



VEDANTA'YA GENEL BİR BAKIŞ

Oryantalist çevrelerde hakim olan kanaatlerin aksine, Vedanta ne bir felsefe ne bir din ve ne de bu ikisiyle uzaktan yakından alâkalı herhangi bir şeydir. Vedanta öğretisini bu çerçeveler içinde değerlendirmeye çalışmak Batılıların düştüğü en vahim hatâlardan biridir ve daha ilk adımda hiçbir şey anlamamaya mahkum olmaktır. Batı düşüncesinininkinden tamamen farklı cihetlere (mode) sahip olan ve aynı kalıplar içinde anlaşılması imkânsız Doğu düşüncesinin hakîkî tabiatına ne derece yabancı bulunduğu böylece ortaya konmuş olmaktadır. Daha önceki bir eserimizde dinin (religion), eğer kelimeyi aslî mânâsında kullanmak istiyorsak, tümüyle Batı'ya mahsus bir vâkıa olduğunu belirtmiştik. Aynı kelimeyi Doğu öğretileri için de kullanacak olursak, mânâsını, az çok belirli bir tanımını yapmayı imkânsız kılacak kadar genişletmemiz gerekecektir. Kezâ felsefe de münhasıran Batı'ya ait bir bakış açısını temsil etmektedir ve üstelik dinî bakış açısından çok daha dışsal, dolayısıyla da burada söz konusu

edilenden o nispette daha uzak bir bakış açısıdır bu. Felsefe, biraz önce de söylemiş olduğumuz gibi, özü itibarıyla “lâ dinî”dir;¹ hatta bir yanılısamadan ibaret olmadığına bile böyledir. O kadar ki, modern çağdaki türden bir felsefenin bir medeniyet içinde mevcut olmamasında hayıflanacak hiçbir şey bulunmamaktadır. Kısa süre önce yayınlanan bir kitapta, bir oryantalist “Felsefe her yerde felsefedir.” diyordu. Böylece her türlü yanlış özdeşleştirme, bizzat yazarın bile kimi satırlarında çok haklı olarak karşı çıktıkları da dahil olmak üzere zemin bulmaktadır. Her yerde felsefe görmeyi kesinlikle reddetmekteyiz. Düşüncenin son derece özel bir tarzını, yazarın ifadesiyle “evrensel düşünce” tahtına oturtmayı da kabul edemeyiz. Doğu öğretilerini konu alan bir diğer tarihçi, Batılı etiketlerin yetersizlik ve uygunsuzluğunu ilke olarak kabul etmekle beraber, bunları aşma imkânı bulamadığını açıklıyor ve seleflerinin hatâlarını aynen tekrar etmekte hiçbir beis görmüyordu. Bu durum bizi iyice şaşırtmaktadır çünkü kendi payımıza, sadece çok yanlış olmakla kalmayıp mânâsız bir karmaşıklık ve sevimsizlik de taşıyan bu felsefi terminolojiye müracaat etme zorunluluğunu şimdiye kadar hiç hissetmiş değiliz. Ancak oryantalistlerin hatâlarını tartışarak zaman kaybetmeye niyetimiz yok. Batı tarzı eğitimin düşüncelerini daha en başından hapsetmiş olduğu “klasik” çerçeveleri aşmanın kimileri için ne kadar zor olduğunu bu örnekler vâsitasıyla göstermekle yetineceğiz.

Vedanta hakîkaten sınırsız kavrayış imkânlarına açık, tamamen saf bir metafizik öğretisidir ve bu sebeple de herhangi bir sistemin az ya da çok dar sınırları içine sığdırılabilmesi

1 Çok özel bir mânâda sadece “Hermetik felsefe” bundan istisna edilebilir. Şu anda –zaten modernlerin neredeyse tümüyle meçhulü olan– bu mânâya değinmediğimiz açıktır.

mümkün değildir. Yani Avrupalıların felsefe ismi verdiği her şeyle arasında derin ve indirgenemez bir fark, bir ilke farkı bulunmaktadır. Özellikle modernler söz konusu olduğunda her türlü felsefî kavrayışın içinde barınan ham ihtiras, bu kavrayışlardaki bireyci eğilimi en uç noktaya ulaştırmakta ve böylece ne pahasına olursa olsun özgün olma arzusu tanımlanmış ve tamamlanmış (yani özsel olarak her yönüyle izafî ve mahdut) sistemler inşa etmeye yönelmektedir. Aslında bir sistem kapalı bir kavrayıştan ibarettir ve az ya da çok dar olan sınırları, doğal olarak sahibine ait “zihnî ufuk” tarafından çizilecektir. Halbuki, saf metafizik için her türlü sistemleştirme mutlak olarak imkânsızdır. Metafizik açınsından, bireysel/cüz’î seviyeye ait her şey hakîkatte mâdumdur. Metafizik her türlü izafiyetten, felsefî ya da başka türden arızîliklerden tam olarak müberrâdır. Böyle olması zorunludur, çünkü metafiziğin özü Küllî’nin bilgisidir ve bu tür bir bilgi hiçbir formül içine sıkıştırılamaz.

Hindistan’ın muhtelif metafizik ve kozmolojik kavrayışları aslında farklı öğretiler değil, tek bir öğretinin farklı noktalardan yola çıkan ve değişik güzergâhlara yönelen açılımlarıdır. Bu kavrayışları adlandıran Sanskritçe *darshana* kelimesi asıl olarak “bakış” ya da “bakış açısı” anlamına gelmektedir, çünkü müştakı olduğu fiil kökü *drish* öncelikle “görmek” mânâsını taşır. Hiçbir sûrette “sistem”e yakın herhangi bir anlama yaklaştırılmaz bile ve oryantalistlerin kelimeye bu anlamı yakıştırması, onları her noktada hatâya düşüren Batılı alışkanlıkların bir neticesinden ibarettir. Oryantalistlerin her yerde felsefe gördüğü düşünülürse, her yerde sistemler keşfetmeleri de son derece normal olmaktadır.

Söz ettiğimiz bu tek öğreti temel olarak Veda’yı, yani tam anlamıyla kutsal ve geleneksel “bilim”i oluşturmaktadır (Veda

kelimesinin hakîkî mânâsı budur).² İkincil nitelikteki bütün kollar ondan türemekte ve müşterek ilke ve kaynakları olarak onu muhafaza etmektedir. Bazılarının bu kollarda ifadesini bulan farklı kavrayışları muhasım ve karşıt sistemler sayması sadece anlayış noksanlığından ileri gelmektedir. Bu kavrayışların birbirleriyle çelişmesi, müşterek ilkelerine dayanmayı sürdürdükleri müddetçe mümkün değildir. Tam aksine, birbirlerini tamamlar ve karşılıklı olarak aydınlatırlar. Bu açıklamamızı sunî ve müteahhir bir “senkretizm”in ifadesi olarak değerlendirmek tamamen yanlış olacaktır, çünkü bütün öğreti –köklerinden en ileri açılımlarına kadar– Veda’nın içinde icmâlî bir tarzda (synthétiquement) mahfuz kabul edilmelidir. Gelenek her noktasında uyumlu ve tutarlı bir bütün oluşturmaktadır (ve bu, onun sistematik olduğu anlamına gelmemektedir). İçerdiği bütün bakış açıları ardarda olduğu gibi aynı anda da ele alınabileceğinden, olgusal olarak geliştirildikleri ve açık hale getirildikleri tarihî sırayı araştırmak herhangi bir fayda sağlamaz. Hatta belirsiz bir zaman dilimi boyunca devam etmiş bir şifahî aktarımın mevcudiyeti göz önüne alındığında bile hiçbir şey değişmeyecektir. Aktarım çağlar boyunca belli bir oranda dış biçimini değiştirerek koşullara uyarlanmış olabilir, fakat temel daima aynı kalır ve dışsal değişiklikler öğretinin özüne ait hiçbir şeye en ufak bir tesirde bulunamaz.

Herhangi bir kavrayışın geleneğin temel ilkesiyle uyum içinde olması, bu kavrayışın ortodoksluğu açısından zorunlu ve

2 “Veda” ve “vidya”nın iştikak ettiği *vid* kökü, Yunanca oida kelimesi gibi, hem görmek (Latince’de *videre*) hem de bilmek anlamlarına gelmektedir. Görme, bilmenin sembolü olarak kullanılmıştır çünkü mahsûsat âlemindeki başlıca bilgi aracıdır. Bu sembolizm saf mâkulât âlemine de intikal ettirilmiş ve bilgi “içsel görü”ye benzetilmiştir. Mesela “intuition” (sezgi, görü) gibi kelimelerin kullanım mantığı da bu noktaya dayanmaktadır.

yeterli sebeptir. Ancak ortodoksluk kelimesini dinî tarzda anlamamalıdır (yorum hatâlarını önlemek amacıyla bu noktayı vurgulamak gerekiyor, zîra Batı’da ortodoksluk genellikle sadece dinî bakış açısından söz konusu edilmektedir). Metafizik ve ona şu ya da bu nispette bağlı olan herhangi bir şey bahis mevzuu olduğunda, bir kavrayışın heterodoksluğu aslında onun yanlışlığından başka bir şey değildir ve bu yanlışlık, temel ilkeler karşısındaki uyumsuzluğuyla tebarüz etmektedir. Bu ilkeler Veda’da ifade edilmiş olduğundan, ortodoksluk kıstası Veda ile uyumlu olacak, heterodoksluksa Veda’yla kasıtlı ya da kasıtsız bir çelişki içine düşüldüğünde başlayacaktır. Heterodoksluk bir sapmadır ve sahih öğretinin şu ya da bu nispette tahrifi olarak ortaya çıkar. Böyle bir sapma genellikle çok sınırlı bir çevre içinde kalır ve sadece –kimi zaman çok tâlî bir önem taşıyan– belirli birkaç nokta üzerindedir. Geleneğin gücü bireysel hatâların derinleşmesini ve yayılmasını önleyebilecek, bazı sınırları aşanları bertaraf edebilecek, yandaş bulmalarını ve hakîkî bir otorite sahibi haline gelmelerini engelleyecek kadar sağlam olduğu sürece böyledir. Fakat kısmen heterodoks olan bir mezhep (école) belli bir *darshananın* temsilcisi haline gelse bile (*Vaisheshika* için atomcu mezhebin gelmiş olduğu gibi mesela), bu durum söz konusu *darshananın* aslî meşruiyetini ortadan kaldırmaz. Onun ortodoksluk sınırlarında kalması adına, temellerine geri dönülmesi yeterli olacaktır. Vijnana-Bhikshu’nun *Sankhya-Pravachana-Bhashya* eserindeki şu bölüm yeterince açıklayıcıdır: “Kanada’nın öğretisindeki (*Vaisheshika*) ve *Sankhya*’daki (Kapila’nın öğretisi) Veda’ya aykırı noktalar ortodoks geleneğin mensupları tarafından reddedilmelidir. Jaimini ve Vyasa’nın öğretileri (iki *Mimansa*) ise (geleneğin temeli sayılan) Yazılar’la tam bir ahenk içindedir.”

Man (“düşünmek”) fiil kökünden tekid sigasında iştikak eden *Mimansa* ismi, kutsal bilimin muhakeme vâsıtasıyla (diskürsif düşünce, yani nazar ve istidlâl) tetkikini ifade etmektedir: *Mimansa*, Veda üzerine tefekkürün hikemî meyvesidir. İlk *Mimansa* (*Purva-Mimansa*) Jaimini’ye atfedilmektedir. Fakat çeşitli *darshanaların* formülasyonu mahiyetindeki metinlere izafe edilen isimlerin belirli bireylere, tarihî şahsiyetlere işaret ettiği zannedilmemelidir. Başlangıcı da süresi de belli olmayan bir zaman dilimi boyunca kendilerini aynı incelemeye veren pek çok kişi tarafından oluşturulmuş bir “gayrişahsî fikir muktesebatı”na (*agrégats intellectuels*) takılan sembolik bir isim söz konusudur. İlk *Mimansa* aynı zamanda *Karma-Mimansa* (yani amelî *Mimansa*) olarak da adlandırılır, çünkü amelleri ve –daha özel olarak da– ibâdet kurallarını ele alır. *Karma* kelimesi de çift anlamlıdır. Genel anlamda her türlü eylemi ifade eder, özel ve teknik anlamdaysa –Veda’da târif edildiği şekilleriyle– taabbudî ameldir (action rituelle). Amelî *Mimansa*’nın amacı, şârih Somanatha’nın ifadesiyle, “Yazıların delâletini doğru ve açık olarak tespit etmektir.” Ancak öncelikle emirleri konu edinmekte ve (genellikle *karmanın* mefhum-i muhalifi kabul edilen) saf bilgi ya da *jnanaya* eğilmemektedir. Çünkü *karma* ilk *Mimansa*’nın, *jnana* ise ikincisinin konusudur.

İkinci *Mimansa* (*Uttara-Mimansa*) Vyasa’ya, yani aynı zamanda Veda’yı oluşturan geleneksel metinleri de düzenleyerek nihâî biçimlerinde tedvin etmiş “şahs-ı mânevî”ye atfedilmektedir. Bu atıf özellikle mânîdardır; çünkü burada tarihî ya da efsanevî bir kişiliğin değil, hakîkî bir “entelektüel işlev”in söz konusu edildiği rahatça anlaşılabilir. Hatta bu işlevin süreklilik arz ettiğini bile söyleyebi-

liriz, zîra Vyasa yedi *Chirajivi* (kelime mânâsı “çok uzun ömür sahibi”) arasında sayılmaktadır ve bunların varlığı belli bir dönemle sınırlandırılmamıştır.³ İlk *Mimansa*'ya nazaran, ikinci *Mimansa*'nın saf aklî (intellectuel) ve keşfi (contemplatif) seviyeye ait olduğunu belirtebiliriz. Ancak, birincisini amelî *Mimansa* olarak isimlendirmemiz paralelinde, nazari *Mimansa* tabirini kullanmamız bir anlam karışıklığı doğurabilecektir. Aslında “nazariye” (théorie) kelimesi menşe itibarıyla müşâhede/mükâşefe (contemplation) kelimesinin müteradifi olmakla birlikte [çünkü hepsi (Arapça, Latince ve Yunanca'da) “görmek” mânâsından iştikak ettirilmiş], gündelik dilde çok daha dar bir mânâ taşır hâle gelmiştir. Halbuki metafizik açıdan nâkıs olmayan bir öğretilde, bugün kullanılan mânâdaki nazariye hiçbir zaman kendi başına yeterli değildir; daima mütekabil bir “tahakkuk”la beraber olmalı ya da takip edilmelidir, çünkü zaten bu tahakkuka temel vazifesi görmekten başka bir işlevi yoktur. Dar mânâdaki nazariyenin tahakkukla ilişkisi, vâsıta ve gaye ilişkisinin aynıdır.

İkinci *Mimansa* aynı zamanda *Brahma-Mimansa* olarak da adlandırılmaktadır, çünkü özü dolaysız olarak “İlâhî Bilgi”dir (*Brahma-Vidya*) ve bu itibarla asıl Vedanta'yı –yani, kelimenin etimolojik anlamını izlersek, Upanişadların öğretisi üzerinde temellenen “Veda'nın sonu”nu– teşkil etmektedir. Buradaki “son” tabiri hem netice hem gaye anlamında anlaşılmalıdır. Upanişadlar bir taraftan Veda metinlerinin son kısmını oluşturmakta, diğer taraftan geleneksel bilginin

3 Benzer vâkıtalara başka geleneklerde de tesadüf etmekteyiz: Taoculuk'ta sekiz “ölümsüz”den bahsedilmektedir, öbür tarafta “babasız, anasız ve nesepsiz, hayatının ne başı ne sonu olan” (Pavlus, İbrânilere Mektup, VII, 3) *Melki-Sedek* karşımıza çıkar. Bu tür başka koşutluklar bulmak zor olmayacaktır.

–farklı seviyelerde sahip olabileceği bütün özel ve arızî tecellilerden mücerret olarak– nihaî ve en yüksek hedefini (en azından böyle bir şeyin mümkün olabileceği ölçüde) tâlim etmektedir. Yani, başka bir ifadeyle Vedanta saf metafizik sahasını konu alır.

Upanişadlar, Veda külliyatının tamamlayıcı bir parçası olarak ortodoks geleneğin temelleri arasındadır. Ancak bu, Max Müller gibi bazı oryantalistlerin bu metinlerde güya “Budizm’in tohumları”nı keşfetmesine mâni olamamıştır. Oysa, Max Müller’in Budizm’i sadece en heterodoks yorum ve biçimleri vâsıtasıyla tanıdığı hesaba katılırsa, ortodoksluğun temel kaynak ve misdakı içinde heterodoksluğun köklerini bulmak gibi bir acayıplikten daha ileri bir anlayış bozukluğuna ulaşılabilmesi mümkün gözükmemektedir. Upanişadların sahih geleneği temsil ettiğini ve dolayısıyla özünde bizzat Vedanta’yı oluşturduğunu tekrar vurgulayalım. O halde, öğretinin yorumu üzerinde bir şüphe belirdiği takdirde, nihaî müracaat Upanişadların otoritesine yapılacaktır. Upanişadlarda sarahatle ortaya konan temel Vedanta öğretileri, *Brahma-Sutra* ve *Shariraka-Mimansa*⁴ isimlerini taşıyan bir vecizeler mecmuasında sentetik bir tarzda tanzim edilmiş ve açık formüllerle dile getirilmiştir. Bu vecizelerin Badarayana ve Krishna-Dwaipayana isimlerindeki yazarı Vyasa ile özdeşleştirilmektedir. *Brahma-Sutra*’nın *Smriti* olarak adlandırılan geleneksel metinler sınıfına ait olduğunu da belirtmeliyiz, fakat Upanişadla-Veda’yı oluşturan diğer metinler gibi– *Shruti* sınıfındandır ve *Smriti*’nin otorite-

4 *Shariraka* terimi, Ramanuja’nın *Brahma-Sutra* üzerine yazdığı şerhte (*Shri-Bhashya*), bir şekilde her varlığa mündemiç olan (*sharira*) “aşkın kendilik”e (*paramatma*) mâtuf olarak açıklanmaktadır.

si, onun dayanak ve temelini oluşturan *Shruti*'ye istinat eder. *Shruti*, bu noktada da tüm diğerlerinde olduğu gibi en alâkasız şeyleri birbirine karıştıran oryantalistlerin pek çoğunun zannettiğinin aksine, kelimenin dinî ve Batılı mânâsında bir “vahiy” değildir. Dolaysız bir ilhamın ürünüdür, öyle ki otoritesi bizzat kendisinden kaynaklanır. “*Shruti*” diyor Shankara, “(Müteal bilgi seviyesinde) dolaysız bir idrak neticesidir, çünkü otorite olabilmesi için diğer tüm otoritelerden bağımsız olması zorunludur. *Smriti* ise istikraya (induction) benzer, çünkü otoritesini kendi dışındaki bir otoriteden alır.”⁵ Ancak müteal bilgi ve mahsus bilgi arasında kurulan bu analoginin yanlış anlaşılmasını önlemek üzere, her hakîkî analogide olduğu gibi burada da aksi yönde uygulanılabilirlik bulunması gerektiğini hatırlatalım.⁶ İstikra duyulur algının ötesine yükselebiliyor ve bir üst dereceye geçilmesini sağlıyor olsa bile, müteal seviye söz konusu olduğunda ilkeye nüfuz edebilen ancak dolaysız idrak ya da ilhamdır; çünkü bu ilkenin bağlı olduğu hiçbir şey yoktur ve fakat geri kalan her şey ilkeden çıkmaktadır, bu ilkeden daha yukarıda bir şey mevcut değildir ama her şey onun neticeleri ve tecellileri olarak ondan neşet etmektedir. *Shruti* ile *Smriti* arasındaki ayrımın, temelde, dolaysız aklî sezgi (intuition intellectuelle immédiate) ve muhakeme neticesi oluşan bilinç (conscience réfléchie, istidlâlî/münakis şuur) arasındaki ayrıma denk

5 Algi (*pratyaksha*) ve istikra (ya da istidlâl, *anumana*), Hint mantığını takip edersek, mahsus bilgi sahasında kullanılacak iki “ispat yolu”dur (*pramana*).

6 Analoginin ilkesi Hermetizm geleneğinde *Zümrüt Levha*'nın şu cümlesiyle ifade edilmektedir: “Aşağıda olan yukarıda olan gibi, yukarıda olan da aşağıda olan gibidir.” Bu formül, lâyıkıyla kavranması ve doğru uygulanabilmesi için, “Süleyman'ın mührü” sembolüyle bağlantısı içinde düşünülmelidir: Biri diğerinin tam aksi yönde olmak üzere yerleştirilmiş iki üçgen.

geldiğini de söyleyebiliriz. Bunlardan ilkinin köken anlamı “semâ” (audition, dinleme) olan bir kelimeyle târif edilmesinin sebebi, tam da bu sezgisel özelliği vurgulamaktır; çünkü ses, Hint kozmolojisini takip edecek olursak, mahsus niteliklerin en önde gelenidir. *Smṛiti* ise köken olarak “hâfıza” anlamını taşır; zîra hâfıza –algının bir yansıısından (réflexion) ibaret olduğu için– muhakeme ürünü (réflechi) veya istidlâli (discursif), yani dolaylı bir bilgi olma vasfı taşıyan her şeyi (anlam genişlemesi yoluyla) adlandırmakta kullanılabilir. Şayet bilgi ışıkla sembolize edilmekteyse –ki genel olarak böyledir– saf akıl ve hâfıza Güneş ve Ay tarafından temsil edilebilecektir. Bu sembolizm, burada ele alınması mümkün olmayan başka pek çok uygulamaya (application) da zemin oluşturur.⁷

Son derece veciz bir üslup taşıyan *Brahma-Sutra* çok sayıda şerhin konusu olmuştur. Bunlar arasından en önemlileri Shankara ve Ramanuja’ya ait olanlardır. Her ikisi de tam anlamıyla ortodokstur ve aralarındaki zâhirî ihtilafların önemini abartmamak gerekir, zaten bunlar genelde tamamen lafzî farklılıklardan ibaret kalmaktadır. Her mezhebin kendi bakış açısının en dikkate şayan görüş olduğunu düşünme ve ifade etme eğilimi taşıması gayet doğaldır ve diğerlerini dışlamaksızın, onlardan daha güçlü olmayı temenni edecektir. Fakat meseleyi hiçbir tarafgirliğe düşmeden çözmek nâmına, bu farklı bakış açılarını ayrı ayrı tecrübe etmek ve hangisinin daha geniş bir ufku kuşattığını anlamak yeterli olur. Hiçbir mezhebin öğretiyi bir kül olarak inhisarında tutma iddiası

7 Bu sembolizmin izleri dilin kendisine de sinmiştir: Aynı *man* ya da *men* kökünün muhtelif dillerde ay, hâfıza, “zihin” ya da istidlâli düşüncüyü ve alâmetifarıkası “akletme” olan varlık vechesiyle bizzat insanı ifade eden sayısız kelime biçimlendirmiş olması sebepsiz değildir.