kanunları", *A Source Book in Indian Philosophy*, s. 173.

46 Brihad Aranyaka Upanişad: 3.2.13. Ayrıca bkz. T.M.P. Mahadevan, "The Basis of Social, Ethical, and Spiritual Values in Indian Philosophy", *Essays in East-West Philosophy*, ed. C.A. Moore, University of Hawaii Press, Honolulu 1951, s. 324.

viyesi düşer. Öldükten sonra daha aşağı bir kastın üyesi olarak, hatta hayvan olarak doğar.⁴⁷

“Burada amelleri güzel olanlar, beklenir ki güzel bir rahme girsinler; ya bir brahmanın rahmine, ya bir kşatriyanın rahmine, ya da bir vaisyanın rahmine. Fakat burada amelleri berbat olanlar, beklenir ki berbat bir rahme girsinler; ya bir köpeğin ya bir domuzun, ya da bir paryanın rahmine.” (Chandogya Upanişad: 5.10.7)

İşte zaman içindeki seyrimiz sürekli bir doğum-ölüm zincirinden, nihâyetsiz dönüşümlerden oluşur. Bir kere, zaman-mekân dünyasına, doğum-ölüm sarmalına kapılmışızdır. Varlığın bir hâlden diğerine geçer dururuz; kâh insan, kâh tanrı, kâh hayvan. Bedenler doğar, ölür gibi görünür. Aslında ruh bedeni bir elbise gibi giyip çıkarmaktadır:

“Kişi nasıl eskimiş elbisesini atıp yenisini giyer, ruh da eskimiş bedenini atıp yenisini giyer.” (Bhagavat Gita: 2.22)

Aslında doğru davranış ve faziletli hayat da mutlak bir değer ifade etmez. Kişi zaman ve mekân dünyasında kaldığı sürece kurtulmuş sayılmaz. Fenomenler âlemindeki herhangi bir hâl cehâletin eseridir. İyi amel, zaman ve mekânda bir başkasına nisbetle yapıldığından cehâletin doğurduğu fenomenler âleminin bir parçasıdır. Ayrıca bu, görüntüdeki fenomenler âleminde, kişi tanrı makamına yükselse de iyi *kar-ması* tükendiğinde o makamı terk etmek zorunda kalır. Hiç kimse bulunduğu hâli ilelebet koruyamaz. Zaman ve mekân dünyasında ebedî saadete ulaşamaz. Hoşa giden her hâl geçicidir. Dolayısıyla, kişinin zaman içindeki seyri ızdırapla mâlûldür. Kişi öldüğünde zaman-mekân dünyasından kurtulmuş olmaz. Beden ölse de ruh ölmez. Ruh belki daha hakir bir bedene bürünerek tekrar dünyaya gelecektir. Hastalığın ve ölümün getirdiği eziyetleri defalarca çekecektir. Cehâlet devam ettikçe kapıldığı doğum-ölüm girdabındaki seyri devam eder. Zira, gerçek zannettiğimiz serap dünyasını yaratan cehâlettir. Parlayan bir sedef gördüğümüzde onu gümüş zannederiz; gümüş ne kadar gerçekse, görünür âlem de o kadar gerçektir. Nasıl gümüş görüntüsünün ardında sedef yatar, bu âlemin altında da değişmez tek bir gerçeklik yatar. Fa-

47 Manu kanunlarına göre, bir brahmana zarar veren kişi, hırsızlık yapan kişi kastını kaybeder; bkz. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 169. Yani kişi kendi hayatında da daha düşük bir idrâk seviyesine inebilir. Kötü amelleri telafi etmek için çeşitli kefarete yolları gösterilmiştir: Ormana çekilme, cinsel birleşmeden kaçınma, yerde uyuma, oruç vs.; bkz. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 170.

kat şaşkın zihinler durmaksızın çeşit çeşit varlıklar üretir. Onlara farklı vücutlar, renkler, kokular atfeder. Onları bir mekândan diğerine sürer. Onları doğurur, büyütür, dönüştürür, öldürür. İşte zaman ve mekân dünyasını yaratan bu câhil zihinlerdir; zamanın dönüşümlerinden berî olan hakikî benliğimizi idrâk edemeyen zihinler:

“Nasıl bir parça bulut Güneş’i örter, cehâlet de hakikî nefsi örter.”⁴⁸

İyi amellerde bulunmanın, *darma* kurallarını harfiyen yerine getirmenin asıl önemi, bu serap âlemine bağlanmaktan kurtulmaya (*mokşa*) vesilesi olmasıdır.⁴⁹ Ruhî tekâmül son derece yavaştır. Kurtuluşa kadar milyonlarca hayat geçer.⁵⁰ Kişi yeni doğumlarla üst kasta yavaş yavaş tırmanır, mertebesi gittikçe artar, idrâk seviyesi yükselir. Nihayetinde, hakikati kendi nefsinde gerçekleştirerek mutlak varlıkla özdeşleşen, daha doğrusu kendisinin aslî varlığıyla (*atman*) görünen dünyanın altında yatan aslî varlığın (Brahman) özdeş olduğunu idrâk eden kişi bu serap âleminden kurtulur:⁵¹

“Doğrusu, o yüce Brahman’ı bilen bizâtihi Brahman olur.” (Mundaka Upanişad: 3.2.9)

Tek ve değişmez olduğu hâlde, Brahman’ın kişinin nefsinde gerçekleşmesi bir çelişki gibi görünebilir. Fakat bu durum, kıymetli bir mücevherin boynunda takılı olduğunu unutan adamın hâline benzer. Kaybolduğunu zannedip, endişe ve ızdırapla kıvranırken karşılaştığı birisi onu kendisine gösterir. Aslında hiçbir şey kaybolmamıştır ve hiçbir şey de değişmemiştir, cehâletten başka.⁵²

48 Zimmer, *Philosophies of India*, s. 416.

49 Sarvepalli Radhakrishnan, “The Hindu Dharma”, *International Journal of Ethics*, XXXIII/1 (1922), s. 8; Siddheswar R. Bhatt, “The Concept of Moksa-An Analysis”, *Philosophy and Phenomenological Research*, XXXVI/4 (1976), s. 567.

50 Radhakrishnan, “The Hindu Dharma”, s. 6.

51 Bütün Vedanta düşünürleri kişinin, mutlak varlığı kendi nefsinde gerçekleştirmesiyle kurtulduğu kanaatindedir; bkz. Raju, “Metaphysical Theories in Indian Philosophy”, s. 221. Bununla beraber, bu durumun mâhiyeti hakkında ihtilaf ederler. Vedanta okulunun önemli isimlerinden Ramanuja’ya göre kişi Brahman’la özdeşleştiğinde bu durum vâkî olur; bkz. Embree, *The Hindu Tradition*, s. 199. Fakat, özdeşleşme veya birleşme düaliteyi (ikiliği) imâ ettiğiinden, bu görüş Brahman dışında bir varlığın hakikatinin olmadığına dair Şankara’nın temel teziyle çelişir. Ona göre kurtuluş kişinin mutlak varlıkla özdeş olduğunun idrakine varmasıdır; bkz. Embree, *The Hindu Tradition*, s. 199.

52 Zimmer, *Philosophies of India*, s. 418.

İşte hayatın asıl gâyesi bu görünür âlemdeki değişkenliğin ve geçiciliğin ardındaki bu değişmez özü idrâk etmektir. Bu ise dünya ile alâkayı kesmeyi, katı bir uzlet hayatını ve ahlâkî tezkiyeyi gerektirir. Zira insan ne kadar bu bozulan, değişen ve dönüşen dünyayla ilgilenirse o derece gerçek özden uzaklaşır; görüntüyü hakikat zanneder. Ayrıca, cehâletin ortadan kalkıp marifetin tebârüz etmesi ruhî tekâmülünü gerektirir. İlk merhale bir mürşidin rehberliğinde kutsal metinleri tahsil etmektir. Bu tahsilin faydası marifete giden yola işaret etmesidir. İkinci merhale, içe yönelme ve murâkabedir. Talebe durmaksızın Brahman'ı tefekkür ederek, zihnini öğreti üzerinde yoğunlaştırarak istiğrâka dalar. Bu zihnî terbiye neticesinde bütün varlığıyla ruhâniyetini doğrudan idrâk etmeye hazır hâle gelir. Üçüncü merhale, doğrudan mistik tecrübeye odaklanmasıdır. Artık gâye muhâkemeyle, delillerle faal olarak yönelmek değildir. Bu aşamada özne-nesne ayırımından, zihin, vücut ve benlik bilincinden uzak fikirler kendiliğinden akar. Şuuru kendiliğinden Brahman'ınkiyle birleşerek onun sûretini alır. En son merhalede, tuzun su içinde eriyip kaybolması gibi kişi Brahman'da fenâ bulur (*mokşa*).⁵³ Ferdî şuur ortadan kalkar; sâlikin şuuru mutlak nefsin şuuruyla birleşir.⁵⁴ Bilgi, bilen ve bilinen artık birdir.⁵⁵

Nasıl düşlerdeki hülya âlemi, uyanıncaya kadar gerçek addedilir, fenomenler âlemi de Brahman'ın hakikî nefis olduğu idrâk edilinceye ka-

53 Milner, Hinduizm'in bütün mezheplerinde merkezî yer tutan tenâsüh, *karma* ve *mokşa* anlayışlarının kast sistemiyle tersinden bir yapısal ilişki içinde olduğuna işaret eder. Birinci olarak, bu hayatta kastlar arasında katı sınırlar vardır, geçişlilik meşrû değildir ve bu yüzden men edilmiştir. Öte yandan, kişi tenâsühle bir sonraki hayatta son derece farklı bir statüde bulunabilir. Bu hayatında bir üst kasta çıkamadığı gibi ciddi bir kast kuralını ihlal etmediği sürece kastını da kaybetmez. Öte yandan, sonraki hayatlarını göz önüne aldığımızda, bulunduğu statü geçicidir, güvence altında değildir. İkinci olarak, bu hayatta kişinin kastı doğuştan belirlenmiştir. Hiçbir erdem, meziyet ve başarı, kişiyi bir üst kasta geçme hakkını kazandırmaz. Öte yandan *karma* nizâmı gereğince, bir sonraki hayatında bulunaçağı kastı, sadece bu hayatında ne derecede ahlâklî ve faziletli olduğu belirler. Üçüncü olarak, Hintliler kast sınırlarını belirlemek ve bu ayırımları korumak için epey çaba harcarlar. Öte yandan, *mokşaya* ermiş, her varlığın hakikatinin aynı olduğunun idrakine varmış kişi, kendisine verilmiş kast kimliğini atar, üst kast üyesi olsun veya alt, insan olsun veya hayvan, her canlıyı aynı gözle görür; bkz. Murray Milner, "Hindu Eschatology and Indian Caste System: An Example of Structural Reversal", *The Journal of Asian Studies*, LII/2 (May 1993), s. 298-319.

54 Zimmer, *Philosophies of India*, s. 431-433.

55 Homo Leone, "The Vedantic Absolute", *Mind*, XXI/81 (1912), s. 63.

dar gerçek addedilir. Ne zaman ki câhil zihinler marifetle aydınlanır, uykunun getirdiği rüya âleminin kaybolması gibi zaman ve mekân dünyası da kaybolur.⁵⁶

Ruh kurtulmuşken beden bir müddet daha yaşamaya devam eder. Ruh bedenle ve onun duyularıyla irtibatını hâlâ devam ettirir. Kurtulmuştur, fakat geçmiş ameller hâlâ meyve (*karma*) verdiği için, bir süre daha bedenle yaşamaya devam eder. Beden birtakım amellerde bulunurken ruh bunların neticelerine aldırılmaz. Zamanın dönüşümleri arasında ilerler, fakat huzurunu muhafaza eder; zamanın getirdiklerine karşı kayıtsız kalır. O, üst bir şuur hâliyle selâmet üzeredir. Hayatının sonlarına doğru, *karmasının* itici gücü iyice zayıflar. Nihâyet o zaman gelir ki, doğum ve ölüm zincirinden oluşan hayat süreci, yani tarih içindeki varlığı tamamen ve kesin olarak sona erer. Ferdietinin son kalıntılarını da atar. Yani tarihin sonu tarih içinde gerçekleşmez. Zaman ve mekânda idrâk edilen fenomenler âleminin mâverâsında farklı bir düzlemde gerçekleşir; aslında hiçbir zaman ayrılmadığı düzlemde.⁵⁷ Kişi ferdi nefsiyle bağını tamamen koparmıştır; artık Brahman'la biridir; aynı sıfatları hâizdir: Zamandan berî bir varlık, saf bir şuur ve mutlak bir saadet. O şimdi aldatıcı görüntülerin farkında değildir. Zira, yalnız cehâlet o görüntüleri, o hülya âlemini doğurur. O sadece hiçbir farklılaşma kabul etmeyen kendi nefsinin şuurundadır. Kişi bu saf şuur hâline ulaştığında, o hülya âlemiyle birlikte, onun getirdiği endişe ve ızdıraptan da kurtulur. O zaman kişi mutlak saadete kucaklaşır.

“Bir derya, düalitenin ötesinde yalnız bir ârif, onun dünyası Brahman olur. (...) Bu onun en yüce başarısıdır. (...) Bu onun en yüce saadeti- dir.” (Brihad Aranyaka Upanişad: 4.3.32)

2. Sankya

Bu okul Vedanta'dan farklı bir öğretiyeye sahip olmasına rağmen, zamanı benzer bir şekilde tasavvur eder. Sankya düşünürlerine göre dâimî bir değişim ve dönüşüm hâlindeki bu âlem prakritiyle, yani ilk maddeyle onun türevlerinin bir tezâhürüdür. Maddenin dönüşümü, onu oluşturan üç gunanın, yani üç eğilimin farklı ağırlıklarla etkileşimi neticesinde gerçekleşir. Bu üç guna birbirini dengelediği takdirde prakriti başka bir hâle dönüşmez. Birinin diğerine baskın çıkması hâlinde ise farklı bir maddî oluşum gerçekleşir. Bir başka deyişle bu üç *gunanın* farklı terkiplerde bulunabilmeleri âlemdeki varlıkların çeşitliliğini açıklar.

⁵⁶ “Vedanta Sutra”, *A Source Book in Indian Philosophy*, s. 541-542.

⁵⁷ Zimmer, *Philosophies of India*, s. 441.

Maddî bir varlık bir diğerine tesir edebilir ve onda değişime yol açabilir. Fakat maddî âlem bütün olarak, hem fâil hem de meful olamayacağından, bizâtihi kendi değişimine yol açamaz, kendi değişimini yönlendiremez. Dolayısıyla, âlemin değişim ve dönüşümüne yön veren gayr-i maddî bir varlık olmalıdır. Aksi takdirde, âlem kör sebeplerin gelişigüzel yol açtığı değişimlerle mâlûl olurdu. Maddeyi harekete geçiren, onda değişim sürecini başlatan ve sürdüren *puruṣa*dır. Dünyanın gidişine yön verir, ama bir gâye gözetmez. Mıknatısın yakınındaki demiri çekmesi gibi, *puruṣanın* yakınındaki *prakritide* değişim sürecini başlatması ve sürdürmesi kendiliğinden gerçekleşir. Fakat mıknatısın aksine, o üç gunadan oluşmadığından ne kendisi değişime uğrayabilir ne de faal olabilir. O saf bir nurdur; maddî bir tesirde bulunamaz. Demek ki güç *puruṣaya* değil sadece *prakritiye* aittir. Fakat, *prakritinin* gücü ancak *puruṣayla* temasa geçtiğinde, onun nurunun yansımasıyla açığa çıkar ve yaratılış süreci başlar. *Puruṣa* kozmik manzaranın sessiz, lâkayt ve âciz bir seyircisidir. Mâmafih, farklı sûretler alarak dönüşen *prakritiyi* o yönlendirir; âlemin zaman içinde takip ettiği seyri o belirler. Madde ile ruhun biraraya gelmeleriyle yaratılışın ilerlemesi, sırtındaki sakatın yönlendirmesiyle yolunu bulan bir âmânın hâline benzer.⁵⁸ Yaratılış bu beraberlikten neşet eder.⁵⁹

Bu ikisinin birlikteliği neticesinde, madde bizâtihi cansız, hissiz ve şuursuzken sanki canlı ve hisseder görünür; sadece madde müessir olabilirken ruh fâil gibi görünür. Ruh, gerçekte gelişen hâdiselere karşı lâkayttır.⁶⁰ Ölümle bu beraberlik ayrılmaz; madde sadece *prakritinin* ilk türevlerine dönüşür. Ölümü sonra yeni bir doğuş takip eder.

Zaman içinde bir bedenden diğerine olan bu seyrimiz ızdırapla mâlûldür. Ölüm korkusu, insandan en küçük sineğe kadar her canlının müşterek olarak taşıdığı bu endişe, ızdırabın kaynağıdır.⁶¹ Maddenin tezâhürü olan ferdî nefis doğar, ölür, tekrar doğar; yaşlılığın ve ölümün getirdiği dert ve eziyetleri defalarca hisseder.⁶² Fakat kişinin ızdırabı hissetmesi nasıl mümkün olabilir? Cansız, hissiz ve şuursuz madde için hastalıkla sıhhat, yaşlılıkla gençlik, ölümle hayat birdir. Üç *gunadan*

58 Ishvarakrishna, “Sankya Karikas”, s. 311.

59 Sankya okuluna göre yaratılış, Tanrının maddeye şekil vermesiyle olmamıştır. Çünkü, nasıl marangoz, âletlerini kullanabilmek için faaliyete geçmelidir, Tanrı’nın da yaratmak için faal olması gerekir; bkz. *A Source Book in Indian Philosophy*, s. 442. Fakat, maddî bir kategori mutlak bir varlığa izâfe edilemeyeceğinden, Tanrı faal olamaz.

60 Ishvarakrishna, “Sankya Karikas”, s. 311.

61 “Sankya-Karika”, *A Source Book in Indian Philosophy*, s. 442.

62 Ishvarakrishna, “Sankya Karikas”, s. 313.

oluşmadığından, bizim hakikî nefsimiz olan o saf ruha hiçbir şey nüfûz edemez. Bütün iniş ve çıkışlarıyla maddî âlem ona tesir edemez. Elem duymaz, dert etmez, cefâ çekmez. Hayatın dağdağasını sadece ferdî nefis yaşar. Öyleyse, ızdırabı hissetmemizin sebebi, hakikî özümüz olan ruhu maddeden ayırt edememektir.⁶³ Kişi aslı tabiatını unuttur, gerçekte faaliyet üç *gunadan* oluşan madde için sözkonusu olduğu hâlde düşünebileceğini, hareket edebileceğini, müessir olabileceğini, değiştirebileceğini, değişebileceğini, öldürebileceğini, öldürülebileceğini zanneder. Bu yüzden endişe ve ızdırap devam eder. İnsanın aslı gâyesi ızdırabın bütünüyle kesilmesidir. Dâimî bir dönüşüm içindeki âlem tamamen *prakriti*yle onun türevlerinin bir tezâhürü olduğundan, hayat sürecinin getirdiği elem ve ızdırap maddenin dönüşümünü durdurmakla son bulur. Maddenin dönüşümünü başlatan ve sürdüren *puruşan*ın yakın teması olduğundan, nasıl ateş ayrılmadığı sürece demir kor hâlini devam ettirir, ruh da maddeden ayrılmadığı sürece madde dönüşümünü sürdürür. Madde dönüştüğü sürece de bu kuruntu, bu hayal, bu aldaniş ortadan kalkmaz. Madde dönüşüyorsa, bu demektir ki üç *guna* dengede değildir. Sözgelimi dünyaya olan bağlılık ve hırs raja eğiliminin baskın olduğuna delâlet eder ve tenâsühle neticelenir.⁶⁴ Hırs ve bağlılık ancak aslı tabiatından câhil olan kişilerde olabilir. Bu yüzden kurtuluş marifetle, yani saf ruh olan hakikî nefisle, maddenin bir tezâhürü olan ferdî nefis arasındaki farkı derûnî bir müşâhedeyle idrâk etmekle gerçekleşir. Böylece, gerçek benliğimizle ızdırap arasında sadece görünürde olan bağ kopar. O zaman kişi anlar ki, terakkî ve inhitât, zafer ve hezimet, doğum ve ölüm, zamanın bütün getirdikleri ve götürdükleri maddî düzlemde vâki olur. Hakikî nefis olan *puruşa* ise, locadan arenada olanlara bakan bir seyirci gibi kendinden emin, sessizce ve aldırışsız olanları seyrederek. Derûnî murâkabe ve müşâhede ile marifet kazanıldığında maddenin dönüşümü için bir sâik kalmaz. Zira madde kendisini dönüştüren yedi keyfiyetten artık geri durur: Fazilet ve fisk, cehâlet, bağlanma ve ayrı durma, güç ve zaaf.⁶⁵ Ruh böylece kendisini maddeden tecrit ettiğinde, maddî esaretten kurtulur. Aslında saf ruhun ızdıraptan kurtulması sözkonusu değildir, çünkü ona dokunulamaz. O daima ızdıraptan berîdir. Kurtuluş yalnızca fenomenler âleminde gerçekleşir. Dönüşen, gelişen, tenâsüh eden, bağlanan ve serbest kalan hep maddedir. Buna rağmen, nasıl zafer ve mağlubiyet savaşan askerlere değil, bir tepeden istifini bozmadan muharebe meydanı-

63 “Sankya-Karika”, s. 442.

64 “Sankya-Karika”, s. 439.

65 “Sankya-Karika”, s. 445.

nı seyreden hükümdara izâfe edilir, aynı şekilde kurtuluş, zamanın dönüşümlerinden âzâde olan *puruşaya* izâfe edilir.⁶⁶ Kişi görünür benliğinin ardındaki gerçek benliğiyle, o saf, kaygısız, âsûde ruhla özdeşleştiğinde, anlar ki hayatın iniş ve çıkışları, beden gelişmesi ve zevâli, nihâyetinde ölmesi ona zarar vermez. O acı ve hazdan sâlimdir. İşte bu irfan üzere olan kişi zamana zamanın dışından bakar, sanki bir sahne oyununu, onun oyun olduğunun idrâkiyle seyreden birisi gibi. Fakat o, bedenini hemen irfanın doğduğu anda terk etmez. Çömlekçinin işini bitirip tekerleği döndürmeyi bıraktıktan sonra tekerleğin önceki momentumundan dolayı bir süre daha dönmeye devam etmesi gibi, daha önceki amellerin bıraktığı izler kaybolana kadar ruh bedenle beraberliğini sürdürür. Maddede yeni bir dönüşüm başlamaz, fakat daha önce başlamış dönüşümler tamama erer.⁶⁷ Beden öldüğünde, ruh ve madde tamamıyla birbirinden ayrılır, *prakriti* faaliyetini bütünüyle, kesin olarak ve ebediyen durdurur. Zaman içindeki varlığı nihâyete erer.

3. Hinayana Budizmi

Âlemde bir mutlak varlığın mevcudiyetini reddettiği gibi âlemin ve âlemdeki değişimin bir mutlak varlıkla irtibatı olduğunu da reddeden Hinayana Budizmi farklı bir öğretiyi benimsemekle birlikte esasen Hindu zaman idrâkini paylaşır.

Hinayana Budizmi'ne göre tarihî süreç bir lahzada belirip kaybolan darmaların ardarda gelmelerinden ibarettir. Âlemdeki her varlık bu sonsuz küçük unsurların bir an için biraraya gelmeleriyle vücuda gelir ve kendilerini oluşturan bu unsurlarla beraber aynı anda yok olur. Darmalar zamanda bitişik değil aralıklı olarak ortaya çıkar, ve o ânı takip eden anda vücuda gelen darmaların sayıları ve türleri değişebilir; bazıları faal, hatta baskın hâle geçebilir. Varlıklar zaman içinde değişime uğramış gibi görünür. Fakat bir andan diğerine bâki kalan bir şey olmadığından sâbit bir öze sahip varlıklardan bahsedilemez. Bundan dolayı, taş, toprak, ağaç, hayvan gibi isimlerle andığımız nesnelere, yani fenomenler dünyasının gerçekliği yoktur. Bunlar hiçbir şeye tekâbül etmeyen boş kelimelerdir. Aslında gerçekliği olan sadece anlık *darma* yığınlarıdır. Nasıl ayrı film karelerinden oluşan bir şerit perdede süreklilik arz eden bir görüntü meydana getirir, peşpeşe gelen *darmalar* da süreklilik arz eden varlıkların olduğu intibayı uyandırır. Âlemde renk, koku, sıcaklık gibi arazların dayandığı sâbit bir cevher bulunmaz. Değişen arazların altında yatan değişmez ve kalıcı bir özden bahsedeme-

⁶⁶ “Sankya-Karika”, s. 444.

⁶⁷ *Sources of Indian Tradition*, s. 314.

diğimiz gibi sâbit bir şahıstan veya insan ruhundan da bahsedemeyiz. Doğma, büyüme, yaşlanma sâbit bir şahsa ârız olan hâller olmadığı gibi düşünme, idrâk etme, harekette bulunma da sâbit bir şahsın iradesiyle oluşan hâller değildir. “Ben büyüyorum”, “ben düşünüyorum”, “ben yürüyorum” gibi ifadeler sanki fâil olan ‘ben’e ve ondan sâdir olan fiillere işaret eder. Aslında düşünce, düşünen bir fâilin fiiliyle değil ondan önce gelen hâllerden oluşan bir sürecin neticesi olarak ortaya çıkar. Aynı zamanda sonraki hâlleri de doğuracak olan bu sürecin bir parçasını oluşturur.⁶⁸ Bu itibarla şahsiyet, kişinin irade edip şekillendirdiği bir hâl değil, bir zuhûr ve zevâl sürecinin bir halkasıdır. Değişen düşünce ve fiillerin altında düşünen ve ifâ eden sâbit bir kişi bulunmaz.⁶⁹ Gerçekte düşünen değil düşünce vardır, hareket eden değil hareket, hissedenden değil his:⁷⁰

68 Malalasekera, “Some Aspects of Reality...”, s. 187.

69 Malalasekera, “Some Aspects of Reality...”, s. 185.

70 Müslüman bir zihniyetin fert tasavvuru belirgin farklılıklar gösterir. Fert dediğimizde akıl, şuur ve cüz’î irade sahibi, ruh ve bedenden mürekkep bir bütün aklımıza gelir. Bizi biz yapan atom veya *darma* yığını değildir. Aksi takdirde ceza veya mükâfata müstahak olamazdık. Bir sürece tâbi olarak biraraya gelen atom (veya *darma*) topluluklarının yaptıklarından sorumlu sayılmaları ve uhrevî azaba çarptırılmaları düşünülemez. Bununla birlikte Budizm’in insanda değişmez bir öz bulunmadığına dair fikri İslâm’a çok da aykırı değildir. Zira, maddî açıdan bedeninin büyüyip yaşlanması, ruhânî açıdan kalbin iman etmesi veya küfre düşmesi, kin ve haset gibi hastalıklara yakalanması kişinin zaman içinde değiştiğini gösteren emârelerdir. Fakat, eğer insan zamanla farklı kişiliklere bürünüyorsa uhrevî ceza hangi kişiye ve nasıl düşecektir. Sözgelimi 70 yaşında ölen bir kişi 20 yaşındayken farklı bir kişiye, 20 yaşında işlediği bir cürmün hesabı nasıl sorulacak veya yaptığı bir iyiliğin mükâfâtı nasıl verilecek? Buna şöyle cevap verilebilir: Kişi öldüğü hâl üzere haşrolacaktır. Bu yüzden iman üzere son nefesini vermesi önemlidir. Bütün hayatını kâfir olarak geçirip hayatının sonlarına doğru tevbe edip imana gelen cennetlidir. Hayatını mümin olarak geçirip son nefesini küfür üzere veren kişi de cehennemlidir. Fakat bu durum kişinin hayatı boyunca yaptıklarını önemsiz kılmaz. Kişinin yaptığı ameller manevî yolculuğuna yön verir, manevî mertebesi de şahsiyetini ve amellerini şekillendirir. Bir bakıma kişinin maddî ve manevî yönleri karşılıklı etkileşim içindedir. İyi ve kötü ameller kendisini nefiste nur ve zulmet olarak gösterir. Her insan temiz bir kalple doğar, kötülükle kalp kararır. Kalbin kararması insanı daha büyük kötülükler için elverişli kılar, kalbin nurlanması da iyilikler için. Şahsiyet amelleri belirlediği gibi, ameller de şahsiyeti şekillendirir. Upanişadlarda geçen şu söz İslâm’da karşılığını bulur: “İnsan iyi amellerle iyi, kötü amellerle kötü olur” (Brihad-Aranyaka Upanişad: 4.4.5). Kişi böylece geçmişini sırtında taşır. Ancak bu süreç Allah’ın mutlak, insanın cüz’î iradesinden bağımsız değildir. İnsan tevbe eder, Allah Gafûr sıfatıyla zulmeti giderir, Rahman sıfatıyla nuru artırır.

“Sadece ızdırıp var, muzdarip nerede?
Nerede fâil? Hiçbir şey yok fiilden gayri
Nirvana var, fakat onu arayan kişi nerede?
Tarık var, sâlik nerede?”⁷¹

Ardarda bir hâlden diğere giren âlemde mutlak olan, varlık değil, tarihî süreci zarûrî olarak belirleyen âlemşümûl bir kanundur. Bir *darma* gelişigüzel değil, ondan önce gelen unsurlara bağlı olarak vücuda gelir. Aslında maddî bir sebep-sonuç ilişkisinden bahsedilemez. Biri yok olduktan sonra diğeri meydana geldiğinden biri diğeri doğurmuş olamaz.⁷² Yine de bağlantılı bir varoluş hüküm sürer. Mevcut bir hâl belirli bir gelecek hâl ile neticelenir. Zamana bu mutlak kanun yön verir. Tarihî süreç bir nevi mutlak kanunun âlemdeki tecellîsidir. Nasıl âlemdeki değişim âlemşümûl bir mutlak kanuna tâbidir, hayatın akışı da mutlak kanuna tâbidir. Bir kişiyi o kişi yapan kalıcı bir varlık olmasa da, söylenen her söz, yapılan her amel, akıldan geçen her düşünce o ferdi gelecekte oluşturacak *darmaların* terkîbine tesir eder.

Tarih dairevî bir seyir izlediğinden her ilerlemenin ardından bir çöküş dönemi gelir ve âlem uzun bir süreden sonra başlangıçta bulunduğu noktaya geri döner. Bu kısır döngü, bu sonsuz sarmal böylece sürer gider. Tarihin ilerleyip gerilemesinde bir gâye,⁷³ zaman içinde tekâmülün varacağı mükemmel bir hâl yoktur. Kurulan her düzen yıkılmaya mahkûmdur, her ilerleme gerilemeye, her gelişme çürümeye, arzu edilenle her kavuşma ayrılığa, her doğum ölüme. Bu yüzden, sadeti bu geçici dünyada arayan saadet bulamayacaktır. İnsanın zaman ve mekânda gerçekleştirebileceği bir gâye yoksa, bağlanılan her şey zevâl bulmaya mahkûmsa, hayat ızdıraptan hâlî olamaz. Hayat devam ettikçe ızdırıp sürer; ölüm de bu ızdıraba son veremez. Çünkü ölümle hayat nihâyete ermez. Hayat yeni bir doğuşla devam eder. Bir şehirden diğere dolaşan yolcu gibi bir bedenden diğere giren sürekli bir ruh yoksa, değişmez bir cevher yoksa, yeniden doğanın ne olduğu sorulabilir. Yeniden doğma aslında hayat sürecindeki bir kırılma noktasıdır, ruhun farklı bir bedene bürünmesi değil. Bu itibarla, insan hayatı bir aleve benzer. Biz ondan sanki sürekli bir maddî varlığa sahipmiş gibi bahsederiz. Gerçekte onda kalıcı hiçbir şey bulunmaz. Sadece mu-

⁷¹ *Sources of Indian Tradition*, s. 289.

⁷² Malalasekera, “Some Aspects of Reality...”, s. 189.

⁷³ Abraham Kaplan, *The New World of Philosophy*, Random House, New York 1961, s. 247.

mun ısı, ışık ve dumana dönüşürken, kalıcı bir alev görüntüsü verdiği bir süreç vardır. Ne zaman ki mum eriyip gider, alev sönmeye yüz tutar, onunla yeni bir mum yakarız. Bir alev söner, diğeri yanmaya başlar. Bir mumdan diğesine sadece alev geçmiştir, bir bedenden diğesine sadece hayat geçtiği gibi.⁷⁴ Veya hayat su üzerinde ilerleyen bir dalga gibidir. Dalgayı oluşturan su zerrecikleri her an değişir. Yine de ilerleyen dalgaya bir varlık atfederiz.

Madem ki hayat süreci ızdıraptan hâli olamaz, madem ki insan zamanın ilerlemesiyle saadet bulamayacaktır, öyleyse kurtuluş hayat sürecini sona erdirmekle, zaman içindeki varoluşun ortadan kalkmasıyla mümkündür. Hayat sürecinin itici gücü dünyaya duyulan iştihak, arzu ve bağlılıktır.⁷⁵ İnsanlar hayata öyle bir susuzlukla sarılırlar ki, kanmaya çabaladıkça susuzluk daha da artar; hayat ateşi ihtirasla canlanır. Oysaki ızdırap ancak hayat ateşini söndürmekle ortadan kalkar. Bu ise davranışların doğru olmasını gerektirir. Doğru davranış doğru görüşlere sahip olmakla mümkündür. Varlığın hakikatinden câhil olan bir kimseden doğru davranışların sâdir olması beklenemez. Ferdî nefsinin olduğunu zanneden kişi arzuladığını ve arzularını tatmin edebileceğini, ihtiyacı olduğunu ve ihtiyaçlarını giderebileceğini zanneder ve hayata daha sıkı sarılır. Cehâlet ancak marifetle ortadan kalkar.⁷⁶ Önce varlıkların hakikatine dair marifet kazanılmalıdır. Yani teslim edilmelidir ki, mutlak bir ruha sahip değiliz, âlemde kalıcılığı bulamayız, hayatımız sürdükçe ızdırabımız da sürecektir. Marifetten sonra ızdıraptan kurtuluş için bir iştihak doğar.⁷⁷ İnsan bütün varlığıyla bir dönüşüm başlatır ve kendisini hayata bağlayan bağları koparmaya başlar. Nefsini arındırmaya çalışır: Ferdî menfaat gözeten her faaliyetten elini çeker; bencil ihtiras ve heveslerini terk eder. Zira bunlar ferdin olduğuna dair vehmi kuvvetlendirir, hayat ateşini körükler. Bilakis geçici dünya ile alâkasını bütünüyle kesmelidir. Nihâyetinde hayat ateşi söner; nirvanaya ulaşılır. Fırındaki sıcaklığın, ateşin sönmelerinden sonra bir süre devam etmesi gibi, hırs ve arzu ateşi söndükten sonra da bunların doğurduğu hayat bir süre devam eder. Ancak kişinin davranışlarında hiçbir şekilde iştihakın ve bencilliğin eseri kalmamıştır. Nihâyet o an gelir ki, doğum-ölüm zincirinin kopmasıyla birlikte, hayat süreci sona erer.

74 Kaplan, *The New World of Philosophy*, s. 248.

75 Malalasekera, "Some Aspects of Reality...", s. 192.

76 Malalasekera, "Some Aspects of Reality...", s. 192.

77 Malalasekera, "Some Aspects of Reality...", s. 193.

4. Ana Hatlarıyla Hintli Zaman İdrâki

Mutlak tasavvurları farklı olsa da, mutlak-âlem ilişkisini farklı düşünseler de, birbirinden bu derece farklı öğretileri benimsemiş olsalar da, bu insanların aynı zaman idrâkini paylaşması, bu idrâkin Hintli zihniyetinin bir vechesini oluşturduğunu gösterir. Bu idrâki mutlak-âlem ilişkisi cihetinden değerlendirdiğimizde verdiği ipuçları mânidardır. Bir Hindu için kâinât bir bütün olarak kozmostur. Kâinâttaki her varlığın, insan, hayvan, bitki, taş, toprak, gezegen veya Güneş olsun, fiziki ve ruhî değişimi mutlakın zaman ve mekânda bir tecellisi olan kanuna (*darma*) bağlıdır. Yani mutlak, âlemin zaman içindeki seyrini kat'î sûrette belirler. Yalnız bu belirleme bir gâye gözetmeden, kendiliğinden ve gayr-i ihtiyarî vâki olur. Mutlakın bir nevi zaman içindeki tecellisi olan tarihî süreç doğrusal değil dairevî bir seyir izler. Her devir bir ilerleme ve gelişme dönemiyle başlar; bunu gerileme dönemi takip eder; nihâyetinde dünya ilk hâline yeniden döner. Ne başı ne de sonu olan bu tarihî süreç ardı ardına gelen bu devirlerin tekrarından ibarettir. Dolayısıyla, bu süreç bir mükemmel hâlde karar kılmaz. Her şeyin zevâl bulması mukadder olduğundan tarih içinde yapılanlar, oluşturduğu maddî şartlar itibarıyla mutlak bir değer taşımaz. Ne maddî refah (*artha*) ne de arzuların tatmini (*kama*) mutlak değerler değildir. Bunlar geçicidir, zevâl bulmaya mahkûmdur.

İnsanın tarihî süreçte oynadığı rol bakımından göz önüne alındığında, bu devirler insan ömrünü ve ömrü boyunca yaptıklarını anlamsızlaştıracak kadar uzundur. Zamanın bütün iniş ve çıkışları mukadderdir. Ferdî irade tarihin akışını değiştiremez, ona yön veremez. İnsan sadece tarihin ona yüklediği rolü oynayabilir. Makrokozmosta hâkim olan nizâm mikrokozmosta canlıların tekâmülüne de hâkimdir. Her amelin belli ve kaçınılmaz bir neticesi vardır (*karma*). Bu netice kendisini mikrokozmosta olduğu gibi makrokozmosta da gösterir. Amellerin toplamı âlemin gelecekte alacağı seyri tayin ettiği gibi geleceğin amellerini de belirler:

“Bir demircinin veya marangozun yaptığı bir silah, nasıl onu kullanan kişinin zaptı altında, hareket ettirdiği vechile hareket eder, bu kâinât da zaman içinde yapılan amellerin zaptı altında, o amellerin hareket ettirdiği vechile hareket eder.”⁷⁸

İnsanın değer üretebilmesi bu nizâma uymasıyla mümkündür. *Karma* nizâmı gereğince, her amel karşılığını mutlaka alır, ister şimdiki hayatta, ister gelecek hayatlarda. İyi amellerle, varlık seviyesi yükselir, kö-

⁷⁸ “Mahabharata”, *A Source Book in Indian Philosophy*, s. 166-167.

tü amellerle düşer. Yeni hayatla kâh insan olarak tanışır, kâh tanrı, kâh hayvan, kâh cansız bir varlık. Tekâmül nihâî bir noktaya doğru ilerlemez. İnsanın zaman içindeki seyri sonsuz bir doğum-ölüm zincirinden oluşur. İnsan *karma* nizâmına uyarak bulunduğu hâli iyileştirebilir. Ancak iyi bir hâl üzere ilelebet kalmayı güvenceye alamaz. Tanrılar bile iyi *karmaları* tükendiğinde tanrı makamında kalamazlar.⁷⁹ Her şey zevâl bulacağından ne makrokozmosta, yani yeryüzünde maddî şartları iyileştirmeye ne de mikrokozmosta, yani insanın kemâle erme sürecinde, zaman içinde mükemmel hâl gerçekleştiremez. İyi bir hâl karar bulamaz; hayat süreci bu yüzden ızdırapla mâlûldür. Ancak bu süreci nihâyete erdirmekle ızdırap ortadan kalkar. Mükemmel hâl, mutlak varlığın kâmilan yansıdığı, zamanın mâverâsında gerçekleşen bir hâldir, yani *mokşad*ır veya nirvana.

Diğer medeniyetlerle mukâyese, Hintlilerin zamanı nasıl idrâk ettiklerini daha belirgin olarak ortaya koyacaktır. Mecûsîlik (Zerdüştlük) bu itibarla Hint idrâkine son derece zıt olduğundan, ondan başlayarak Batı ve İslâm medeniyetlerindeki zaman idrâkine anlamaya çalışmak daha uygun olacaktır.

5. Mecûsî Zaman İdrâki

Mutlak-âlem ilişkisinden hareketle, âlemdeki değişimin mutlaka izâfeten nasıl tasavvur edildiği anlaşılabilir. Ahuramazda Mecûsîlerde mutlak varlık olarak görülen şahsî bir tanrıdır. O cemâl-i mutlak; kerem ve iyiliğin bizâtihî kendisidir.⁸⁰ O yaratandır; her yarattığı kendi özünün bir tecellîsidir. Bundan ötürü, ondan kötülük hâsıl olmaz. Âlemde iyi ve doğru olan her şey ondan sâdır olmuştur. O, aynı zamanda bu âlemin rabbidir; âlemdeki nizâmın kurucusu ve sürdürücüsüdür. Dolayısıyla ilim, kudret ve irade sahibidir. Ancak kudret ve iradesi sınırsız değildir. Tabiatı bozgunculuk ve haset olan⁸¹ Ahriman ondan bağımsız bir kudrete sahiptir. Ahriman da yaratıcıdır, ve yaratıklarının tümü kendi özünün bir tecellîsidir. Dolayısıyla bütün kötülüğün kaynağı odur. İblislerin tümü, Ahuramazda'nın yarattıklarına musallat olan bütün belâlar, şehvet, iffetsizlik kin ve haset, Ahriman'ın eseridir.⁸² Bu iki gücün zaman içinde bir başlangıcı yoktur; ne doğmuş

79 Winston L. King, *Introduction to Religion*, Harper & Brothers, New York 1954, s. 455.

80 R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Wiedenfeld and Nicolson, London 1961, s. 248.

81 Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 252.

82 Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 254 ve 271.

ne de doğurulmuşlardır. Kâinâtın başlangıcından önce Ahuramazda Ahriman'la birlikte mutlak zamanı paylaşıyordu. Ahuramazda onun kendisine karşı bir öze sahip olduğunu ve yok edebilmek için onu sınırlı zamana çekmesi gerektiğini gördü.⁸³ Bunun üzerine âlemi ve âlemin dönüştürülmesi için sınırlı zamanı yarattı. Demek ki, yaratılışın aslî gâyesi kötülüğün bertaraf edilmesidir. Bir varlığı, onun içinde bulunduğu durumu, onda sâdır olabilecek bir davranışı, bir sözü değerli kılan onun bu gâyeye hizmet etmesidir. Âlem âdeta iyi ile kötünün çarpıştığı büyük bir savaş meydanıdır. Bu iki güç kendi özlerinden ordular yaratarak kendilerini bu savaşa hazırlar, fakat sonunda kötü yenilecektir.⁸⁴

Bütün bu tarihî süreç, her biri 3000 sene olan dört zaman diliminden oluşur. Zerdüş'tün doğumuyla son dönem başlamıştır.⁸⁵ Bu süre, bir insanın ömrü boyunca yaptıklarını bile önemli kılabilecek kadar kısadır. İnsan, yaratılıştan bir ruh ve bedenle donatılmış, ona diğer varlıklara tesir edebilmesi için kudret verilmiş, kudretini yönlendiren irade, iradesine yol gösteren bir akıl bahşedilmiştir. İnsana has olan bu durum ona hem kendisi, hem de diğer varlıklar üzerinde kontrol imkânı sağladığından, o, bu dünyanın efendisidir.⁸⁶ Dolayısıyla tarihî süreç içinde gerçekleşen iyi ile kötü arasındaki savaşta bir nevi Ahuramazda'nın yarattığı iyiler ordusunun kumandanıdır. Âlemin yaratılış gâyesinin gerçekleşmesinde Tanrı'nın yardımcısıdır.⁸⁷ Gâye tarihî süreç içinde gerçekleştiğinden tarih içinde yapılanlar değer taşır. Zira ifâ veya ihmal edilen her amel ya Ahuramazda'nın ya da Ahriman'ın davasına hizmet eder. Âlemdeki değişime, tarihî sürecin seyrine bu ameller yön verir.

Makrokozmostan, yani âlemden kötülüğün giderilmesi, mikrokozmos, yani insan vâsıtasıyla olduğundan mikrokozmosun tekâmülü de değer taşır. Nasıl âlem kötülükten arındığı, ona ârız olan bozukluklar ortadan kalktığı nisbette kemâle ererse, insan da ona ârız olan kötülüklerden arındığı nisbette mükemmele ulaşır; mükemmelleştikçe mutlak varlığa benzer. Aslında insan Ahuramazda'nın bir tecellisi olduğundan yaratılıştan iyidir.⁸⁸ Sonradan hâsıl olan her türlü musibet,

83 Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 252.

84 Mecûsîlerin, hâkimiyeti İran sınırlarını aşan büyük bir imparatorluk (Sâsânî) kurmalarını zaman idrâklerinin bir yansıması olarak görebiliriz.

85 Will Durant, *The Story of Civilization*, c. I: Our Oriental Heritage, Simon and Schuster, New York 1954, s. 371.

86 Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 272.

87 Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 283; H. Höfding, *The Philosophy of Religion*, Macmillan and Co., London 1914, s. 52.

88 Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 270.

şer, noksanlık, hastalık, ölüm, fisk, günah ve azgınlık Ahriman'ın eseridir. Öyleyse, mücâhede sadece âfakta değil enfüste de olmalıdır. İnsan kendi nefesine ârız olan her türlü fâsid görüşü, her türlü kötü hasleti temizlemelidir. Bu sayede kötüyü karşı savaşta muzaffer olabilir.

Maddî refah, ikbal, bedenın sıhhati, güzel ahlâk, bunların hepsi kâmil olmanın nişâneleridir. Ancak bu vasıflarda ne kadar ileri gidilirse gidilsin bu dünyada mükemmel hâle ulaşamaz. Bu dünya bir kere Ahriman tarafından kirletilmiştir.⁸⁹ Kimse kemâlin istikrarından emin olamaz. Ancak bâtılın külliyyen yok edileceği gün gelecektir. Bu dünyada doğru olmak şartıyla, mükemmel hâl yeniden yaratılışla birlikte âhirette gerçekleşecektir. Bu takdirde zamanın tahavvülü, makro ve mikrokozmostaki değişim, âhiretteki mükemmel hayata vesile olduğu derecede değer kazanır, zaman o nihâî hedefe doğru ilerler.

6. Modern Batılı Zaman İdrâki

Modern Batı insanının zaman idrâki de bir Hintlininkiyle mukâyese edildiğinde bâriz farklılıklar gösterir. Bir yanda daimî bir dönüşüm ve değişim içinde kalcılığ ve hakikati olmayan bir dünya, diğer yanda maddenin esas olduğu, ilerleme adı altında değişimin ve dönüşümün değer taşıdığı bir dünya. Bir yanda zamanın gücü altında ezilen, tarihin akıntısında sürüklenen insan, diğer yanda tabii kuvvetleri kontrol edebilen tabiata hâkim, onu kendi faydasına değiştirebilen, maddî şartları devamlı iyileştirebilen bir insan.

Bu noktada Batı insanının zaman idrâkini öncelikle mutlak-âlem ilişkisi çerçevesinde ele almak yerinde olacaktır. Batılı insanın anlayışında mutlak, müşahhas bir varlık değil, fakat tabiat kanunlarıdır. Evrendeki değişimi tümüyle bu mutlak yani değişmez kanunlar belirler. Bu kanunlara göre Ay, Güneş ve yıldızlar hareket eder, yağmur yağar, bitkiler ve hayvanlar büyür ve gelişir. İnsanın davranışına, tarihin ilerleyişine bu kanunlar hükmeder. Evren kendi kendine işleyen bir makine gibidir. Onun işleyişine Tanrı müdahale etmez. Ona hâkim olan düzen sadece tabiat kanunlarına dayanır. Diğer bir deyişle, genelde âlem, özelde insan tabiat kanunlarına göre izâfi bir konumdadır.

Varlığın içinde bulunduğu hâl statik değil dinamiktir. Varlığın özü olan madde sürekli dönüşüm hâlidir. Bu değişim iyi ve mükemleme doğrudur. Mutlak kanunlar âlemden, dâimî ilerleme gerçekleştiren dinamikler, fizikî, sosyal, iktisadî ve biyolojik mekanizmalar şeklinde tecellî eder. Böylelikle âlem, maddî şartlar bakımından devamlı bir gelişme, tekâmül ve ilerleme hâlidir. Şimdi içinde bulunulan

⁸⁹ Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 278.

hâl geçmiştekinden daha iyidir; gelecekteki de şimdikinden daha iyi olacaktır. Bu mekanizmalar öyle işler ki, zaman düz bir çizgi takip ederek ilerler. Yani ilerleme hem süreklidir, hem de her varlıkta aşama aşama gerçekleşir. Belli bir aşamaya ulaşmak ancak daha önceki merhalelerin aşılmasıyla mümkündür. Bir varlığa değer veren, bulunduğu aşamadır. Daha üst bir aşama, daha üst bir değer ifade eder. İleride bulunan geride olandan üstündür.

İnsan hem tekâmülün son ürünü olması hem de tarihî sürecin ilerlemesinde başrolü oynaması itibarıyla diğer varlıkların fevkindedir. Çünkü insan, mümeyyiz vasfı olan akli sayesinde maddî şartları iyileştirebilecek, diğer varlıkları rasyonel bir tarzda kullanarak ilerlemeye ivme kazandırabilecek durumdadır. Bilim ve teknolojiyle fethedilen tabiat, artık insanın karşı konulmaz ilerleyişine râm edilebilir.⁹⁰ Bu itibarla tabiat, insanın ilerlemek için kullandığı bir vâsıttır. Bu gâyeye hizmet edebildiği nisbette bir değer ifade eder.

İnsanlar da ilerlemelerinde vardıkları mertebeye bakımından kendi aralarında derece derecedir. Kimilerinin bedenî ve zihnî istidatları diğerlerinin çok daha fevkinde, oluşturdukları sosyal ve siyasî yapı, kurdukları müesseseler çok daha gelişmiş, çok daha karmaşık, işleyişleri çok daha kâmil, ulaştıkları teknolojik seviye çok daha yüksek, eşyanın ilmine vukûfiyetleri çok daha derin iken, kimileri ise iptidâî hayat tarzlarıyla neredeyse hayvan derekesindedir. Madem ki insana değer ve itibar kazandıran bulunduğu mertebedir, teknolojinin ve maddî refahın sağladığı imkânlardır, öyleyse bir üst mertebeye ulaşmak, içinde bulunduğu maddî şartları iyileştirmek insan hayatının en yüce gâyesidir. Madem ki zamanın seyri düz bir çizgiden şaşmaz, bir merhaleye ulaşmak daha önceki merhaleleri aşmakla mümkündür ve ilerilik yegâne değer ölçüsüdür, öyleyse geride olanlar ilerlemenin en uç noktasında bulunan insanların açtıkları yolu takip etmek durumundadırlar. Öncü insanların son zaman diliminde ulaştıkları değerler insanlığın ulaştığı en kâmil değerler olduklarından bütün insanlık için kabul edilmesi gereken değerlerdir.⁹¹ İleride bulunmanın göstergesi olan bu değerler in-

90 “Tabiata hükmetmek” ile ifade edilmek istenen, tabiat kanunlarının isteğe uygun olarak değiştirilmesi değildir. Tabiat kanunları yine mutlak ve değiştirilemez olarak görülür. Modern bilim anlayışını diğerlerinden ayıran bir özellik, tabiatı kendi hâline bıraktığımızda açığa çıkmayacak durumları sunî laboratuvar ortamında oluşturma çabasıdır. Tabiata hükmetmek, bu sunî durumları, yaşadığımız ortamlarda hâkim kılmaktır.

91 Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben İdraki,” *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 3 (1997/1), s. 24.

sanlığı o derece kuşatır ki, bunlara aykırı hâl, tavır ve fikir sahibi olanlar gericedir, bir nevi insanlığın düşmanıdır. Öncü insanlar öyle bir mercide bulunur ki, ilerlemeyi gerçekleştirdikleri mekân, yani Batı Avrupa sonra Kuzey Amerika dünyanın merkezi olarak görülür.⁹² Her yaptıkları diğerleri için bir norm olur. Diğerleri onların şimdi buldukları hâle göre geleceklerini tanzim etmek durumundadırlar.

Bu gelişmenin ve ilerlemenin sonu neye varacak diye sorulursa, insanoglu mütemâdiyen ilerleyecek ve bu ilerleyiş, gelecekte gerçekleşmesi beklenen mükemmel hâl ile neticelenecektir. Bu öyle bir hâldir ki, maddî şartlar kemâle erecek, tabiata tümüyle hükmedilecek ve bunun getirdiği teknolojik imkânlarla muazzam bir maddî refah yaşanacak, açlık, sefâlet, fakirlik, cehâlet, hastalık, şiddet ve savaş ortadan kalkacak. Bu mükemmel hâl tarihî sürecin hedefidir. Tarih bu hedefe ulaşmak için aşmış veya aşılacak merhalelerden oluşan bir silsiledir. Böyle bir tasavvur ilerlemenin hangi yönde olacağına ve olması gerektiği-ne işaret ettiği gibi gelecek hakkında iyimser bir beklenti de doğurur.⁹³

7. Müslüman Zaman İdrâki

Bir Müslümanın zaman idrâkini bu çerçevede ele aldığımızda diğerlerine göre belirgin farklılıklar gösterir. Ancak, nazar-ı itibara aldığımız konu, zamanın ne olduğuna dair felsefi bir soru değil, esin kaynağı Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hayatı olan sade bir Müslümanın zaman idrâkidir. Yoksa, zamanı mutlak hakikatte aslî bir unsur⁹⁴ olarak gören Muhammed İkbâl'in zaman hakkındaki fikirleri bir Hindu'ya pek aykırı gelmeyecektir.

Mutlak-âlem ilişkisi çerçevesinde zaman idrâkini ele alırsak, buna göre Tanrı, tarihî süreci bütünüyle belirler. O, bu âlemin yegâne yaratıcısı ve rabbidir; âlemdeki nizâmın kurucusu ve sürdürücüsüdür:

“Şüphesiz Rabbiniz o Allah'tır ki, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra arşa hükümrân oldu, geceyi, durmadan onu kovalayan gündü-

92 Yakın Doğu, Orta Doğu ve Uzak Doğu mutlak mekân isimleri değil, bir yerin Avrupa'ya, yani merkeze göre coğrafi konumlarını bildiren jeokültürel isimlerdir; bkz. Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, Küre Yayınları, İstanbul 2001, s. 121.

93 İki dünya savaşının getirdiği felaketler, çevre kirlenmesinin insan hayatını da tehdit eder hâle gelmesi, açlık ve yoksulluğun daha da yaygınlaşması, her yeniliğin ve değişimin, her gelen zamanın bir ilerlemeye yol açacağına dair kanaatleri zayıflatmış ve çizgisel zaman anlayışını son yüzyılda ciddi olarak sarsmıştır.

94 Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford University Press, London 1934, s. 55.

ze bürüyüp örter; Güneş, Ay ve yıldızlar emrine boyun eğmiş hâlde. Bilesiniz ki, yaratma da, emir de Ona mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir!” (el-A‘râf, 7/54)

Onun irade etmediği hiçbir şey vâki olmaz. İyi veya kötü olsun, müspet veya menfi olsun, her değişim onun iradesi ve izniyle gerçekleşir:

“Allah’ın yarattığı herhangi bir şeye bakmadılar mı? Gölgele Allah’a secdeler ederek sağa sola zelilâne döner dolaşır. Göklerde ve yerde hareket eden ne varsa ve bütün melekler, büyüklük taslamadan Allah’a secde eder.⁹⁵ Üstlerinde olan Rablerinden korkarlar ve her ne emrolunursa onu yaparlar.” (en-Nahl, 16/48-50)

Hiçbir şey kudret ve iradesini sınırlayamaz. Bununla birlikte, iradesini keyfi olarak kullanmaz. Hem tabii dünyanın değişimi hem de insanın ruhî tekâmülü Tanrı’nın kanunlarına göre yön bulur. Bu kanunlara ister istemez herkes tâbidir,⁹⁶ Tanrı’dan başka. O dilerse bu kanunlar işlemez.⁹⁷

Mutlak-âlem ilişkisinin zaman boyutunun idrâki, alelâde bir Müslümanda bile bulunur. Müslümanların, geleceğe ait tasarılarını “...ceğim” sûretinde anlatırken, Allah dilerse manasında “inşallah” kelimesini eklemeleri, bu idrâkin bir yansıması olarak görülebilir.

Mutlakın belirleyişindeki gâye açısından ele alırsak, buna göre Allah âlemi bir gâye ve hikmete binâen yaratmıştır.⁹⁸ Bu gâye insanın ahlâkî bir değer ortaya koymasıdır:

95 Burada “secde” kelimesi, varlıkların hiç tercih imkânı olmadan Allah’ın emrine uyduklarına işaret etmektedir.

96 Bu yüzden dua edilmeye lâyık tek merci Allah’tır. “Hak dua ancak O’nadır. O’nu bırakıp dua ettikleri ise onlara hiçbir şeyle icâbet edemezler. Onlar ancak ağzına gelsin diye suya doğru iki avucunu açan kimse gibidir, [halbuki] su asla ona ulaşmaz. Kâfirlerin duası kuşkusuz hedefini şaşırmıştır. Göklerde ve yerde kim varsa, onlar da, gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah’a secde ederler” (er-Ra‘d, 13/14-15). Sözelimi bedenimiz, hoşlanmasak da Tanrı’nın emri uyarınca gün geçtikçe yaşlanmaktadır. Allah’tan başka başvuracağımız hiçbir merci bunu değiştiremez.

97 Hz. İbrahim’in ateşe atıldığı hâlde yanmaması gibi durumlarda, cârî tabiat kanunları Allah’ın müdahalesiyle geçersiz kılınır. Kur’ân’da izin kavramıyla ilgili olarak bkz. Şakir Kocabaş, *İslâm’da Bilginin Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

98 “Onlar (...) göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. (...)” (Âl-i İmrân, 3/191).

“Ve O’dur gökleri ve yeri altı günde yaratan, hanginizin daha güzel ameli olduğu [meydana çıksın diye] sizi denemek için. (...)” (Hûd, 11/7)

İnsan ancak hür iradesiyle iyi veya kötü bir amelde bulunabilir. Muhammed İkbâl’in de belirttiği gibi, makine gibi hareketleri tamamen belirlenmiş bir varlıktan, iyilik ortaya çıkmaz.⁹⁹ Bu yüzden onu hakikatin bilgisine ulaştırarak, hakkı bâtıldan, iyiyi kötüden ayıran, iradesine yol gösteren bir akıl ve iradesiyle yönlendirebileceği bir beden bahşedilmiştir. İnsan, iradesini iyi yönde kullanabildiği gibi, kötülüğe de sevk edebilir. Kim kendisine bahşedilen kabiliyetleri dumûra uğratar, hakkı tanımaz, fenâ amellerde bulunursa, o hayvanlardan da alçak bir seviyeye düşer. Kim de yaratılışında var olan bu kabiliyetleri iyi yönde kullanır, hakkı tanır ve sâlih amellerde bulunursa, o meleklerin de üzerinde bir seviyeye yükselir. Tabîî dünyadaki diğer varlıklar ise sevk-i tabîî, yani içgüdüsel¹⁰⁰ olarak yaratılış hikmetine uygun olarak hareket eder; bunun dışına çıkamaz. Tabîî dünyanın yaratılış gâyesi hem insan bedeninin hayatietini sürdürebilmesi için uygun ortam oluşturması hem de onun imtihan meydanı olmasıdır. İnsan diğer varlıkları mülk edinebilir, onlar üzerinde tasarrufta bulunabilir. Fakat diğer varlıklar üzerindeki tasarrufu keyfi değil yaratılış gâyesine uygun olmalıdır. İnsan Tanrı’nın kemâlini yeryüzünde ve kendi nefsinde tecellî ettirmekle, yeryüzünde O’nun iradesinin taşıyıcısı olmakla mükelleftir. Bu itibarla insan, Tanrı’nın yeryüzündeki halifesidir.

Tarihin akışı ne devrîdir ne de çizgesel. İster dış dünyada kurulan bir düzen olsun, isterse insanın ulaştığı ruhî bir hâl, ne yıkılmaya mahkûmdur, ne sürekli ilerlemeye ne de ilelebet dâim olmaya. Değişim Allah’ın elindedir, istediği yöne çevirir. Fakat insan, tarihin akışında çaresiz sürüklenmekte de değildir. Bu akış bir nevi insanın cüz’î iradesine bağlanmıştır:

“Bir kavim nefislerinde bulunanı değiştirenceye kadar Allah onlara ihsan ettiği nimeti değiştirecek değildir.” (el-Enfâl, 8/53)

Yani, dış dünyanın dönüşümü, insanın kendi kemâle erme veya tefessüh etme sürecinden bağımsız değildir.

⁹⁹ İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 81.

¹⁰⁰ Hayvanların kendiliklerinden (tabîî olarak) belli fillerde bulunmaları yaratılışları gereğidir. “Rabbin bal arısına da şöyle ilhâm etti: Dağlardan, ağaçlardan ve [insanların yapacakları] çardaklardan kendine evler edin” (en-Nahl, 16/68). İnsanlar yaratılıştan birtakım tabîî davranışlar sergilese de, cüz’î iradelerinden kaynaklanan amellerde de bulunabilir.

“Eğer onlar Tevrat’ı, İncil’i ve Rablerinden onlara indirileni (Kur’ân’ı) doğru dürüst uygulasalardı, şüphesiz hem üstlerinden yerlerdi, hem de ayaklarının altından.” (el-Mâide, 5/66)

İnsan, diğer varlıklara göre yaratılıştan özel bir konumdadır. Fakat, bu bakımdan, ne bazı insanlar diğerlerine karşı doğuştan üstündür, ne de sadece Müslüman topluluğun üyesi olmak tarihin gidişine yön verebilmeyi temin eder.¹⁰¹ Bunun idrâkinde olan bir Müslüman hem maddî ve manevî durumunu ıslah etmeye çalışır, hem de bilir ki encâmı Allah’ın elindedir.

Sıradan bir Müslüman bile tarihî süreçle insan arasındaki irtibatın idrâkindedir. Bir insanın başına gelen musibetin, halk arasında onun geçmişte işlediği günahlara atfedilmesi bunun bir göstergesidir.

Dünyada ikbal ve refah mutlak değerler değildir.¹⁰² Emniyet, özgürlük, mevki, mal, mülk, insanın ahlâkî bir hayat sürdürebilmesi için uygun ortam sağlaması bakımından bir değer taşır. Bu dünyada doğru olmak şartıyla, mükemmel hâl yeniden yaratılışla birlikte âhirette gerçekleşecektir. İnsanın âhiretteki hayatını amelleri şekillendirir. Kötü ameller neticesinde insan kötü, iyi ameller neticesinde de iyi bir durumda olacaktır. Bu takdirde zamanın tahavvülü, makro ve mikrokozmostaki değişim, âhiretteki mükemmel hayata vesile olduğu derecede değer kazanır; zaman o nihâî hedefe doğru ilerler.¹⁰³ Ölüm yakın olduğu gibi kıyamet günü de yaklaşmıştır.¹⁰⁴ İnsanın hem kendi nefsinde hem de yeryüzünde değer ortaya koyabileceği zaman azalmıştır. Hintli zaman algılamasının aksine, tarihî süreç, insanın ömrü boyunca yaptıklarını anlamlı kılacak kadar kısadır.

Mükemmel hâle yönelik algılama sıradan bir Müslümanda da bulunur. Günlük işlerini yaparken bile âhirette süreceği hayatın ve vereceği hesabın bilincindedir. Bilir ki, dünya âhiretin tarlasıdır.

101 Hz. Peygamber’in arkadaşlarının Uhud’da müşriklere karşı yenilgiye uğramaları buna bir misaldir. “Eğer size [Uhud’da] bir yara dokunduysa, [Bedir’de de düşmanınız olan] o kavme de benzer bir yara dokunmuştur. O günleri biz insanlar arasında döndürür dururuz [zaferi bazen bir topluma bazen öteki topluma nasip ederiz]” (Âl-i İmrân, 3/140).

102 “[Allah’ı] tanımayanların [refah içinde] diyar diyar dönüp dolaşması, sakin seni aldatmasın” (Âl-i İmrân, 3/196).

103 “Dünya hayatı bir oyun ve oyalanmadan başka bir şey değildir. Sakınanlar için âhiret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır” (el-En’âm, 6/32). “Kim de âhireti diler ve bir mümin olarak ona yaraşır bir çaba ile çalışırsa, işte bunların çalışmaları makbuldür” (el-İsrâ, 17/19).

104 “Resûlullâh (s.a.s.) ‘Ben Kıyamet şöyle yakın olduğu hâlde gönderildim’ buyurdular ve şahâdet parmağıyla orta parmağını yan yana gösterdiler” (Buhârî, Rikâk 39).

B. İdeal İnsan

Hintliler mükemmel hâli *mutlağın kâmilin yansıdığı bir hâl* olarak düşünürler. İnsan da mutlakin özelliklerini kendinde gerçekleştirdiği, onda olmayan özellikleri terk ettiği nisbette mükemmele yaklaşır. Hint zihniyetini en iyi yansıtan metinlerden birisi olan Bhagavat Gita ideal insanı modern dünyanın ideal insan tasavvurundan çok farklı olarak tasvir eder. Bir yanda dışa dönük, zeki, atak, dinamik, girişimci, araştırmacı, tuttuğunu koparan, yaptığı işi en iyi yapan, maddî refahın en üst seviyelerine çıkmış bir insan varken, Bhagavat Gita derûnî tekâmülü nihâyete ermiş, zamanın dönüşümlerinden etkilenmeyen, zamanın iniş ve çıkışlarına alâka duymayan, onun getirilerine karşı kayıtsız, zamana zamanın dışından bakan bir ideal insan tipini resmeder:

“O ki ne mesrur olur ne de mükedder. O ki ne ikrah eder ne de iştiyak duyar ve o âbid ki hoş olanı da fenâ olanı da terk eder. İşte bana dost olan odur.

“O ki, düşmanı ve dostu onun için birdir, aynen itibar kazanmanın ve itibardan düşmenin, sıcak ve soğğun, acı ve lezzetin bir olması gibi. O ki bütün bağılıklardan âzâdedir.

“O ki, övme ve yerme karşısında vakarını korur. O sessizdir. Sahip olduğuyla mutmaindir. Bu dünyayı mesken edinmez. İşte o âbid ki bana dost olan odur.” (Bhagavat Gita: 12.17-19)

“O kişi ki hiçbir şeye bağlanmaz; iyi olsun veya kötü, başına gelenden hoşnut da olmaz müteessir de. İşte o sarsılmaz bir irfan üzeredir.

“O kişi ki kaplumbağanın uzuvlarını kabuğuna çekebildiği gibi duyularını nesnelere geri çekebilir. İşte o sarsılmaz bir irfan üzeredir.” (Bhagavat Gita: 2.57-58)

İnsan mutlak varlığa benzediği nisbette ideale yaklaşır. Mutlak varlık selbî sıfatlarıyla temâyüz ettiğiinden ideal insan da selbî sıfatlarıyla temâyüz eder. Mutlak da kemâle ermiş insan da zaman ve mekân dünyasında gerçekleştireceği bir gâye gözetmez.

Bir Müslüman da Allah'ın sıfatlarıyla muttasıf olduğu derecede fazilet kazanır; ancak bir farkla: İnsan hiçbir durumda mutlakin seviyesine çıkamaz, mutlakla aynileşemez. Yani bu sıfatlar Allah'ın sıfatlarına yaklaşmak şöyle dursun kıyas bile kabul edebilecek seviyeye ulaşamazlar. Dolayısıyla insan tekâmülünün varacağı nihâî bir nokta bulunmaz. İnsan bütün ömrünü ilme hasretse, ilmi, mahlukâtı bile kuşatacak seviyeye ulaşamaz. Bu yüzden tek bir ideal insan tipi yerine bu sıfatlardan bir veya birkaçını kendisinde tebâruz ettirmiş birçok kâmil insan tipi düşünülebilir. İlmiyle temâyüz etmiş bir âlim, adâletle te-

mâyüz etmiş bir hâkim, hem adâleti ve hem de kudretiyle temâyüz etmiş bir hükümdar, cömertliğiyle temâyüz etmiş bir zengin, ahde vefâ göstermesiyle temâyüz etmiş bir tâcir, müntakim ve kakhâr bir mücahit, sabrıyla temâyüz etmiş bir fakir, kemâlin timsalleridir.

Bu ideal insan tipleri ait olduğu medeniyetin prototip insanlarını niteler. Yoksa, bir medeniyette o medeniyete özgü prototipi benimsemeyen insanlar çıkabilir. Sözgelimi, sırf hakikat arayışını gâye edinen insanlar modern Batı medeniyetinde çıkabilir. Fakat bunlar, çevrelerinde kendileri gibi olmak isteyen ancak ufak bir halka bulacaktır. Buna karşın, toplumda muteber ve özenilen kişiler, ister işadamı, ister sanatçı, isterse bilim adamı olsun, işini iyi yapan, bu sayede yüksek bir maddî refah seviyesine eren kişilerdir.

III. İnsan-Mutlak İlişkinin İdrâki: İç Derinleşmeye Yönelme

Hint alt-kıtasında hakikat tasavvurundaki değişimden ötürü m.ö. VIII. yüzyıldan itibaren bir yanda dış dünyadan geri çekilme, somut varlıklara ve sürüp giden hâdiselere karşı ilgide azalma ve dış dünya ile ilgili bir gâye için çabalamayı aşığı görme süreci başlarken, öte yandan nefsin keşfi daha fazla önem kazanmıştır. Artık insanlar bütün dikkatlerini tefekkürle, sistematik benlik tahlilleriyle, nefes kontrolüyle, yoganın ruhî terbiyeye yönelik katı tâlimleriyle saf bir şuur hâline varmaya yönelmişlerdi.¹⁰⁵

A. Epistemolojik Neticeler

1. Hakikate Ulaşma Tarzı: Doğrudan İdrâk

İnsanın aslî problemi hakikî varlığının şuurunda olmamasıdır. Bu yüzden insan, vehimlerin yarattığı bir dünyada, yersiz endişe ve korkuların pençesinde varoluşuna aykırı bir hayat tarzını devam ettirir. Gerçekte kendisinin ne olduğuna dair bilgi onda oluşmadan da, o bu durumdan kurtulamaz. Üstelik hakikatin bilgisine ulaşmak, insanın kendisini bilmesinden geçer. Keçiler arasında yetişen kaplan hikâyesi gerçek benliğin şuuruna varmayı kinâyeli olarak anlatır:

“Gebeliğinin ileri aşamalarında bulunan dişi bir kaplan açlığını gidermek için günlerdir av aramış, fakat bulamamıştır. Derken bir keçi sürüsüne rastgelir. Sıçrayarak birden saldırıya geçer. Fakat bu hamlenin yol açtığı doğum sancılarıyla yığılıp kalır. Doğum esnasında açlık ve yor-

¹⁰⁵ Zimmer, *Philosophies of India*, s. 8.

gunluktan tükenmiş bir hâlde can verir. Etrafa dağılan keçiler otlağa geri döndüklerinde annesinin yanında ağlayıp sızlayan küçük kaplanı bulurlar. Bu zayıf âciz varlığı, annelik şefkatinden ötürü benimserler. Onu kendi evlatları gibi emzirirler. Zamanla yavru büyür ve büyürken keçi dilini öğrenir. Sesini incelterek keçi melemesine benzetir. Diğer yavrular sürüye ne kadar bağlhyrsa o da, o kadar bağlanır. Önce sivri dişleriyle otlamakta güçlük çeker, fakat bir şekilde başarır. Bu gıda rejiminden ötürü, son derece ince yapılı ve uysal mizaçlı olur. Bir gece keçi sürüsü tekrar saldırıya uğrar; ama bu kez yaşlı, ancak şedit ve güçlü bir erkek kaplan tarafından. Keçiler yine dağılırlar, fakat yavru kaplan korkuya kapılmaz; olduğu yerde kalır. Bir orman yaratığını karşısında bulduğundan ötürü tabii ki şaşırmıştır. Sonra kendine gelir. Diğeri ona dik dik bakarken meleyerek bir ot parçasını koparıp çiğnemeye başlar. Davetsiz misafir birden kükrer: “Bu keçiler arasında sen ne yapıyorsun? Öyle ne çiğniyorsun?” Tuhaf, küçük yaratık meler. Yaşlı kaplan son derece hiddetlenir: “Neden o aptal sesi çıkarıyorsun?” Diğerin cevap vermesine fırsat vermeden onu boynundan tutup yakalar ve onu kendisine getirmek için sarsar. Kaplan, ürkmüş yavruyu yakındaki bir göle doğru sürükler. Onu orada bırakır ve gölün ay tarafından aydınlatılmış ayna gibi yüzeyine bakmaya zorlar: “Şimdi bu iki yüze bak. Birbirine benzemiyor mu? Sende bir kaplanın yuvarlak yüzü var, aynen benimki gibi. Neden kendini keçi zannediyorsun? Neden meliyorsun? Neden otluyorsun?” Ufaklık cevap veremez, fakat akseden iki yüzü incelemeye devam eder. Sonra bu durumdan huzursuz olur. Ağırlığını bir pençesinden diğeriye kaydırıp, sıkıntılı, titrek bir ses çıkarır. Sonra yaşlı hayvan onu tekrar kavrayıp inine götürür. Orada ona önceki öğünden kalan kanlı bir et parçası sunar. Yavru ise tiksintiyle ürperir. Onun itirazı melemelerine aldırmayarak, orman kaplanı ona sertçe emreder: “Al onu ağzına! Çiğne ve yut!” Ufaklık direnir, fakat yaşlı kaplan eti dişlerinin arasından zorla ağzına sokar. Sonra kararlı bir yüz ifadesiyle başında durur ve onun eti çiğnemeye çabalamasını ve yutmaya hazırlanmasını seyreder. Lokmanın alışılmamış bir sertliği vardı. Onu yutması güç olacaktı. O cılız sesi tekrar çıkaracaktı ki, kanın tadını almaya başladı. Hayretler içindeydi. Sonra kalan ete istekle uzandı. Yiyecek boğazından aşağıya inerken alışılmamış bir haz duydu. Eti mideye indirdi. Sonra oradan başlayarak bütün vücuduna yayılan ve onu saran garip bir ateş ve güç hissetti. Bunun verdiği tarif edilmez bir keyif ve hazla mest oldu. Ağzını şapırdattı, yalandı. Kalktı ve sanki gece uykusundan uyanmış gibi ağzını kocaman açarak esnedi; o gece ki, onu yıllarca büyüdü altında tutmuştu. Sırtını kemer gibi büktü; pençelerini alabildiğine uzattı ve gerindi; kuyruğuyla toprağı dövdü. Ansızın boğazından dehşetengiz bir kaplan kükremesi olanca şiddetiyle çıktı. Rehberi, bu ara-

da, onu artan bir memnuniyetle seyrediyordu. Dönüşüm tahakkuk etmişti. Kükreme bittiğinde ona boşuk bir sesle: “Şimdi sen gerçekte kendinin ne olduğunu biliyorsun” dedi. Hakikî tabiatının irfanına ermekte olan şâkirdine, eğitiminin son merhalesini de aşması için şöyle ekledi: ‘Haydi! birlikte şimdi ormana avlanmaya gidelim.’”¹⁰⁶

Kısacası insanın asıl problemi bilgidir; onun hakikî benliğini idrâk etmesidir. Bilgiye ulaşmanın iki yolu vardır. Birincisi, ister duyularla, ister kitaplarla, isterse sözle olsun, bir vâsıtayla bilgiyi elde etmektir. Hikâyede guru rolünde olan yaşlı kaplanın irşâdı genç kaplana böyle bir bilgi kazandırmıştır. Fakat bu tür dolaylı bilgi sadece yol gösterici olabilir, eğer çoğu kere olduğu gibi aldatıcı değilse. Her şeyden önce duyularla elde edilen bilgi, duyu organları ve vehimlerle dolu zihin tarafından çarpıtılır.¹⁰⁷ Dolayısıyla dış dünyadan duyularla elde edilen bulgular ne kadar güvenilirmezse, bunlardan hareketle akıl yürüterek varılan bilgiler de o derece güvenilirmezdir. Hakikate ne duyularla, ne kitaplarla, ne de başka vâsıtalarla ulaşılabilir. Çünkü nihâî bilgi süjenin, dışarısında bulunan bir objeyi idrâk ederek elde ettiği bir bilgi türü değildir. Mutlak varlık, fenomenler dünyasında algıladığımız cisimleri tasnif ettiğimiz kategorilere de, salt aklın kategorilerine de girmez. Kişinin hakikî nefsinin idrâk etmesi, onun şuuruna varması vâsıtasızdır. Bu öyle bir hâldir ki özne ve nesne birdir. Çünkü bu bilgi bize ârız olan bir hâlin bilgisi değil, varoluşumuzun özü ve dayanağı olan bir bilgidir. Hepimiz içimizde varoluşun bilgisini ve hikmetini taşıyoruz. Kendi kurduğumuz hayal dünyasının gerisinde, çok derinlerde saklı olan bu hikmeti ancak doğrudan bir idrâkle keşfedebiliriz. Şuurun derinliklerinde saklı olan hakikat, onu örten duvarlar ortadan kaldırıldığında kendiliğinden ortaya çıkar. Hakikate dair yanlış fikirler ve cehâletten kaynaklanan tavır bozuklukları terk edildiğinde, dolayısıyla kişi kendisini hırs, bağıllık, arzu ve nefretten uzak tuttuğunda, nihâî bilginin akması için elverişli hâle gelir. Yani epistemolojik açıdan derinleşme, ahlâkî bir ıslahı gerektirir.

Modern Batı medeniyetiyle karşılaştırsak; modern doğa biliminin kurucusu sayılan Galileo’yla birlikte zihin ve tabii dünya arasında mâhiyet açısından bir uçurum olduğu fikri Batı’da yerleşmiştir. Descartes düşünen cevher (*res cogitans*) ve uzamı olan cevher (*res extensa*), yani insan ruhu (veya Tanrı) ve maddî dünya olarak iki ayrı cevher fikrinin felsefî temellerini attı. Buna göre insan zihni tabiatın bir parçası değildir; onun dışındadır. Zihin, dış dünya ile doğrudan temas edemez; sa-

¹⁰⁶ Zimmer, *Philosophies of India*, s. 5-8.

¹⁰⁷ Swami Nikhilananda, “Concentration and Meditation as Methods in Indian Philosophy”, *Essays in East-West Philosophy*, ed. C.A. Moore, University of Hawaii Press, Honolulu 1951, s. 89.

dece duyu organları vâsıtasıyla dış dünyayla bağlantı kurar. İnsan zihni ve maddî âlem birbirinden bağımsız olarak işleyen iki ayrı özden oluşur. İnsan matematiksel kanunlara göre işleyen bu muazzam makinenin sadece bir seyircisidir. Bundan dolayı Batı insanı dünyaya dışarıdan bakarak ve müşâhede ettikleri üzerinde akıl yürüterek dış dünyanın gerçekliği hakkında bilgi edinmeye çalışır. Bu durumda gerçek, düşünme filinin bir nesnesidir ve bu yüzden gerçek, bilinebilir, kavranılabilir. Bilgiye ulaşmak için ahlâkî bir dönüşüm gerekmez.

Bir Hintli için ise, kendi gerçekliği dış dünyanın gerçekliğinden bağımsız değildir. Bu yüzden bütünün gerçekliğine rasyonel akılla varabileceğine inanmaz; gerçeğe bilgi ile bilinen arasındaki farkın kaybolduğu doğrudan bir tecrübeyle ulaşmaya çalışır. Böyle bir tecrübeyi yaşayabilmek ahlâkî bir arınmayı gerektirdiğinden, felsefe, bir düşünme tarzı değil, bir hayat tarzıdır. Bu yüzden hakikat bilinemez, fakat olunur.¹⁰⁸ Bu iki farklı bilgiye ulaşma tarzı, farklı doğru kavramlarına dayanır.

2. Doğru (*Satya*) Kavramı

Eğer duyularla veya başka bir vâsıtayla zihinde bir bilgi meydana gelmişse, o bilgi için doğruluk, onun nesnel gerçekliğe mutâbık olmasıdır. Mesela “Odada bir masa var” sözü, eğer “oda” ve “masa” kelimeleriyle tabir edilen cisimler dış dünyada mevcutsa ve bu cisimler arasında gerçekten içinde olma ilişkisi varsa, bu söz doğrudur. Özne-nesne ayırımına dayanan bir epistemolojiyi benimseyen Batı’da böyle bir doğruluk kavramı benimsenmiştir.

Eğer Hint düşüncesinde olduğu gibi özne-nesne farkının kaybolduğu doğrudan bir idrâkle varlık hakkında bilgiye ulaşıyorsa, bilginin tecrübî yanı tebârüz eder.¹⁰⁹ Bilmekten ziyâde “olmak” önem kazanır. Bu durumda *doğru, ne olmak gerektiğidir*.

108 Wilmon H. Sheldon, “Main Contrasts between Eastern and Western Philosophy”, *Essays in East-West Philosophy*, ed. C.A. Moore, University of Hawaii Press, Honolulu 1951, s. 289.

109 Hinduizm’in Mimamsa ve Advaita Vedanta okullarına göre gerçeklik derûnî olarak idrâk edilir. Buna göre doğruluğun bir ölçütü yoktur. Fakat yanlışlık akılla dışarıdan kavranabilir; dolayısıyla yanlışlığı saptamak için ölçüt konabilir. Nyaya okuluna göre ise hem doğruluk hem de yanlışlık dışarıdan kavranır. Her ikisi için de akli ölçütler konabilir. Doğru kavrayış, gerçekliğe uymasıyla sözkonusu olabilir; bkz. Roy W. Perrett, “Truth Relativism and Western Conceptions of Indian Philosophy”, *Asian Philosophy*, VIII/1 (1998), s. 19-29. Doğru kavramı üzerine tartışmalar olsa da hâkim olan görüş, gerçekliğin ancak doğrudan derûnî olarak idrâk edilebilmesidir.

İlâhî gücün tecellisi olan âlemşümûl düzen *sat*, yani haktır. *Riğ Veda*'da anlatıldığına göre, tanrı Indra'ya gökte ve yerde âlemşümûl düzeni kurması için niyaz edilir:¹¹⁰

“Düşmanlarını helâk et, onlar ister saldırınsın, ister takip etsin, isterse geri çekilsin; evrende âhengi (*satya*) kur, ona nüfûz et.” (3.30.6)¹¹¹

Bu düzen kozmik bir kanuna (*darma*) dayanır. Her kişinin bu düzende kendisi için biçilmiş bir rolü, îfâ etmesi gereken bir vazifesi vardır. Bu da ona has olan *darmasıdır*. Kişi hayatını bu role göre düzenler ve vazifesini mükemmel olarak yerine getirirse âlemşümûl nizâmıla âhenk içinde bulunur. Bu durumda kişi, görüntüsüyle, konuşmasıyla ve davranışlarıyla kozmik düzenin bir parçası olduğunu gösterir. Bu hâle *satya* (doğruluk) denir:¹¹²

“[Brahman] daha mükemmel bir sûret yarattı; kanun (*darma*). (...) Darmadan yüce hiçbir şey yoktur. Bundan dolayı zayıf birisi kuvvetliyi darmanın [yardımıyla] alt edebilir, sanki bir hükümdar tarafından yardım edilmiş gibi. Gerçekten darma ne ise doğru odur. Öyleyse kişi darma konuşuyor denir veya kişi doğru konuşuyor denir. Gerçekten, bu ikisi birdir, aynıdır.” (Brihad-Aranyaka Upanişad, 1.4.14)

Âlemşümûl düzende oynanması gereken rol, insanlar için kast kullarına uygun olarak yaşamaktır. Aksi takdirde, davranışları kozmik âhenkle uyumsuz olacaktır:

“Sıradan da olsa kendine düşen vazifeyi (*darma*) yapmak, başkalarına düşen büyük vazifeleri yapmaktan daha iyidir. Kendine düşen vazifeyi îfâ ederken ölmek yaşamdır, başkasının vazifesi üzere yaşamak ise ölüm.” (Bhagavat Gita, 3.35)

Hindistan'da eski bir inanış vardır. Bir kişi *darmasını* hayatı boyunca kusursuz olarak yerine getirirse, sadece bu duruma şahâdet ederek olağanüstü bir olay meydana getirebilir.¹¹³ *Darmasına* uygun sâlih amellerinin tanıklığıyla mucize ortaya koymaya “doğruluk ameli” denir. Bu *darma* yüce brahman kastının *darması* olmayabilir. Hatta halkın nezih ve itibarlı bir sınıfına ait bir *darma* da olmayabilir. Her *darmada* ilâhî güç, Brahman, mevcuttur.¹¹⁴ Kişi ilâhî gücün tecellisi olan

110 J.C. Wright, “Rgvedic ‘Satya’”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, LXI/3 (1998), s. 523.

111 Wright'ın tercümesi esas alınmıştır.

112 *Sources of Indian Tradition*, s. 240-241.

113 Zimmer, *Philosophies of India*, s. 160.

114 Zimmer, *Philosophies of India*, s. 161.

âlemle ne kadar bütünleşirse, o güç o kadar kendisinde açığa çıkar ve o kadar da büyük mucizeler gerçekleştirebilir. Hindistan’da şöyle bir hikâye anlatılır:

“Maurya hanedanının en büyük hükümdarı Asoka, sel gibi akan muazzam Ganj nehrinin kenarında maiyetiyle birlikte dururken, yanındakilere ‘Bu nehri tersine akıtabilecek bir kimse var mı?’ diye sorar. Etrafındakiler bunun gerçekten çok güç bir iş olduğunu söyler. Hükümdarın sözünü işiten yaşlı bir fahişe ‘Sadece benim doğruluk amelimi yapmamı seyredin’ der. Doğruluk amelini yapar yapmaz, koskoca Ganj gürül gürül tersine akmaya başlar. Gördüklerinden dolayı hayret ve şaşkınlık içinde kalan hükümdar, fahişeye bunu nasıl başardığını sorar. Fahişe şöyle der: ‘Haşmetmeâb, kim bana para verirse, hangi kasttan olursa olsun, ister kşatriya, ister brahman, ister vaisya, isterse sudra olsun, hepsine aynı şekilde muamele ederim. Kşatriyaysa ona hususî bir teveccüh ve ihtimam göstermem. Sudraysa onu horlamam. Sırnaşmaktan ve iğrenmekten uzak, paranın sahibine hizmet ederim. İşte haşmetmeâb, Ganj’i tersine akıtan doğruluk amelim budur.’”¹¹⁵

Kişinin zaman içindeki serüveninde, onu nihâî gâyesine götürecek amelleri *sattır*. Doğru olan, hak olan (*sat*), *darmasını* mükemmel olarak ifâ eden kişide mutlak varlığın kâmil bir yansımasıdır. Hak olmayan, bâtil olan (*asat*), daha önce var olmayan, daha sonra da var olmayacak olandır.¹¹⁶ Fakat doğruluk kalpte kök salmalıdır. Doğru amel kalpten yapılmalıdır:

“*Sat* iyi ve doğru olandır. (...) Kurban, kefarete ve bağışta ihlas [gerçek tabiat] üzere sebat göstermek *sattır*. Aynı şekilde, yüce varlığa, Brahman’a adanan her iyi amel *sattır*. Fakat ihlas üzere yapılmayan her amel, bağış ve kefarete *asattır* (hiçtir, bâtildir), bu dünyada da, bundan sonrakinde de.” (Bhagavat Gita: 17.26-28)

Kur’ân-ı Kerîm’de doğruluk (*sıdk*), bir manasıyla zihinde olanın nesneye (*a’yân*) veya ilmin malûma uygunluğudur. Bu manasıyla o, Batı’daki “doğru” anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Buna uygun olarak *sıdk* kelimesinin Kur’ân’da geçen bir manası, hakikati konuşmak, gerçeğe uygun malûmat vermektir.¹¹⁷

“[Musa] Size Rabbinizden açık bir delil ile geldim. Artık İsrailoğullarını benimle beraber gönder. [Firavun şöyle] der: Eğer [söylediğin gi-

115 Zimmer, *Philosophies of India*, s. 160-161.

116 Zimmer, *Philosophies of India*, s. 166.

117 Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul, s. 130.

bi] bir âyet getirdiysen göster onu, eğer sâdıklardan isen.” (el-A‘râf, 7/105-106)

“Allah’a ant içerek birbirlerine şöyle dediler: ‘Gece ona ve ailesine bas-kın yapalım [hepsini öldürelim]; sonra da velîsine: ‘Biz [Sâlih] ailesinin yok edilişi sırasında orada değildik, elbette biz doğru söylüyoruz [sâdıklardanız]’ diyelim.” (en-Neml, 27/49)

Kur’ân’da doğruluk (*sıdk*), bu manasıyla irtibatlı olarak ahde vefâ manasında da kullanılabilir.¹¹⁸ Yani, kişi gelecekte yapacağını söylediği şeyi bizzat gerçekleştirirse, sözünün doğruluğunu (sözüne sâdik olduğunu) göstermiş olur:

“Müminler arasında, Allah’la olan ahitlerine bağlı kalanlar (*sadakú*) var. İşte onlardan kimi sözlerini [şehit olmakla] yerine getirmiş durumda, kimi de [bunu] bekliyor. Onlar hiçbir sûretle [ahitlerini] değiştirmediler, öyle ki Allah sâdıkları mükâfatlandırsın.” (el-Ahzâb, 33/23-24)

“[İşte o zaman:] ‘Eyvah, eyvah! Bizi kabrimizden kim kaldırdı? Bu, Rahmân’ın vaadettiğidir. Peygamberler gerçekten doğru söylemişler’ derler.” (Yâsîn, 36/52)

Doğru (*sıdk*), hak kavramıyla irtibatlıdır. “Hak” daha çok doğrunun nesnel yanını temsil eder, gerçekleşme, vücuda gelme manasına gelir.¹¹⁹ Hz. Musa’nın asâsını atmasıyla asânın mucizevî bir şekilde ejderhaya dönüşmesi bizâtihî gerçekleştiğinden, ve bu yüzden Hz. Musa’nın her şeye kâdir Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğu ortaya çıktığından, Kur’ân bunu “hak” olarak niteler. Oysa sihirbazların göz boyamaktan ibaret olan sihirlere ise, aslı olmadığından bâtıldır (hakkın zıddı):

“Artık hak meydana çıktı ve onların bütün yaptıkları hiç olup gitti (batala).” (el-A‘râf, 7/118)

Rab ve ilâh olmanın gerektirdiği kemâl sıfatlarına gerçekten sahip olduğundan Allah haktır. Allah’tan başka taptukları ise gerçekte bu sıfatlara lâyıf olmadıklarından bâtıldır:

“Allah hakkın ta kendisidir. Onların (müşriklerin) O’nu bırakıp da taptukları putlar da bâtılın ta kendisidir.” (el-Hacc, 22/62)

Dolayısıyla, doğru (*sıdk*) kelimesinin bir manası, sahip olduğu sıfatın bir şeyde kâmil olarak gerçekleşmiş olmasıdır:

118 İzutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 132.

119 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, c. IV, s. 2675.

“And olsun ki, İsrâioğullarını pek güzel (*sâdk*) bir yurda yerleştirdik.”
(Yûnus, 10/93)

Bu ikinci manasıyla irtibatlı olarak, doğru (*sâdık*), Hakk’a inanan, yani gerçekliği tasdik eden, hak dini benimseyen, yani hayatını yaratılış gâyesine uygun olarak düzenleyen, hak olanı söz ve fiillerine yansıtın kişidir:

“İyilik (birr) [namazda] yüzlerinizi doğu veya batı tarafına çevirmeniz değildir. Ancak iyilik, Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden, akrabaya, öksüzlere, biçarelere, yolda kalmışa, dilenenlere ve esirlere seve seve mal veren, namazı dosdoğru kılan, zekatı veren, ahitleştikleri zaman sözlerini yerine getirenler, sıkıntıda ve hastalıkta ve muharebenin şiddetlendiği anlarda sabır ve metanet gösterenlerdir. İşte bunlardır o sâdıklar. İşte bunlardır o muttakiler.” (el-Bakara, 2/177)

Görülüyor ki, “doğru” hem hakikate uygun olan fikir, inanç ve sözler için kullanılıyor, hem de hak dine uygun bir hâli tasvir için. Bu ikinci manasıyla İslâm’daki “doğru” kavramının, hakka uygun tavırlar için kullanıldığından Hinduların doğru anlayışına benzediği söylenebilir.

3. Hakikatin İdrâki: İman

Hindu düşüncesinde iman kavramı (*sraddha*) temelde iki manayı ifade eder: Birinci olarak, kutsal öğretiyi içtenlikle kabul etmeyi, ikinci olarak ise farklı kişilerde farklı seviyelerde olabilen idrâk hâlini:

“Kim benim öğretimi imanla (*sraddha*) ve iyi niyetle takip eder, buna uygun amellerde bulunursa, o kurtulur.” (Bhagavad Gita: 3.31)

“Kişinin imanı (*sraddha*) doğduğu tabiat üzere üç türdür: Saffet (*satva*), hırs (*rajas*), ve karanlık (*tamas*).” (Bhagavad Gita: 4.39)

Birinci mana İslâm akâid kitaplarında geçen “kalp ile tasdik dil ile ikrar” şeklinde ifade edilen iman tarifine benzemektedir. Yani, iman dinin gerçeklikle ilgili önermelerinin doğruluğuna içtenlikle inanmak ve bunu dil ile ifade etmektir. Hz. Muhammed’in Cebrail’in sorularını cevapladığı meşhur hadiste, Hz. Peygamber imanı şöyle açıklar: “İman Allah’a, O’nun meleklerine O’nun kitabına, O’nunla karşılaşmaya (âhirete), O’nun resullerine ve kıyamete inanmandır.”¹²⁰ Buna göre iman belli önermelerin doğruluğuna, yani gerçeği ifade ettiğine inanmaktır. Hadisin devamında ihsan kavramına açıklık getirilmektedir: “İhsan, Allah her an gözlerinizin önündeymiş gibi O’na kulluk

¹²⁰ Müslim, İman 5.

etmenizdir. Çünkü siz O’nu görmesiniz de O sizi görmektedir.” “İhsan” burada imanın diğer bir vechesine işaret etmektedir. Yani, ihsan birtakım önermelerin doğruluğunu veya yanlışlığını tasdik etmenin ötesinde kalbin bir hâlidir. Elmalılı’nın zikrettiği bir kudsî hadis iman bu ikinci vechesine ışık tutar: “Mümin kulum nâfilelerle (fazladan yapılan ibadetlerle, hayırlarla) bana öyle yaklaşır ki, nihayet ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü ve idrâk ettiği kalbi olurum.”¹²¹ Bu yönüyle iman herhangi bir yargı içermediğinden doğru veya yanlış olarak nitelendirilemez. Çünkü içinde bulunulan bir hâl rasyonel akılla çelişemez. Mesela bir ağacı müşâhede eden kimsenin hâli, herhangi bir önermeyle çelişemez. Bir önerme ancak diğer bir önermeyle çelişebilir veya uyuşabilir. Fakat “Ağaç yeşildir” gibi bir yargıda bulunursa durum değişir. Aynı şekilde, derûnî bir tecrübe yaşayan bir mistiğin hâlinin de “Tanrı üçtür” gibi bir önerme söylemedikçe akılla çelişmesi sözkonusu olamaz.

Müslümanlar, bilhassa kelâmcılar, imanın birinci vechesini, yani tasdik yönünü vurgularken, Hindular ikinci vechesini vurgular. Tanrı’nın var olduğunun ispatı üzerine Müslümanlar ciddi çabalar ortaya koymuşken, Hindular buna ehemmiyet vermemişlerdir. Tanrı’yu ispat etmek, akl-ı selîmin doğruluğunu apaçık olarak gördüğü önermelere dayanarak, akıl yürütmeyle “Tanrı vardır” önermesine ulaşmaktır. Hakikati derûnî bir tecrübeyle doğrudan idrâk eden bir kişi bu tür ispatlarla ilgilenmez. Tasavvuf ehli de, tasdik edilmesi gereken akîdeye bağlı olmakla birlikte, daha çok imanın hâl ile alâkalı vechesi üzerinde durmuştur.

4. Hakikate Ulaşmanın Vesilesi: Ahlâk

Hinduizm’in varlık telakkîsi insanların tâbi olduğu ahlâkî normların, kişilerin mertebelerine göre farklılaşmasıyla sonuçlanmıştır.¹²² Mutlak

121 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, s. 557.

122 *Rig Veda*, kastların oluşumunu yaratılışa dayandırır (10.90): Tanrılar organik bir bütün olan kozmik devî, *puruşa*, kurban edip parçalayarak evreni yaratır. Ağzından râhip sınıfı (Brahmanlar), kollarından savaççı ve yönetici sınıf (kşatriyalar), uyluklarından tâcir sınıf (vaisyalar), ayaklarından ise hizmetkâr sınıfı (surdalar) meydana gelir. Her ne kadar Hindu toplumunun kast yapısı metafizik birtakım kabullerle ve *karma* inancıyla meşrûlaştırılmış olsa da, farklı kastların ortaya çıkışı ırk ayırımına dayanır. Sanskritçe’de kasta karşılık olarak kullanılan *varna* kelimesinin renk anlamına gelmesi bu duruma işaret eder. Brahmanlar bugün bile sudralara göre daha açık tene sahiptir; bkz. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 317. Hindistan’a göç eden ve orada hâkim olan Ârî kavimler cenâbetli olarak gördükleri yerli halkla kendilerini ayırtırmak ve ırklarının saflığını korumak için kast yapısını oluşturdular ve en üstteki üç kasti ✍

varlık, tanrı, insan, hayvan ve bitkilerin ontolojik seviyelerinde, yakınlık, geçişlilik ve hatta aynıyet vardır. Şöyle ki, her şey mutlak varlığın farklı mertebelerde kendisini gerçekleştirmesidir.¹²³ Mutlak varlığın kendisini gerçekleştirmesi bir tohumun kendi içindeki potansiyeli ağaç olma sürecinde gerçekleştirmesi gibidir. Canlıların tümünde ruh vardır. Bir hayvanla bir insan arasında temelde bir fark yoktur. Fakat bitki ve hayvanlarda ruhâniyet bâriz değildir. İnsan akıl sahibi olduğundan *atman* açıkça insanlarda kendini gösterir. Ruhun kemâle ermesi uzun bir süreçtir. Ruh, beden öldükten sonra tekâmülüne uygun başka bedenlerde hayat bulur ve bu süreç devam eder. Buna göre insanların mutlak varlığı kendilerinde gerçekleştirme aşamaları, onun marifetine erme dereceleri farklıdır. Nasıl ki hayvanlarla insanlar varlık hiyerarşisinin farklı yerlerinde bulunursa, insanlar da sosyal hayatta farklı kastlara karşılık gelen farklı varlık mertebelerinde bulunur. Yalnız bunlar birbirleriyle rekabet eden, ayrı, bağımsız varlık kategorileri değildir. Mutlak varlık, bir tohumun ağaca dönüşmesi gibi organik bir bütün hâlinde kendisini gerçekleştirir. Aynı şekilde toplum da, her organın kendisine düşen işlevi yerine getirdiği organik bir bütündür.¹²⁴ Bir bakıma “bütün her parçada mevcutken, her parça da bütün için vazgeçilmezdir.”¹²⁵ Her organ sadece üzerine düşen vazifeyi yapmalı,

kendilerine tahsis ettiler; bkz. Cynthia K. Mahmood, “Sikh Rebellion and the Hindu Concept of Order”, *Asian Survey*, IXXX/3 (1989), s. 337. *Riğ Veda* yerli halkı, kara derili, kısa burunlu, hilekâr, şeytanî, kara büyü yapan, kurban ve sadaka vecibelerini yerine getirmeyen insanlar olarak tasvir eder; bkz. Romila Thapar, “The Image of the Barbarian in Early India”, *Comparative Studies in Society and History*, XIII/4 (Oktubre 1971), s. 410.

123 Burada anlatılanlar Hindular için geçerlidir. Budistler ve Caynacılar kastları ve kastların dayandığı ontolojik temeli reddeder. Fakat, onlar için de insanın aslı problemi bilgidir ve hakikatin marifetine ermek ahlâkî bir dönüşüm gerektirir.

124 Hint toplumunun yaklaşık yüzde yirmisi kast dışıdır; ya kast kurallarını ihlal ettiklerinden dolayı kastlarını kaybetmişlerdir veya bunların çocuklarıdır. Bunlar Hint toplumunda hiçbir hakka sahip değildir. Kanunnamelerine göre inekler bile daha üst seviyededirler. Yerleşim alanlarına girmelerine ve kamu olanaklarını kullanmalarına izin verilmez. Yerleşim alanlarının dışında yaşar ve en pis işleri yaparlar. Modern Hint devleti onlara karşı olan bu ayrımcılığı yasaklamış olmasına rağmen durumlarında ciddi bir iyileşme hâlâ gerçekleşmiş değildir; bkz. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 326-327. Bu yüzden Hint toplumu sadece kastlı olanların oluşturduğu organik bütün olarak görülebilir.

125 Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, Unwin Books, London 1956, s. 76.

ayak yürümeli, el tutmalı, göz görmelidir. Ayak tutmaya kulak görme-ye çabalarsa, o organik bütün yıkılır gider.¹²⁶ O hâlde, her kastın belli bir ruhânî mertebesi ve toplumda kendine özgü bir işlevi vardır. Farklı mertebe ve işlevler farklı ahlâkî değerler ve farklı hayat tarzları gerektirir.¹²⁷ Bu itibarla brahmanların tekelinde olan dinî metinlere sudraların dokunmalarına bile izin verilmemesi garipsenmemelidir. Bir sudra darmasına uygun olarak yaşadığında, sonraki bir hayatında ksatriya olarak dünyaya gelecek; artık vazifesi hizmet etmek değil, kötülüğü ortadan kaldırmak ve düzeni korumak için gerekirse şiddete başvurmak olacaktır. Daha sonra brahman olarak dünyaya geldiğinde, tamamen şiddetten kaçınacak, manevî ve zihnî bakımdan kemâle ermeye çalışacaktır. Dolayısıyla bir kastın üyesi için belli bir fiilde bulunmak kötülükken bir diğeri için erdem olabilir. Bunun yanı sıra, kişinin, hayatında talebelik, aile ve iş hayatı, uzlet ve zühd gibi farklı aşamalardan geçtiği düşünülür. Her bir aşamada, kişinin üstüne düşen farklı görevler, uyması gereken farklı ahlâkî normlar, edinmesi gereken farklı ahlâkî vasıflar vardır.¹²⁸ Yani, sadece toplumdaki farklı sınıflarda değil, kişinin hayatında da ahlâkî farklılaşma ve bölünme sözkonusudur.

Bir Hindu için hayatın nihâî gâyesi *mokşa*, yani ruhânî kurtuluştur; bütün içinde kaybolmak, mutlak varlıkla ayniyet kazanmaktır. Ahlâkî disiplin bu ruhânî hâle ulaşmanın vesilesidir. Çünkü, insan öncelikle

126 Her kast üyesinin uyması gereken ahlâkî normlar farklı olduğu gibi farklı kastlardan insanlar aynı ahlâkî kâideyi ihlal ettiklerinde veya mağdurun kastı farklı olduğunda uygulanacak cezalar da farklı olabilir. Mesela, bir brahmanı öldürmek en büyük suçtur ve bu cürmü işleyenin cezası ölümdür; Düşük bir kasttaki veya kast dışı bir insanı öldürmek ise bir ineği öldürmekten çok daha hafif bir suçtur; bkz. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 168.

127 Hint toplumunun hiyerarşik kast yapısına göre ayrışması şehirlerinin yapısına da yansımıştır. Singh ve Khan'nın bulgularına göre, tipik bir Hindu kentinde her bir kast kendilerine ayrılan mahallede oturur, kendi geleneksel mesleğini sürdürür. Her birinin kendine özgü bir hayat tarzı ve gelenekleri vardır. Her biri kendi tanrılarına kendilerine özgü âyinlerle ibadet eder. Mahallelerin buldukları yerin konumu Hindu kozmolojisine uygun olarak tasarlanmıştır. Sözgelimi, yöresel farklılıklar olmakla birlikte, güneydoğuda ateş tanrısı Agni'in hüküm sürdüğü düşünülür ve buna göre kentin güneydoğusu demircilere tahsis edilmiştir; bkz. Jai Pal Singh-Mumtaz Khan, "Hindu Cosmology and Orientation and Segregation of Social Groups in Villages in Northwestern India", *Geografiska Annaler*, LXXXI B/1 (1999), s. 19-39.

128 Alban G. Widgery, "The Principles of Hindu Ethics", *International Journal of Ethics*, XL/2 (January 1930), s. 240.

hakikati doğrudan idrâk etmeye elverişli hâle gelmelidir. Dolayısıyla ahlâkî disiplinin önemi sadece mokşaya ulaşmaya vesile olmasından kaynaklanır. Buna göre mokşaya ulaşmış, kurtulmuş bir kişi için ahlâkî kâideler bağlayıcılığını yitirir; ahlâkî zorunluluk anlamını kaybeder. Ahlâk sadece belli amellerin belli sonuçları doğurduğu, yani karma nizâmının hâkim olduğu dünyada anlamlıdır. Fakat o bu dünyanın dışındadır; onu amellere bağlayan bütün bağlar artık kesilmiş, herhangi bir ameli yapmaya sevk eden bir sâik kalmamıştır. Kişi artık iyi veya kötü olarak nitelendirmenin üzerindedir. Upanişadlar şöyle der: “Su nilüfer çiçeğinin yaprağına yapışmadığı gibi, kötü ameller [Brahman’ı] bilene yapışmaz.”¹²⁹ Sadece cehâlet, insanı gerçek benliğine aykırı davranışlara sevk eder. Bu yüzden, hakikati doğrudan idrâk eden kişi gayr-i ahlâkî davranamaz. Zira fazilet, bilgidir.¹³⁰

Modern Batılı fert ise ahlâkî tavrını insan merkezli epistemolojisine dayanarak belirler.¹³¹ Yani, ahlâkî değerlerin kaynağı insandır. Batı’daki ahlâk anlayışını şekillendiren düşünürler bu tavidir. Kant’a göre öyle ahlâkî ilkelere uymayı irade etmeliyiz ki, her rasyonel varlık tarafından bağlayıcı olduğu ikrar edilsin. Eğer işine geldiği zaman sözünde durmamayı herkesin ilke olarak benimsemesini doğru bulmuyorsak verdiğimiz sözü tutmalıyız; sözümüzün eri olmayı ilke olarak benimsemeliyiz. Tanrı’nın emirleri bu kâideye uyduğu sürece bağlayıcıdır. Hume’a göre ahlâkî yargılarımızın kaynağı akıl değil, kişilerin hâl ve hareketlerinin bizde uyandırdığı duygulardır. Eğer bir kişinin davranışı bizde memnuniyet, tasvip ve takdir hisleri uyandırıyor ona iyilik ve erdem atfederiz; eğer hoşnutsuzluk ve ayıplama hisleri uyandırıyor kötülük ve erdemsizlik atfederiz. Ne çıkarımıza hizmet eden, ne de çıkarımıza aykırı olan, yani tarafsız bir seyircisi olduğumuz bir fiili düşünelim; eğer hırsızlık, cinayet gibi başkalarına zarar veren veya israf, intihar gibi fâiline zarar veren bir fiile veya iffetsiz, edepsiz bir tavırsa bizde kendiliğinden hoşnutsuzluk uyanır ve bu yüzden bu fiilleri kötü olarak görürüz. Buna karşın âdil, dürüst, cömert tavırlarıyla başkalarına faydalı olan veya tutumlu, çalışkan, ihtiyatlı tavırlarıyla kendisine faydalı olan bir kişi bizde takdir hissi uyandırır ve bu yüzden onu iyi olarak görürüz. Hobbes’a göre insanın istah ve arzusunun nesnesi ne ise onun için iyi olan odur; nefret ve tiksintisinin nesnesi ise kötü.¹³² İnsan bedenlerinin yapıları farklılık gös-

129 Chandagya Upanişad, 14.3.

130 Leone, “The Vedantic Absolute”, s. 75.

131 Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 42.

132 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Penguin Classics, London 1968, s. 32.

terdiğinden, her birisinin arzu veya nefret ettiği nesnelere aynı değildir; dolayısıyla iyi veya kötü olarak niteledikleri de farklıdır. İnsanın kendi yapısı da sürekli dönüştüğünden iyi veya kötü gördükleri de buna uygun olarak değişecektir. Zaten izâfî olan değerler kişide zamanla farklılaşacaktır. Bentham ve J.S. Mill'e göre en çok sayıda insana en fazla faydayı sağlayan fiil iyidir. Kant'ın aksine, bir kişiyi belli bir fiile sevk eden sâik bu fiilin ahlâkiliği için önemli değildir; sadece fiilin sonucu önemlidir. Kişi topluma faydalı bir eylemde bulunurken sırf kendi çıkarını gözetse de, bu eylem iyidir. Görülüyor ki, her ne kadar Batılı düşünürler ahlâk üzerine farklı fikirlerde olsalar da, ahlâk anlayışları insan merkezlidir; teolojiye dayanmaz.

Modern Batı insanı, ahlâkî kaygıları sadece insanlararası ilişkilerde anlamlı görürken, bir Hintli için ahlâk, hakikate ulaşmaya vesile olduğundan, kişi başkalarından ayrı ve uzakta yaşarken de ahlâkî kâideler anlamlıdır. İnsanda üç eğilimin (*guna*) olduğu varsayılır: Kişiyi insan-altı formlara, hayvanî dürtülere teslimiyete, âhenksizliğe ve teşevvüşe iten *tamas* eğilimi; kişiyi ben-merkezli, kararlı, azimli ve metanetli olmaya iten *rajas* eğilimi; kişiyi bütün içinde âhenkli olmaya iten *satva* eğilimi.¹³³ İnsanın üstüne düşen, ideal insanda olduğu gibi *satva* eğiliminin baskın hâle gelmesini sağlamaktır. Böyle bir insan doğru amellerde bulunurken neticelerine aldırılmaz. Ne fâil olduğundan gurur hissinde kapılır, ne de amellerinin meyvelerini almayı iştiaqla bekler. Kişi fiillerinin sonuçlarından endişeleniyorsa böyle bir hâle ulaşamaz. Dolayısıyla, kişi ferdi nefsinin ön plana çıkararak raja eğilimini bastırıp, satva eğilimini hâkim kılmalıdır. Böylelikle sükûnet ve vakar hâli kişide yerleşir. Böyle bir hâl “yoga” terimiyle kastedilen manalardan birisidir ve Hinduların ideal ahlâkî tavrıdır.¹³⁴ Bu da başkalarına izâfeten kazanılmış bir ahlâkîlik değildir.

İslâm'da ahlâkî değerler sistemi doğrudan ontolojik esaslara dayanır.¹³⁵ İnsanın varoluş gâyesini ve uyması gereken ahlâkî normları âlemdeki yeri belirler. Her şeyin ontolojik konumunu, dolayısıyla varoluş gâyesini belirleyen Allah'tır. Buna göre, ahlâkî sistem tanrı merkezlidir. Dolayısıyla, Hinduizm'in aksine, ahlâk akîdeden bağımsız değildir.

İnsan yaratılış gâyesini tabii olarak gerçekleştiren hayvanların aksine ahlâken sorumludur. Çünkü, insan hayvanlardan farklı olarak akıl ve irade sahibidir; bu sayede Allah'ın sıfatlarını cüz'î de olsa kendisinde

133 Widgery, “The Principles of Hindu Ethics”, s. 233-234.

134 Widgery, “The Principles of Hindu Ethics”, s. 237.

135 Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 82.

gerçekleştirebilir ve meleklerin de üstünde bir dereceye erişebilir veya kendisine bahşedilen kabiliyetleri dumûra uğratarak hayvanlardan da aşağı bir dereceye düşebilir. Kişi kalbi, fiilî ve lafzî amellerle ne derece kemâle ererse ersin, ne derece Allah’a yakınlık sağlarsa sağlasın, Allah’la kendisi arasında mutlak bir ontolojik düzey farkı devam eder. İlmî her hâlükârda cehâletle, kudreti acz ile, iradesi mecburiyetle mâlûldür. Alnı günde beş defa yere değdiğinde anlar ki, secde ettiği, Rab olarak kalacak, kendisi de kul olarak. İnsanın ontolojik düzeyi değişmeyeceğinden, dolayısıyla insanüstü bir ontolojik düzeye çıkamayacağından, uyması gereken ahlâkî normlar da değişmez. İlmî ve manevî mertebesi değişse de, hayatında gerçekleştireceği ahlâkî değerler değişmez. Kişinin toplum içinde gördüğü işlev, bulunduğu makam değişse de, uymak zorunda olduğu temel ahlâkî kâideler, hak ve sorumluluklar değişmez. Görünürdeki farklı ahlâkî normlar, herkes için bağlayıcı olan temel ahlâkî normların bir türevidir. Bu yüzden sosyo-ekonomik farklılaşmalar kasta benzeyen oluşumlara yol açmamıştır. Evet insanlar farklı farklı yaratılmışlardır ve bu sayede toplumda farklı işlevler görerek, toplumun farklı ihtiyaçlarına cevap verebilmektedirler. Yeryüzündeki halifelik vazifesini yerine getirebilmeleri için insanların farklı seviyelerde yaratıldığını îmâ eden şu âyet dikkat çekicidir:

“O, sizi yeryüzünün halifeleri yapan, sizi size verdiği şeylerde imtihan etmek için bazınızı derecelerle bazınızın üzerine çıkarandır.” (el-En‘âm, 6/165)

Fakat bir kişinin toplumda nasıl bir rol alması gerektiği doğuştan bilinemez. Eğer toplum, fertlerin kabiliyetlerini geliştirmelerine ve bu kabiliyetlerine uygun işlev görmelerine imkân tanıyorsa, bu süreç tabii olarak gerçekleşecektir.

Toplumda gördüğü işlev ne olursa olsun, insan, kemâle de erebilir, alçalabilir de. Bu itibarla, belli kastlara göre işlevsel olarak ayrılmış Hint toplumunun aksine, insanlar İslâmî bir toplumda gördükleri işlev veya buldukları konumla üstünlük kazanmazlar. Riyakâr bir din adamı veya zâlim bir hükümdar hayvanlardan bile daha rezil bir durumdadır, hakkı tanıyan, sabreden ve doğru amelde bulunan bir fakir de meleklerden daha şerefli.

5. Farklı İnançlara Karşı Hoşgörülü, Uzlaşmacı ve İçselleştirici Tavır

Tarih boyunca Hinduların farklı inanç topluluklarına karşı hoşgörülü davrandıkları görülmektedir. Müsâmahanın da ötesinde, farklı inançları çok kolaylıkla içselleştirebilmişlerdir:

“Hindular yabanilerin, gayr-i medenîlerin bile tanrılarını aldılar, kendilerinininkiyle aynı makama oturttular.”¹³⁶

Hindistan, mezhep savaşlarına da kâfir-mümin kutuplaşmasına da sahne olmamıştır. Bu müsâmananın kaynağını, hakikat anlayışında ve hakikatin bilgisine yaklaşımlarında bulabiliriz.¹³⁷ Upanişadlar, Brahman’ın marifetine ulaşmanın, kişinin hayattaki en mühim gâyesi olduğunu ifade eder:

“Nefs, (...) onu aramalıyız, onu bilmeye çabalamalıyız. O nefsi bulan ve marifetine ulaşan, dünyaların tümüne ve matlup olanlara sahip olur.” (Chandogya Upanişad, 8.7.1)

Fakat anlıyoruz ki, Brahman’ın bilgisi tahsille veya akıl yürütmeyele edinebileceğimiz bir bilgi değildir. Aksine o, doğrudan idrâk ve müşâhedeyle ulaşılabilen bir bilgidir. Bu noktada Hinduizm’in bu derece değer verdiği doğrudan idrâk ve tecrübe üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Her şeyden önce seyir (seyrütemâşa, *anschauung*), doğru veya yanlış olarak nitelenemez. Mesela bir kişi masanın üzerine baktığında, “Masa’nın üzerinde bir bardak var” gibi bir yargıya ulaşmadığı sürece, sadece bakışı hakkında doğrudur veya yanlıştır denilemez. İkinci olarak, tecrübe sübjektif bir durumdur. Bir insan diğerekinin tecrübesine nüfûz edemez. Tecrübeyi aktarabilmenin iki şartı vardır. Birincisi, müşâhede edilen obje hakkında kişinin bulunduğu topluluğun ortak bir tasavvuru olmalıdır. Yukarıdaki örneğe dönecek olursak tecrübeyi aktarıldığı insanlarda bir bardak tasavvurunun olması gerekir. İkincisi, bu tasavvura karşılık gelen objenin konulmuş bir ismi olmalıdır, “bardak” ve “glass” gibi. Bu şartlardan birisi sağlanmadığında tecrübe aktarılmaz. Mesela, sarf edeceğimiz hiçbir söz bir âmâyâ yeşil rengini anlata-

136 Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, s. 32.

137 Northrop bu fikirdedir; bkz. Filmer S.C. Northrop, “Methodology and Epistemology, Oriental and Occidental”, *Essays in East-West Philosophy*, ed. C.A. Moore, University of Hawaii Press, Honolulu 1951, s. 151-160. Leidecker makalesinde onun bu fikri dayandırdığı bazı argümanları tenkit etmiştir. Bunlar başlıca olarak, Brahman’ın tamamen sezgiye dayanan bir kavram olduğu ve onun belirsiz ve ayrılmamış bir kesiksiz bütün olduğu iddiaları ve doğu düşüncesini sezgisel kavramlara indirgemesidir; bkz. Kurt F. Leidecker, “Concepts by Intuition and Nature of Sanskrit Philosophical Terminology”, *Philosophy and Phenomenological Research*, XV/2 (1954), s. 230-237. Bu çalışmada her ne kadar Northrop’un argümanlarını tümüyle benimsemesek de, Hintlilerin hakikatin bilgisine yönelik yaklaşımlarının farklı inançlara karşı tavırlarını açıklayabileceğini düşünüyoruz.

maz. Eğer dünyada herkes âmâ olsaydı, insanlar renk tasavvuruna sahip olmazdı. Dolayısıyla “renk” gibi bir isim de insanların dillerinde bulunmayacaktı. Bu durumda, eğer birisinin gözü açılrsa, ormanın yeşil olduğuna dair idrâki sübjektif olurdu. Ruhî tecrübeyi de buna benzetebiliriz. Hatta mistikler kalp gözlerinin olduğundan bahsederek.¹³⁸ Onlara göre, ruhî tecrübesi olanların olmayanlara nisbeti, gözü görenin âmâyâ olan nisbeti gibidir ve bu yüzden kendilerini üst bir idrâk seviyesinde görürler. Fakat ortak bir tasavvur olmadığından diğer insanlara gördüklerini anlatamazlar. Tecrübenin diğer bir özelliği ihtilafların esasa taalluk etmemesidir.¹³⁹ Esas olan müşâhede edilen objedir. Objeyi, farklı insanlar farklı şekilde hissedebilir. Bununla beraber birisinin duyumu diğeriyle çelişmez. Birine doğru, diğeriye de yanlış diyemeyiz. Mesela, masanın üzerindeki bardağa farklı açılardan bakan iki kişinin duyumu farklıdır. Fakat birbiriyle çeliştiğini söyleyemeyiz; doğru ve yanlış kategorilerine sokamayız. Duyumlar çelişmez, sadece duyumlara dayanarak ulaştığımız yargılar çelişebilir. Eğer bir yargı tecrübeye dayanıyorsa, hatalı da olsa, onda bir gerçek payı bulabiliriz. Caynacılar bir file farklı yerlerinden dokunan altı âmânın anlatıklarını şöyle hikâye eder: Filin kulağını tutan kişi, onun harman için kullanılan büyük bir yelpaze olduğunu söyler. Kuyruğunu tutan onun bir ip olduğunu, bacağına dokunan, onun yuvarlak bir sütun olduğunu söyler. Hepsinin algıladığı obje aynı olmasına rağmen, her biri onun hakkında çelişen yargılara ulaşmıştır. Şimdi hepsinin yanlış olduğunu mı karar vereceğiz, yoksa gerçekliği kısmen de olsa ifade ettiklerine mi? Aslında anlatılanların hepsi yanlıştır. Fakat tecrübeyi esas alan bir zihniyet, hepsinde gerçekliğin bir yansımasını görür. Zira, bu altı kişinin söyledikleri üzerinde fikir yürütürsek, dokundukları şeyin aslında bir fil olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Dolayısıyla, duyularla algılananları öne çıkaranlar, bir başkasının farklı fikirler benimsemesini yadırgamaz. Bu yüzden, İngiltere gibi ampirizmin, yani sadece duyulara dayanan bilginin güvenilir olduğunu savunanların yaygın olduğu ülkelerde, farklı inançtan insanlar inançlarından dolayı birbirleriyle çatışmaya nâdiren girmişlerdir. Böyle toplumlarda çatışma ve çekişmelerin altında daha çok sosyo-ekonomik sebepler yatmaktadır.

138 Hindu kadınlarının alınlarına uyguladıkları “Tilaka” olarak isimlendirilen boya, ruhânî gözün açıldığı yeri gösterir; bkz. S.S. Sivananda, *All about Hinduism*, <http://www.dlshq.org/>, The Divine Life Trust Society, India 1999.

139 Northrop, “Methodology and Epistemology, Oriental and Occidental”, s. 151.

Hintliler nihâî gerçekliğin ancak doğrudan ve derûnî bir tecrübeyle bilinebileceğini savunduklarından, duyularla elde edilen tecrübeyi değil doğrudan tecrübeyi öne çıkarırlar. Bununla birlikte, farklı inançlara karşı hoşgörülü olmalarının temelinde bunun gibi bir tavrı arayabiliriz. Bir Upanişad metni mistik tecrübeden şöyle bahseder:

“Ne hâricî nesnelere kavranır, ne [tahayyüldeki] dâhilî nesnelere, ne de ikisi beraber; bilgi yığını değil, kavramla ilgili değil. O görülemez, hakkında konuşulamaz, âlâmet-i fârikası bulunmaz, kavranılamaz, isimlendirilemez; dünyanın kendisinde eridiği bir olan nefsin bilgisinin özü, hayırlı, âsûde, ikilik yok (advaita).” (Mandukya Upanişad: 7)¹⁴⁰

Buna göre, mistik tecrübe hâlinde, insan ne etrafındaki nesnelere farkındadır, ne de zihninde bir nesneyi tahayyül etmektedir. Tecrübe edilen tarif edilemez, anlatılamaz; çünkü kavranılamaz. Dûalite (ikilik) yoktur. Zira, özne nesneden ayrılamaz, yani kişinin kendi varlığından ayrı bir varlığın farkına vardığı bir hâl değildir. Mistik, tarif edilemez bir coşkunluk, vecd ve istiğrâk hâline tutulur. Zamanın geçtiğini fark edemediğinden bu ruhî tecrübe zamansızdır.¹⁴¹ Böyle bir tecrübeyi bilginin asıl kaynağı olarak gören bir Hintli, herhangi bir teoriyi bilgiye ulaşmak için temel olarak almaz. Deliller ve teoriler, doğrudan bilgiyi mâkul ve anlaşılır kılmak içindir.¹⁴² Öğreti hakikati ifade etmez, ancak insanı hakikate ulaştıracak yolları gösterebilir.

Gerçeklik insanlara birçok şekilde görülebilir. “Bir olan hakkında, bilgiler birçok şekilde konuşur” (*Rîg Veda*, 1.164, 46). Hiçbir ifade, teori, öğreti, din veya felsefe ne tamamıyla doğrudur ne de yanlış. Bu yüzden diğer dinler Hinduizm’in farklı tezâhürleri olarak addedilir.¹⁴³ Hıristiyanlık’ı, İslâm’ı ve Hinduizm’i göz önüne alırsak, hepsinin hakikat hakkında birbiriyle bağdaşma kabul etmeyen iddiaları vardır. Bu-

140 Çeviride Smart’ın makalesindeki metin esas alınmıştır; bkz. Smart, “The Criteria of Religious Identity”, s. 332.

141 Smart, makalesinde ruhî tecrübenin bu özelliklerinden hareketle Vedanta okulunun *atman* ve Brahman’ın özdeşliği fikrini açıklamaya çalışır: Öncelikle *atman* vardır ve kendimizdedir. Zira, ruhî tecrübe sırasında coşkunuğu hisseden kendi nefsimizdir. Ayrıca, ikisinin arasındaki benzerlikler bârizdir. Bir kere, her ikisi de görülemez, algılanamaz. Her ikisi de zamanla değişmez. Birisi görünen dünyayı aşkındır, diğeri ferdî nefsi. Her ikisi de zihni kategorilerle tasvir edilemez. Brahman’da gören, işiten, yaratan gibi vasıflar bulunmadığından ve sadece selbî vasıflarla anıldığından gayr-i şahsidir. Ferdî nefisten arınmış ruh da böyledir.

142 Pravas J. Chaudhury, “Vedanta as Transcendental Phenomenology”, *Philosophy an Phenomenological Research*, XX/2 (1959), s. 253.

143 Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, s. 16.

na rağmen yakın dönem Hindu azizlerinden Ramakrişna ardarda gelen tabiatüstü müşâhedeleri sonucunda Hıristiyanlık'ın, İslâm'ın ve birkaç Hindu okulunun doğruluğunu iddia edebilmiştir. Gerçi hakikat birdir, fakat her kişi hakikati farklı bir zâviyeden görür. Herhangi bir düşünce sistemi Hintlilerin gözünde sadece bir bakış açısıdır, bir görüş noktasıdır (*darsana*), hakikati kuşatma veya ifade etme iddiasını taşıyamaz,¹⁴⁴ hakikat hepsinin fevkindedir.

Hinduizm buna göre bir inanç sistemi değildir. İnsanlara belli bir akîdeyi benimsemeyi teklif etmez. Hinduizm sadece, derûnî hakikat ve bunun gerçekleştirilme yolları üzerine bahislerden oluşur.¹⁴⁵ Aslında bizâtihi aranan, hakikat de değildir. Hakikatin bilgisi sadece kurtuluşa ermenin vâsıtasıdır.¹⁴⁶ İnsan hakikate tecrübeyle ulaşır; kurtuluşa tecrübeyle erer; fakat sadece belli bir tecrübe tarzıyla da değil. Kurtuluşa ermenin yolları birçoktur ve insan dilediği yolu seçer.

Tecrübeyi öne çıkararak bir zihniyet umumiyetle farklı inançlara karşı hoşgörülüdür. Bunun aksine akîdeyi, teoriyi, öğretiyi veya doktrini öne çıkararak dinler, felsefeler ve ideolojiler ise müsâmahasızlığa meyillidirler. Çünkü, birbirleriyle çelişmeleri kolaylıkla münakaşa ve ihtilafa yol açabilir. Birini kabul ettiğinizde diğerini reddetmek durumunda kalırsınız. İslâm'ı kabul etmeniz, Hıristiyanlık'ın bazı kabullerini reddetmenizi gerektirir. Marksizm'i benimseyen bir kişi Liberalizm'in bazı ilkelerini reddetmek durumundadır. Bilimsel teoriler için de durum aynıdır. Einstein teorisini kabul ettiğiniz takdirde mutlaka Newton fiziğinin bazı aksiyomlarının yanlış olduğunu ikrar etmelisiniz. Kabul görmüş bir bilimsel teorinin yerine başka bir teorinin teklif edilmesi çoğu kez ciddi münakaşa ve ihtilaflara yol açmıştır.¹⁴⁷ Teorik sistemler, doğruluğu kabul edilmiş bir aksiyom seti ve bu aksiyomlardan hareketle akıl yürüterek varılan teoremlerden oluşur ve fenomenler bu teoremlerle açıklanır. Bilimsel teorilerin açıklayabildiği, yani geçerli olduğu dar bir alan vardır. Sözelimi Newton'un hareket teorisiyle kimyasal ve biyolojik süreçler açıklanamaz, sadece cisimlerin hareketleri kısmen açıklanabilir. Fakat nihâî gâye genel-geçer teorik bir sistem kurmaktır. Bilhassa ideolojilerin bu tür bir iddiası vardır. Bu yüzden ideolojilere ina-

144 Kaplan, *The New World of Philosophy*, s. 209.

145 P.T. Raju, "The Development of Indian Thought", *Journal of the History of Ideas*, XIII/4 (1952), s. 533.

146 Franklin Edgerton, "The Upanisads: What Do They Seek, and Why?", *Journal of the American Oriental Society*, c. LI (1929), s. 97-121.

147 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1970.

nan insanlar arasında şiddetli tartışmalar ve çatışmalar cereyan etmiştir. Bir Marksist her şey maddedir ve her değişimin kaynağı maddedir dediğinde, bütün fenomenler dünyası hakkında bir hüküm bildirmiş olur. Bu yüzden Marksizm'in aynı şekilde genel geçerlilik iddiasında bulunan başka bir ideolojiyle veya dinle çatışması kaçınılmazdır.

Daha çok teorik düşünceye ağırlık veren Batı insanı, farklı düşünce ve inanç topluluklarına karşı çoğunlukla müsâmahasızdır. Kuzey ve Güney Amerika, Avustralya, Endülüs gibi hâkim oldukları bölgelerde, daha önce yeşermiş kültür, medeniyet ve dinleri büyük tahribata mâruz bırakmaları, kendi içlerinde bile dinî veya ideolojik ciddi çatışmalar yaşamaları bu tavırla açıklanabilir. Yakın dönemde, teorilerin mutlaklığına dair inancın zayıflaması ve daha çok pragmatik ve işe yarar yönlerinin öne çıkmasından dolayı, hoşgörü bir norm hâlini alabilmiştir.

Bir Hintli her ne kadar diğer inançlara ve fikirlere karşı hoşgörülü olsa, hatta içselleştirici bir tavır alıyor olsa da, farklı ahlâk anlayışlarına, farklı hayat tarzlarına karşı hoşgörülü değildir. Ahlâk anlayışları bu durumu açıklayabilir. Hiçbir teori hakikati kuşatamayacağından, Hintliler teorinin belirlediği bir ahlâk anlayışını benimsemezler. Pratik teori-den önce gelir. Bu yüzden akîdeyle ilgili mevzularda son derece hoşgörülü oldukları hâlde, ahlâkî kuralların katı bir tatbikini talep ederler. Radakrişnan bu noktada şöyle der:

“Hinduizm bir düşünce tarzı olmaktan ziyâde bir hayat tarzıdır. Düşünce dünyasında mutlak bir özgürlük tanırken, kuralların katı bir uygulamasını emreder. Hindu kültür ve hayat tarzını kabul ettiği takdirde, teist veya ateist, skeptik veya agnostik, bunların hepsi Hindu olabilir.”¹⁴⁸

Kişi üstüne düşenleri yapmazsa, kastının gereklerini, yani *darmasını* yerine getirmezse sadece bu hayatında ve sonraki hayatlarında alçalma-
makla kalmayacak, evrendeki düzenin bozulmasına da katkıda bulunacaktır. Toplumu oluşturan sınıfların her biri kendi işlevini¹⁴⁹ yerine

148 Sarvepalli Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, s. 55.

149 *Darma* en geniş manasıyla bir işi yapmanın doğru yoludur. Bir fiil ancak kurallara uygun olarak yapıldığında doğru olabilir. Hindistan'da günlük hayatın en ince ayrıntısına kadar, davranışlar kurallara bağlanmıştır. Selamlaşmadan ticarete, cinsel hayattan lisanın kullanımına, yemek pişirmekten fillerin eğitimine, matematikten dinî merasimlere, mantıktan murâkabe ve tefekküre insanî her tür davranış için kurallar konulmuştur. Her toplumda geçerli olan âdâb-ı muâşeret gibi yazılı olmayan kurallardan farklı olarak, bunlar yazılı hâle getirilmiş ve sorgulanması sözkonusu olmayan bir nüfûz kazanmıştır; bkz. Sheldon Pollock, “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, *Journal of the American Oriental Society*, CV/3 (1985), s. 499-519.

getirdiğinde, toplum ancak o zaman *darma* üzere olabilir.¹⁵⁰ Bu yüzden kral, insanların *darmalarından* sapmalarına asla izin vermemelidir. Kralın görevi *darma* kurallarının ihlalinin güç uygulayarak adaletle cezalandırmak ve böylece halkın refah, düzen ve istikrarını korumaktır.¹⁵¹ Budistler ve Caynacılar geçmişte baskı ve zulme uğramışlardır.¹⁵² Bunun gerekçesi Budizm'in ve Cayna'nın Hinduizm'e aykırı bir öğretiyi içermesi değildi. Zira Hinduizm, Budist düşüncenin birçok unsurunu zaten kendi içine almış bulunuyordu. Bunun sebebi, her ikisinin de kast yapısını reddetmesidir. Hindular başkalarını onların fikirlerini de içselleştirerek Hint toplumu içine katmaya, yani öteki olmaktan çıkarmaya çalışırlar, fakat onların kendilerine ait hayat tarzlarını sürdürmelerini hoş görmezler. Müslümanlar ve Sihlerle sürüşmelerinin altında yatan sebebi kısmen bu tavırlarında aramak gerekmektedir.

“Allah'tan başka tanrı yoktur” sözünü kabul eden bir Müslüman ise, çok tanrılı dinleri reddetmek durumundadır. Tanrı, âlem ve insan hakkında doğruluğunu ikrar etmesi gereken hükümler vardır. Bir Müslüman, kabul etmesi gereken bir akidesi olmasına rağmen diğer inanç topluluklarına karşı müsâmahakârdır. Fakat bu hoşgörü, diğer inançları içselleştirme değil, onlara toplum içinde hayat alanı tanıma tarzındadır. Müslümanların hâkim olduğu, birçok medeniyet havzalarını da içeren geniş alanda, farklı inanç toplulukları dillerini, kültürlerini, dinlerini koruyabilmiş, hatta kendi medeniyetlerini geliştirmek fırsatını bulmuşlardır. Diğer dinlere karşı hoşgörülü olmasının sebebinin İslâm'daki ahlâk anlayışında arayabiliriz. İnsan, irade sahibi olduğundan ötürü ahlâken sorumludur. Ancak hür iradesiyle değer üretebilir, iyi veya kötü amellerde bulunabilir. Bu yüzden insan, şiddetli baskı ve tehdit altında yaptıklarından sorumlu tutulmaz. Dolayısıyla kişi ancak kendi rızâsıyla iman ederse, ve kendi hür iradesi ve iyi niyetiyle sâlih amellerde bulunursa, imanı ve amelleri makbul olur. Öyleyse “Dinde zorlama yoktur” (el-Bakara, 2/256). Kişiye hak din tebliğ edilir; bu dine davet edilir; fakat zorla kabul ettirilmez. Eğer zorlamak meşru olsaydı, öncelikle Allah zorlardı. “Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde kim varsa topyekûn iman ederdi; o hâlde insanları imana gelsinler diye sen mi zorlayacaksın?” (Yûnus, 10/99). Zorlamayla yapılanın kıymeti yoktur. Herkes üstüne düşeni ihtiyar ederek yapmalıdır.

150 Radhakrishnan, “The Hindu Dharma”, s. 10.

151 Roy W. Perrett, “Religion and Politics in India: Some Philosophical Perspectives”, *Religious Studies*, c. XXXIII (1997), s. 1-14.

152 Mahmood, “Sikh Rebellion and the Hindu Concept of Order”, s. 338.

IV. İnsan-Âlem İlişkisinin İdrâki

A. Özne-Nesne Düalizminin Reddi

Şankara'ya göre özne ile nesne arasındaki düalizm sadece görünürdedir ve nihâî olarak monizme dayanır. Özne ile nesne sadece ruhun farklı safhalarıdır. Brahman'dan ayrı varlıkları yoktur. Sankya'ya göre öznenin nesneye yönelik bir faaliyet icrâ etmesi yanılısamadır. Budizme göre ise bizâtilî özne fikri yanılısamadır.

1. Kişinin Kendisiyle Diğerleri Arasında Ayırım Gözetmemesi

Hindu düşüncesinin en belirgin özelliği monist karakteridir. Bir Hintli için kendi varoluşunun hakikati ile bir başkasının varoluş hakikati aynıdır. Dolayısıyla bir Hintli başkasının nefsinin kendi nefsinin karşısı bağımsız bir özne olarak görmez. Ferdî şuur bir yanılısama ve vehimdir.¹⁵³ Upanişadlarda sık sık geçen “Ben Brahman'ım” sözünün ifade ettiği gibi mutlak nefisle ferdî nefis arasında da düalizm yoktur. İster insan olsun, ister hayvan, isterse tanrı olsun, farklı bireyler sadece mutlak varlığın farklı tezâhürleridir. Hakikat bir bütündür; bir şey ne kadar parçalarına ayrılırsa, ne kadar cüzlerine inilirse o kadar gerçeklikten uzaklaşır. Ruhî tekâmülde erişilebilecek en yüce nokta benlik şuurunun kaybolması ve böylece Tanrı ile bir olunmasıdır. Kişi, ferdî fert yapacak özelliklerden, iradeden, hislerden, ferdî şuurdan sıyrıldığı zaman bu hâle ulaşabilir.

Her bir nefsin gerçekte diğerleriyle aynı olduğu, kişiler arasındaki farkların sadece görünürde olduğu telakkisi ahlâk anlayışını da şekillendirmiştir. Bu anlayış, başkalarını kendi nefsinin hasmı veya karşısında gören Batılı insanların telakkisiyle tezat oluşturur. “İnsan insanın kurdudur” veya “ Herkesin herkese karşı savaşı” gibi ifadeler Hindu yazarların eserlerinde rastlamak mümkün değildir. Aksine saldırganlık bir yana, kalbin huzuru ve sükûneti en yüce hedef olarak görülür. Hintlilerin başka memleketleri işgal etmesi gibi bir duruma pek rastlanmaz.¹⁵⁴ Bunun ötesinde *ahimsa* yani şiddetten kaçınma ahlâkî bir

¹⁵³ Hintliler hakikat arayışının aşamaları olduğuna inanırlar ve bazı aşamalarda insan, ferdî nefsinin var olduğunu kabul etmek durumundadır. *Karmayogin*, kendisini ferdî amellerine adayan kişi, üstüne düşen vazifeyi kendisinin fâil olduğu zannıyla yapmalıdır. Şankara, Bhagavat Gita'nın ferdî amellere teşvik etmesini bu yönde yorumlar; bkz. Brian Carr, “Sankara on Memory and the Continuity of the Self”, *Religious Studies*, XXXVI (2000), s. 419. Fakat, sonraki aşamalarda, ferdî ruh fikri yerini doğru bir hakikat anlayışına bırakmalıdır.

¹⁵⁴ Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 96.

ideal olarak görülür. Budistler ve Caynacılar için bu ilke hayvanlara da şâmildir. Kadîm Hindistan'da Budistler cellatlığı ve kasaplığı meşrû mesleklerden saymamışlardır. Diğer memleketlerdeki Budizm'in görüşü bu mevzuda farklıdır.¹⁵⁵

Hindistan'da başka memleketlerde görülmediği kadar geçmiş bilgelere ve azizlere atfedilen sahte kitaplar vardır. Mahayana metinlerinin hepsi Buda'nın sözleri olduğu iddiasındadır. Budistlere göre doğru olan her şey Buda tarafından öğretilmiş olmalıdır. Buda doğruyu bütünüyle kavradığından, doğruyu açıklayan her kitap aslında Buda'nın öğretisini açıklar. Kitabın yazarının kim olduğu değil, kitapta yazılanların doğruyu ifade edip etmedikleri önemlidir. Bu yüzden çoğu Hintli için kitabın yazarının kimliği önem taşımaz. Ayrıca Hindistan'da yazarı belirsiz birçok kitap vardır. Yazarları, isimlerini eserlerine yazmayı önemsememişlerdir.¹⁵⁶

Hindu düşünme tarzını yansıtan diğer bir olgu, biyografilerin yokluğudur. Buda gibi çok önemli bir şahsiyet hakkında bile efsanevi bir takım rivayetlerden başka mâlûmata sahip değiliz. "Buda" ismi özel bir isim bile değildir. Aydınlanmış kişi anlamına gelir.¹⁵⁷ Doğruya ulaşmış herkes Budistlere göre Buda'dır. Budizm'in kurucusu Gotama Buda, tarihte yaşadığına inanılan Budalardan sadece birisidir. Caynacıların da benzer fikirleri vardır; kendi dinlerinin 24 zâhid tarafından kurulduğunu, sonuncusunun ise Mahariva olduğunu iddia ederler.

Bütün bu anlatılanlardan, Hinduların kendi nefislerinin şuurunda olmadıkları anlaşılmalıdır. Aksine Hindu filozofların çoğuna göre, *atmanın* varlığı kişinin kendi nefsinin şuurunda olduğundan dolayı bilinir. Kişi "Ben düşünüyorum", "Ben müşâhede ediyorum", "Ben zayıflıyorum" gibi fikirlere sahip olduğundan dolayı atmanı, yani onun bu gibi fikirlere sahip olmasını sağlayan gerçek nefsi, inkâr edemez. Şankara şöyle der: "Nefsin (yani atmanın) varlığı inkâr edilemez, çünkü onu inkâr edecek olan zaten nefistir." Fakat Hindu anlayışında nefis veya *atman* fenomenler dünyasında bulunan, özde mütecânis olmasıyla birlikte birbirinden temâyüz etmiş ayrı ruhlar anlamına gelmez. Bilakis atman, tek tek her ruhun ortak olduğu mutlak nefistir. Birçok Hindu kitabında nefis, mutlak nefis manasında kullanıldığı gibi, ferdî nefis manasında da kullanılmıştır.¹⁵⁸ Fakat Şankara'ya göre mutlak nefis, ferdî nefsin benlik şuuruna sahip değildir.

155 Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 104.

156 Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 110.

157 Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 110.

158 Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 100.

Mutlak nefisle ferdî nefis arasında bir düalizmin olmadığı fikri Hindu-
duların *avatar* inancında kendini gösterir. *Avatar*, insanların kurtulu-
şu için tanrının hayvan veya insan şeklinde dünyada zuhûr etmesidir.
Brahman gayr-i şahsî mutlak bir varlık olduğundan, insanların dua ve
ibadet edebileceği bir tanrı değildir. Bu yüzden Hinduizm, Vişnu, Şi-
va ve Krişna gibi ibadet edebilecekleri antropomorfik tanrılar çıkarmış-
tır. Tüm bu tanrılar mutlak varlığın *avatar*ları olarak görülür.

Biz ve öteki ayırımı yapmadıklarından,¹⁵⁹ Hintliler her fikri kendi
dünya görüşleri içinde bir yere yerleştirmeye çalışmışlardır. Budizm
Hinduizm'e çok aykırı bir akım olarak çıkmasına rağmen Hindu dü-
şüncesi birçok Budist unsuru bünyesine katabilmiştir. Farklı medeni-
yetlerle karşılaştıklarında genelde çatışmacı bir yüzleşmeden çok uzlaş-
macı bir ilişkiyi tercih etmişlerdir. Sinkretizm, Hint düşüncesine kök
salmıştır. Sözcüme, Sih dini Hinduizm ve İslâm'dan birçok unsuru
bünyesine katarak ortaya çıkmıştır.

“Hindu” ismi, kendilerini başkalarından ayırt etmek maksadıyla koy-
dukları bir isim değildir. Ne “Hinduizm” kendi dinlerini başka dinler-
den ayırtmak için verdikleri bir isimdir, ne de “Hindistan” bulun-
dukları coğrafyayı diğerlerinden ayırmak için verdikleri bir addır. Hin-
du veya Sindhu, Müslümanların İndus ırmağı civarında yaşayan insan-
lara taktıkları bir isimdir. Hinduizm, XVIII. yüzyıl Avrupalı şarkiyatçı-
ların bu bölgede yaşayan insanların inanç ve âdetleri hakkındaki fikir-
lerine dayanarak tanımladıkları bir dindir.¹⁶⁰ Bununla beraber, her ne

159 Yakın dönemde İslâm aleyhtarı saldırgan bir Hindu ulusçuluğun yaygın-
laşmasını Hintli zihniyetine aykırı bir süreç olarak görebiliriz. Chaturvedi
haklı olarak Hindu ve Müslüman cemaatlerinin yüzyıllar boyunca plü-
ralist bir toplumun bütünleyici parçaları olarak beraber yaşadıkları sonra
İngiliz sömürgeci yönetimin iş başına gelmesiyle birbirine karşı, birbirini
dışlayıcı cemaatler hâline geldiği fikrindedir; bkz. Sanjay Chaturvedi,
“Process of Othering in the Case of India and Pakistan”, *Tijdschrift vo-
or Economische en Sociale Geografie*, XCIII/2 (2002), s. 149-159.

160 Veer'e göre Hinduizm'in inşasında şarkiyatçıların rolü birinci olarak m.s.
1200'den önceki Sanskrit klasiklerinin tümünü Hindu medeniyetinin tem-
meli olarak tanımlar. Farklılıkları gözetmeyen bu yaklaşım, Hindu ile
Hintlinin aynileşmesiyle sonuçlanır. Ayrıca, bu yaklaşım Müslüman hâki-
miyeti sırasında ortaya konan Sanskrit eserlerin de, Tamil, Bengali ve Ur-
du dilince yazılan eserlerin de ihmal edilmesi demektir. İkinci olarak, şar-
kiyatçı ve sömürgeci işbirliğiyle yerel âdet ve uygulamalardan ziyâde
Sanskritçe yazılmış dini kaynaklara dayanarak hâkimler tarafından kulla-
nılmak üzere bir Hindu kanunnamesinin telif edilmesidir; bkz. Peter Van
Der Veer, “Hindus: A Superior Race”, *Nations and Nationalism*, V/3
(1999), s. 420.

kadar Hintliler varlığın ontolojik bakımdan birliğini benimsemiş olsalar da, belli bir varlık hiyerarşisi gözetirler. Bu da kendisini kast yapısında gösterir. Bunun yanı sıra, kadim dönemde Ârî Hintliler kendi dillerini konuşamayan insanları *mleccha* olarak isimlendirirler, kendi dinî merasimlerini yerine getirmediklerinden onları cenâbet olarak görürlerdi.¹⁶¹

2. Zihindeki Kavramların Somut Gerçeklik Gibi Görülmesi

Hinduların genel eğilimi dillerinde soyut kavramlara oldukça fazla yer vermeleri ve çoğu kere bunları hakikî bir öze sahiplermiş gibi kullanmalarındır.¹⁶² Upanişadlar insanın ölümünden sonra izleyeceği iki yoldan birisini şöyle tasvir eder: “Kurbanlarla, sadakayla, zühdle dünyayı fethedenler, dumana girer, dumandan geceye, geceden ay küçülürken yarım aya (15 gün), sonra güneş güneye giderken, altı aya, bu aylardan atalarının dünyasına, atalarının dünyasından [gökteki] aya gider. (...) En sonunda yeniden doğmak için bir kadının rahmine girer.” Burada ölü bir insanın atalarının dünyasına, cesedinin dumanlarına, bir kadının rahmine girmesi garipsenmeyebilir. Bunlar mekân boyutu olabilecek şeylerdir. Fakat gece, yarım ay, altı ay; bunlar mekânla değil zamanla ilişkilendirilebilecek kavramlardır. Bir kimsenin bunlara gitmesini insan düşünemezse de bir Hindu için bu ifadeler garip değildir.

Budist çağda yaşamış olan Pakadha Kacayana (m.ö. 500) kâinâtı oluşturan ebedî, değişmez ve bağımsız unsurlar arasında arz, gök, su, rüzgar ve ateşi saymış ve bunlara ızdırıp ve hazzı da ilave etmiştir. Makkhali Gosala’ya göre, iyi ve kötü talih, hayat ve ölüm bir cevhere sahiptir.¹⁶³ Varlıkların hepsinin toplamı, kozmik varlık (*samashti*), bizzat bir varlıktır.¹⁶⁴

Bütün bunlar, bir Hintli için zihin-dış dünya, nesnel (âfâkî)-öznel (enfûsî) ayırımının bulunmadığını, en azından bu kavramlar arasındaki ilişkinin muğlak olduğunu göstermektedir.

3. Dil-Gerçeklik İlişkisi

Bronkhorst’un tespitine göre kadim dönemde Hintli düşünürlerin hepsi dil ile gerçeklik arasında yakın bir ilişki olduğu görüşündeydi. Bu ilişki öncelikle fenomenler dünyasındaki nesnelere dildeki kelimelere

¹⁶¹ Thapar, “The Image of the Barbarian in Early India”, s. 409-435.

¹⁶² Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 44 ve 48.

¹⁶³ Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 50.

¹⁶⁴ Christian Godin, “The Notion of Totality in Indian Thought”, *Diogenes*, LII/1 (2000), s. 60.

karşılık gelmesi şeklindedir. Daha sonra bu ilişkinin kapsamı, ifadelerin tasvir ettikleri durumlara karşılık gelmesini de kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Sözelimi, “Ahmet elmayı yiyor” cümlesini oluşturan üç kelimenin, durumu oluşturan üç unsura, yani Ahmet, elma ve yeme fiiline karşılık gelmesi gibi. Fakat, “Ahmet çömlek yapıyor” gibi bir cümleyi bu ilkeyle açıklamak güçtür. Zira çömlek henüz vücuda gelmemiştir ve “çömlek” kelimesinin karşılık geldiği bir nesne yoktur. Hintli düşünürler için dil ve gerçeklik o derece birbirine yakındır ki, böyle bir çelişkiyi kabullenmek istemezler ve bu zorluğu aşmaya çalışırlar.¹⁶⁵

Edgerton¹⁶⁶ da Veda ve Upanişad metinlerinde dil ile gerçeklik arasında kurulan yakın bağa işaret eder. Buna göre bir şeyin ismi o şeyin kalıcı ve aslı unsurudur; o yok olduğunda ismi yok olmaz. “Bir kişi öldüğünde, onu ne terk etmez? İsmi. Gerçekten, ebedidir ismi” (Brihad-Aranyaka Upanişad: 3.2.12). Kelimelerle var olan şeyler arasında kurulan yakın ilişki, kelimelerin bunlar üzerinde tesir ettiği kanaatinde de kendisini gösterir. Bir şeyin ismi onun özü olduğundan, ismini bilen onu kontrol edebilir, kendi maksatlarına göre şekillendirebilir. Bir topluluğu kontrol etmek üzere yapılan büyüde şöyle denir: “Ey meclis, sizin isminizi biliyorum, ‘Mirth’ gerçekten sizin isminizdir. Burada toplanıp oturanların hepsi benimle uyumlu konuşsun” (Atharva Veda 7.12). Bazı kelimeleri zikretmekle yılan zehiri çıkarılabilir, delilik tedavi edilebilir, ağrı dindirilebilir. “Ey ağrılar, kartalın, yuvasından uçtuğu gibi, uçun gidin. (...) Hepinizin ismini kavradım. İnsanları öldürmeden gidin” (AV: 6:83). Benzer şekilde, sâlih insanlar belli kelimeleri zikrederek manevî mertebelerini yükseltmeye çalışırlar.¹⁶⁷

165 Bronkhorst makalesinde farklı okulların bu zorluk karşısında verdikleri cevapları ele alır. Sankya okuluna göre sonuç, vücuda gelmeden de vardır. Yani, çömlek daha bitirilmeden de mevcuttur. Budistlere göre fenomenler dünyasındaki nesnelerin gerçekliği yoktur. Nagarjuna bunu şöyle ispatlamaya çalışmıştır: Çömlek, üretilme esnasında var olsaydı üretililebilirdi. Fakat, çömlek yoktur. Olmayan bir şey de üretilemez. Dolayısıyla çömleğin üretilmesine dair ifade boştur, hiçbir şeye tekâbüle etmez. Bhartrhari’ye göre, bahsi geçen zorluk birkaç yolla açıklanabilir. Birinci olarak, bu cümlede geçen “çömlek” kelimesi her çömlekte mevcut olan küllîye delâlet eder. İkinci olarak, “çömlek” kelimesi çömleğin yapıldığı esnada var olan şeyin özüne karşılık gelir. Üçüncü olarak, “çömlek” kelimesiyle, yapılan şeyin alabileceği her sûreti içeren mecazî gerçeklik kastedilir. Dördüncü olarak, bu kelime zihnî bir gerçekliğe tekâbüle eder; bkz. Bronkhorst, “The Peacock’s Egg”, s. 474-491.

166 Edgerton, “The Upanisads”, s. 97-121.

167 Bronkhorst, “The Peacock’s Egg”, s. 483.

Gerçeklikle dil arasında kurulan yakın bağ gösteriyor ki, Hintliler zihin-dış dünya ayırımını benimsemediklerinden, Batı'daki anlayışın aksine, dili sadece bir zihni ürün olarak görmemektedirler.

4. Bilgi - Gerçeklik İlişkisi

Özne-nesne ve zihin-dış dünya ayırımına dayanan bir bilgi anlayışında, bilginin gerçekliğe uygun olması veya olmaması sözkonusu olabilir. Kuğuların beyaz olduğuna dair bilgim, “kuğu” olarak isimlendirilen cisimlere mutâbık olabilir veya olmayabilir. Buna karşın, özne-nesne ayırımının muğlaklaştığı Hintli zihniyette, bilgi ile gerçeklik arasındaki ayırım da muğlaklaşır. Aralarında etkileşim, hatta aynileşme varsayılır.

Edgerton¹⁶⁸ Atharva Veda metinlerinde bu ilişkiye işaret eder. Buna göre, bir büyü âyini, sahîh bilgiyle yerine getirildiğinde arzu edilen sonucu kendiliğinden verir. Hatta, râhibin o âyini yerine getirmesine bile gerek kalmaz. Eğer onun gerçek tabiatını biliyorsa, sadece o bilgi sayesinde hiçbir şey yapmasına gerek kalmadan arzu ettiği neticeyi alır. Bilginin edinilmesini, sihirli bir şekilde dünyevî faydalar izler. Sanskritçe’de bilgi için kullanılan “vidya” kelimesinin sihir anlamına gelmesi bu duruma işaret eder. Bu metinlerde “Brahman” kelimesi de kutsal bilgi manasına gelir. Râhibin büyü âyinlerinde dile getirdiği, mistik hikmetin ifadesi olan sözlerdeki gücü temsil eder. Daha geç dönemde yazılan Upanîşad metinleri büyü ve âyinlerle pek ilgilenmez, fakat bilgi-gerçeklik ilişkisi açısından benzer bir anlayışı sürdürür. Bu metinler kâinâtın altında yatan tek ve asıl gerçekliğin arayışını yansıtır. Öyle ki, o bilindiğinde her şey bilinir. Kişi sadece sahip olduğu bilgi sayesinde arzu ettiği sonuca ulaştığına göre, bilgi aynı zamanda güç demektir. Öyleyse, kâinâtın esası olan gerçekliği bilen, sınırsız bir güce kavuşur, dilediğini elde eder:

“Hakikati gören ölümü görmez, hastalığı da elemi de. Hakikati gören, tümünü görür ve tümünü tamamiyle elde eder.” (Chandogya Upanîşad: 7.6.2)

“O nefsi bulan ve marifetine ulaşan, dünyaların tümüne ve matlup olanlara sahip olur.” (Chandogya Upanîşad, 8.7.1)

Bu gerçekliğin kendi gerçek nefsiyle aynı olduğunu idrâk eden, bu bilgiyi edinmekle, sadece bu bilgi sayesinde ânında kurtuluşa erer. Kurtuluş, zaman ve mekân dünyasında sürdürülen hayatın kaçınılmaz olarak getirdiği bütün dert ve ızdıraptan selâmete ermektir:

¹⁶⁸ Edgerton, “The Upanisads”, s. 97-121.

“Bu yüce Brahman’ı bilen gerçekten Brahman olur. Ailesinde Brahman’dan câhil olan birisi zuhûr etmez. O kederi alt eder; o kötülüğü alt eder. Kalbin zincirlerinden kurtulmuş hâlde, ölümsüzleşir.” (Mundaka Upanişad: 3.2.9)

Bu bilgi özne-nesne ayırımına dayanan bir bilgi değil, kişinin kendi nefisini mutlaka aynileştirerek ulaştığı bir bilgidir.

5. Tahayyül ve Gerçeklik Ayırımının Belirsizliği

Hintlilerde zihin-objektif dünya ayırımı o derece muğlaktır ki, neredeyse hayal âleminde yaşadıkları intibamı uyandırır. Sözelimi, Buda gibi önemli tarihî şahsiyetler hakkında nakledilenlere o derece mitolojik unsurlar karışmıştır ki, anlatılanlar efsane sayılabilir.

Dinî önderlerin tabiatüstü güçleri vardır. Nagarjuna, Buda’nın mucizeler yaratabilecek yetisinin olması gerektiğini iddia eder. Hint metinleri mucizevî olayların anlatımına geniş yer verir. Mesela, Vimalakirti’nin 32.000 râhibi kendi küçük odasında aynı anda ağırladığından bahsedilir. Sakyamuni’nin âniden topraktan çıkan 7000 km yüksekliğinde mücevherlerle süslenmiş bir kulenin üzerinde vaaz verdiği hikâye edilir.¹⁶⁹

6. Vahiy Anlayışı

Tanrı’nın seçtiği insanlardan birine bir melek vâsıtasıyla sözünü aktarması gibi özne-nesne ayırımı gerektiren bir vahiy anlayışı Hintlilerde yoktur. Onlar özne-nesne ayırımına dayanmayan bir vahiy anlayışını benimsemişlerdir. Hindular için Vedalar ve Upanişadlar kudsi metinlerdir; bunlar vâsıtasız olarak hakikate ermiş kişilerin aktardıkları bilgileri içerir. Onlar murâkabeyle yaratılışın nereden geldiğini bile kavrayabilirler:

“Onun üzerinde ilkin arzu zuhûr etti. O arzu ki zihnin aslı menşeidir. Kalplerinin kavrayışıyla arayan bilgiler, varlığın var olmayanla bağını buldular.” (Rig Veda: 10.129.4)

B. Dış Dünyadan Geri Çekilme

Bir Hintlinin ilgi ve eğilimi dış dünyadan ziyâde iç dünyasına yöneliktir.¹⁷⁰ Hakikatin ne olduğu ve ona nasıl ulaşabileceği hakkındaki düşünceleri bu durumu açıklayabilir. Bir Hintliye göre iç ve dış dünyanın

¹⁶⁹ Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 137.

¹⁷⁰ Hintlilerin objektif dünyadan geri çekilme eğilimleri sanatlarına da yansımıştır. Hintli sanatçılar heykellerini yaparken model kullanmak yerine tahayyüllerini dışa vurmuşlardır; bkz. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 136.

hakikati birdir ve duyularla algıladığımız fenomenler dünyası bizi bu hakikatin bilgisine ulaştıramaz. Değişen şeylerin bilgisi bizi nihâî gerçeğe götürmez. Fenomenlere dayalı fikirler devamlı birbirlerini nakzeder. Bunlar aldatıcı mugâlalardan ibarettir. Bunlar hakikî nefsin şuurunda olmamanın doğurduğu vehim ve hayal dünyasının bir parçasıdır. Yanlış kanaatlerin, manasız iştihak ve hırsların ve neticede çekilen ezâ ve ızdırabın kaynağıdır. Buna karşın, tek olan bu hakikate varmanın yolu derûnî murâkabe ve müşâhededir.

Hintlilerin ilgilerini dış dünyadan geri çekmelerini ayrıca zaman idrâkleri açıklayabilir. Buna göre, derûnî bir hakikat arayışını terk edip dış dünyada mutluluğu arayan kişi, sonunda mutsuzluğa mahkûm olacaktır. Çünkü, tarih içinde gerçekleştireceğimiz bir gâye yoksa, zamanın bütün getirdikleri, zenginlik, bolluk, refah, güvenlik, düzen, bunların hepsi zamanla yok olacaksa, bütünüyle dünyaya yönelmiş bir hayat anlamdan yoksun kalacaktır. Çünkü insan, aradığı saadete bu geçici metâ ile ulaşamaz. Varoluşun hakikatini idrâk etmeye yönelik doğru tavırlar geliştiremeyen bir insan, akâmete uğrayacak hedeflerin peşinde koşar ve neticede boş bir hayat sürmeye mahkûm olur.

1. Nihâî ve Asıl Gâye: *Mokşa*

Hinduizm’de insan hayatının dört aşamadan geçmesi gerektiği düşünülür: Hayata hazırlandığı, bir *gurun*un eğitimi altında geçen çiraklık aşaması; maddî kazanca (*artha*) veya hazların tatminine (*kama*) yöneldiği aile ve iş hayatı; sorumluluklarını yavaş yavaş artık yetişkin olan çocuklarına bıraktığı, giderek maddî dünyadan elini çekerek tefekkür ve murâkabeye daha fazla zaman ayırdığı uzlet aşaması; ve dünyevî bağlarını tamamen kopardığı ve ruhânî kurtuluşu aradığı zühhd aşaması. İlk üç aşamada, kişi hayatının her ayrıntısında darmasına riâyet eder. Bu üç aşamada, kişiden yerine getirmesi beklenen görevler, herhangi bir toplumun hayatiyetini sürdürebilmesi için gerçekleşmesi gereken ve alelâde bireylerden beklenen hedeflerdir. Toplumdaki bireylerin yaşamlarını sürdürebilmeleri için barınak, yiyecek, giyecek ve çeşitli malların üretimine, nesillerin devamı için evliliklere, emniyet ve düzenin korunması için de kanunlara uymaya ihtiyaç vardır. Bir Hintli de yaşlılık dönemine kadar bu görevleri yerine getirir. Ancak dördüncü aşamada hedeflenen ruhânî kurtuluş, bir Hintli için nihâî ve asıl hedeftir. Bu hedef aynı zamanda, önceki aşamalarda güttüğü hedeflerinin reddini gerektirir.¹⁷¹ Kişi dördüncü aşamada, evini, ailesini, malını, mül-

¹⁷¹ Franklin Edgerton, “Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture”, *Journal of the American Oriental Society*, LXII/3 (September 1942), s. 153.

künü (*artha*) ve her türlü hazzı (*kama*) terk eder, dünyevî refahtan yüz çevirir. Bunları sadece değersiz olduklarından ötürü değil, asıl hedefinden saptırdıkları için terk eder. Verilen sadakalarla geçinir. O zâhid, kast bağlarını da (*darma*) koparır.¹⁷² Kurtulmuş kişi, bir brahmana da, kast dışı bir insana da, hatta bir köpeğe de aynı gözle bakar.¹⁷³

2. Dünyanın Tahkîri: Hayat Izdıraptır

Kişinin durumu dünyada ne kadar iyi olursa olsun, bulunduğu hâlin getirdiği endişe, korku, sıkıntı, ezâ, acı ve çile her zaman bu hâlin getirdiği keyif, haz, zevk ve sefâya baskındır. Kişi, zengin olsa servetini kaybetme endişesi onu sarar. Servetini nasıl koruyacağı, nasıl kullanacağı, nasıl artıracığı zihnini meşgul eder. Fakir olsa yokluğun getirdiği sıkıntı ve meşakkate katlanmak zorunda kalır. En temelde sahip olduğu şeyi, yani hayatını kaybetme korkusu hiçbir insandan ayrılmaz. Karıncadan file her canlı, ölüm korkusuna dūçârdır. Hiçbir şey tamamıyla tatmin edici değildir. Hiçbir şey kayıtsız ve şartsız insanın arzusuna âmâde değildir. Her şeyden önce onu ele geçirmek bir derttir. Ele geçirse rahatsızlık vermesi kaçınılmazdır. Eğer iştihak duyulan bir şeyin tam bir mükemmelliği olsaydı ve ona sahip de olsaydık, bir gün elimizden kayıp gideceğini görecektik. Zira zaman içinde var olan her şey zaman içinde değişmeye ve çürümeye mahkûmdur. Her şey zaman içinde bozulur. Bozulmasaydı bile alışkanlığın verdiği bıkkınlık, yaşlılık ve ölüm ondan duyulan hazzı son verirdi. Bu dünyayla alâkalı her türlü bağlılık; rahatlığa, konfora ve hoş giden şeylere bağlılık, arkadaş, aile ve hayata bağlılık, bütün hepsi çözülmeye mahkûmdur. Zaten bu yüzden ızdırıp çekeriz. İnsan ne kadar hırs ve iştihakla dünyaya sarılırsa, neticede o derece ızdırıp çekecektir. Upanişadlar şöyle der:

“Bu kötü kokan, hakikî olmayan vücutla; kemik, deri, kas, ilik, et, meni, kan, sümük, gözyaşı, dışkı, idrar, gaz, safra ve balgam yığınından oluşan bu vücutla hazlardan zevk alınabilir mi? Arzu, hiddet, açgözlülük, vehim, korku, ümitsizlik, haset, hicran, tiksinti, açlık, susuzluk, bunaklık, ölüm, hastalık, elem ve bunun gibilerle mâlûl olan bu vücutla hazlardan zevk alınabilir mi? Tatarcıklar, sivrisinekler ve daha nicele-

172 Tenâsühü önlemenin tek yolu *jnana-yoga*'nın, yani hikmet yolunun gerektirdiği zühd hayatı değildir: Şahsî ve tek tanrıya kendini adamak (*bhakti-yoga*); bu sayede onun lütfuyla kurtuluşa ermek; veya nefsinin tümüyle bencil hislerden arındırarak kendini sâlih amellere vermek (*karma-yoga*); Fakat bu durumda da diğer üç hedef reddedilir; Edgerton, “Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture”, s. 154.

173 Edgerton, “Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture”, s. 154 ve Bhagavad Gita: 5.18.

ri, çayırlar ve ağaçlar ortaya çıkıp kaybolurken, biz bütün bu dünyanın çürüdüğünü görüyoruz. Fakat, gerçekten bunlar nerede? Büyük savaşçılar, cihangirler, dünya hâkimi sultanlar (...) nerede? (...) Arkalarında büyük servetler bırakarak bu dünyadan başkasına göçtüler. (...) İnsan tekrar tekrar bu dünyaya dönerken, böyle devrî bir varoluşla hazlardan zevk alınabilir mi?”

Hayatın ızdırap olduğuna dair anlayışın İslâm’da karşılığı var mıdır? “Hakikaten biz insanı şiddet ve meşakkat içinde yarattık” âyeti (el-Beled, 90/4) bu tür bir anlayışı mı ifade eder? Şimdi bu soruları ele alalım. Rahmet sahibi Kâdir-i mutlak Tanrı’nın kullarına sebepsiz yere ızdırap çekirtmesi düşünülemez. İnsanların bu dünyada zorluk ve meşakkate dûcâr olmaları bir hikmetten uzak olmamalıdır.

Dünyanın yaratılış gâyesi insanın ahlâkî değer ortaya koymasındır; yoksa insanı rahat ettirmek, refah ve konfor içinde sorunsuz yaşamasını sağlamak değildir. Allah insanı iyiliğe de, kötülüğe de meyledecek bir tabiat üzere yaratmıştır. Bu dünyada yaptığı iyilik ve kötülüğün karşılığını âhirette lütuf veya azap olarak görecektir. Fakat iyilik veya kötülük yapabilmek ancak iradeyle mümkündür. Bir kaya yerinden oynayıp yuvarlanarak bir insanın üzerine düşse ve onu öldürse, o kayayı kötülükle tavsif edip cezalandırmak mâkul olmazdı. Öyleyse, kişi ancak irade ettiği amellerle iyi veya kötü olabilir, ahlâkî bir değer üretebilir. Eğer kişi gâyesine ulaşmak için zorluklara katlanıyorsa, o gâyeye ulaşmayı kâmil irade ettiğini anlarız. İnsan iyi olmak için de kötü olmak için de çile çekmek durumundadır. Bu dünyada iyi olmak da kötü olmak da zordur.¹⁷⁴ Allah’ın bir peygamberi, bir velîsi olmak da büyük bir irade gerektirir, bir Firavun, bir Hitler olmak da.

İnsanların çoğunun durumlarından memnun olmamaları Allah’ın Rahmet sıfatının dünyada yeterince tecellî etmediğini göstermez. Gazzâlî’ye göre insan kendisine ne kadar bol nimet verildiğinin farkında olmadığından böyle bir vehme kapılır. Çünkü insan sahip olduklarının kıymetini bilmez; hep sahip olmadığı şeyleri arzular. Sahip olamadığı için de ızdırap çeker. Elindeki kıymetini ancak kaybedince anlar. Dolayısıyla maddî şartlardan dolayı şikâyet sebebi, bahşedilen nimetin yetersizliği değil, ahlâkî zaaf, algılama sorunu ve yaratılışın hikmetini anlayamamaktır. Bununla birlikte, İslâm dininde Hintlilerin dünyayı tahkîrine benzeyen bir yön de vardır. Bütün gayretini bu geçici dünyanın metânı kazanmaya hasreden kişi saadete ulaşamaz, ancak ebedî âhîret hayatını umarak Allah’ın rızâsını kazanmaya çalışanlar müstesna.

¹⁷⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. VIII, s. 5830-5831.

3. Davranışlarda Edilgenliğin ve Tahammülün Ön plana Çıkması

Olumsuz şartlar altında sabır, tahammül ve teslimiyet göstermek Hintliler için bir erdemdir. Bhagavad Gita şöyle der:

“Tanrı ne verdiyse ondan hoşnuttur. Şu iki zıddın ötesine yükselmiştir: Onda hasetten eser yoktur ve başarıda da başarısızlıkta da o aynı kalır. Amelleri onu bağlamaz.” (4.22)

Baskıya karşı mukâvemet göstermeme, Hindular için tasvip edilen bir tavrıdır. Sultana direnmek için, brahmanlar ölüm orucuna başvurlardı.¹⁷⁵ Gandi de pasif direnişle İngiliz yönetimine karşı çıkmıştır.

Bu tavrı, mutlak-âlem ilişkisini ve zamanı idrâk ediş tarzıyla açıklanabilir. Mutlak varlık, âlemin dönüşümünü bütünüyle belirler. Başa gelmiş ve gelecek musibetlerin hepsi mukadderdir. Bunları bertaraf etmeye çalışmak beyhüdedir. Zamanla dünya öyle yavaş değişir ki, kişinin içinde bulunduğu genel şartlar ömrü boyunca aynı kalacaktır. Ayrıca, ahlâk anlayışları da bu tavrı açıklar. Kişi mutlak varlığa benzediği ölçüde kemâle ermiştir. Mutlak varlık, dünyanın değişimine karşı kayıtsızdır. Kemâle ermiş insan da aynı tavrı takınmalıdır.

4. Varlığın Değişen ve Geçici Yönlerine İlgisizlik

Nakamura'nın tespitine göre Hintliler varlığı değişken ve geçici vasıflarıyla değil durağan ve değişmez vasıflarıyla kavramaya meyillidirler. Bu düşünme tarzı lisanlarına da yansımıştır. Sanskritçe'de isim cümlelerine fiil cümlelerinden daha fazla rastlanır.¹⁷⁶ Mesela “Yağmur sebebiyle yiyecekler belirir” cümlesi şu şekilde ifade edilmiştir: “Yağmur sebebiyle, yiyeceklerin belirmesi [mümkündür].”¹⁷⁷ Fiilden ziyâde ismin kullanılması, ismin herhangi bir zamanla alâkası olmadığıdır. Dolayısıyla isim müsemâmâsının değişmeyen yönünü ifade eder. Fiilin manasında ise mutlaka üç zamandan birisi vardır.

5. Tarihe Önem Vermemeleri

Hindistan'da tarihle ilgili metinlerin sayısı dil, felsefe, hukuk, şiir gibi diğer alanlarla karşılaştırıldığında yok denecek kadar azdır.¹⁷⁸ Hintliler günlük hâdiselerin kaydedilmesine veya tarihî olguların kronolojik incelenmesine önem vermemişlerdir.¹⁷⁹ Bu da Hintlilerin kadim

175 Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 84.

176 Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, s. 73.

177 The Bhagavad Gita, 3/14.

178 Roy W. Perrett, “History, Time, and Knowledge in Ancient India”, *History and Theory: Studies in the Philosophy of History*, c. XLII (1999), s. 312.

179 Embree, *The Hindu Tradition*, s. 208.

dönemde tarihe pek değer vermediklerini göstermektedir. Bu durumu zamana bakışlarının bir tezâhürü olarak görebiliriz. Buna göre, geçmişten ders alıp geleceği inşa edebileceklerine inanmadıkları gibi, kendilerini tarihin öznesi olarak da görmemektedirler. Kurtuluş, kişinin bir nevi gerçek benliğini bulmasıyla gerçekleşir. Fakat kurtuluş, kişinin tarih içinde yapıp ettikleriyle gerçekleşmez.

C. İnsan-Amel İlişkisi

Bir Hintlinin insan ve ameli arasındaki ilişkiyi nasıl idrâk ettiğini farklı yönleriyle ele alabiliriz. Birincisi, *karma* nizâmı gereğince ikisi arasındaki etkileşimdir. Kişinin şahsiyeti ve ruhî mertebesi amellerine yön verirken, amelleri de kişinin ruhî tekâmülüne yön verir. Yani, söz ve fiilleri, dış dünyaya tesiri bakımından çok, kendi kemâle erme sürecine tesiri açısından değer taşır.

İkinci olarak, bir amel kalpten ve hâlis niyetle yapıldığında kıymet taşır. Aynı amel ihlas üzere değilse hiçbir değer ifade etmez:

“*Sat* iyi ve doğru olandır. (...) Kurban, kefaret ve bağışta ihlas [gerçek tabiat] üzere sebat göstermek sattır. Aynı şekilde, yüce varlığa, Brahman’a adanan her iyi amel sattır. Fakat ihlas üzere yapılmayan her amel, bağış ve kefaret *asattır* (hiçtir, bâtıldır), bu dünyada da, bundan sonrakinde de.” (Bhagavat Gita: 17.26-28)

Üçüncü olarak, bir amelin değeri onu ifâ edenin âlim veya câhil olmasına göre değişir:

“Her ikisi de bu [amel]i ifâ eder; bunu böyle bilen ve de bilmeyen. Fakat ilimle cehâlet farklıdır. Gerçek şu ki, ilimle, imanla ve hakikatin murâkabesiyle edilen amel çok daha etkilidir.” (Chandogya Upanişad: 1.1.10)

Yani, o amelin gâyesini, kendi kemâle erme sürecindeki yerini ve hakikatle olan ilişkisini bilenle bilmeyenin yaptığı amel görünürde benzer olsa da, maddî ve manevî bakımdan vereceği meyveler çok farklı olacaktır.

Bir Hintlinin bu ilişkiyi idrâki, bu üç vechesiyle bir Müslümanınki-ne benzer. Buna göre dış dünyaya yönelik söz ve fiiller bizâtihi değer taşımaz. Bunlara değer katan kişinin manevî hâli ve bunların bu hâle katkısıdır. Böyle bir anlayış, modern hayat tarzının ve zihniyetin hâkim olduğu toplumlara aykırıdır. Onlar için dış dünyada yapıp edilenler veya edilebilecekler bizâtihi değer taşır; kişinin değeri bunlara izâfeten ölçülür.