

MİSTİSİZM VE FELSEFE

WALTER T. STACE

felsefe
hikmet

insan yayınları

Mistisizm ve Felsefe

insan yayınları : 390
felsefe ve hikmet dizisi : 36

birinci baskı: istanbul, ocak 2004

isbn 975-574-378-2

orijinal adı
mysticism and philosophy

mistisizm ve felsefe
walter t. stace

çeviren
abdüllatif tüzer

içdüzen
insan

kapak düzeni
rıdvan kuyumcu

baskı-cilt
kurtiş matbaası
www.kurtismatbaa.com

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

Mistisizm ve Felsefe

WALTER T. STACE

Çeviren:
Abdullatif Tüzer

insan yayınları

WALTER T. STACE

Anglo-Amerikan deneyci filozof. 1886 Londra doğumlu. Dublin'deki Trinity Koleji 1908'de bitirmiş, 1910-1932 yılları arasında Seylan'da memurlukta bulunmuş. Bu sırada "A Critical History of Greek Philosophy" (London 1920) ve "The Philosophy of Hegel"i yayınlamış. 1932'de memurluktan ayrılıp Princeton Üniversitesi'nde felsefe öğretimine başlamış. 1955'de akademik topluluktan emekli olmuş. 1949'da Amerikan Felsefe Derneği'nin başkanlığını yapmıştır.

Seylan'da yaşadığı yıllarda Hinayana Budizmi'ne ilgi duymuştur. Daha sonraki metafizikle ilgili düşüncelerinde Hinayana Budizmi'nin etkisini açıkça yansıtmıştır. "The Gate of Silence" ve "Time and Eternity" adlı eserleri bu ilgi ve etkinin ürünüdür.

Ve Stace son olarak, mistisizm ile deneyciliği uzlaştırmaya çalışmıştır. Onun baş yapıtı "Mysticism and Philosophy"dir.

İçindekiler

ÖNSÖZ 7

I. BÖLÜM
Araştırmanın Ön Kabulleri 11
1. Bu Araştırma Önemlidir 11
2. Muhammed'in Eşeği 16
3. Doğalcı İlke 21
4. Nedensel Farksızlık İlkesi 28
5. Deneyim ve Yorum 29
6. Kanıtın Geniş Kapsamlılığı 36

2. BÖLÜM
Evrensel Öz Sorunu 39
1. Sorunun Mahiyeti 39
2. Görüntüler ve Sesler Mistik Görüngüler Değildir. 45
3. Aşırı Duyguculuğun Önemsiz Görülmesi 49
4. Bir Çözüme Doğru 54
5. Dışa Dönük Mistisizm 61
6. Sınır Durumlar 81
7. İçe Dönük Mistisizm 84
8. İçe Dönük Mistisizm – Bireyselliğin Çözülüşü 112
9. Hinayana Budizmi Bir Ayrık mıdır? 124
10. Bir İtiraz 129
11. Sonuç 133

3. BÖLÜM
Nesnel Gönderge Sorunu 137
1. Oydaşlık Argümanı 137
2. Özneötesilik 149
3. Nesnellik Duygusu 155
4. Mistik Monatçılık 157
5. Evrensel Ben; ve Vacuum-Plenum (dolu-boşluk) 163
6. "Tanrı" Sözcüğü 181
7. "Varlığın Kendisi" Kuramı 185
8. "Şiirsel Doğruluk" Kuramı 188

9. Evrensel Benin Konumu 197
10. Alternatif Çözüm 205

4. BÖLÜM
Kamutanrıcılık, İkicilik Ve Tekçilik 209
1. Kamutanrıcılık 209
2. İkicilik 220
3. İkiciliğin Eleştirisi 232
4. Tekçilik 239
5. Kamutanrıcılığın Doğrulaması 242

5. BÖLÜM
Mistisizm ve Mantık 255
1. Mistik Paradokslar 255
2. Retoriksel Paradoks Kuramı 258
3. Yanlış Betimleme Kuramı 261
4. Çift Yer Kuramı 264
5. Belirsizlik Kuramı 266
6. Bir itiraz 269
7. Çelişki Kuramı Tek Bana Ait Özgün Bir Buluş Değildir 271
8. Paradoksların Felsefi İçerimleri 274

6. BÖLÜM
Mistisizm ve Dil 281
1. Sorunun Ortaya Konuşu 281
2. Bilimsel Esinlenmeler İddiası 282
3. Sağduyu Kuramları 284
4. Mistik ya da Dinsel Dilin Simgesel Olduğu Görüşü 288
5. Yeni Bir Kurama Yönelik Öneriler 299

7. BÖLÜM
Mistisizm ve Ölümsüzlük 311

8. BÖLÜM
Mistisizm, Ahlâk ve Din 327
1. Mistik Ahlâk Kuramı 327
2. Mistisizm ve Uygulamada İyi Yaşam 337
3. Mistisizm ve Din 345

İNDEKS 349

ÖNSÖZ

Bu kitabın amacı şu soruyu irdelemektir: "Mistik" diye nitelenen deneyimin felsefenin daha önemli sorunlarıyla ne gibi bir ilgisi vardır? Yadsınması ancak bilgisizlikten kaynaklanan ruh bilimsel bir gerçekle işe başlıyoruz. Bazı insanlar zaman zaman, artık "mistik" diye ayırt edilmekte olan olağan dışı deneyimler geçirmektedir. Bu deneyimler her çağda ileri düzeydeki ulusların yazınlarında kayıtlıdır veya hiç yoksa orada bunlara göndermede bulunulmuştur. Ancak "mistik" terimi büsbütün bulanık bir terim olduğu için, önce deneysel olarak ne tip ve ne tür deneyimlere mistik dendiğini saptamak, bunların ana özelliklerini belirlemek ve sınıflamak, sınıfa ait sınırları belli etmek ve ilgisiz tipleri dışta bırakmak için alanı araştırmamız gerekiyor. Ardından, seçilen ve tanımlanan bu deneyimin ya da zihin hâllerinin şu gibi sorunlara bir ışık tutup tutmadığını soruyoruz: Evrende insandan daha büyük bir tinsel varlık (spiritual presence) var mıdır? Eğer varsa, onun insanla ve genel olarak evrenle nasıl bir ilişkisi vardır? Mistisizimde benin doğası üzerine sorunlar, mantık felsefesi, dilin işlevleri, insanlığın ölümsüzlük isteğinin gerçekliği veya gerçek dışılığı ve son olarak ahlâksal yükümlülüğün doğası ve kaynakları ve genel olarak etiğin sorunlarına değgin aydınlatıcı bir şey bulabilir miyiz?

Son paragrafta Toynbee'den ödünç aldığım "tinsel varlık" deyişini kullandım. Bunun üstün özelliği bulanıklığıdır. Yakın zamanlarda halka açık bir konuşma yapmakta olan seçkin bir fizikçiye dinleyicilerinden birisi konuyla ilgisi olmayan "Tanrıya inanıyor musunuz?" sorusunu yöneltti. O da "Çok bulanık olduğu için bu sözcüğü kullanmıyorum" yanıtını verdi. Bence bu yanlış yanıttı. "Pek belirgin olduğu için 'Tanrı' sözcüğünü kullanmıyorum" demeliydi. İşte "tinsel varlık"tan söz etmemin nedeni bu. Sanırım bu da oldukça belirgindir.

Belirgin olarak yanlış olmaktansa belirsiz olarak doğru olmak daha iyidir.

Bu araştırma bazı yönlerden şu soruya koşutluk gösterir: Duyu deneyimlerimizin, söz gelişi renk duyumlarımızın evrenin mahiyeti ve yapısı sorunlarıyla ne gibi bir ilgisi vardır? "*Bazı yönlerden* koşut" diyorum. Bu andırışmayı [duyu deneyimi-mistik deneyim andırışması] ne ölçüde önemseyeceğimiz, sorunlarımızdan birisini oluşturmaktadır. Bununla beraber, herhangi bir kişinin bu kitabın önsözünün dışındaki bölümleri dikkatle okumadan hemen bu karşılaştırmayı geri çevirmeye hakkı yoktur; kendisini ön yargıya mahkûm etmek isterse o başka.

Ben bir mistik olarak değil bir felsefeci olarak yazıyorum. Bu kitabın ele aldığı mistisizmin ekin bölgelerinden herhangi birisinde uzmanlık taslamıyorum. Her bir bölgede o bölgenin en büyük mistikleri olarak gördüğüm kişilerden sınırlı sayıda seçtim ve vargılarımı esas olarak bunların yoğun bir incelemesine dayandırdım. Ayrıca benim felsefeye olan yaklaşımım bir görgücü (deneyci) ve bir çözümlemecinin yaklaşımı değildir. Ancak bir görgücü olarak her deneyimin kesinlikle duyu deneyimine indirgenebilir olması gerektiğine inanmıyorum. Bir çözümlemeci olarak da çözümlemenin felsefenin biricik işi olduğuna inanmıyorum. En büyük değeri eskiden "kurgusal felsefe (spekülatif felsefe)" denen felsefeye veriyorum, çözümlemenin de onun temel bir aracı olduğunu düşünüyorum. Çözümleme kendisi bakımından bir amaç yapılabilmektedir. Ama ben çözümlemeyi doğrunun bulunmasına yönelik hazırlayıcı bir adım olarak kullanmayı yeğliyorum.

Mistisizm alanındaki öncellerimin bir çoğu ya hiç eğitimli felsefeci değildi ya da – şöyle veya böyle Anglosakson ülkelerde - artık ka-

bul edemeyeceğimiz felsefi yöntemler, düşünceler ve deyimlere göre düşünmüştü. Bu ülkelerde felsefe yöntemleri, içerisinde G. E. Moore'un esas öncü olduğu küçük bir zümre tarafından yaklaşık elli yıl önce kökten değiştirilmişti. Bu kökten değişiklikte gelecekte sürekli değer olarak görülmesi olası her şey, şu an kendimizi bu alanı bölümleyen – mantıkçı olgucular, Carnapçı biçimciler, Oxford "günlük dil" filozofları, Wittgensteinci gerçek inanırlar - tek yanlı rakip çözümlemeciler sınıfından herhangi birisine yamamadan alınıp özümsenebilir.

Mistisizm alanındaki öncellerimiz ele aldığım konuların çoğunda bize yardımı olacak hiçbir şey yapmamış. Geçmişin yol göstericiliği olmadan tek başıma bir yön çizmek zorundaydım. O yüzden bu kitapta neredeyse tamamen yeni gibi görünen, hemen hiç düşüncesizce olmayan görüşler vardır. Bunu özgünlükle övünmek için demiyorum, tersine okuyucularımın çözümlerimde bulacağı eksikliklerin daha kolay hoş görüleceğini umuyorum. Araştırmanın bütünü için gerekli görünen ama anlaşıldığı kadarıyla öncellerim için hiç böyle görünmeyen sorular ortaya atmaktan kendimi alamadım. Bu sorularla boğuşurken elimden gelenin en iyisini yaptım.

Şunun altı çizilmelidir ki böylesi çetin bir alanda "tanıtlar", "karşı tanıtlar", "çürütmeler", "kesinlikler" bekleyemeyiz. mistik aslında tartışmaz. O içsel öznel kesinliğe sahiptir. Ancak bu sadece, sığ felsefeciler için yeni ve kafa karıştırıcı bir soruna neden olur. Şöyle veya böyle, bu alanda en çok bekleyebileceğimiz kesin olmayan varsayımlar, akla yatkın fikirlerdir. Elbette ki yalnızca bilim adamı olmayanlar bilimin sözümona kesinliğine inanır. Bilim adamları kendi çözümlerinin ancak varsayımsal olduğunu bilirler; bizimkiler de kuşkusuz çok daha varsayımsal olacaktır.

Üç yıl ve ardından bir yıl daha burs vermekle Bollingen Vakfı bu kitabın yazarını cömertçe desteklemiştir. Yardımlarından dolayı kendilerine çok şey borçluyum.

W. T. S.

Birinci Bölüm

ARAŞTIRMANIN ÖN KABULLERİ

1. Bu Araştırma Önemlidir

Hiç kuşkusuz duyarlı, ağırbaşlı ve mistisizme eğilimli bir filozof olan Bertrand Russell, ünlü bir yazısında şöyle diyor: "Filozof olan en gözde kişiler hem bilimin hem de mistisizmin gerekliliğini duymuşlardır." Ve Russell şöyle devam eder; hem mistik hem bilim adamı olmak "kanımca, düşünce dünyasında ulaşmanın olanaklı olduğu en yüksek konumu" oluşturur. Üstelik, "bu duygu (mistisizm) insanda en iyi olan her ne varsa onun kaynağıdır."[1] Görülecektir ki bu, mistisizmin değeriyle ilgili son derece önemli bir değerlendirmedir.

En büyük filozoflar içerisinde mistisizmin ve bilimin bu birlikteliğinin örnekleri olarak Russell; Heraclitus, Parmenides, Plato ve Spinoza'nın adını anar, ancak bu liste açıktır ki yalnızca örneklendirme amacıyla yapılmıştır ve ayrıntılı bir liste değildir.

---

1 Bertrand Russell, **Mysticism and Logic and Other Essays**, London, Longmans, Green & Co., Inc., 1921, ss. 1, 4 ve 12.

Böylelikle Russell tarafından felsefenin yerine getirmesi gereken görevler olarak iki soruna işaret edilmiş olur. İlk olarak, mistisizm tamamlayıcı bir öğe olarak felsefede bu kadar değerli olduğu için, onun filozofların düşünceleri üzerinde mantıksal olarak ne kadar etkide bulunma *hakkına sahip olduğunu*; ikinci olarak da gerçekte onların düşüncelerini ne kadar etkilediğini incelememiz gerekiyor. İlki mantık ve dizgesel (sistematik) felsefe sorunudur. İkincisi ise felsefe tarihçisinin sorunudur. Bu kitapta bu iki sorundan ilkiyle ilgileneceğiz.

Kuşku yok ki Anglo-Amerikan felsefecilerin büyük bir çoğunluğu, eski filozofların, bilinçli veya bilinçsizce, mistisizmden çıkarmış oldukları – zaman gerçek değildir, uzam yalnızca bir görünüştür, yetkin bir Saltık (Mutlak Varlık) vardır ve iyi ile gerçek özdeştir türünden – felsefî öğretilerin kabul edilmemesi gerektiğini düşünürler. Ancak böyle bile olsa, bundan mistisizmden asla hiçbir inancın çıkarılamayacağı ve bütün konunun bir hokus-pokus veya yanılsama olarak bir kenara atılması gerektiği sonucu çıkar mı? Kesinlikle hayır. Bunu düşünmek, bütün yanlış inanç tarzlarının ilkel bilimde duyu deneyimine dayandırıldığını görerek, bir bilgi kaynağı olarak duyu deneyimini reddetmek kadar mantıksız olurdu. Eğer eski filozofların mistisizme dayadıkları inançlar kabul edilemez ise, o zaman mistik deneyimin bazı daha iyi yorumlarının onlarla yer değiştirip değiştiremeyeceğini sormamız gerekir. mistik deneyimin duyu deneyimi ile yapılan bu karşılaştırması tamamıyla yanıltıcı olabilir. Fakat bu, araştırmayı kesmek için kullanılacak bir varsayım değil, araştırmanın bir sonucu olmalıdır. Dolayısıyla bu kitapta karşılaşılacak ilk sorun, mistik deneyimin, duyu deneyimi gibi, herhangi bir nesnel gerçekliğe göndermede bulunup bulunmadığı veya yalnızca öznel ruh bilimsel bir görüngü olup olmadığıdır.

Sorunu bir başka biçimde de ortaya koyabiliriz. Eğer olanaklı ise, mistisizmin evren hakkında, zihnin bilimden ve mantıksal akıldan elde edemeyeceği hangi *doğruları* verir? Sorunu her ne kadar bu şekilde söze döksek de Russell'ın yanıtı mistisizmin bize hiçbir doğruyu vermeyeceğidir. Yalnızca bilim ve mantıksal düşünme bize doğruları verir. Mistisizmin bize kazandırdığı şey, mantıksal ve bilimsel akıl ile ulaşılan doğrulara karşı güzel ve soylu duygusal tutumlardır. Rus-

sell'ın bu duruma değgin argümanı hoş ama basit bir karşılaştırmadır. Mistisizmin özü, diyor Russell, duygudur. Duygular, zihin dışı dünya hakkında hiçbir nesnel doğru sağlamamaları anlamında özneldirler. Bu yüzden mistisizm özneldir ve zihin dışı dünya hakkında hiçbir nesnel doğru sağlamaz. "Mistisizm," diyor Russell, "aslında evren hakkında inanılan şeye dair hemen hemen belirli bir duygu yoğunluğu ve derinliğinden başka bir şey değildir."[2] Duyguların öznel olduğu iddiasını geçelim. Dünya çapındaki mistisizm yazınıyla ilgili en ufak bir bilgisi olan bir kimsenin, Russell'ın mistisizmi yalnızca bir duygu olarak tanımlamasını kabul etmesi olanaklı değildir.

Mistikler kendi deneyimlerini yorumlayışlarında yanılgı içinde olabilirler. Ama deneyimlerin kendisinin nasıl bir şey olduğunu Russell'dan daha iyi bilmeleri gerekir. Onlar, bütün algılarda olduğu gibi, bu deneyimlerin, kendine özgü duygusal bir rengi olduğunu yadsımamakla beraber duygulardan çok algılara benzediğini aralıksız söylerler. Her kim de mistik deneyimin öznel olduğunu kanıtlamak isterse mistisizme bir duygu öznelliğinden daha çok bir yanılsama öznelliğini yükleyecektir.

Russell, mistisizmin öznel olduğunu ve dünya hakkında hiçbir doğru ortaya koymadığını ifade ederek vardığı sonuçta haklı olabilir – bu, tartışmamız gereken ana sorunlardan birisi. Ancak, mistik zihin hâllerinin duygu olduğu yanlış ve dikkatsiz öncüllere dayandırıldığı için hiç kimse Russell'ın basit tasımına kanmamalı ve bu yanılgıda diretmemeli. Hepsinden öte, mistisizmin doğruluk değerinin olduğu iddialarını bu şekilde özetler gibi bir yana atmaya karar vermeden önce, onun gerçekte ne olduğuyla ilgili bir parça doğru bilgi elde etmeye çalışmalıyız. Gelecek bölümde bununla ilgili gerçek olgulara dair bazı açıklamalar vermeye çalışacağız. O zaman bile, mistisizmin bilişsel bir değeri olup olmadığını belirlemedeki güçlükleri ve eğer bilişsel bir değeri varsa bu güçlüklerin nasıl son derece çapraşık, kaygan ve çözümü zor bir hâl aldığını göreceğiz. Bu konuları bütünüyle tartışmak üçüncü bölümümüzün konusu olacaktır.

---

2 A.g.e., s. 3.

Bu arada şunu söylemeliyiz ki "mistisizm" sözcüğü tam anlamıyla talihsiz bir sözcüktür. Bu sözcük bizde dumanlı, dolayısıyla sisli, karmaşık ya da belirsiz düşünce izlenimi uyandırır. Yine bu sözcük giz ve keramet gösterme, dolayısıyla da hokus-pokus anlamını da bizde uyandırır. Mistisizm sözcüğü bir çok akademik felsefecinin önyargıyla baktığı dinle de yakından ilişkilidir. Pek çok mistik kişitanrıcı (teist) ötekiler de kamutanrıcı (panteist) olmakla birlikte, tanrıtanımaz mistiklerin de olduğunu öğrenmek bu akademik felsefecilerden bazısına şaşırtıcı gelebilir. Hindistan'da aynı görüngü için yaygınca kullanılan "AydınlanmaL" (anlightment) ya da "aydınlatma" (illumination) sözcüklerini kullanabilseydik daha iyi olurdu. Fakat öyle görünüyor ki tarihsel nedenlerden dolayı biz Batı'da "mistisizm" sözcüğünde karar kılmalıyız. Tek yapabileceğimiz bu sözcüğün uyandırabileceği ön yargıların giderek üstesinden gelmeye çalışmaktır.

Russell'ın görüşlerine göndermede bulunurken onun kendisinin kullanmadığı "öznel" ve "nesnel" sözcüklerini kullandım. Dikkatli çağdaş filozoflar belki belirsizliklerinden dolayı bu sözcüklerden kaçınma eğilimindedir. Bu sözcükler zihin karıştırıcı olmaya elverişli bir çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ancak hangi anlamda kullandığımızı göstermek koşuluyla bu sözcükler bu konunun tartışıldığı daha sonraki bölümlerde bizim için çok yararlı olacaktır. Üçüncü bölümde burada kastedildiği anlamda nesnellik ölçütünü elimden geldiğince kesin bir biçimde tanımlamaya çalışacağım. Ama bu aşamada soyut tanımlamalar yerine örnekler vererek konuyu belki yeteri derecede açıklayabilirim. Bu kitapta söz konusu sözcükleri, nasıl sanrılar ve düşlere öznel denirken doğru duyu algısına nesnel deniyorsa öylece kullanacağım. Doğru duyu algısında bilincime ev adını verdiğim bir şeyin sunulduğunu gördüğümde bu sunum, benim bilincimden bağımsız olarak zihin dışı dünyada bir yere sahip olan gerçek bir evin varlığını ortaya koyması anlamında nesneldir. (Bunun kesin olarak ne anlama geldiği ve buna inanmak için hangi nedenlerimizin olduğu bu noktada araştırılması gereken sorular değildir). Düşümdeki bir evin sunumu, zihin dışı dünyada böyle gerçek bir ev olmadığı için özneldir. Mistik deneyimin nesnel mi yoksa öznel mi olduğu sorusunun ortaya çıkması bu anlamdadır. Mistik de-

neyim, mistiğin kendi zihninin dışında olan ve onun bilincinden bağımsız olan bir şeyi açığa vurmakta mıdır? Eğer vuruyorsa ne tür bir varlığı açığa vurmaktadır?

Yukarıdaki ve yukarıdakilerle ilişkili sorularla ilgili olarak bu kitapta hangi sonuçlara varmış olursak olalım, bu sonuçlar tümevarımsal veya tümdengelimsel çıkarımların konumuna gayet tabi ki sahip olmayacaktır. "Çıkarım"dan daha çok "yorum" sözcüğünü kullanmak daha yerinde olur. Ben, mistik denilen deneyim türlerinin, evrenin mahiyeti hakkında, akıllı insanlarca kabul edilmesi gerektiğinin gösterilebileceği yorumlara, bu yorumlar ister mantıksal çıkarımlar olsun isterse olmasın, götürüp götürmediğini incelemeyi öneriyorum. Fiziğin temel kavramları, duyu deneyiminin varlığından mantıksal olarak çıkarılamayan duyu deneyimi yorumlarıdır, ama bununla beraber akıllı insanların kabul etmesi gereken yorumlardır.[3] Aslında bilinçten bağımsız bir dünyanın gerçek anlamıyla varlığı, mantıksal olarak kanıtlanamayan bir duyu deneyimi yorumudur. İlk sorunumuz, mistik deneyimin duyu deneyiminin nesnelliğine benzer bir biçimde nesnel olup olmadığı sorunu olduğuna göre, böyle bir sonuca benzer yorumsal bir nitelik verilmiş olursa bizi şaşırtmaması gerekir. Fakat bir biçimde ussal (rasyonel) olarak doğrulanmadıkça hiçbir sonuç kabul edilemez.[4]

Söylediğimiz gibi araştırmamız tarihsel değil, felsefî ve dizgeseldir. Russell'ın adını andıklarına benzer filozofların mistisizmden hangi inançları çıkardıkları bizim için öncelikli bir sorun değildir. Temel sorun, daha çok, akıllı insanlar olarak, eğer olanaklıysa, hangi inançları çıkarmamız *gerektiğidir*. Ancak, kuşkusuz yalnızca ve yalnızca ussal olarak doğrulanabilir olup olmadıklarını incelemek için tarihsel

---

3 Bu konuda sözgelimi Philipp Frank'ın eserinde aktarılan Einstein'ın düşüncelerine bkz. Einstein: His Life and Times, New York, Alfred A. Knopf, Inc., 1953, ss. 217-218

4 Bilimin, felsefenin, etiğin, siyasetin vs. gerek dedüktif gerek endüktif olarak kanıtlanamayan temel ilkeleri veya kararlarının rasyonel doğrulaması problemi son zamanlarda Profesör James Ward Smith tarafından **Theme for Reason**, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1957 adlı eserinde ele alınmıştır.

olarak kabul edilmiş inançları göz önünde tutacağız. Söz gelimi, "zaman gerçek değildir" önermesi sıklıkla mistik deneyime dayanılarak öne sürülmüştür. Biz kesinlikle, bu sözün ne anlama geldiğini, "gerçek değil" sözcüğünün anlamlı olduğunun anlaşılabileceği olağan veya olağan dışı herhangi bir anlamı olup olmadığını; ve yine böyle bir önermenin – eğer onu anlayabilirsek – mistik deneyimin akla uygun bir yorumu olup olmadığını soracağız. Ama tarihle salt tarih adına ilgilenmeyeceğiz. Bir sonraki kitabımda mistisizmin eskinin büyük filozofları üzerindeki, mistik geleneğin felsefe üzerindeki gerçek etkisini ele almayı umut ediyorum.

Filozofların mistisizmden çıkardıkları görüşler hakkındaki bu düşünceler mistiklerin kendilerinin kendi deneyimlerinden çıkardıkları görüşlere de çoğunlukla uygundur. Bu tür bir araştırma, filozoflarınkinden olduğu kadar mistiklerin fikirlerinden de bağımsız olmalıdır. Doğal olarak onların görüşleri, en yüksek saygıya ve ilgiye değer görülecektir. Ancak, mistiklerin kendi deneyimlerinden çıkarmış oldukları yorumların körü körüne kabulüne bağlı kalamayız. Çünkü temelde aynı olan deneyimlerin farklı mistiklerce değişik değişik yorumlandığını düşünmek akla yatkındır. Asıl konu şudur: Nasıl duyu deneyimleri duyu deneyimine sahip kişilerce yanlış yorumlanabiliyorsa, mistik deneyimler de mistiklerce yanlış yorumlanabilir. Dolayısıyla, onların inançlarının bağımsız eleştirel bir şekilde incelenmesi ve çözümlemesi herhangi bir kimsenin inançlarının benzer şekilde incelenişindeki kadar zorunludur.

2. Muhammed'in Eşeği

Daha önce bir yerlerde okumuş olduğum, genel olarak Muhammed'in, hiçbir mistik deneyime sahip olmadan mistisizm hakkında yazılar yazan bir bilgin veya filozofu bir yük dolusu kitap taşıyan bir eşekle karşılaştırmasından söz eden bir öykü vardır. Bu çok hoş nükteli ve yergili sözün, sözcük anlamıyla alındığında ve dıştan göründüğü kadarıyla, bilginlerin alıklığını abarttığı ve bunun yanında her şeye rağmen filozof ve bilginin mistisizm araştırmasına değerli katkılar-

da bulunabilmesinin olanaklı olduğu işte bizim araştırmamızın bir ön kabulüdür.

Mistiğin, bilginin meraklı gözlerine ve felsefecinin sorgulayıcı aklına karşı güvensizlik beslemesi belki de doğaldır. Bu tutum "The Cloud of Unknowing" adlı eserin meçhul yazarınca çok hoş ifade edilmiştir. Bu kitap 14. yüzyılda yazılmıştır ve onun, yazarı tarafından müritlerinden birisinin mistik derin düşüncenin en üst düzeylerine çıkmasına yardımcı olmak amacıyla yazıldığına inanılır. Yazarı, mistik yolu sonuna kadar izleme konusunda tam bir niyet taşımayan hiç kimsenin bu kitabı okumaması gerektiğine değgin sert bir istirham ile başlar. "Bu kitap", der yazarı, "ister eğitimli ister eğitimsiz insanlar olsun, faydasız merak sahibi olanlar için tasarlanmamıştır"; ve yazar "onların buna burunlarını sokmamalarını" ümit eder. Yazar, "dünyevî üne imrenen...bilginlerde olduğu gibi çok öğrenme ve yazınsal cambazlık merakına...ve diğerlerinin de dalkavukluklarına"[5] karşı durur. Ancak mistiklerin hepsi böyle bir duyguya kapılmamıştır. Birçoğu bizzat bilgin ve filozof olmuştur, söz gelişi Plotinus, Erigena, Eckhart ve diğerleri gibi.

Mistisizmin, diğer konular gibi, gerek kılgısal gerekse kuramsal bir ilgi uyandırdığı ortadadır. Kılgısal olanı, mistik yolu izlemeyi isteyen insanın ilgisidir. Kuramsal olanı ise, gerek mistisizmde gerekse başka herhangi bir alanda, yalnız bilmeyi arzulayan ve bilgiye yalnızca bilgi olduğu için değer veren insanın ilgisidir. Biraz önce adından söz edilen yazar böyle bir insanın kışkırtıcı güdüsüne "merak" adını verir. Aristo buna "şaşma" diyordu. Fakat kişi ister kötü tonlamalara sahip bir sözcüğü, isterse de hoş çağrışımlara sahip bir sözcüğü kullansın, kuramsal aklın hangi konu olursa olsun bir konuyu irdeleme hakkı şu zamanda eğitimli bir insan tarafından tartışılamaz.

Muhammed'in eşeği öyküsünün ana konusu, olasılıkla bilginin mistisizmi incelemeye hiçbir hakkı olmadığı gibi bir şey değil, daha çok eğer hiç mistik deneyimi yoksa onun için bu işi tam anlamıyla yapmanın olanaksız olduğudur. Zaman zaman, nasıl doğuştan kör bir

---

5 The Cloud of Unknowing, çev. Ira Progoff, New York, The Julian Press, Inc., 1957, ss. 54 ve 79.

adama, gözleri gören bir insan ne kadar anlatmaya çalışırsa çalışsın, rengin ne gibi bir şey olduğunu tasarımlayamazsa, mistik olmayanın da, mistik ona ne kadar tanımlamaya çalışırsa çalışsın, mistik bir deneyimin nasıl bir şey olduğunu tasarımlayamadığı söylenir. O zaman, nasıl doğuştan kör bir insan, ne kadar zeki olursa olsun, ışık veya renklerin anlaşılmasına elle tutulur bir katkıda bulunamazsa, mistik olmayanın da, ne kadar zeki olursa olsun, mistisizm tartışmasına değerli bir katkıda bulunamayacağı öne sürülür.

En azından bu iddianın, doğuştan kör bir insanın tasarımlayamadığı için ışık kuramını tartışmada psikolojik olarak dezavantajlı bir durumda olduğu göz önüne alınırsa, oldukça güçlü olduğu yadsınamaz. Mistisizmi tartışan mistik olmayan kişi de aynı şekilde dezavantajlı durumda çalışır. Ancak, kör bir adamın ışık ve renk fiziğine, söz gelişi bir zamanların can alıcı sorunu olan ışığın parçacık kuramı ile dalga kuramı arasındaki tartışmaya katkıda bulunmasının olanaksız olduğunu söylemek akla uygun değildir. Çünkü fizikçilerin gereksinim duydukları şey, ışığın deneysel içeriğini bilmek değil, onun yapısını anlamaktır. Tipik mistik deneyimin, ışığın tersine, yapısının olmadığı, yani "biçimsiz" olduğu söylendiği için bu karşılaştırma o kadar da zorlanamaz. Ama bu karşılaştırma, kör adamın ışık kuramını tartışmasının olanaksızlığından çıkarılarak öne sürülen bu argümanın, böyle bir olanaksızlığın olduğu açık seçik olmadığı için, işletilmeye bile başlanılamayacağını gösterir.

Bir mistik olduğunu açıkça söylemeyen filozofun mistisizm hakkında kayda değer hiçbir şey söyleyemeyeceği görüşüne karşı şuna işaret edilmelidir ki, böyle olan pek çok filozof gerçekte kayda değer şeyler yapmıştır. Hemen aklımıza William James, J.B. Pratt, Dean Inge ve Rudolf Otto adları gelir, ve eğer yapılmaya değer olsaydı kuşkusuz birisi kalkıp böyle durumların uzun bir listesini çıkarabilirdi. Onların yazdıklarının başka bilginler tarafından değerli oldukları düşünülse de bir mistik için asla bir değer taşımayacağı söylenebilir. Belki bunun mistiğin tinsel (spiritual; manevî) yaşamının kılgısal boyutunda bir değeri olmayabilir. Ama mistiğin kendisi, Plotinus ve diğer birçoklarının yaptıkları gibi, mistisizm kuramı ve felsefesine ilgi duyuyorsa, onun mistisizm hakkındaki felsefî düşüncelerinin mistik ol-

mayan birinin çözümlemeci ve kurgusal güçlerinden yardım almaması için hiçbir neden yoktur.

William James'in durumuna biraz daha yakından bakmamız yararlı olacak. Kendisi hakkında o, yapısının onu mistik hâlleri yaşamaktan neredeyse bütünüyle yoksun bıraktığını, dolayısıyla bu hâllerden ancak ikinci elden söz edebildiğini yazar. Sonuç olarak o, çok değerli bir şeyler sunma enginliği hakkındaki kuşkusunu alçak gönüllülükle dile getirir.[6] Buna rağmen onun bu konuya katkısının gerçekte çok büyük önem taşıdığının nasıl yadsınabileceğini anlamıyorum. Bunun önemli nedenlerinden birisi, açıkcası, James hiçbir mistik hâl yaşamamış olsa bile, yaradılış yönüyle duygudaşlığının çok güçlü olmasıdır. Bu da, mistik olmayan bir felsefeci tarafından bile olsa mistisizme duyulan duygudaşlığın kendisine mistik zihin hâllerini kavramak için bir ölçü ve dolayısıyla onu ele alma yeteneği kazandırabileceğini gösterir. Bütün insanların ya da insanların büyük çoğunluğunun şu veya bu anlamda özünlü olarak mistik oldukları ya da gelişmemiş mistik oldukları, bununla birlikte hepimizde mistik bilincin bilinçdışının derinlerinde gömülü olup zihnimizin üst yüzeylerinde, mistikdeki daha açık belirtilere karşılık, yalnızca belirsiz duygudaş hisler kılığında göründüğü hep söylenmektedir. Yaygın bir basmakalıp sözü kullanacak olursak, mistik, konuştuğu zaman, onun sözündeki bir şey, daha duygudaş ve duyarlı muhataplarının ruhunda "zil çalar".

Bununla birlikte yansızlığı ve nesnelliği zedeleyeceği için duygudaş tutumun felsefî bir araştırmada uygun olmayacağı ileri sürülebilir. Duygudaşlık, mistiğin diğer insanlar için olanaklı olmayan gerçekliğin doğası ile ilgili bir bilgiyi deneyimiyle elde ettiği iddiasını kolayca kabul etme yatkınlığı doğurabilir. Bu argümanın arkası şudur: Felsefeci duyguları değil sadece aklı tarafından yönetilmelidir. Kuşkusuz, çok fazla olmamakla birlikte bu iddiada bir parça doğruluk payı vardır. Çünkü duyguları olmayan bir insan düşünülemez. Bu yüzden hiçbir insan bir hesap makinesi gibi tamamen yansız olamaz. Eğer bir eleş-

6 William James, The Varieties of Religious Experience, New York, Modern Library, Inc., s. 370.

tirmen, filozofun duygudaş bir tutumdan kaçınması gerektiğini söylüyorsa, elbette diğer taraf için eşit derecede ön yargılı olacak duygudaş olmayan ya da düşmanca bir tutum salık vermiyordur. Öyleyse tamamıyla yansız bir tutuma mı sahip olmalıyız? Ancak yansız bir tutum konuya bütünüyle ilgisizliğe götürecektir. Bana öyle geliyor ki Russell bu konudaki son sözü söylemiştir. "Bir filozofu incelerken", diyor Russell, "doğru tutum ne yüceltme ne de aşağılamadır, tersine öncelikle o kişinin kuramlarında inanmaya yatkın olduğu şeyi bilmek olanaklı oluncaya kadar bir tür varsayımlı duygudaşlıktır, ancak bundan sonra eleştirel bir tutum işin içine girer".[7]

Mistik olamayan filozofun kendinden yana ileri sürebileceği diğer bir husus vardır ki o da mistiklerin kendilerinin *felsefe yapmalarıdır.* Onlar felsefe yaparlarken akıl alanına inerler ve dolayısıyla akılsal eleştiri ve çözümlemeden kaçamazlar. Onlar felsefecinin alanına tecavüz edemezler ve aynı zamanda felsefecinin onların felsefî iddialarını ele alma hakkını geri çeviremezler. Eğer onlar kendilerini özel türden deneyimlerinin betimi ile sınırlamış olsalardı böyle bir deneyimi olmayan felsefeci, bu sözlerin genellikle mistik tarafından ortaya konan daha başka sözlerle, yani onun deneyiminin anlatılamaz ve betimlenemez olduğu sözüyle nasıl uzlaştığını sormaya hak sahibi olması dışında onların sözlerini eleştiremezdi. Mistikler dünya üzerine, gerçekliğin doğası üzerine, değer yargılarının konumu ve kaynağı üzerine genel felsefî çıkarımlarda bulunmaktadırlar. Bu konuların tamamı felsefecinin yasal alanına girer. Söz gelişi mistikler "zaman gerçek değildir" veya "yalnızca bir görünüş"tür ya da bir "yanılsama"dır ifadesinde bulunurlar. Felsefecinin bu türden önermeleri inceleme, çözümleme ve gerekirse yanlış kabul etme yetkisinin olmadığı ileri sürülemez. Aynı zamanda mistikler bu türden genel fakat soyutlanmış felsefî önermeleri ardı ardına sıralamayı uzattıkça uzatırlar. Üstelik doğuda mistikler daha ileri gitmişler ve kendi mistik deneyimlerine dayalı kusursuz felsefî dizgeler kurmuşlardır. Açıkça ortadadır ki onlar bunu yaparken diğer bütün filozoflara kendi dizgelerini inceleme ve değerlendirme hakkını vermişlerdir. Daha önce belirttiğimiz üzere mistik

---

7 Bertrand Russell, A History of Western Philosophy, New York, Simon and Schuster, Inc., 1945, s. 39.

deneyimi olmayan filozof mistiğin deneyimlerinin betimlerini ikinci elden almak zorunda kalmak gibi bir ruh bilimsel dezavantaja sahiptir. Anlatılamaz olduğu söylense de böyle bir hayli betim vardır. Felsefeci duygudaş imgelemenin kendisine kazandırdığı kavrayışlarla olanaklı olduğu kadarıyla dezavantajlı durumunun üstesinden gelmeye çalışmalıdır.

3. Doğalcı İlke

En azından yöntemsel bir koyut (postulat) olarak doğa yasasının yetkesinin evrensel olduğunu kabul ediyoruz. Bu, bütün çıplak gözle görülebilir varlıkların ve mekân-zaman dünyasında gerçekleşen bütün olayların ayrıksız doğal nedenlerle açıklanabilir olduğu anlamına gelir.

Öyleyse şimdi bu doğalcı (natüralist) ilkenin içerdiği bazı şeyleri incelemeli ve bunun yanında içermediği birkaç şeye de dikkat çekmeliyiz. Anlattığımız biçimiyle bu ilke bütün çıplak gözle görülebilir olaylara uygulanabilirdir. Bunlar, bu kitapta üzerinde duracağımız tek olaylardır. Bu yüzden nükleer fizikteki belirsizlik ilkesini dikkate almamız gerekmiyor. Bunun yanında çıplak gözle görülebilir dünyadaki doğa yasaları istatikseldir, saltık değildir denmesinin bizim açımızdan bir değişiklik yaratması gerekmez. Bir milyonda bir, suyun yukarı doğru akması olasılığı göz ardı edilebilir.

Doğalcı ilkenin özgür istenç konusuyla hiçbir ilişkisi yoktur. İlkenin imlediği şey belirlenimcilik ise belirlenimcilik özgür istenç ile tutarsızlık göstermez, belirlenmezciliğin ise buna hiçbir yararı yoktur. Bu konuyu bir başka yerde uzun uzadıya ele aldım, burada yinelemeyeceğim.[8]

Doğalcı ilke, olayların doğal işleyişinde yer yer kopuklukların veya doğaüstü bir varlık tarafından gelgeç işe karışmaların olduğuna inanmayı yasaklar. David Hume tansığı, doğa yasalarının bozulması

---

8 Bkz. Walter T. Stace, **Religion and the Modern Mind**, Philadelphia, J. B. Lippincott Company, 1952, ss. 248-258.

olarak tanımlamıştır. Bizim ilkemiz, bu şekildeki kesin tanımıyla tansığın yer yer gerçekleştiğini kabul etmez. Ancak, doğalcılık ile tutarsızlık göstermeyecek daha gevşek ve daha serbest başka tansık anlayışları olabilir. Söz gelimi, Profesör Broad fiziksel araştırmaya ilişkin bazı özel amaçlar için, tansığı doğa yasalarındaki ayrıklıklar değil, kimi belirli sağduyu öngörülerindeki ayrıklıklar olan olaylar olarak tanımlamıştır.[9]

Lourdes'teki sözü edilen tansıklar, şu anda bilemediğimiz doğa yasalarıyla oldukça iyi bir biçimde açıklanabilir. – Bir çok dinsel bunalımları içine alabilecek türden- derin duygusal rahatsızlıklara, çoğunlukla organizmadaki önemli fiziksel değişikliklerin eşlik ettiği, her ne kadar böyle olayların yasalarını henüz formüle edemiyor olsak da, iyi bilinmektedir. Benzer düşünceler bazen dinsel dehalara yüklenen sağaltma gücüne de ilişir. Ancak, yasanın edimsel bozuluşu olarak tanımlanması durumunda tansıklara karşı, Hume'un kullanmış olduğundan daha da güçlü bir argüman kullanabiliriz. Bir olay ne kadar şaşırtıcı veya ne kadar alışılmışın üzerinde olursa olsun, bütün yönleriyle bilinceye kadar, bu olayın doğa yasasının bozuluşu olduğunu öne sürmek için asla yeterli nedenlerimiz olamaz. Bilmediğimiz her hangibir yasa gereken açıklamayı sağlayabileceğinden dolayı, evrendeki bütün doğa yasalarını bütünüyle bildiğimizden ve öğrendiğimizden emin olmadıkça bu iddiada bulunamayız.

Eğer yakarış, - belki de hiçbir eğitimli tanrı bilimcinin (teolog) şu anda bunu anlamayacağı üzere – olayların doğal gidişatını değiştirmek amacıyla Tanrı'ya karşı yapılan bir dilek olarak anlaşılırsa, bu şekilde yorumlanmış yakarışın etkili olacağına inanamayız. Örneğin, kuraklık zamanında yağmur yağdırmak için yapılan yakarışlar saçmadır, çünkü havanın nasıl olacağını sadece hava bilimsel koşullar belirler. Elbette, dilek niteliğinde olsalar bile, kimi durumlarda yakarışların kendisi, istenen değişiklikleri gerçekleştirmede büyük bir yol alabilir. İstenen şey dış dünyada değil de kalpte, zihinde ve hatta yakaranın bedeninde gerçekleşecek bir değişim ise bunun gerçekleşmesi

---

9 C. D. Broad, **Religion, Philosophy and Psychical Research**, New York, Harcourt, Brace and Company, 1953, I. Bölüm.

olasıdır. Sağlık veya daha çok ahlâksal veya tinsel güç için yapılan yakarışlar, yakarana bir karşılık gibi görünen umutlar ve moral düzgünlüğü gibi ruh bilimsel olaylar zincirini harekete geçirecektir. Bu, her hangi bir ruhbilimcinin bekleyebileceği bir şeydir ve kuşkusuz hiçbir şekilde tansıksal, hatta şaşırtıcı değildir.

Fakat mistisizm tarihi yakarış için, biraz önce anılan oldukça yüzeysel düşüncelerden çok daha derinlikli bir doğrulama sunar. Hristiyan mistiklerce anlaşıldığı üzere yakarışlar ya da "dua" öncelikle mistiklerin tanrısal bir varlık olarak gördükleri şeye katılmaları (communion) veya onunla bir olmalarını (union) amaçlar; dualar, - elbette böyle bir birliğin mistik tarafından insanoğlunun isteyebileceği en yüksek iyilik olarak görülmesi ayrı- iyilik için yöneltilen dilekler değildir. Böyle dualar arzu edilen mistik bilinç amacına götüren tinsel alıştırmalar merdiveninin basamaklarını oluşturur. Diğerleri arasında Avilalı Azize Teresa sırasıyla ve birer birer bu adımlar için verdiği ayrıntılı açılamalarla ünlüdür. Herkesçe bilinmektedir ki mistik hâlleri doğuran soluk alıştırmaları vardır. Aynı şekilde görünürde aynı amaçla girişilen bir çok zihinsel alıştırma, belli türden sıkı düzen altına alınmış meditasyon ve konsantrasyon biçimleri vardır. Yakarış, adamakıllı anlaşıldığı takdirde, mistik deneyimleri elde etmek için gösterilen bu tinsel çabaların başka bir adıdır. Bir kayra isteği olarak anlaşılan yakarış, yalnızca gerçek yakarışın yaygın bir bozulmuş biçimidir.

Doğalcı ilkenin özdekçilikle karıştırılması veya onun özdekçiliği içerdiğinin sanılması bu ilkenin yanlış anlaşılmasıdır. Doğalcılık düşüncelerin ve genel olarak ruh bilimsel olayların özdeksel olmadığını öne süren Kartezyen düşünceyle bir tutarsızlık göstermez. Çünkü ruh bilimsel olaylar fiziksel olmasalar bile fiziksel olayların fiziksel yasalarca yönetilmesi gibi katı bir biçimde ruh bilimsel yasalar veya ruh fiziksel yasalarca yönetilirler.

Doğalcı ilke mekân-zaman dünyasının dışında veya ötesinde –"dışında" ve "ötesinde" mecazları ne anlama gelirse gelsin- olan "en temel gerçeklik"e veya Saltığa veya bir Tanrı'ya inançla uyumsuzluk göstermez. Bu ilkenin tek gerektirdiği şey, böyle bir varlık veya gerçekliğin doğal düzenin nedensel sürekliliğini bozmayacak ol-

masıdır. Söz gelişi bu ilke Hegel veya Bradley'in felsefî dizgeleri ile uyumludur. Böyle dizgelerin günümüz felsefî düşünce ikliminde çok fazla albenisi yoktur. Ancak, onları geri çevirenler, onların doğalcılığa ters düşmelerinden dolayı değil genellikle görgücü veya olgucu nedenlerle geri çevirirler. Onların doğalcı ilkeye karşıt olmadıkları bu ilkenin tanımından, yani mekân-*zaman dünyası*ndaki her şey ve olay ayrıksız doğal nedenlerle açıklanabilirdir, önermesinden açıkça ortaya çıkacaktır.

Şu anda bizim için en önemli soru, doğalcı ilkenin mistisizmle ne gibi bir ilişkisinin olduğunu ve bu ilkenin doğurduğu felsefî sorunları anlamaktır. Öncelikle doğalcılık, bir insan zihnindeki mistik hâllerin başlangıcının doğal nedenlerin sonuçları olduğunu ve hiçbir biçimde yasanın yetkesine bir ayrıklık oluşturmayacağını imlemektedir. Bu görüşün yalnızca bu kitabın yazarı tarafından değil, bir çok mistik tarafından da kabul edilmekte olduğuna dikkat çekmek önemlidir. Söz gelişi, R.M. Bucke *Cosmic Consciousness* adlı eserini, kendisinde beklentisi içinde değilken ve istenmeden gerçekleşen ani bir mistik aydınlanmanın doğrudan bir sonucu olarak yazmıştır. "Kozmik bilinç", onun mistik deneyim için koyduğu bir addır. Bucke şunu yazar: "Kozmik bilince. . . – doğal gelişimden başka bir şeymiş gibi – doğaüstü veya olağanüstü bir anlamda gerçekleşen bir şey olarak bakılmamalı."[10] Bu görüşle bağlantılı olarak Bucke, böyle bir bilincin şu anda insan türünde –olağan evrimsel ilkelere göre – evrim sürecinde olduğunu ve ne olursa olsun bir gün insan soyunun büyük bir çoğunluğunun ruh bilimsel durumu hâline geleceğini öne sürer. Herhangi bir kimse belki bu en son anılan uzgörüyü temelsiz olarak değerlendirebilir, fakat en azından bu, Bucke'nin doğalcılığa sıkı bağlılığını gösterir. Aynı ruh hâliyle Bucke, "photism"lerin – her zaman olmasa da bazen mistik bilincin başlangıcına eşlik eden öznel olmakla birlikte yarı fiziksel bir ışığın algılanması – beyindeki yeniden moleküler düzenlenmelerin bir sonucu olduğunu kabul etmekle onun doğal bir açıklamasını da sunar.[11] Bir diğer doğa mistiği olan ve dönem dönem aydınlanma hâl-

10 R. M. Bucke, Cosmic Consciousness, New York, E. P. Dutton & Co., Inc., s. 12.

11 A.g.e., s. 345.

lerini yaşayan Edward Carpenter da her yerde, mistik hâllerin doğaüstü veya tansıksal olduğunu yalanlar. Ona göre bu hâller, olağan ruh bilimsel evrim yasalarına bağımlıdır.[12]

Kuşkusuz bu görüşler, kendi deneyimlerini Tanrı'nın doğaüstü bir kayrası olarak gören Azize Teresa, Crosslu Aziz John ve Heinrich Suso ve daha pek çok Orta çağ Hristiyan mistikleri tarafından sık sık dile getirilen düşüncelerle çatışacaktır. Ancak, onların birer mistik olarak göze çarpan büyüklüklerini ve mistik deneyimin görüngüsel ana özellikleri konusundaki (izleyen bölümlerde sık sık üzerine dayanarak açıklamalarda bulunacağımız) tanıklıklarının genel önemini kabul etmekle birlikte, onların bu deneyimlerle ilgili tanrı bilimsel (teolojik) ve felsefî yorumlarını titizlikle incelemeden ve çözümlemeden kabul edemeyiz. Onların yaşadıkları bilim öncesi çağ ve – en azından Azize Teresa'nın durumunda – eleştirel yetenek eksiklikleri göz önüne alındığında, yasanın evrensel yetkesi ilkesini anlamamış veya kabul etmemiş olmaları şaşırtıcı değildir.

Öyleyse mistik bilincin kökeninin bu bilince sahip olanların ruh bilimsel ve fizyolojik yapıları ile açımlanabilir olduğunu kabul edebiliriz. Bununla beraber bu hususun, mistik bilincin öne sürülen bilişsel niteliği, öznelliği ya da nesnelliği, evrenin mahiyeti hakkındaki doğruları ortaya koyma iddiası sorunlarıyla hiçbir bağının olmadığını anlamak son derece önemlidir. Çünkü fizyolojik ve ruh bilimsel ön koşulların belirleyiciliği duyu deneyimi ve bütün insanî bilincin de ana özelliğidir. Bir nesnenin gözle görülmesi ruh bilimsel art alan, alışkanlıklar ve beklentiler tarafından olduğu kadar gözün yapısı ve sinir sistemi durumu tarafından da belirlenir. Yine bir geometricinin akıl yürütme işlemleri olasılıkla, önce gelen bedensel ve zihinsel süreçler tarafından koşullanır. Buna rağmen hiç kimse duyu algısının ve akıl yürütmenin dış dünya hakkında bir takım doğruları bize verdiğinden kuşku duymaz. Görsel algıların, bu algılar gözler ve optik sinirler olmadan gerçekleşmeyeceklerinden dolayı, yanıltıcı olması gerektiğini düşünmek ne kadar akla uygun ise, mistik algıların da beyin ve sinir

---

12 Edward Carpenter, **From Adam's Peak to Elephanta**, ss. 242-246, R. M. Bucke tarafından aktarıldığı gibi.

sistemleri olmadan gerçekleşmeyeceklerinden dolayı yanıltıcı olduğunu söylemek o kadar akla uygundur.

Denebilir ki duyu algıları, organizmanın yapısı veya durumu ile yalnızca kısmen nedenlidir, duyu algılarının diğer asıl nedeni olan kısmı ise dış dünyadan gelen uyarıcılardır; oysa mistik zihin durumlarına baktığımızda onların bütünüyle organik ve psişik nedenlerin sonuçları olmadıklarını; ve bu farklılığın, duyu algılarının, bu algıların nedenlerinden birisi dış uyarıcılar olduğu için, nesnel bir göndergeye sahip olduğunu duraksamaksızın kabul ederken, mistik hâllerin salt olarak öznel olduklarını düşünmemizde bizi doğrulayan şey olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur.

Ne var ki bu argüman geçerli değildir. Duyu algısı örneğinde dış uyarıcının varlığı duyu deneyiminden bağımsız olarak bilinemez. Onların varlığı, bu deneyimin bir yorumudur. Dolayısıyla bu bakımdan duyu deneyimi ile mistik deneyim aynı konumdadır. Her iki durumda da onların göndermede bulundukları nesnel şeylerin varlığı, deneyimin yorumundan daha başka bir şey değildir. Eğer göz, kulak ve beyin olmadan özdeksel (maddî) nesneleri algılayamayacağımız gerçeği bizi duyu deneyimlerinin nesnel göndergeye sahip olduğu yorumunu yapmaktan alıkoymuyorsa, kendine has fizyolojik düzeneği olmadan mistik deneyim geçiremeyeceğimiz gerçeğinin bizi bunun öznel bir yanılsamadan başka bir şey olamayacağı sonucuna da vardırtması gerekmiyor.

Araştırmamızın, mistik deneyimin, Plotinus'un Bir'i veya Vedanta'nın Evrensel Ben'i veyahut kişitanrıcıların (teistlerin) Tanrısı'na benzer bir Saltık'ın gerçekliğini açığa çıkarması anlamında nesnel olduğu inancını onaylaması durumunda, bunun doğalcı ilkeyle çelişeceği bize karşı ileri sürülebilir. Çünkü o zaman biz mistik deneyimin nedeninin kısmen organik olaylar, kısmen de Saltık olduğunu ve bunun da doğa dışından bir nedenin etkisini kabul etmek olacağını söylemek zorunda kalacağızdır. Fakat aynı şey fiziksel algıların nedeninin elektronlar, dalgalar vs.nin olması için de söylenebilir. Çünkü doğa yasaları, gözlemlenebilir görüngüler (fenomenler) arasında, söz gelişi gözlemlenebilir bir soğukluk durumu ve gözlemlenebilir bir su donması arasında geçerli olan ilişkilerdir. Ancak, fizikçinin parçacıkları ve dal-

gaları, Saltık için söylenildiği gibi aynı şekilde – elbette nükleer olayların konumu Saltık'ınkinden bütünüyle farklı olsa da - dünyanın görüngüsel yüzeyinin dışında ve arkasında kalır. Her iki durumda da nedensel çizginin – neden, her bir durum için kullanılabilecek doğru bir sözcük ise - bir çeşit eşleşmesini görmekteyiz. Her iki durumda da nedenlerden birisi, dünyanın görüngüsel yüzeyi boyutunca ilerler, diğer çizgi de buraya yüzeyin arkasından ve doğru açılarla gelir.

Böyleyken bile eleştirmenimiz, doğal düzenin dışında bir Saltık'ın varlığını kabul etmenin doğalcı ilkeyle ters düştüğünü ileri sürebilir. Fakat bu bölümün ilk paragrafında tanımladığımız üzere doğalcı ilke, yalnızca doğada yasanın evrensel yetkesini bir koyut olarak ortaya koyar. Her ne kadar inaksal (dogmatik) doğalcılık tersini yapsa da bu ilke, doğa dışı bir gerçekliğin olumsallığını yadsımaz. Gerçekten de Plotinus'un Bir'i veya Evrensel bir Ben veyahut tanrısal bir Varlık doğaya *aşkın* olacaktır. Ancak şuna dikkat çekilmelidir ki bu gerçeklik, yaygın olarak anlaşıldığı üzere sözcüğün, gelgeç gönüllü ve kişilik özelliklerine sahip bir Tanrı veya tanrılar veyahut da ruhların her şeye burnunu sokan işe karışmalarını ifade etmesi anlamında "doğaüstü" olmayacaktır. Bu da, daha önce kabul ettiğimiz gibi doğalcı ilkenin yasakladığı bir şeydir. Genelde boş inanca dayalı anlaşıldığı biçimiyle doğaüstü olmayan doğa dışı bir gerçeklik ya da gerçekliklerin olabileceği, Eflatun'un "biçimler dünyası" diye ifade ettiği şeye dikkatle baktığımızda daha da anlaşılır olacaktır. Aristo'nunkinden ayrı olan bu biçimler mekân-zaman dünyasının dışındadırlar, ama onlara "doğaüstü" varlıklar demek dilin yanlış bir kullanımı olacaktır.

Elbette burada biz mistik deneyimin gerçekte nesnel bir göndergesinin olduğunu tartışmıyoruz. Bu, daha sonraki bölümlerde incelememiz gereken ana sorunlardan birisidir. Buradaki asıl nokta sadece, doğalcı ilkenin konuyu açık uçlu bıraktığı ve buna sonraki araştırmayla karar verileceğidir. Bu ilke, mistğin, deneyiminin gerçeklikle ilgili doğruları kendisine açtığı iddiasının karşısında olan bir görüşü asla önceden karara bağlamaz.

4. Nedensel Farksızlık İlkesi

Nedensel farksızlık ilkesi şudur: X kişisi sözüm ona bir P_1 mistik deneyimine, Y kişisi de P_2 mistik deneyimine sahipse, X ve Y'nin vermiş oldukları betimlerden anlaşılabildiği kadarıyla P_1'in görüngüsel özellikleri P_2'nin görüngüsel özelliklerine büsbütün benziyorsa, o zaman bu iki deneyim yalnız ayrı nedensel koşullardan doğdukları için iki farklı türden deneyim gibi görülemez – söz gelişi birisi "gerçek" bir mistik deneyim iken diğerinin olmadığı söylenemez.

Bu ilke, mantıksal olarak apaçık görünmektedir. Şu anda bu belki o kadar önemli değildir ve yerleşik olgular için geniş bir uygulaması yoktur. Fakat gelecekte önemli olabilir. Bu ilkeyi burada tanıtıyorum, çünkü zaman zaman mistik deneyimlere meskalin, lizerjik asit vb. uyuşturucuların neden olduğu öne sürülmektedir. Diğer yandan, mistik hâlleri olasılıkla uzun yıllara yayılan uzun ve yorucu tinsel uygulamalar, oruç, tapınış veya büyük moral çabaların sonucunda yaşayanlar, bir uyuşturucunun "gerçek" bir mistik deneyim doğurabileceğini kabul etmeme eğilimindedirler veya hiç yoksa böyle uygulamalara ve böyle bir iddiaya hoş bakmazlar. İlkemiz şunu söylüyor: Eğer iki deneyimin görüngüsel betimleri anlaşılabildiği kadarıyla birbirinden ayırt edilemiyorsa, o zaman bunlardan birisi gerçek deneyim olduğu takdirde diğerinin de gerçek bir deneyim olacağı yadsınamaz. Bu iki deneyimden birisi ikinci dereceden bir önceliğe sahip olmasına ve kendisine düşüncesiz ve dünyevî komşusunun hak etmek için hiçbir şey yapmadığı hâlde mistik bilince bir hap yutarak ulaştığı söylenen bir zahit, bir ermiş ya da tinsel bir kahramanın haklı olarak rahatsızlık duymasına rağmen bu böyle olacaktır.

Fakat yine de sorulması gereken bir soru vardır ki o da, gerçekte herhangi bir meskalin deneyiminin, ilkemizin deneysel uygulamasını tek kendisinde bulduğu ermişin deneyimine özünlü bir biçimde benzer olup olmadığı ya da ondan ayırt edilebilip edilemeyeceğidir. Bu soruya değgin düşüncem, bu uyuşturucuların etkileri konusunda kendimizden emin bir yanıt verebilmek için henüz yeterince bilgimizin olmadığıdır. Tıbbî bakış açısından olduğu kadar tinsel bakış açısından da şu an bu tür ilaçlar üzerinde önemli deneyler yapılmaya devam et-

mektedir ve biz de bu sonuçları beklemek zorundayız.

Tek bir kestirmede bulunulabilir. İlaç kaynaklı deneyim belki bazı durumlarda ayırt edilemez biçimde dışa dönük mistik deneyim türüne benzeyebilir, ama çok daha önemli olan içe dönük deneyim türüne benzemesi hiç olanaklı değildir. Bu ayrım daha sonra açıklanacak.

Bu arada söz konusu sorun, vardığımız çeşitli sonuçları desteklemek için alıntılanan çok sayıdaki görüngüsel betimlerin hepsinin içinde, meskalin alınması sonucu gerçekleşen bir deneyimin betimlendiği yalnızca tek bir örnek olduğu için, bu kitapta çok fazla önem taşımamaktadır. Bu tek örnekteki gerçekleşen deneyim, kuşkusuz, ilaç almayan daha geleneksel mistiklerin anlattıkları dışa dönük deneyim türüne benzemekte ve doğrusu bundan ayırt edilemez görünmektedir. Sırası geldiğinde bu tek örneği göstereceğim. Bu konunun önemli bir kayıp olmadan vardığımız sonuçları üzerine dayayacağımız bir yığın tanıklığa bırakılması son derece yerinde olabilirdi ve bu işin oraya bırakılması bu sonuçları etkilemezdi.

İlkemizin gösterebileceğimiz ikinci uygulaması, Jacob Boehme'nin yaşamındaki ünlü üç mistik aydınlanma döneminin ikincisiyle bağlantılı olarak ortaya çıkar. Bu ikinci aydınlanmanın, parlak bir diske bakmaktan kaynaklandığı söylenmektedir.[13] Parlak bir yüzeye bakma, ilaç alma gibi mistik deneyimin aşağı düzeyde ve tinsel olmayan bir nedensel koşulu gibi görünmektedir. Yine de inanıyorum ki hiç kimse, Jacob Boehme'nin "gerçek" bir mistik olduğunu yadsımayacaktır.

5. Deneyim ve Yorum

Mistik deneyimin kendisi ile onun üzerine giydirilen kavramsal yorum arasında bir ayrım yapmanın olanaklı olduğu kadar önemli olduğu araştırmamızın bir ön kabulüdür. Bu, duyu deneyimi ile yorumu arasında yapılabilecek ayrıma benzemektedir. Ve bu benzeşme, önce-

13 Bkz. Evelyn Underhill, **Mysticism**, karton kapak basım, New York, Meridian Books, Inc., 1955, s.255.

leri dikkat çektiğim mistik deneyim ile duyu deneyimi arasındaki karşılaştırmanın çoğunlukla yanıltıcı olması özelliğine rağmen geçerlidir ve yararlıdır.

Her iki durumda da "salt" deneyimi ayırmak her hâlde olanaksızdır. Bununla birlikte, kesinlikle yorumdan büsbütün bağımsız bir duyu deneyimi bulamıyor olsak da, duyumun bir şey, kavramsal yorumunun bir başka şey olduğundan hemen hiç kuşku duyulamaz. Daha açık söylemek gerekirse, bunlar tamamen ayrılabilir olmasalar da ayırt edilebilirler. Londra'da Madame Tussaud'un girişindeki balmumundan yapılmış bir polis heykeli ile tokalaşmaya kalkan Amerikalı ziyaretçi hakkında doğruluğu kesin olmamakla birlikte çok iyi bilinen bir anekdot vardır. Eğer böyle bir olay gerçekleşmişse, bu, ziyaretçinin ilkin canlı bir polis olarak yanlış yorumladığı ve arkasından balmumu betisi olarak doğru yorumladığı bir duyu deneyimi geçirmiş olmasından dolayı gerçekleşmiştir. Şimdi yazmış olduğum cümle anlaşılır ise bu, bir yorumun bir deneyimden ayırt edilebileceğini gösterir; yoksa tek bir deneyimin iki yorumu olamazdı. Hiçbir zaman yorumdan bağımsız bir deneyimin olamayacağı ve hatta böyle salt bir deneyimin ruh bilimsel açıdan olanaksız olacağı doğru olsa da birbirini izleyen iki yorum yapılmıştır. Kuşkusuz girişte görülen özgün bir şey hemen, bir çeşit renge ve genel bir insan biçimine sahip özdeksel bir nesne olarak tanınmıştır. Ve bu durum duyumları kümeleyen kavramların uygulanmasını gerektirdiği için, baştan beri bir derece yorum vardır. Büsbütün yorumsuz bir deneyime hiçbir zaman rastlayamayacağımız doğru olsa bile, deneyim ile yorum arasında akla uygun bir ayrımın olduğunu söylemek sağlam bir düşünce gibi görünüyor. Ayrıca, ne kadar kaba olursa olsun bu ayrım, kılgısal yaşantımızda her gün kullanılmaktadır ve bu ayrım olmadan anlaşmamız çok güçtür. Mahkemede bir tanığa çıkarımlardan ve yorumlardan kaçınarak sadece edimsel olarak gördüğü şeye tanıklık etmesi gerektiği söylenir. Tanığın davalıyı suç mahallinde gördüğünü söylemesi durumunda Mill gibi bazı felsefeciler bütün tanıkların gerçekte renkli bir yüzey gördüğünü ve buna "davalı" denmesinin bir çıkarıma kapılmak olacağını iddia etmekte diretse de, mahkemelerde tanığa yapılan bu uyarı önemlidir ve oldukça iyi işler.

Mistik deneyim ile yorumu arasında da koşut bir ayrım yapmamız gerekir. Fakat burada da açık bir ayrım yapmayı bekleyemeyiz. Bir mistiğin kendi deneyimiyle ilgili betimleyici açıklamasından hangi kısmının edimsel deneyimlenmiş kısım olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve hangi kısmının onun yorumu olarak alınması gerektiğini belirleme güçlüğü aslında, duyu deneyimi durumunda buna karşılık gelen aynı güçlükten çok daha fazladır. Her şeye rağmen bu ayrımın kabul edilmesi, anlaşılması, sürekli aklımızın bir ucunda tutulması gerektiği, ve yapılması ne kadar güç görünürse görünsün bu ayrımı her fırsatta materyalimize en iyi şekilde uygulamamız gerektiği araştırmamız için yaşamsal önem taşımaktadır. Bunun önemli olmasının iki nedeni var.

Öncelikle, duyu deneyimine baktığımızda, salt deneyim soyutlanabildiği takdirde kesin olmakla birlikte, ister deneyim sahibi isterse bir başkası tarafından yapılsın yorum yanlış olabilir. Mistik olmayanın, mistiğin geçirdiğini söylediği deneyime sahip olduğunu yadsıyamayacağı sıklıkla söylenir. Ama bu yalnızca, mistiğin betiminin deneysel kısmı için geçerlidir. Bu husus, kendisi mistik olmayan bir filozofun mistiğin betimindeki açıkça yorum ögeleri içerdiğini gördüğü kısımları araştırma, inceleme, çözümleme ve sorgulama hakkı olmadığını imlemez. Filozof, kendine ait haklara sahip çıkmalıdır.

Bu ayrımda diretmemizin ikinci nedeni ise daha çok önem taşımaktadır. Mistisizm konusunda yazı yazanlar sık sık, mistik deneyimlerin dünyanın her yerinde, değişik çağ ve ekinlerin hepsinde ve bütün farklı dinsel kurumlarda temelde birbiriyle aynı olduğunu ya da birbirine benzediğini ileri sürmüşlerdir. Çok sayıda yazar, bu deneyimlerin nesnel olduğuna değgin argümanı bu iddiaya dayandırmıştır. Söz gelişi, R.M. Bucke şöyle yazıyor: "Bütün insanlar görme duyusuna sahip olduğu ... ve de gördüğü için ağacın gerçek olduğunu ve bunun bir sanrı olmadığını bilirsin, yoksa bu bir sanrı olsaydı yalnızca sana görünürdü. Aynı akıl yürütme yöntemiyle biz mistik bilince karşılık gelen nesnel evrenin gerçekliğini kurarız. Bu yetiye sahip olan her insan aslında aynı gerçeklerin bilincindedir... Aynı deneyimi geçirmiş olan başka birinin öğretilerini reddederek veya tartışarak aydınlanmış bir insan örneği yoktur".[14]

[14] Bucke, a.g.e., s. 71.

Bucke'nin verdiği, kozmik, yani mistik bilince sahip olan insan örnekleri, Azize Teresa ve Buddha gibi geniş ölçüde farklı zaman, yer ve ekinlerden insanları içine alır. Kuşku yok ki Bucke kendi durumunu son derece abartmıştır. Bir sonraki bölümde bu argümanın Profesör C.D. Broad'a ait, şimdiye kadar gördüğüm en dikkatli, en özenli ve en sağlam anlatımı olan versiyonundan söz edeceğim. Ancak bu arada şunu söylemek gerekir ki bu argümanın asıl mantığı Bucke'nin abartılarında bile açıktır. Bu argüman duyu algısı ile yapılan bir andırışmaya dayanır. Söz konusu argüman, gerçek algı ile sanrı arasında, sanrısal algıların kişiye özel olması ve başkalarınca paylaşılmaması niteliğine karşın insanların gerçek algılardaki evrensel oydaşlıklarına göre bir ayrım yapabileceğimizi ortaya koyar. Dünyanın neresinde olursa olsun mistikler arasında da deneyimledikleri şey konusunda benzer bir oydaşlığın olduğu öne sürülür ve bu da deneyimin nesnel olduğu kanısını desteklemektedir.

Burada iki soru doğmaktadır. İlki, mistik deneyimlerin dünyanın her yerinde temelde aynı veya benzer oldukları, ya da bir şekilde bunların önemli ortak ana niteliklere sahip oldukları bir gerçek değil midir? İkincisi, eğer doğru ise, bu onların nesnel olduklarına inanmamız için iyi bir argüman oluşturmaz mı? Ben, argümanın bütününün daha önceki herhangi bir yazar tarafından hiçbir zaman adamakıllı incelenmediğini, çözümlenmediğini ve yansız bir şekilde değerlendirilmediğini iddia ediyorum. Ve bu üstlenmeye niyetlendiğim bir görev. İlk soruya – Hristiyan, Müslüman, Yahudi, Hindu ve Budist mistiklerin, ve bunun yanında herhangi belirli bir dinsel inanç dizgesine bağlanmamış olan mistiklerin anlattıkları mistik deneyimler bir birine ne kadar benzer veya ne kadar farklıdırlar sorusuna – baktığımızda bu sorunun son derece güç bir soru olduğunu görürüz. Bu soruyla uğraşmak zorundayız, ama deneyim ile yorum arasında bir ayrım yapmadan ve bu ayrımı materyalimize uygulama çabası göstermeden bir yerlerde doğru yanıta yaklaşacağımızı umamayız. Bunun nedeni vereceğimiz şu örnekle açıklık kazanabilir.

Hristiyan mistik genellikle, deneyimlediği şeyin "Tanrı ile birleşme" olduğunu söyler. Hindu mistik, deneyiminin, kendi bireysel beni ile Brahman veya Evrensel Ben'in özdeşleştiği bir deneyim olduğu-

nu söyler. Hristiyan olan, deneyiminin kişitanrıcılığı desteklediğini, bunun Tanrı'yla gerçek bir özdeşlik deneyimi olmadığını söyler ve "birleşmeyi" özdeşlik değil de benzeşme gibi başka bir ilişkiyi içeren bir birleşme olarak anlar. Hindu özdeşlikte diretir ve deneyiminin mistisizm konusunda yazı yazanların genellikle "kamutanrıcılık" (panteizm) – her ne kadar Hindular genelde bu Batı kökenli sözcüğü kullanmasalar da - adını verdikleri şeyin bir anlatımı olduğunu söyler. Budist mistik, - en azından Budizm'in bazı yorumlarına göre – Tanrı, Brahman ya da Evrensel Ben'den söz etmez, tersine deneyimini hiçbir biçimde yüce bir varlık kavramı içermeyen terimlerle yorumlar.

Bu inançların hepsinin eşit ölçüde mistik deneyime dayandıkları söylense de, gördüğümüz gibi burada büyük inanç farklılıkları vardır. Bu olguları nasıl açıklayacağız? Bu olguların açıklanabileceği iki değişik varsayım var ve bu ikisi arasında bir seçim yapmamız gerekiyor. Birinci varsayıma göre, Hristiyan, Hindu ve Budist'in deneyimleri, her ne kadar bu deneyimlerin aralarında bunların tamamına "mistik" dememizde bizi doğrulayacak, sırf yüzeysel de olsa, bazı benzerlikler olmakla birlikte, temelde farklıdırlar. Diğer varsayıma göre ise, bunların hepsinin deneyimi - bir takım farklılıklar olabilirse de – temelde aynıdır ancak onlardan her biri deneyimlerine, kendi ekinlerine özgü özelliklerden çıkarmış oldukları akılsal yorumları katarlar. Hristiyan mistik, deneyimlerini, içinde yetiştiği daha önceden var olan Hristiyan Ortodoksisi'ne göre; Hindu, daha karakteristik bir biçimdeki Hint düşüncelerine göre; Budist de, Aryen öncesi kaynaklardan gelmiş olabilecek veya belki de hiç yoksa kısmen Buddha'nın kendisinin yenice ortaya koyduğu düşüncelere göre yorumlar. Aynı deneyimin karşılıklı birbiriyle çelişen üç yorumu vardır. Deneyim ile yorum arasındaki ayrımı kullanmadan, bunlar arasında ussal bir karara varmak bir yana, açıkçası bu alternatif varsayımları bile belirtemeyiz.

Bu ayrımın önemi genelde, mistisizm konusunda yazı yazan en seçkin yazarlar tarafından bile kavranmıştır. Profesör J.H. Leuba, doğrusu bu ayrımı belirgin olarak kullanmıştır. O bu ayrımı, mistik deneyimin öznel olduğu görüşünü desteklemek için kullanır. Leuba, William James'in, su götürmez olan salt deneyimi mistiklerin bu deneyime kattıkları büyük ölçüde kuşkulu işlemelerle ve yorumlarla ka-

rıştırmasının bir sonucu olarak mistik deneyimin nesnel olduğu inancına duygudaşlık göstermiş olmasını eleştirir.[15] Bununla birlikte Leuba "salt deneyim" – olasılıkla James'in kendisinden apardığı bir deyiş - konusunda, görünen o ki salt deneyimi soyutlama ya da bu düşünceyi kılgısal olarak uygulama girişimiyle ilgili aşırı güçlükleri açık seçik anlamadan, üstün körü konuşur. Leuba bu ayrımı, sadece James'i döveceği bir sopa olarak kullanmıştır.

Çok daha yakın zamanlarda bir yazar, Profesör R.C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane* adlı eserinde, deneyim ile yorum arasında bir ayrımın varlığının bir bakıma bilincinde olduğunu gösterir, ama kanımca o, bu ayrımı belirgin olarak belleme, içerimlerini (implication) kavrama ve onu etkili bir biçimde kullanma başarısızlığı göstererek ciddi bir biçimde yanılgıya düşmüştür. Söz gelişi, içe dönük mistisizmle ilgili notlara bakan birisi sık sık, bütün çokluğun kendisinde ortadan kalktığı saltık bir ayrımlaşmamış ve ayırtısız birlik deneyiminin betimleriyle karşılaşacaktır. Bu betim, daha sonra göreceğimiz gibi, bir yandan Eckhart ve Ruysbroeck tarafından, diğer yandan da Upanişadlar'ı meydana getiren eski Hindu mistikler tarafından yapılmaktadır. Bir yandan Hindular'ın, diğer yandan da Hristiyanlar'ın dili, o kadar şaşırtıcı bir biçimde birbirine benzerdir ki aynı deneyimin her yönden aynı betimini sunarlar. Elbette onlar birbirini hiç tanımıyorlar ve birbirinden bağımsızdırlar. Bununla birlikte bir Roma Katoliği olan Zaehner, Hindular'ın deneyimi kamutanrıcı bir biçimde – ki bu Katolik tanrı bilimcilerin ciddi bir "sapıklık" olarak gördükleri kamutanrıcılıktır - anlamlandırmaları ve buna karşın Eckhat ve Ruysbroeck'in deneyimle ilgili açıklamalarını Kilise'den aldıkları Ortodoks Üçlemeci tanrı biliminin içine yerleştirmelerinden dolayı, bunların deneyimlerinin farklı olması gerektiğini söyler. Profesör Zaehner'in, Hristiyan ve Hint deneyimlerinin, çoğu zaman neredeyse aynı sözlerle dile getirilmelerine rağmen birbirinden büsbütün farklı oldukları düşüncesinde haklı olup olmadığı sorusunu şimdilik üstü açık geçiyorum. Haklı olabilir. Biz bu olguları açıklamaya yönelik iki alternatif varsayım olduğunu belirttik ve hatta ortaya koyduk. Profesör Zaeh-

15 J. H. Leuba, **The Psychology of Religious Mysticism**, 12. Bölüm.

ner bunlardan birisini seçiyor. Henüz kendimiz hangisinin doğru olduğu sorusunu irdelemedik. Ancak şu hususu vurgulamak istiyorum ki Profesör Zaehner'in vardığı sonuç yalnızca, Hristiyan mistiklerin kendi deneyimlerini dayandırdıkları *inançların* Hintliler'in kendi deneyimlerini dayandırdıkları *inançlar*dan farklı olduğu gerçeğinden çıkmaz. Ve inanç farklılıkları gerçekten onun kendi görüşü için sunduğu tek kanıttır. Deneyim ile yorum arasındaki ayrımın ve özellikle bu ayrımı uygulamanın içerdiği güçlüklerin gerçek anlamda kavranması, bu iki olası varsayımın daha tam, daha doğru ve daha yansız bir şekilde incelenmesi ve ele alınmasıyla olanaklı olabilir.

Bu bölümü terimbilimiyle (terminoloji) ilgili birkaç hususa değinerek kapatacağım. Bu kitapta ele almakta olduğumuz bütün konuyu anlatmak için "mistisizm" sözcüğünü kullanıyorum. Bu yüzden bu sözcük hem mistik deneyimi hem de yorumunu içine almaktadır. Kendisi – belirli olması gerekiyorsa, diyebiliriz ki en azından bir kez - mistik deneyim geçirmiş bir kişiyi anlatmak için "mistik" sözcüğünü kullanıyorum. Dolayısıyla bu sözcük, konuyu çalışan veya onun hakkında duygudaşlıkla yazı yazan ya da mistik düşüncelerden etkilenip onlara inanan bir düşünürü içine almamaktadır. Söz gelişi, Hegel mistik düşüncelerden etkilenmiştir, ama sözcüğe benim verdiğim anlamda kendisi bir mistik değildir. William James de bir mistik değildir. Eflatun mistik düşüncelerden derin olarak etkilenmiştir ve yazılarında kendisinin bir mistik olduğunu öne koyan bir çok pasaj vardır, ama kimse bunu kesin olarak bilmiyor.

"Yorum" sözcüğüyle, kavramsal aklın deneyimi anlamak amacıyla eklediği, gerek salt sınıflayıcı kavramlar, gerek mantıksal bir çıkarım, gerekse bir açıklayıcı varsayım olsun, herhangi bir şeyi kastediyorum. Gene yorum, mistiğe veya mistik olmayana ait olabilir. Dolayısıyla, bu kitapta mistik deneyimin nesnel olduğu veya salt öznel olduğu sonucuna varırsam bu benim yorumlarım olacaktır.

Burada şuna dikkat çekilmelidir ki, mistik deneyimin duyu deneyiminde de olduğu gibi değişik düzeylerde yorumu vardır. Eğer birisi, "kırmızı bir renk görüyorum" derse, bu düşük düzeyli bir yorum olacaktır, çünkü bu yorum basit sınıflayıcı kavramlar dışında hiçbir şeyi içermemektedir. Ancak bir fizikçinin renklerle ilgili dalga kuramı

çok yüksek düzeyli bir yorum olacaktır. Benzer biçimde, eğer bir mistik "ayrımlaşmamış ayırtısız birlik" deneyiminden söz ederse, yalnızca sınıflayıcı sözcükleri kullanan bu katıksız haber veya betim, düşük düzeyli bir yorum olarak görülebilir. Ama bu yorum, genellikle gerekenden çok daha titizlikli bir biçimde açık olur, çünkü bu tüm niyet ve amaçlara karşın yalnızca bir betimdir. Eğer bir mistik, "evrenin yaratıcısı ile mistik bir birleşme" deneyimi geçirdiğini söylerse, bu yorum, salt betimsel bir anlatımdan çok daha fazla akılsal eklenti içerdiği için yüksek düzeyli bir yorum olacaktır. Bu yorum, dünyanın kökenine değgin bir varsayım ve bir kişisel (a personal God) Tanrı'nın varlığına inancı kapsayacaktır. Şunu da bu arada gözden kaçırmayalım ki "ayrımlaşmamış birlik" sözü Tanrı'ya ya da Saltık'a hiçbir gönderme içermez. Eğer birisi, böyle bir mistik deneyime dayanarak zamanın gerçek olmadığını söylüyorsa, açıkçası bu yüksek düzeyde bir yoruma sahip genel bir felsefî teorem olur.

Yer yer "mistik düşünce" sözünü kullanmaktayım. Bu kabaca, yorumla aynı anlama gelmekte, ama bu söz genellikle, burada "düşünce" adı verilen önerme ya da kavramın aslında, gerçek bir mistik deneyimin onu deneyimleyen tarafından yapılan bir yorumu, ama o zamandan beri genel düşünce tarihine geçmiş olup mistik kökeni konusunda bilgisi olmayan insanlarca kabul edilebilen bir yorumu olduğunu gösterir. Söz gelişi Hegel'in "karşıtların özdeşliği" kavramı bu anlamda bir mistik düşünce olarak değerlendirilebilir. İnceleyeceğimiz şey, mistik deneyime has belli niteliklerin bir kipidir. Düşüncenin mistik kökeniyle ilgili hiçbir bilgisi olmayan birçok kişi bundan söz eder ve eleştirir. Kamutanrıcılık (panteizm), kendisini usçu (rasyonalist) olarak değerlendiren bir düşünür tarafından tamamen mantıksal nedenlere dayanılarak benimsense bile, yine bir mistik düşüncedir.

6. Kanıtın Geniş Kapsamlılığı

Çıkaracağımız sonuçlar ne olursa olsun bunların, olanaklı olduğu ölçüde geniş bir kanıt araştırmasına dayandırılması gerektiği çalışmamızın bir ön kabulüdür. Bu, yalnızca Hristiyan mistisizmi gibi tek bir ekinin mistisizmi değil, bütün gelişmiş ekinlerin mistisizmini - en

azından bir araştırmacının, bilgi ve bilim adamlığının getirdiği kısıtlamalara uyarak, inceleme durumunda olabileceği ne kadar varsa o kadar çok mistisizmi – dikkate almamız gerektiğini gösterir. Dolayısıyla, bu sınırlamaların izin verdiği ölçüde, Hristiyan, İslâm, Yahudi, Hint, Budist ve Taoist mistisizmini göz önünde tutmaya çalışacağım. Kuşkusuz önemli ölçüde mistik olan Zen Budizm ilkin, Japonya'ya geçtiği tarihten bu yana Çin'deki Budizm'in özel bir damgası gibi görünmüştür. Zen Budizm doğal olarak Budist mistisizmi başlığı altında yer almaktadır. Çin'e özgü mistisizmin bildiğim tek açımlamaları, daha sonra yer yer göndermede bulunacağımız Taoist yazarlara ait bazı ünlü pasajlardır.

Biraz önce adını andığımız kaynaklara ek olarak, herhangi bir dine bağlı olmayan insanların anlattıkları mistik deneyimleri de dikkate almalıyız – bunlara bağımsız mistikler diyelim. Her mistisizmin özünde dinsel olduğu yaygın, popüler bir varsayımdır. Bir anlamda bu doğrudur, çünkü her mistisizm, benin en yüksek tinsel istekleriyle ilişkilidir – bir takım şeytanî ve kötü olarak gösterilen mistisizmden sapmaları dikkate almamız gerekmiyor. Ama söz konusu varsayım, her mistiğin dünyanın örgütlü dinlerinden birine veya bir başkasına inanan bir kişi olması anlamında alınıyorsa doğru değildir. Bu deyiş çoğunlukla yanlış anlaşıldığı üzere, mistiğin herhangi bir dinsel inanç dizgesine inanan birisi olması gerekmiyor. Plotinus eskiler arasından kolayca göze çarpan bir örnektir. O Eflatun'un felsefesini kabul etmiş, fakat özel olarak dinsel bir inancı kabul etmemiştir. Klasik ve iyi bilinen örneklerden başka, deneyimleriyle ilgili anlattıkları felsefe araştırmacısı için oldukça önemli olabilecek yakın döneme ait ve çağdaş bir çok bağımsız mistik vardır. Tennyson,[16] J.A.Symonds, R.M. Bucke ve Edward Carpenter gibi kişilerin deneyimleriyle çok sık karşılaşacağız, ve hatta hiç duyulmamış ve bilinmeyen çağdaş bağımsız mistikler de bizim için büyük bir önem taşımaktadır.

---

16 Tennyson bir Hristiyandı ama ben ona bağımsız diyorum çünkü – sırası geldiğinde aktarılacak olan - deneyimini betimleyişi özel olarak Hristiyan ya da başka dinsel kavramlarla yapılmamıştır. Sözgelişi, o buna "Tanrı'yla birleşme" dememiştir.

O hâlde dayanmamız gereken kanıt en azından üç çeşit kaynaktan gelmelidir: İlki, büyük dünya dinleri ile tarihsel olarak bağlantılı olan mistisizmler; ikincisi, Plotinus gibi tarihsel olarak ün kazanmış bağımsız mistikler; üçüncüsü, ister iyi bilinen ister tanınmamış olsun, ister bağımsız isterse de belirli bir dinle bağlantılı olsun çağdaş mistikler.

Kanıtın evrenselliğine yaptığımız bu vurgunun nedenleri açıkça ortaya çıkmış olmalı. Bir yazarın belli ereklerle araştırmasını özel olarak tek bir ekinin mistisizmiyle sınırlamaması için elbette hiçbir neden yoktur. Ama ereği, bu şekilde mistisizmin felsefî içerimlerini incelemek ise bunu yapamaz. Bu, bütün ana mistisizm bölgelerinin bir araştırmasını gerektirir. Ve bizim durumumuzda özel bir neden daha vardır. Bir önceki bölümde bir çok yazarın mistik deneyimlerin nesnelliğinden yana bir argüman olarak, dünyanın her yerinde farklı ekin, din ve çağlarda bu deneyimlerin birbirine benzer olduğunu öne sürdüğünden söz edilmişti. Öyleyse ilk işimiz, bu görüş için gösterilen kanıtı incelemek olmalı. Hiç yoksa bütün zaman ve yerleri içine alacak biçimde her bir ana mistisizm bölgesini gücümüzün el verdiği kadarıyla işin içine katmadan bu görevi açıkçası başaramayız.

Bu görevi üstlenmek değişik mistisizm ekinlerinin ya da dallarının göreceli özünlü değerleri konusunda her hangi bir değer yargısında bulunmayı gerektirmemektedir. Doğal olarak Hristiyan yazarlar, kuşkusuz Hristiyan mistisizminin diğerlerinden daha değerli, daha doğru ve önemli olduğuna inanır. Hindu yazarlar kendi mistisizmlerinin en iyisi olduğunu düşünürlerse hoş görülebilirler. Her ekinden mistiklere ait kanıtı işin içine katma uygulamamız, mahkemenin konuyla ilgili bütün ilgili tanıkların tanıklıklarını dinleme uygulamasının mahkemenin onların hepsinin tanıklığını eşit ölçüde güvenilir veya değerli gördüğünü göstermesinde olduğu gibi, bunların hepsinin eşit özünlü değere sahip olduğu fikrini içeriyormuş gibi anlaşılmasın. – Araştırmamızın şu aşamasında şu veya bu biçimde – bir ekine ait mistisizmin bir diğer ekinin mistisizminden temelde daha aşağı veya daha üstün olup olmadığı konusunda bir fikir belirtme zorunluluğumuzun olduğu görülmemektedir.

İkinci Bölüm
EVRENSEL ÖZ SORUNU

1. Sorunun Mahiyeti

Bir önceki bölümde, çeşitli yazarların, mistik deneyimin nesnelliğini, bu tür deneyimlerin her zaman, yer ve ekinde temelde aynı olduğu ya da kimi farklılıklar olmakla birlikte onların ortak nitelikleri olan evrensel bir öze sahip olduğu gerçeğine dayandırdıkları argümanın R.M. Bucke'e ait yorumuna göndermede bulunmuştuk. Belirttiğimiz üzere bu argümanın Bucke'ye ait yorumu, söz konusu argümanın akla uygun olarak sahip olabileceği herhangi bir geçerlilik derecesini abartır ve büyütür. Hiçbir dinsel inancı olmadığını ve dinsel ya da mistik deneyim denebilecek herhangi bir şey geçirmediğini açıklayan,[17] ve kendisine mistisizme özel bir duygudaşlığı olduğu suçlamasında bulunulamayan Profesör C.D Broad, bu argümanın başka bir yorumunu sunar. Bu, şimdiye kadar gördüğüm en dikkatli, en sağlam, en özenli ve en ılımlı yorum. Bu, argümanın felsefî olarak tartışılmasına özel olarak uygun bir temel oluşturmaktadır, dolayısıyla da onu bu amaçla kullanacağım. Onun konuyla ilgili açıklaması şöyledir:

---

[17] C. D. Broad, **Religion, Philosophy and Psychical Research**, ss. 2 ve 192.

> Sonunda, Tanrı'nın varlığını özel olarak mistik ve dinsel deneyim olaylarına dayandıran argümana geliyoruz. Ben, bu tür deneyimlerin değişik soy ve toplumsal geleneklerden insanların içinde gerçekleştiğini ve bu deneyimlerin tarihin her döneminde gerçekleştiğini kabul etme eğilimindeyim. Her ne kadar bu deneyimler değişik zaman ve yerlere göre birbirinden önemli ölçüde ayrılsa ve deneyimlerin yorumları da bir o kadar birbirinden farklılık gösterse de, hepsinde ortak olan ve onları başka tür deneyimlerden ayırt etmeye yeten bir takım niteliklerin olabileceğini kabul etme eğilimini taşıyorum. Bu açıdan, dinsel ve mistik deneyimde insanların, bir başka şekilde ilişkiye giremeyecekleri bir Gerçeklik'le veya gerçekliğin bir yönüyle iletişim kurmalarının, iletişim kurmamalarından daha olası olduğunu düşünüyorum.
>
> Ancak bu Gerçeklik'in ...kişisel (personal) olduğunu düşünmek için herhangi bir nedenimizin olduğunu sanmıyorum.[18]

Broad, bir kişisel Tanrı'nın (a personal God) varlığından yana ortaya konan argümanları tartışmakta olduğu için, alıntıdaki son cümleyi deneyimde açığa çıkan Gerçeklik'in bir kişisel Tanrı (a personal God) olduğunu düşündürecek bir nedenimizin olduğu görüşünü kabul etmediğini göstermek amacıyla araya eklemiştir. Bu sorunla şu anda ilgilenmiyoruz. Argümanın, böyle bir Gerçeklik'in var olduğunu göstermeyi amaçlayan kısmım çözümlerken ve değerlendirirken, açığa çıktığı düşünülen Gerçeklik'in doğasının ne olduğunu tartışmaya yeterince zaman olacak. İlk sorumuz, mistik deneyimin nesnel olup olmadığıdır. Eğer nesnel olduğuna karar verirsek mistik deneyimin ne tür bir varlığı açığa çıkardığı sorusu gündeme gelebilir. Broad'un son cümlesini yalnızca, argümandan çıkarılabilecek sonuçlar konusunda belirtilmesinin gerekli olduğunu düşündüğü çekinceleri göz ardı ederek onu yanlış yorumlayabileceğimiz endişesi taşıdığım için alıntıladım.

---

[18] A.g.e., ss. 172-173. İlerde de işaret edileceği gibi Broad deneyimlerdeki birliğin kendi başına nesnelliği sağlamaya yeterli olduğunu düşünmez, çünkü böyle bir birliğe yanılsama oldukları bilinen, söz gelişi serap gibi deneyimlerde sık sık karşılaşılmaktadır.

Bir sonraki sayfada o, yukarıdaki pasajın anlamını birazcık değişik sözlerle yineler ve göndermede bulunulan Gerçekliğin olasılıkla "gerçeklik'in belli bir *nesnel* yönü"[19] olduğunu söyler.

William James şunları yazarken, aslında aynı argümana açıkça göndermede bulunuyor:

> Birey ile Saltık arasındaki olağan engellerin bu şekilde aşılması büyük bir mistik başarıdır. Mistik hâllerde Saltık'la bir olur ve birliğimizi kavrarız . Bu, iklim ve inanç dizgeleri farklılıklarınca değiştirilmesi son derece güç olan bengi ve utkulu mistik gelenektir. Hinduizm, Yeni-Eflâtunculuk, Sufilik, Hristiyan mistisizmi ve Whitmanizm'de aynı yinelenen not ile karşılaşırız, öyle ki mistik sözler konusunda eleştirmeni durdurması ve düşündürtmesi gereken öncesiz ve sonsuz bir oydaşlık vardır.[20]

Oydaşlığın bulunduğu bir çok değişik ekin ve din listesinde James'in Budizm'i atlaması dikkat çekicidir. Bu dikkatsizlikten kaynaklanan bir durum değildir. Kuşkusuz bu kasıtlı bir göz ardı etmedir. Bunun nedeni, olasılıkla James'in bütün yönleriyle bildiği tek yorum olan Budizm'in Hinayana yorumunun genellikle tanrıtanımaz ve aynı zamanda Saltık benzeri bir kavramı olmayan bir din olarak görülmesi olmalı. Ancak Budizm Buddha'nın aydınlanma deneyimi üzerine kuruludur ve her Budist'in bu deneyimi en büyük güdeği olarak elde etmeye çalışması gerekir. Ve bu deneyim elbette bir anlamda mistik olduğu için Budizm'in, bütün ekinlerdeki mistik deneyimlerde "Saltık ile bir olduğu"muz kuramı açısından, en azından ilk bakışta, bir güçlük doğurmakta olduğu görülecektir. Bu görünürdeki ayrıklık o denli önemlidir ki bu bölümün özel bir kısmını buna ayıracağım. Bu ayrıklık kabul edilse bile, yine de mistikler arasındaki uzlaşma James'in adını andığı her bir örneğe kadar götürüldüğünde önemli olabilir ve yine buna dayandırılan nesnellik argümanının kökten yıkılmayıp kısmen geçerli olduğu doğru olabilir. Şimdilik Budizm örneğinin doğurduğu güçlükleri dikkate almadan argümanın incelenmesine geçeceğim.

---

19 A.g.e., s. 197. İtalikler bana ait.

20 William James, The Varieties of Religious Experience, s. 410.

Bu argüman – Broad'unkini model olarak alacağım – iki sorun doğurmaktadır:

1. Bütün mistik deneyimlerde ortak olan ve onları başka çeşit deneyimlerden ayırt eden ve dolayısıyla onların evrensel özünü oluşturan bir ana özellikler kümesi var mıdır?
2. Böyle bir evrensel öz var ise, buna dayandırılan nesnellik argümanı geçerli bir argüman mıdır?

Bu bölümü ilk soruna, arkasından gelen bölümü de, kendilerini ortaya koyan ve bu konuda bir sonuca varmaya çalışan başka nesnellik argümanlarını da ele alarak, ikinci soruna ayıracağım.

Birçok yazar genel ana nitelikleri olan bir evrensel öz olduğunu öne sürmüş olsa da onlar genelde bu yargıyı dikkatli bir ampirik kanıt araştırması ile doğrulamak için herhangi bir ciddi girişimde bulunmamışlar, ve hatta bu niteliklerin neler olduğunun açık ve tam bir listesini verme konusunda da kayda değer bir girişimde bulunmamışlardır; ne de değişik yazarların verdiği listeler birbiriyle uyuşmaktadır. James dört nitelik sıralar: 1. Noetik nitelik, ki o bununla deneyime eşlik eden ve onun bir parçası olan nesnel doğruluk açınımının doğrudan hissedilmesini kasteder, 2. Anlatılamazlık, 3. Geçicilik ve 4. Edilginlik.[21] R.M. Bucke şunları sıralar: 1. Öznel ışık veya photism, 2. Moral yüksekliği, 3. Akılsal aydınlanma, 4. Ölümsüzlük duygusu, 5. Ölüm korkusunun yok olması, 6. Günah duygusunun yok olması, 7. Anîlik.[22] D.T. Suzuki, Japon olmayan Budist'lerin genellikle aydınlanma dedikleri şeyin karşılığı olarak kullanılan bir sözcük olan Japonca *satori*'nin ortak ana nitelikler listesini verir. Suzuki bunların, Budizm çevresinin dışında olanlar da dahil bütün mistik deneyimlerin ortak nitelikleri olduğunu söylemez, bu konuya dokunmaz. Ancak ortak bir özün varlığı genel kuramı doğru ise ve bu kuram doğal olarak Budizm alanını içine alacağına göre, bir benzerliğin olması gerekir. Suzuki'nin listesi şöyledir: 1. Usdışılık, açıklanamazlık, aktarılamazlık, 2. Sezgisel kavrayış, 3. Yetkelilik, 4. Onaylama (olumlu nitelik), 5.

21 A.g.e., ss. 371-372.

22 R. M. Bucke, Cosmic Consciousness, ss. 72-73 ve79.

Öte duygusu, 6. Kişiselliğin olmaması, 7. Çoşkunluk 8. Anlık olma(kabaca Bucke'nin "anîlik"ine karşılık).[23] Bu listelerin ayrıntılı bir çözümlemesini ve karşılaştırmasını yapmanın hemen hiç yararı olmaz. Kapalı benzerlikler var, hiçbir benzerliğin olmadığı çeşitli durumlar var, bunun yanında her üç listede açık ve kesin bir biçimde ortak olan tek bir nitelik yok. Dolayısıyla, yargıları açıkçası az çok gelişigüzel olan eski yazarlardan çok fazla yardım bekleyebilmemiz epey zor. Sorunla *ab inito* (baştan) uğraşmak zorundayız. Bunu yapmanın tek bir yolu var. Deneyimlerin mistiklerce yapılan bir dizi temsili betimini, olanaklı olduğunca geniş ölçüde farklı olan bütün tarihsel zamanlar, yerler ve ekinlerden alarak aktarmalıyız; ve bu betimleri inceleyerek, eğer varsa, tümevarımsal olarak onların ortak ana niteliklerine varmaya çalışmalıyız.

Ortak nitelikler yoluyla akla yatkın bir biçimde bulmayı umduğumuz şeyin ne olduğunu sorarak başlayalım. Bütün üçgenlerin, tanımlayıcı bir ortak nitelik olarak, üç düz çizginin birbirine bağlanmasıyla oluşmaları olgusu çözümlemeli bir doğrudur. Hiç kuşkusuz, mistik zihin hâllerinin herhangi bir ortak niteliği olup olmadığı konusundaki araştırmamız, içinde matematiksel modellerde bulduğumuza benzer saltık olarak evrensel bir *önsel* durum düşünemeyeceğimiz deneysel bir araştırmadır.

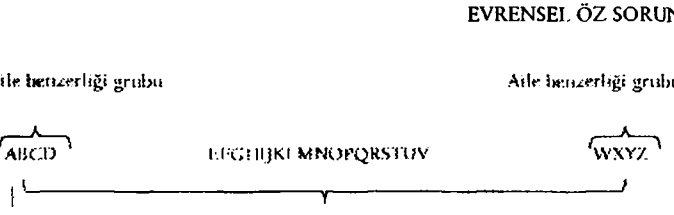
Öyleyse, böyle bir tümevarımsal durumda, bir ortak ana nitelikler kümesi bulabileceğimizi düşünmek bizim açımızdan akla uygun mudur? Elimizde, ortak dilde belki bir dereceye kadar çeşitli diğer ruh bilimsel hâl kümelerinden belli belirsiz ayrılabilen ve diğer kümelere "mistik olmayan" adı verilirken tamamının ortak olarak tek bir sözcükle, mistik sözcüğüyle tanımlanacağı bir dizi veya bir küme mistik hâller vardır. Mistisizm konusunda yazanlar, tek bir sözcüğün diğerlerine uygulanışını haklı çıkarmak için, bütün "mistik" hâllerin zorunlu olarak ortak niteliklere sahip olması gerektiğini kolayca elde bir kabul etmişlerdir. Fakat Wittgenteincılar'ın son zamanlarda vurguladıkları gibi, tamamı tek bir adla adlandırılan çeşitli nesneler ya da

---

23 D. T. Suzuki, Zen Buddhism: Selected Writings od D. T. Suzuki, ed. William Barret, New York, Anchor Books, Doubleday & Co., Inc., ss. 103-108.

görüngüler, bir ortak nitelikler özdeşliğinden dolayı değil, yalnızca birbirleriyle bir "aile benzerliği" ilişkisi içerisinde olmalarından dolayı bu şekilde bir araya getirilebilirler. Her ikisi de "*a*" ortak niteliğine sahip olduğundan dolayı P, Q'ya benzeyebilir. R, *a* niteliğine sahip olmasa bile, R ve Q'nun her ikisi de "*b*" ortak niteliğine sahip olduğundan dolayı, Q, R'ye benzeyebilir. R, S ne *a* niteliğine ne de *b* niteliğine sahip olmasa bile, S ile "*c*" niteliğine ortak olarak sahip olduğu için, S'ye benzeyebilir. Dolayısıyla, hepsinin paylaştığı hiçbir ortak nitelik olmasa da, P, Q, R ve S arasında akmakta olan bir benzeşmeler zinciri vardır. P, Q, R ve S arasında izlenen bu aile benzerliği hepsini aynı adla adlandırmamıza neden olan şeydir. Wittgenstein bunun "oyun" sözcüğüyle anlatılmak istenen durum olduğunu düşünür, ahlâksal ve estetik kavramların yerine geçen sözcüklerde karşılaşacağımız şeyin oyun olmasının olası olacağına dikkat çeker.

Hepsi bir dizi ortak nitelikleri paylaştığı ya da aralarında yalnızca aile benzerliği olduğu için mistik hâllerin bu şekilde adlandırılması sonucunu kabul edelim mi? Bu sorunu bir karara bağlamanın önsel bir yolu yoktur. Olguları inceledikten sonra bu sorunun gereğini yapmalıyız. Okuyucuya ulaşacağımız sonuçların giriş niteliğinde bir taslağını vermek amacıyla daha sonra gelecek olan bulgularımızı bir dereceye kadar önceden vereceğim. Ne bütün mistik hâllerin paylaştığı salt bir ortak öz durumuyla ne de salt bir aile benzerliği durumuyla karşılaşacağız. Ne bu uç durumlardan birisi ne de ötekisi, daha çok bu ikisinin şu şekilde tanımlanabilecek bir karışımı: Tamamı önemli bir dizi ortak ana nitelikleri paylaştıkları için tipik durumların tipik bir özeksel (merkezî) çekirdeği vardır. Ancak sınır durumlar olacaktır. Bunlara, hiçbiri çekirdeğin her bir ortak niteliğine sahip olmamakla beraber, bazısı bu niteliklerden bir kısmına ayrı ayrı sahip olduğu için genelde, ya da sıklıkla, "mistik deneyimler" adı verilir. Dolayısıyla bunlar, hem çekirdek ile hem de birbirleriyle aile benzerliği ilişkisi içerisindedirler. "Sınır durumlar" sözüyle anlatmak istediğimiz şey budur. Tipik ve ana mistik hâller, sınır durumlardan başlayarak hiç mistik olmayana doğru yol alır. Bu bir diyagramla açıklığa kavuşturulabilir:



Bir ortak özellikler kümesinin gerçek sınıf ilişkisi

Her uçta birer tane olmak üzere iki ayrı aile benzerlikleri grubu kümesi olmayacağı için sanırım bu diyagram çokça bakışımlıdır. Diyagramın bu özelliği ile gösterilmek istenen, yalnızca çekirdeğin özekselliğini ya da temel oluşunu vurgulamaktır. Çünkü, tanımlandığı zaman, mistik deneyimlerin asıl özünün argümanımız için aile benzerliği gruplarından çok daha fazla önemli olduğu görülecektir. İşin esası, – filozofların aile benzerliği görüşü açısından pek önemli olmayan – sınır durumlarına kabul onayı verdikten sonra mistisizmin iç özü olarak tamamen ana çekirdek üzerinde yoğunlaşmada haklılık kazanacak olmamızdır. O zaman sınır durumlara önem vermeyebiliriz. Ancak ilk başta sınır durumlarının varlığını, yalnızca önem verdiğimizin bir işareti olarak değil, aynı zamanda argümanımız açısından yapılması önemli olduğu için kabul etmeliyiz. Yoksa, ana çekirdekteki evrensel özün a, b,c ve d ortak niteliklerinden oluştuğu yargısında bulunursak ve bir eleştirmen de kalkıp sınır durumlarının birisinden söz ederse ve "bu insanların mistik deneyim dediği şeydir, ama bütün bu a, b, c ve d niteliklerini paylaşmamaktadır" derse, o zaman hiçbir yanıt veremeyiz. Bununla birlikte henüz başlangıçta sınır durumlarını kabul etme ihtiyatlılığını gösterirsek, bu eleştirmene bir yanıtımız olacaktır.

2. Görüntüler ve Sesler Mistik Görüngüler Değildir

Popüler düşüncenin mistik olarak görme eğiliminde olduğu fakat aslında böyle olmayan kimi deneyimleri mistik hâller sınıfından çıkarmakla işe başlayalım. Bunu yaparak ve böyle yapmamızın nedenlerini vererek yalnızca mistik bir görüngü (fenomen) olmayan şeyleri de-

ğil, bunun dolayısıyla mistik olan görüngüler hakkında da bir takım önemli gerçekleri öğrenebiliriz. Mistik görüngüler sınıfından çıkarılması gereken oluşların başında görüntüler ve sesler gelir. Bu yalnızca en yetkili bilim adamlarının kanısı değildir, aynı zamanda büyük mistiklerin kendileri tarafından genelde benimsenen bir kanı olmuştur. Onlar sık sık görüntülerle ve seslerle karşı karşıya kalmışlar, fakat bu görüntüleri ve sesleri genelde kuşkulu bir değer ve önemi olan ama ne olursa olsun gerçek mistik deneyim ile karıştırılmaması gereken bir şey olarak görmüşlerdir.

Katolik bir ermiş, Bakire Meryem'in bir görüntüsünü yakalamış olabilir ya da İsa'ya dayandırdığı bir ses duyabilir. Bir Hindu da tanrıça Kali'nin bir görüntüsünü yakalamış olabilir. Bunlar da, Arclı Aziz John, Sokrates ya da Muhammed'in duyduğu sesler de, her ne kadar bu insanların gerçek bir mistik deneyimin özneleri olmaları oldukça olası olsa da, mistik görüngüler olarak açıklama bulmayacaktır. Aziz Paul'e çoğunlukla mistik denmektedir. Onun Şam yolundayken gördüğü öne sürülen ışık ve işitmiş olduğu "Paul, Paul, neden bana eziyet ediyorsun?" diyen ses aslında mistik deneyimler sınıfına konulmamalıdır, bununla beraber Paul'ü bir mistik olarak sınıflamak için başka nedenler vardır. Onun "üçüncü göğe çekilen ... ve bir insan tarafından dile getirilmesi yasal olmayan konuşulamaz sözler işiten" bir adamın deneyimi olarak bir başka deneyimi anlattığı sözler bir parça gerçek mistik duruma sahipmiş gibi görünmektedir. "Sözler" sözcüğünün sözcül (literal; lâfzi) olarak mı yoksa mecazî olarak mı alınacağı açık seçik olmadığı için burada bile bir kuşku söz konusudur. Sözcük anlamıyla alacak olursak, bu onu mistik görüngüler sınıfından çıkaracak bir ses olacaktır. "Üçüncü gök"e yapılan gönderme de, ya mecazî olarak ya da sözcük anlamıyla gerçek bir görüntü olarak yorumlanabileceği için aynı kuşkunun konusu olmaktadır. Bununla beraber, cümleye gerçek bir mistik özellik katan şey, "konuşulamaz" ifadesi ve "bir insan tarafından dile getirilmesi yasal olmayan" sözüdür. Deneyimlerinin "konuşulamaz" veya "anlatılamaz" olması, ileride göreceğimiz üzere bu olgunun farklı yorumları olmakla birlikte, mistiklerin ortak bir ifadesidir. "Yasal değil" sözü sanırım, Yahudi mistisizmine özgü olan bir şeye, yani onların geleneklerinde bir insanın

kendi mistik deneyimlerinin kişisel bir açıklamasını sunmasının genellikle yakışıksız ve edebe aykırı bulunmasına işaret etmektedir. Bir yazar tarafından yapıldığı takdirde böyle açıklamalar, genellikle gizli tutulur ve yayınlanan versiyonlara sokulmaz.[24] Aziz Paul'ün "yaşıyorum, ama ben değil İsa bende yaşıyor" sözü zaman zaman onun bir mistik olduğuna kanıt olarak anılmaktadır. Eğer böyleyse, "İsa" sözünün, Eckhart'ın Tanrı'nın ruhun en yüce yerinde doğması adını verdiği şeyin, Budist'in bir insanda Buddha-doğasının gerçekleşmesi olarak göndermede bulunduğu şeyin Paul'de gerçekleşmesine işaret ettiği (yanlış veya doğru) anlaşılmaktadır.

Görüntüleri ve sesleri mistik görüngüler sınıfının dışında tutmamızın keyfî bir karar sonucu olup olmadığı veya bunun için geçerli bir neden gösterilip gösterilemeyeceği sorusunu gündeme getirelim. Bunun yanıtı geçerli nedenler sunulabileceğidir. Esas nokta, görüntüler ve seslerin duyumsal imgelemeler özelliğine sahip olmalarına karşın, en önemli olduğu kadar en tipik olan mistik deneyim türünün duyumsal olmamasıdır. İçe dönük türden mistik hâller, onlarla ilgili elimizdeki açıklamalara göre, bütün imgelemelerden tamamen uzaktır. Dışa dönük deneyimlere gerçekten duyumsal denebilir, çünkü gerçek duyu algısının bir şekil değiştirmesinden oluşmaktadırlar, ancak bu deneyim türü de imgeleme değil gözlerle dolaysız algılamadır. Dışa dönük deneyimin, daha üstte olan içe dönük deneyime giden bir basamaktan başka bir şey olmadığı ve üstelik daha az öneme sahip olduğunu düşünmek için bazı nedenler vardır. Elbette bu iddialar yeri geldiğinde eksiksiz açıklanacak ve belgelenecektir. İçe dönük deneyimin, bu deneyimi yaşayanlarca, içeriksiz ve biçimsiz olduğu öne sürülmektedir. Eckhart, Ruysbroeck ve bir çok başka mistik bize, mistiknin ereğini anlamaya çalışan bir zihnin, duyusal imgelemeleri zorunlu olarak dışarı atması gerektiği uyarısında bulunur.

Azize Teresa sıklıkla görüntüler görmüştür. O, Eckhart kadar aydın değildi ve o kadar fazla çözümlemeli ve felsefî düşünme kabiliyeti yoktu. Bununla birlikte o, gördüğü görüntülerin veya en azından bunların

---

[24] Krş. G. G. Scholem (ed.), Major Trends of Jewish Mysticism, New York, Schocken Books Inc., 1954.

bir kısmının sanrı olduğunun ayırdındaydı. O bu görüntülerden bir kısmının, Tanrı ile birleşme çabalarında onu yoldan çıkarmak için şeytan tarafından gönderildiğinden kuşkulanıyordu. Teresa ötekilerin, Tanrı tarafından bir yardım ve avuntu olarak gönderilmiş olabileceğini düşünmüş, ama bu durumlarda bile görüntülerde gördüğü şeyin nesnel olarak var olduğu sanısına öyle görünüyor ki kapılmamıştır.

Crosslu Aziz John görüntülerin Tanrı'dan mı yoksa şeytandan mı olduğu konusunda şunları yazar:

> Anlama yetisi onlarca doldurulmamalı ya da onları beslememeli, ne de ruh, birleşme hâli için gerektiği gibi bağımsız, boş, arı ve basit kalmayı istiyorsa, onları almayı ve özümsemeyi istemeli. Çünkü Tanrı hem herhangi bir imge veya biçimden oluşmadığı ve hem de özel bir bilgi türü içermediğinden ötürü ruh, Tanrı ile birleşebilmek için ayrı bir biçim ya da özelleştirilmiş bir bilgi almamalı.[25]

Diğer yandan, görüntüler ve sesler mistiklerce ulaştıkları daha yüksek hâllerden açık bir biçimde ayırt edilse de, mistik deneyimleri olan kişilerle görüntüler gören ve sesler duyan kişiler arasında belli bir bağlılaşım vardır. Onların kendilerini ayrı tutmada o kadar dikkatli olmasının nedeni budur.

Upanişadlar kuşkusuz, M.Ö. ilk binyılın ilk yarısından bugüne kadar gelen Hint mistisizminin, veya aslında bir mistisizmin bilinen en erken belgeleri arasındadır. Bunlar mistik deneyimleri hep "sessiz, biçimsiz, kavranamaz",[26] yani duyumsal içerikten yoksun bir şey olarak tanımlamışlardır. Ancak Svetasvatara Upanişadda kontrollü soluk alıp-verme uygulamaları, yoğunlaşma ve diğer tinsel alıştırmalardan sözedilirken şu anlatımla karşılaşmaktayız:

---

25 St. John of the Cross, The Dark Night of the Soul, çev. Kurt F. Reinhardt, New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1957, I. Kısım, 2. Bap, 16. Bölüm, ss. 62-63.

26 The Upanishads, çev. Swami Prabhavananda ve Frederick Manchester, New York, Mentor Book MD 194, New American Library of World Literature, Inc., 1957, Katha Upanishad, s. 20 (orijinali Vedanta Press (Hollywood, Calif. tarafından basılmıştır. Güney California Vedanta Topluluğu tarafından telif hakkı alınmıştır).

> Meditasyon yaptıkça görüntü olarak, karı, kristali, yeli, dumanı, atcşi, şimşeği, ateş böceklerini, güneşi ve ayı andıran şekiller görürsün. Bunlar Brahman'ın açınımına giden yolun üzerinde olduğunuzu gösteren imlerdir.[27]

Burada görüntülerle gerçek, yani mistik durum arasında açık bir ayrım yapılmaktadır, ama yukarıda işaret edilen bağlılaşım da öne sürülmektedir. Hint mistiklerin sözünü ettikleri söz gelimi ateş böcekleri tarzındaki görüntüler ile Hristiyan mistiklerin sözünü ettikleri Bakire Meryem'e ait dindar görüntüler arasındaki dikkat çekici farklılık, iki ekin arasındaki farklılıklar konusunda bize bir şeyler anlatabilir, ancak asıl nokta her ikisinin de duyumsal imgeler olması ve, her ne kadar mistiğin bunlara özellikle açık olduğu kabul edilmiş olsa bile, duyumsal imgeler olmaları yönüyle de bunların mistik görüngüler sınıfından çıkarılacaklarıdır. Temel olarak görüntülerle mistik deneyimler arasında bir ayrım yapma noktasında Hristiyan ve Hindu mistikler tam bir uyum içindedirler.

3. Esrimeler, Coşkular ve Aşırı Duyguculuğun Önemsiz Görülmesi

Kimi zaman mistik yaşamla yakından ilişkili olan fakat onun zorunlu bir kısmını veya parçasını oluşturmayan başka bazı görüngüler de vardır. Bunlar ara ara gerçekleşmekle birlikte asla evrensel değildir, bu yüzden de aramakta olduğumuz evrensel öze ait olmayan bir şey olmaları yönüyle pek önemli görülmezler. Bunlar coşkular, esrimeler ve aşırı duyguculuk olarak sıralanabilir. Hem önem vermemekte olduğumuz şeyler konusunda bir açıklık kazanmak için hem de bunların insan açısından gerçek bir ilgi çekiciliğe sahip olmalarından ötürü, onların kısa ve öz bir açıklamasını yapacağım.

Hristiyan mistisizmine ait karakteristik ifade biçimiyle "esrime", sözcüğün popüler anlamında olduğu üzere yalnızca aşırı neşeyi değil,

---

27 A.g.e., s. 121.

şiddetli ve anormal bedensel değişimleri de içine alan yarı teknik bir terimdir. Azize Teresa'ya göre "esrime" ve "coşku" aynı şeyi anlatan iki ayrı sözcüktür.[28] Ancak bu konularda sözcüklerin oldukça uyumlu veya kesin bir kullanımını bulabileceğimizi beklemiyorum. Teresa'nın kendisi sık sık ona "aşırı bedensel acı" veren esriklikler yaşamıştır. O yaşadığı esriklikleri şöyle açıklar:

> Esrime sırasında beden çoğu kez sanki ölmüş gibi, son derece güçsüz olur. Esriklik geldiği sırada durum nasıl ise öylece sürer – oturuluyorsa oturarak, eller açık ise açık veya kapalı ise kapalı olarak. Çünkü duyular seyrek olarak çalışmasa da zaman zaman bana ... kısa bir süreliğine... onları büsbütün kaybetmişim gibi gelir. Fakat genelde işitme ve görme gücü varlığını devam ettirir; ancak işitilen ve görülen şeyler çok uzun bir mesafede, uzaklardaymış gibi olur ... Ben, esriklik en yüksek kertesine ulaştığı zaman – yetiler Tanrı ile derinden bir birleşme gerçekleştiği için kaybolduğunda – ruhun gördüğünü ve işittiğini söylemiyorum, çünkü o zaman ne görür, ne işitir, ne de algılar... Ruhun bu tam değişimi yalnızca bir anlık sürer.[29]

Teresa yine şunu yazar: Esrime sırasında bedenin doğal sıcaklığı algılanabilir derecede zayıflar; soğukluk son derece artan bir tatlılık eşliğinde yükselir.[30]

Şu an bulamadığım bir kitabın ön yüzünde iki müridinin, ayakta durması için – anlaşıldığı kadarıyla yere düşmesini engellemek için - iki taraftan dayanaklık yaptığı ünlü Hindu mistik Sri Ramakrishna'nın bir fotoğrafını gördüm. Resmin başlığı "Sri Ramakrishna samadide" idi. Bu olağanüstü olaydan şöyle söz edilir. Bir Hindu tapınağında rahiplik görevi yaptığı bir dönem sırasında onun sürekli kendinden geçme alışkanlığı, görevlerine o kadar engel olmuştur ki bu herkesin bildiği yankı uyandıran bir olay olmuş ve böylece tapınağın yetkilileri onu memuriyetinden alarak rahatlatmayı ciddi olarak dü-

---

28 Life of St. Teresa, çev. D. Lewis, 5. Baskı, 1924, 20. Bölüm.

29 Aynı yer.

30 Aynı yer.

şünmüşlerdir.[31] Ramakrishna'nın yaşam öyküsünü yazan Nikhilanan-da bize, bir keresinde "Sri Ramakrishna'nın altı ay Brahman ile saltık özdeşlik durumunda kaldığını" anlatır. Ramakrishna'nın kendisi daha sonra bu olaya göndermede bulunarak şunu söyler:

> Altı ay boyunca normal insanın asla geri dönemeyeceği bu durumda kaldım; genellikle beden üç haftadan sonra kesilir ... Günün veya gecenin bilincinde değildim. Sinekler nasıl ölü bir bedenin ağzına ve burnuna giriyorsa öyle ağzıma ve burnuma giriyordu ama onları duyumsamıyordum.[32]

Eğer Ramakrishna'nın dürüstlüğüne olan inancımızı korursak, onun sinekler hakkında verdiği bilgiyi olaydan sonra dışarıdaki bir gözlemciden edindiği düşünülecektir. Ve onun altı ay boyunca canlı kalması konusunda yaşam öykücüsü, sevecen bir keşişin ağzına yiyecek koyduğunu söyler. Burada anlatıldığı kadarıyla bir bütün olarak bu olay bir insanın inanç kapasitesini zorlamaktadır. Ancak, mistiğin esrime veya coşku dediği anormal bedensel hâller kuşkusuz zaman zaman gerçekleşebilir. Burada bunlardan ilgi çekici oldukları için söz edildi, ancak asıl belirtilmesi gereken nokta, bunların mistik bilincin hiçbir şekilde evrensel ya da zorunlu olmayan eğreti eşlikçileri olmalarıdır. Bunlar daha ağırbaşlı, daha dingin ve aydın mistikler arasında değil, daha duygusal ve isterik mistikler arasında meydana gelmektedir. Dolayısıyla bunların mistik deneyimin evrensel özüne ait oldukları kabul edilemez.

Aynısı cinsellik ile mistik yaşam arasında sık sık öne sürülen ilişki için de doğrudur; ve yine aynı şey, – özellikle Hristiyan ve İslâm gelenekleri içindeki – kimi mistiklerin Tanrı ile birleşme olarak yorumladıkları şeyle ilgili anlatımlarını süsledikleri cinsel mecazlar için doğrudur. Leuba'nın öne sürdüğü gibi, Genoalı Azize Catherina ile Ma-

---

31 Vincent Sheean, Lead Kindly Light, New York, Random House, Inc., 1949, s. 312.

32 Ramakrishna, Prophet of New India, *The Gospel of Sri Ramakrishna*'dan kısaltılarak hazırlanmış, çev. Swami Nikhilananda, New York, Harper & Brothers, 1942, s. 28.

dame Guyon'un güdülerinin önemli bir bölümünün, yaşadıkları cinsel hüsran olması gayet doğru olabilir. Fakat kesinlikle bu tarz hiçbir şey evrensel değildir. Ne de bu olguların incelemekte olduğumuz felsefî sorunlarla, söz gelimi nesnellik sorunuyla her hangi bir ilişkisi vardır. Dünyayla ilgili düş kırıklığı ve onun gösterişli ama aldatıcı - vermeyecekleri bir mutluluğu vaat ediyormuş gibi görünmeleri anlamında aldatıcı - zevkleri dindar kafaları avuntu bulmaya iten ve yalnızca Tanrı'da bulunduğuna inandıkları "gerçek" mutluluğu elde etmeye yüreklendiren güçlü bir güdüleyicidir. Bunun, dinsel bilincin nesnesinin gerçekliğinden yana ya da buna karşı olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. Mistik tarafından tartılan ve yetersiz bulunan belirli bir dünyevî zevkin cinsel zevk olması durumunda veya mistik, cinsellikten yoksun olarak avuntuyu Tanrı'da aradığı taktirde, neden bu olguların açıklanamaz bir biçimde onun deneyiminin nesnel olduğu iddiasının altını oyması gerektiği açık seçik değildir. Bu, söz konusu iddiaya ne yardımcı olur ne de engel olur.

Aynı şey, mistiklerin aşırı duyguculuğu diyebileceğimiz şey için de geçerlidir, yani aşırı duyguculuk ne mistisizmin evrensel özünün bir parçasıdır ne de onun sorunlarımızla herhangi bir ilgisi vardır. Çok kabaca söylemek gerekirse, bütün ekinlerdeki mistikleri, bir yanda duygusal – Genoalı Azize Catherina, Azize Teresa ve Heinrich Suso bunun örnekleridir – diğer yanda da genellikle duygularını epeyce denetim altında tutan aydın ya da kurgusal tip olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Eckhart ve Buddha bunun örnekleridir. Elbette bu iki tip arasında keskin bir bölme çizgisi yoktur. Bizim düşüncemiz, yalnızca uçlar arasında aşamalı bir geçiş olduğudur. Aşırı duygusal tipler – özellikler Hristiyan geleneğindekiler – sıklıkla, Tanrı ile birleşmelerinde onları "yakıcı", "şiddetli", "ateşli", "sarhoş edici" ve "tutkulu" vb. bir şekilde saran aşk hislerinden söz ederler. Azize Teresa[33] kendisini bir pasajda, "kendinden geçmiş, aşk sarhoşu" olarak betimler. Bu kitabın yazarının damak tadı açısından, bir kısım aziz ve mistiğin bu aşırı duyguculuğu, denge, doğru karar ve eleştirel kabiliyet eksikliğini gösteren tatsız bir özelliktir. Fakat bu, bazı Orta Çağ mistiklerinin dillere düşecek kadar düşkünü

33 Life of St. Teresa, s. 163.

oldukları yıkanmamış, kirli alışkanlıklardan daha nahoş değildir. Bu asla mistisizmin evrensel bir özelliği değildir ve sorunlarımızdan herhangi biriyle hiçbir ilgisi yoktur.

Bana öyle geliyor ki Eckhart bu konuda son sözü söylemiştir. O, İsa'nın yaptığı herhangi bir şeyde hiçbir zaman "zevk verici heyecan" aramadığını söyleyerek, "duygusal iç gıcıklanması" adını verdiği şeyi kınar.[34] Şu hoş pasaj, - yine Eckhart'tan – esrime ve duygusal çılgınlıklarla ilgili tüm bu uç görüngüleri kendilerine yaraşır bir perspektife yerleştirir:

> Hissetme yoluyla doyum, Tanrı'nın bize avuntu olarak esriklikler ve hazlar saçması anlamına gelebilir. Ancak Tanrı'nın dostları bu kayraların yağmalamalarına uğramazlar . Bunlar yalnızca bir duygu konusudur, ancak akla uygun doyum, ruhun en yüksek noktasının esrime ile hareketsiz kaldığı, hazza boğulmadığı, daha çok onların üzerinde görkemli bir biçimde yükseldiği salt ruhsal süreçtir. İnsan kendisini ancak, bu fiziksel doğamıza ait duygusal fırtınaların ruhun doruğunu artık daha fazla sallayamadığı zaman ortaya çıkan bir ruhsal doyum durumunda bulur.[35]

Aşırı duyguculuğu kınamak ve onu mistik bilincin zorunlu bir parçası olmaması yönüyle değersiz görmek elbette ki mistik bilinçte her zaman bir çeşit ve bir derece duygu öğesinin var olduğunu ve bu bilincin zorunlu ve evrensel olduğunu yadsımak değildir. Doğrusu bu, duygusal olarak asla tamamen nötr olmayan ve içinde daima bir tür duygusal ton taşıyan bütün insansal deneyim için geçerlidir. mistik deneyimin ongunluk, mutluluk, sevinç ve erinç doğurduğu bu deneyime sahip olanların ortak bir açıklamasıdır ve böyle sözler açık bir biçimde deneyimin duygusal yanını dile getirmektedir. Bununla birlikte bu duygular – ve en üst örneklerde – dingin, durgun ve coşkunluksuz olabilir. Dolayısıyla bunlar bir güç kaynağıdır, oysa isterik duyguculuk bir zayıflık kaynağıdır.

---

34 Meister Eckhart, çev. R. B. Blakney, New York, Harper & Brothers, 1941, s. 201.

35 Rudolf Otto'dan naklen, Mysticism East and West, New York, Meridian Books, Inc., 1957, s. 73.

4. Bir Çözüme Doğru

Varsayalım ki birisi bir kelebek türünün ortak ve tanımlayıcı özelliklerini bulmak istedi. Bu kişi, ortak olarak hepsinin sahip olduğu ayırt edici özellikleri görmek için bu türden bir sürü kelebek örneği toplama konusunda hiçbir güçlük çekmeyecektir. Eğer varsa, mistik deneyimlerin ortak özelliklerini belirlemek için mistiklerin kendi deneyimleriyle ilgili olarak yaptıkları örnek betimlemeleri toplamak da aynı şekilde kolay olmayacak mı? Bu iki olayın birbirinden oldukça farklı olduğunu ve şimdiki olayda çok daha büyük güçlüklerin olduğunu okuyucu kuşkusuz hemen görecektir. Bu güçlüklerden bir bölümünü incelememiz iyi olur. Kuşkusuz bu güçlüklerden en belirgin olanı, doğası gereği araştırmamızın, apaçık yada açıktan açığa gözlemlenebilir görüngülere değgin değil – varsa bile büyük oranda değil -, mistiklerin içsel ve özel yaşantı ve deneyimlerine değgin olacak olmasıdır. Bunu daha sonra kısaca ele alacağım, ama önce başka bazı noktalara işaret edeceğim.

Mistiklerin genellikle deneyimlerinin anlatılamaz, aktarılamaz ve tanımlanamaz olduğunu söyleyip de bunun ardından oldukça yaygın olarak deneyimlerini tanımlamaya yönelmelerinde bir sıkıntı vardır. Bu konuda ne yapacağız? Ancak bu, mistisizme özel ve özgü bir güçlük, böyle olmadık sorunlar doğuran bir güçlük olduğu için, araştırmamızın daha sonraki evrelerinde mistisizm, dil ve mantık arası ilişkileri ele alacağımız zamana kadar bu sorunu tartışma durumununda olmayacağız.

Bu bölümdeki işimiz temelde ruh bilimseldir. Mistik bilincin ruh bilimsel ya da görüngübilimsel özelliklerini irdelememiz gerekiyor. Ne yazık ki büyük mistiklerin çoğu bilimin ya da bilimsel düşünce alışkanlıklarının ortaya çıkışından önce, özellikle de ruh biliminin bir bilim olarak başlangıcından önce yaşamıştır. Bu yüzden, onların kendi iç gözlemsel betimlemelerini olanaklı olduğu ölçüde tam ve eksiksiz yapmaya koyulmalarının kendileri adına hiçbir önemi yoktu ya da bunun çok az bir anlamı vardı. Bu bakımdan onların betimlemeleri genellikle, kendi zamanımızın birkaç mistiğin betimlemelerinden büyük ölçüde daha aşağı düzeyde kalır. Dolayısıyla, çağdaş

kişilerin kendi mistik deneyimleriyle ilgili olarak yapmış oldukları betimlemeleri aktarmayı zaman zaman yararlı bir yol olarak görmekteyiz. Onların, erken çağların daha ünlü mistiklerince yapılmış olan kapalı ve belirsiz betimlemelere genellikle son derece aydınlatıcı bir ışık tuttuklarını ve bu mistikleri genellikle daha açık ve daha anlaşılır kıldıklarını göreceğiz. Çağdaş örnekler, yazında veya diğer alanlarda seçkin olmakla birlikte aslında mistik olmayan ve deneyimlerinin derinliği ve büyüklüğü bakımından bilim öncesi çağların ünlü mistikleriyle yan yana koyulamayan kişiler de olsa bu gerçek değişmeyecektir.

Büyük mistiklerin diliyle ilgili olarak karşılaşabileceğimiz güçlük tarzının kuşkusuz oldukça uç bir örneği olarak aşağıdaki pasajı ele alalım. M.S. 875'de ölen ünlü Sufi Bayezid Bistami, kendisine ait bir mistik deneyimi şöyle betimliyor:

> Ardından, bedeni Birlik'in bedeni olan, kanatları Sonsuzluk'un kanadı olan bir kuş oldum ve Arınma katmanına geçip, gözlerimi Sonsuzluk alanına daldırıp da orada Birlik ağacını görünceye kadar Saltık'ın havasında uçmaya devam ettim.

Elbette bu tipik bir örnek değildir. Belki de benim bildiğim en kötü örnektir. Ancak ne anlamı aydınlatan ne de hatta şiirsel güzellik değerine sahip olan kışkırtıcı mecazlara dikkat çekebiliriz. Eğer bir daha bakma dayancını gösterebilirsek, yazarın, "bölünmez bilinç" adını verebileceğimiz şeye, yani daha sonra çokça işitecek olduğumuz, bütün çokluğu aşan bir birlik bilincine sahip olduğunu iddia ettiğini; Bir'in, Öncesiz ve Bengi olanın dolaysız bir deneyimi iddiasında bulunduğunu görebiliriz. Yazar şöyle devam ediyor:

> Bir keresinde O beni yukarı kaldırdı, huzuruna getirdi ve bana "Ey Ebu Yezid, gerçekten yarattıklarım seni görmeyi arzuluyor" dedi. Ben de "beni birliğinle donat, beni benliğinle ört ve beni birliğine yükselt ki yaratıkların beni gördüklerinde Seni gördük desinler: O Sen olacaksın, ve ben asla orada olmayacağım.[36]

---

36 A. J. Arberry'den naklen, **Sufism, an Account of the Mystics of Islam**, London, George Allen & Unwin, Ltd., ss. 54, 55.

Bu fantastik dil aslında, mistik deneyimin, konuyla ilgilenen her araştırmacının çok iyi bildiği ve bütün ekinlerin mistisizminde ortak olan bir yönünün çarpıtılmış bir betimidir. Bu, sonlu benin sınır duvarlarının görülür bir şekilde yavaş yavaş yok olması veya parçalanmasıyla kişisel kimliğinin kaybolması ve sonsuz ya da evrensel bir varlık okyanusuna karışması veya onun içinde çözülmesi deneyimidir. Upanişadlar'ı düzenleyenlerden Eckhart'a, Zen Budistler'den Hasidizm'e bağlı bazı mistiklere kadar, mistikler, daha sonra aktaracağım Tennyson ve Arthur Koestler gibi çağdaşların da yaşadığı bu deneyimi yaşamışlar ve betimlemişlerdir. Bu, gene Bayezid Bistami'nin "beni benliğinle ört" sözüyle anlatmak istediği şeydir. Ardından "o Sen olacaksın, ben asla orada olmayacağım" diyor ki, bunun anlamı, onun kişisel kimliğinin, Tanrı olarak yorumladığı evrensel ben ya da bilinçte bütünüyle yok olması veya çözülmesidir, dolayısıyla orada "Ben" değil, yalnızca "Sen" olacaktır.

Mistik görüngülerle ilgili "örnek" betimlemeler toplama konusundaki bir başka güçlük de, mistiklerin deneyimlerini yazılı açıklamalar şeklinde kamuoyuna bildirmekten çok kendilerine saklamalarıdır. Bu ağzı sıkılığı doğuran birkaç neden olabilir. Bu nedenler arasında çekingenlik, alçak gönüllülük, ağır başlılık gibi sıradan insansal duygular ve "duygularını dışa vurmaktan" hoşlanmama vardır. Gene kutsal olduğu düşünülen şeyi, duygudaşlığı olmayan ve anlamayanlara açarak kirletme kaygısı vardır. Mistiklerin deneyimlerini kamuoyundan bu şekilde gizlemeye yönelme dereceleri bireysel yaradılışlarına ve de belirli bir ekin, din veya toplumun geleneğine göre değişir. En aşırı gizlilik, daha önce belirttiğimiz üzere, Yahudi mistikleri arasında gözlemlenmiştir. Öteki uçta, deneyimlerini ayrıntılı betimlemiş olan Azize Teresa, Suso ve diğerlerinin dizginlenmemiş "itiraflar"ını görürüz. Hindu ve Budist mistiklerin genellikle herhangi bir ağzı peklik sıkıntısı çekmedikleri görülür. – Bir caddede veya bir yer altı geçidinde sürtünerek geçmiş olabileceğiniz – bir çok sıradan ve hiç tanınmayan insanın yaşamlarında kimi zamanlar en azından bir anlık mistik bilinci elde ettiklerine inanmak akla yatkındır. Doğal olarak onlar alay edilecekleri veya en azından sert ve soğuk karşılanacakları korkusuyla bu deneyimler hakkında genellikle suskun kalacaklardır.

Deneyimlerini özgürce yazan mistikler bile kendilerini çoğunlukla kişisel olmayan bir biçemle dile getirirler ve birinci tekil kişi kullanmaktan kaçınırlar. Bunlar, "mistik birleşmeyi bilenler bize söylemektedirler ki...", ya da "aydınlamış insanlar diyor ki..."şeklinde konuşurlar. Böyle bir biçem Eckhart ve Ruysbroeck'in yazılarında çokça dikkatimizi çekmektedir. Birkaç yıl önce ölen Hindu mistik Sri Aurobindo da buna benzer dolaylı biçemleri kullanır. Bir yerde o, "iç erinci bu şekilde elde etmiş olanlar ... kavrayabilirler" diye yazar. Bu yazarları biraz dikkatlice okuduğumuzda bu yazıların kendi deneyimlerine ait bir yazı olduğunun hemen ayırdına varırız. Ama bu, onların yazılarının "duygu"sundan anlaşılacaktır. Kendileri bize pek sözle anlatmazlar. Ve bu biçemin özellikleri bizim için genellikle ciddi bir güçlük doğurmaz.

Yapmakta olduğumuz ruh bilimsel araştırma türü elbette iç gözlemseldir. Zihinsel durumlarla ilgili iç gözlemsel betimlemeler kuşkusuz kimi yetersizliklere ve dezavantajlara açıktır. Fakat diğer yandan, daha katı davranışçıların sürekli vurguladıkları gibi değersiz olmaktan da epey uzaktır. Ön yargısız bir bakışla William James'in ruh bilimsel yazılarını okuyan bir kişinin, bu yazıların içerdiği değerli ruh bilimsel materyallerin bolluğundan etkilenmemesi olanaklı değildir. Öyleyse akademik ve profesyonel ruh bilimciler bunlara karşı umursamazlık gösteriyorsa, bu onların kaybı ve alıklıklarıdır.

"Kamusal" ve "özel" arasındaki, Dewey'in, anlaşılan o ki "kamu" ve "özel"in ne anlama geldiğini veya aralarındaki ayrımın bilgikuramsal temelinin ne olduğunu veya son noktada bu ayrımın doğrulanabilir olup olmadığını kendisine hiç sormadan üzerine basa basa durduğu ayrıma çokça önem verilmiştir. Bu ayrım kimi zaman yararlı olsa da, son noktada geçerliliği kesinlikle çok kuşkuludur. Şu bir gerçektir ki kendi düşüncelerimi ve duygularımı tek başıma deneyimleyebilir ve onlara tanıklık edebilirim. Fakat son çözümlemede, kulaklarımla ve gözlerimle algıladığım sesleri ve renkleri yalnız başıma deneyimleyebilmem ve bunlara tanıklık edebilmem de eşit derecede doğrudur. Çünkü bunlar, benim kişisel fizyolojim ile koşullanırlar, dolayısıyla "aynı" dediğimiz bir nesneye bakan bir başka gözlemci bir renk görürken ben başka bir renk görebilirim. Duyu algıları gerçekte tıpkı iç gözlemsel algılar gibi

"özel"dirler. Sözüm ona "kamusal" sözü yalnızca bir çok özel dünyalardan meydana gelen bir yapıdır. Ben, belirli sınırlamalara bağlı kalarak, kendi özel renk deneyimlerimi sizin anlattıklarınızla karşılaştırabilir ve hatta korku ve üzüntü deneyimlerimi, düşünce alışkanlıklarımı veya çağrışımlarımı, akıl yürütme süreçlerimi diğer insanların kendilerininkiyle ilgili anlattıklarıyla karşılaştırabilirim.

Ancak kabul edilmelidir ki iç gözlemsel haberler aslında duyularla algılanan şeylerle ilgili haberlere göre daha az güvenilir, yanılgıya daha açık, daha az sağlıklıdırlar. Gözleri olan bir kimsenin, bir kelebeğin kanadının üzerindeki şekilleri betimlemesi, aynı kişinin bize kendi "iç" duygularının belgin bir açıklamasını sunmasından daha da kolaydır. O zaman şu sorulacaktır: Eğer iç gözleme değgin güçlüklerin kaynağında kamusal ile özel arasındaki ayrım yok ise, neden bu böyledir? Bu soruya yanıtımız, iç gözlemin, özel olduğu için değil, içsel yaşamın onun çözülmesini, kavranılmasını ve doğru kavramlar ve sözcüklerle anlaşılmasını zorlaştıran kimi özünlü niteliklerinden dolayı, dış gözlemden daha sıkıntılı ve dış gözleme göre daha az güvenilir olmasıdır. Duyu algısının nesneleri, onları kesin ve açık seçik kılan keskin ve tam çizgilere ve sınırlara sahiptir. Bunlar, dikkatlice gözlemlemeye yetecek kadar uzun bir süre az çok değişmeden kalabilirler. Bu durum, katılar için tamamen geçerli, sıvılar için biraz geçerli, buhar ve gaz içinse en az derecede geçerlidir. Ancak bilince ait içsel yaşam her zaman bulanık ve kaypaktır, sürekli olarak hızlı değişim gösterir ve incelemek için sabit tutulamaz. Onun ayrı bölümlerinin genellikle birbirinden ayırt edilebilecek keskin çizgileri de yoktur. Bunlar duyumsanamaz derecede birbirine karışırlar ve birbirinin içine girerler. Sonuç olarak anlaşılan o ki, Samuel Alexander'ın öne sürmüş olduğu, biz zihinsel durumlarımızı "gözlemleme"yiz – sözüm ona, onlara uzaktan bakmayız – daha çok onlar *olarak* ve onlarla yaşayarak onları "tadarız", tezinde oldukça büyük bir doğruluk payı vardır. Bu konu epey zordur, ancak öyle görünmektedir ki, Alexander'ın "gözlemleme" ve "tatma" dediği şeyler arasındaki farklılık, tanımlanamaz bir şekilde, iç gözlemle ilgili güçlüklerin nedenlerinden birisidir. Ne olursa olsun, biz zihnimizden geçen şeyleri bir şekilde iç gözlemsel olarak biliriz, iç gözlem olmadan kesinlikle bilemeyiz.

Mistikler ve onların deneyimleri bir çok şekilde sınıflandırılabilirler. Dışa dönük ve içe dönük deneyim türleri arasındaki ayrım ağırlıklı bir öneme sahiptir. Bununla birlikte, bazı ikinci derecede öneme sahip sınıflama farklılıklarından kısaca söz edilebilir. Yüksek derecede duygusal olan ve genellikle pek aydın ve felsefî olmayan türden mistiği dingin, durgun ve felsefî tür mistikten ayırmak kesinlikle yararlıdır – gerçi bu kuşkusuz bir derece konusudur. Bu konuda daha önce yeterince konuşuldu. İnsanlara, onlar adına herhangi bir çaba gerektirmeden, istek dışı ve çoğunlukla tamamen beklenmedik bir şekilde gelen mistik hâllerle, daha öncesinde kimi zaman uzun süren aralıksız bir çabayı gerekli kılan bilinçli uygulamalar, disiplinler veya yöntemlerin söz konusu olduğu mistik hâller arasında da bir ayrım yapılmalıdır. İlkine, "kendiliğinden", ikincisine de –daha iyi bir ad olmadığı için – "kazanılmış" adını verebiliriz.

Kendiliğinden deneyimler, her zaman olmamakla birlikte genellikle dışa dönük türden deneyimlerdir. Kazanılmış olanlar ise çoğunlukla içe dönük deneyimlerdir, çünkü – değişik ekinlerde yalnızca bir parça ve yüzeysel olarak değişiklik gösteren – özel içe dönme yöntemleri vardır. Bildiğim kadarıyla buna karşılık gelen dışa dönme yöntemleri yoktur. Kendiliğinden kısa bir dışa dönük deneyim geçiren bir insan böyle bir deneyimi bir daha hiç yaşamayabilir. Veya böyle bir dizi deneyim yaşayabilir. Ancak genel olarak o bu deneyimleri ne meydana getirebilir ne de onları denetim altına alabilir. Yalnızca birkaç saniyelik böyle tek bir deneyim bir insanın yaşamını baştan aşağı değiştirebilir. Daha önceleri yaşamı anlamsız ve değersiz bulabilirken, deneyimi geçirdiği anda yaşamının anlam, değer, yön kazandığını hissedebilir veya yaşama karşı tutumu kimi zaman kökten bir biçimde ve sürekli olarak değişebilir.

Kazanılmış içe dönük deneyim genellikle, bir kez elde edildi mi, uzun bir yaşam süresince hemen hemen ne zaman istense meydana getirilebilir, ancak öznenin yapabileceği şeylerden hiçbirinin bu deneyimleri meydana getiremeyeceği "kurak" ve "karanlık" dönemler de olacaktır. İçe dönük mistik hâller çoğunlukla kesik kesik ve bir dereceye kadar kısa süreli olmakla beraber, mistik bilincin sürekli olduğuna, normal ya da genel bilinçle aynı anda yan yana gittiği, bir şekilde

onunla kaynaştığı ve bütünleştiğine inanıldığı seyrek durumlar vardır. Hristiyan geleneğinde bu durum teknik anlamda "tanrılaşma" olarak bilinir. Kimi zaman da buna "tinsel evlilik" veya "birleşik yaşam" olarak göndermede bulunulur. Azize Teresa, Ruysbroeck ve bazıları tarafından bu hâle açıkça ulaşılmıştır. Geleneğe göre Buddha da sürekli bir aydınlanma bilincine ulaşmıştır. Budist'in, bu yaşamda ve bu bedende *nirvanaya* erişmenin olanaklı olduğunu ve kesin olarak Buddha'nın ve diğerlerinin bunu başardığını iddia etmesinin anlamı budur. Çünkü, temelde nirvana sürekli bir mistik bilincin son durumudur. Gerek Doğuda gerekse Batı'da böyle bir başarı seyrektir, ancak mistikler bunun, mistik yaşamın en yüksek noktası olduğuna inanırlar.

İki ana deneyim türü olan dışa dönük ve içe dönük deneyim, değişik yazarlar tarafından çeşitli adlar altında birbirinden ayırt edilmiştir. İkincisi, Rudolf Otto'ya ait bir terim olan ve Bayan Underhill'in "içe dönme" dediği şeye karşılık gelen "içsel yol" ya da "iç gözlem mistisizmi" ile adlandırılmıştır. Ötekine de "dışsal yol" ya da dış gözlem mistisizmi denebilir. Bunlar arasındaki temel fark, içe dönük deneyimin zihnin içlerine doğru bakarken, dışa dönük deneyimin duyularla dışa doğru bakmasıdır. Her ikisi de, algılayanın kendi birliğini veya özdeşliğini kavradığı, - Plotinus'un Bir adını verdiği - bir en temel Birlik algısında son bulur. Ancak dışa dönük mistik, fiziksel duyularını kullanarak, Bir'in, ya da Birlik'in, onlar aracılığıyla ışık verebilmesi için mistik bir biçimde dönüşüme uğramış olan – deniz, gökyüzü, evler, ağaçlar gibi – dış dünyaya ait özdeksel nesneler çokluğunu algılar. İçe dönük mistik, tersine, özellikle duyularını kapamak, bütün duyum, imge ve düşünce çokluğunu bilincinden kaldırmak yoluyla kendi benliğinin derinliklerine dalmaya çalışır. Karanlık ve sessizliğin olduğu bu yerde o, Bir'i (dışa dönük deneyimde olduğu gibi) çokluk aracılığıyla görülen bir Birlik olarak değil, herhangi bir çokluk barındırmayan bütünüyle çıplak Bir olarak algıladığını – ve onunla birleştiğini – ileri sürer. Önümüzdeki birkaç bölümde bu çarpıcı iddialar için getirilen ayrıntılı kanıtı irdelemeye başlayacağız.

Bu arada, her ikisine de tek olarak "mistik" niteleyicisinin uygulandığı birbirinden çok farklı bu iki bilinç türünün var olması gerçe-

ğinin, her mistisizmde evrensel bir ortak öz bulunduğu iddiası ile çelişkili olduğu düşünülmemeli. Çünkü, 1) Bu iki tür, her ikisinde de ortak olan önemli ana özelliklere sahiptir. Bu, daha önce yapılmış olan kısa açıklamalardan da anlaşılacaktır, çünkü belirttiğimiz üzere her ikisi de, her ne kadar amaca bu iki durumda farklı araçlarla varılsa da, bir Birlik veya Bir'in algılanmasında ve onunla birleşilmesinde son bulur. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu, ortak olan tek şey de değildir. (2) Ve, her iki bilinç türünün, bütün zaman, çağ ve ekinlerde aynı şekilde var olması ve var olmayı sürdürmesi anlamında evrensel olduğu yönünde sağlam kanıt vardır. Eğer böyle olmasaydı – söz gelişi, biri yalnızca Doğu'da diğeri de yalnızca Batı'da olmuş olsaydı – bu, evrensel bir öze olan güvenimizi bütünüyle olmasa da bir ölçüde sarsabilirdi, çünkü o zaman bile her iki bilinç türünde ortak olan önemli ana özellikler kümesini gösterebilirdik.

5. Dışa Dönük Mistisizm

Konuyu işleme yöntemimiz mantıksal özelliği bakımından her ne kadar tümevarımsal olsa da, neredeyse birbirinin aynısı olan çok sayıda olayı yalnız yinelemek gereksizdir. Bunun yerine okuyucuya daha az sayıda temsili olay – yani dünyanın farklı dönem, ekin ve bölgelerini temsilen - sunmak daha yerinde olacaktır. Dışa dönük mistik bilinç türü, hem insan yaşamı ve tarihi üzerindeki kılgısal etki açısından hem de felsefî içerimler açısından, içe dönük mistik bilinçten ne olursa olsun çok daha az öneme sahiptir. Her birisi, bütün öbeğin aramakta olduğumuz ortak özelliklerini sergilemenin yanında, kendisine ait ilginç ve öğretici bir nitelikler çeşitliliği gösteren yedi temsili örnek aktaracağım. Seçilen yedi örnekten ikisi Katolik Hristiyanlık'tan, biri Protestanlık'tan, biri klasik zamanların puta taparlığından (paganizm), biri çağdaş Hinduizm'den, ikisi çağdaş Kuzey Amerika'nın, hiçbirinin herhangi özel bir dinsel inanç dizgesiyle açıkça bağlantısının bulunmadığı aydınlar sınıfındandır.

Budizm ve İslâm temsil edilmediği için, örneklerin değişik ekinlere yayılışının istenildiği ölçüde geniş tutulmadığı düşünülebilir.

Bunda bir haklılık vardır. Bunun bir nedeni, içe dönük mistisizmin yazını geniş ve bunun.la ilgili anlatılan olayların sayısı pek çok iken, daha az önem ve etkiye sahip olan dışa dönük mistisizmin yazını diğeriyle karşılaştırıldığında az ve anlatılan olay sayısının o denli çok olmamasıdır. Doğrusu benim bilmediğim bir çok aktarılmış olay bulunabilir. Ne var ki örneklerimiz Katolik ve Protestan Hristiyanlık, çok tanrıcı Roma, Hindistan ve çağdaş Amerika'dan olduğu için, örneklerimizin kapsamı kesinlikle, temsil edilmemiş ekinlerde aynı tür deneyimi yaşamış olan, gerek bunun bir haberini bırakmış gerekse bırakmamış bir çok insanın olması gerektiği konusunda bizi emin kılacak derecede yeterli bir genişliğe sahiptir. Dolayısıyla örneğin dünya üzerindeki dağılımı dört dörtlük olmasa da bana bayağı akla uygun ve yeterli geliyor.

Meister Eckhart'ın, son derece kısa ve özlü olmasına karşın, bütün öbeği anlamamızda bir model ve örnek olarak alınabilecek bir anlatımıyla başlayabiliriz. Eckhart şöyle diyor:

> Bir insanın burada dışsal olarak çokluk içinde gördüğü şey gerçekte birdir. Burada bitki yaprakları, ağaçlar ve taşlar, her şey birdir. Bu en derin derinliktir.[37]

Bu pasaj, içe dönük değil dışa dönük deneyimin bir örneği olan, Eckhart'tan bir başka pasajla tamamlanabilir:

> Söyle Tanrı, bir insan ne zaman katışıksız bir anlama durumundadır. Sana söylüyorum, "bir insan bir şeyi bir diğerinden ayrı gördüğü zaman". Ya bir insan ne zaman katışıksız bir anlamanın üzerinde olur? Sana söyleyebileceğim şu: "Her şeyi her şeyde gördüğü zaman, işte o zaman bir insan katışıksız anlamanın üstüne çıkar.[38]

---

37 Rudolf Otto'dan naklen, **Mysticism East and West**, New York, The Macmillian Company, 1932, s. 61.

38 A.g.e., s. 45. Bu anlaşılan Otto'nun çevirisidir. Otto hiçbir kaynak vermiyor. Fakat görülen o ki aynı pasaj, çok az farklı sözcüklerle Blakney'in çevirisinde (**Meister Eckhart**, s. 173) görülmektedir.

Yazılarının başka yerlerinde olduğu gibi burada da Eckhart'ın kendisini konunun içine sokmuyor oluşu veya bundan kendi deneyimi gibi söz etmiyor oluşu dikkatimizi çekiyor. Aslında o, sözünü ettiği her şeyin birliğinin, herhangi birinin edimsel *deneyimi* olduğunu bir çok konuşmada dile getirmez. O yalnızca bu birliğin bir gerçek olduğunu ifade eder. Bu yalnızca metafizik bir kurgu ya da tümüyle bir düş olamaz mı? Eckhart'ın apaçık cümlelerinin bize gösterdiği kadarıyla olabilir. Ne var ki onun yazma biçemine yabancı olmayan hiç kimse, sözünü ettiği "derinlik"in onun deneyiminin derinliği olduğundan kuşku duyamaz.

Öyleyse onun deneyimlediği şey ne olabilir? O fiziksel gözleriyle bazı bitki yapraklarına, ağaçlara ve taşlara vs. bakıyordu. Bu ve onun bu çokluktan "dışsal" olarak söz etmesi, hakkında konuştuğu şeyin duyularla algılanan özdeksel dünya olduğunu ve bu deneyimin içe dönük değil, dışa dönük olduğunu tanıtlar.

Asıl can alıcı olan söz, bu dışsal şeylerin, pek çok olmasına karşın bütünüyle bir olarak *algılanmış* – gözlerle görülmüş – olmasıdır; yani bunlar aynı anda çok ve bir olarak algılanmışlardır. Bunun anlamı ne olabilir? Bu kesinlikle, Eckhart'ın gördüğü şeyin, her birliğin daima pek çok şeyden oluşan bir birlik olmasında olduğu gibi – bu sayfa bir çok parçadan oluşmakla birlikte bir yaprak kağıttır - sıradan bir anlamda hem çok hem de bir olması anlamına gelmez. Eckhart böyle yavan bir söz söylemiş olamaz. Öyleyse onun söylediği şeyi nasıl anlamamız gerekiyor? Anlama ile ilgili olarak Eckhart yukarıda alıntılanan ikinci pasajda bize, bu tür bütün deneyimlerin "katışıksız anlamanın ötesinde" olduğunu söyler. *Mantıksal* bir anlama ya da açıklama bekleyemeyiz. Göreceğimiz üzere bu, yalnızca Eckhart'ın bir iddiası olmayıp, her nerede olursa olsun bütün mistikler tarafından evrensel olarak açıkça söylenmiştir. Bu aslında, bütün mistisizmlerin aramakta olduğumuz ortak ana özelliklerinden birisidir. Bununla birlikte şu aşamada bunun üzerinde daha fazla durulmayacak.

Eckhart'ın sözlerine dönecek olursak, ot, ağaç ve taşın bir olarak algılandığını söylerken o, bunlar arasındaki farklılığı algılamadığını demek istemiyor. O, soldaki bu şeyin ağaç, sağdakinin de taş olduğunu ve bu taşın ağaçtan farklı bir şey olduğunu elbette ki algılıyor.

Çünkü, önündeki nesnenin gerçekte *taştan* ayrı olan bir *ağaç* olduğunun bilincinde olmadıkça "ağaç taştır" diye bir yargıda bulunamazdı. Ağacın ağaç olduğunu ve taşın taş olduğunu algılamadığı sürece ağacın taş olduğunu iddia edemezdi. Dolayısıyla Eckhart, bunların hem ayrı hem de özdeş olduğunu anlatmak istiyor. Rudolf Otto bu düşünceyi, üzerine basa basa ve dobra dobra şöyle dile getiriyor: "Siyah siyahlığından bir şey kaybetmez, beyaz da beyazlığından. Ancak siyah beyazdır, beyaz da siyahtır. Karşıtlar kendilerinden bir şey kaybetmeden bir olurlar".[39] Ve bunun, yalnızca bir dizi söz değil, bir kimsenin *fiziksel olarak gördüğü* bir şey olduğu söylenmektedir.

Bu afallatıcı bir şeydir. Ancak bu kitabı okumaya niyetlenen bir kişi afallamalara alışması gerektiğini bilmelidir. Mistisizme yabancı olmadığı kadar bu konuda dürüst olan bir yazar, bunun bütün olağan insanî düşünme kurallarıyla hiç uyuşmadığını ve her seferinde mantık kurallarını açıkça deldiğini bilir. Bir çok yazar, bunu çevrilemeye, afallamaları hafifletmeye, görüş açılarını bütünleştirmeye, konuyu sağduyu dedikleri akla yatkın bir duruma sokmaya ve böylece bu konuyu tamamen ortak zemin düzeyine çekmeye girişir. Ne var ki bunu yapmak, bütün konuyu yanlışlamaktır ve bu tarz hiçbir şey burada onaylanmayacaktır. Dileyen herkes şimdi şunu söyleyebilir: "Bu kadarı yeterli. Eğer mistisizm mantıksal çelişkiler içeriyorsa bu, hiç zaman kaybetmeden onu geri çevirmem ve burada, şu anda bu kitabı kapamam için yeterli bir gerekçe olur". İstiyorsa öyle yapsın. Ancak benim bu konularla ilgili kendi değerlendirmem farklıdır ve bir bir, sırası geldikçe ortaya konulacak, açıklanacak ve savunulacaktır.

Çok çok önemli bir yargı olan her şey birdir yargısına dönelim. İlgili şeyler A,B,C, vs olarak simgelenirse, A, B ile özdeş olduğu için – bu arada A B'den farklı olmakla ve aynı şey diğerleri için geçerli olmakla birlikte – bunların hepsi bir olur. Evreni kuşatan bütün şeyler çokluğu birbiriyle özdeştir ve bu yüzden de tek bir şey, yani salt bir birlik oluştururlar. Anlıyoruz ki Birlik, Bir hangi türden olursa olsun her mistisizmin – farklı özel örneklerden kiminde daha fazla kiminde daha az vurgulu ve hatta kimi zaman açıkça anılmasa da – ana dene-

39 Otto, aynı yer.

yimi ve ana kavramıdır. Birlik algılanır ya da dolaysız kavranır. Yani, birlik, bir ayrım yapmanın olanaklı olması ölçüsünde yoruma değil deneyime aittir.

Birlik çeşitli şekillerde yorumlanabilir ve yorum genelde büyük ölçüde mistik bireyin ekinsel çevresine ve öncelikli inançlarına dayanır. Mistiğin deneyiminde bunun kavranması her zaman deneyimin yorumları değil de deneyime ait duygusal tonun bir parçası olan tinsel coşkunluk, sevinç veya mutluluk, soyluluk ve en yüksek değer duygusunu doğurduğu için, birlik dindar kişiler tarafından çoğu kez "tanrısal" olarak yorumlanır. Bu çeşit deneyimi bildiren Hristiyan, Müslüman ve hatta tek tük Yahudi mistikler bunu, çok sorun etmeden Tek Tanrısal Varlık olarak, Tanrı olarak yorumlamışlardır. Azize Teresa ve Suso gibi duygusal olup felsefî olmayan mistikler doğrudan, deneyimledikleri şeyin "Tanrı ile birleşme" olduğu sonucuna atlamışlardır. Onlar, bunun yalnızca dolaysız deneyimin bir anlatımı olduğunu elde bir kabul ederler ve deneyime bir yorum öğesi kattıklarının ayırdında değillerdir. Eckhart ve Ruysbroeck gibi daha felsefî Hristiyan mistikler belki bilinçli olarak daha incelikli yorumlar ortaya koyarlar. Bunlar birliği, Tanrı'dan farklı olarak, tanrılık şeklinde yorumlarlar. Üçlemenin üç kişisinin altında yatan ve kendisini öncesiz ve bengi olarak bu üçlü kişiliğe bölen ayrımlaşmamış birliktir. Bu yorumların genellikle dışa dönük deneyimden çok içe dönük deneyim türünün çıplak Bir'ine giydirildiği doğrudur. Bu noktada bunlara girmekle sanırım konumu bir ölçüde aşıyorum. Fakat bu gerçekten önemli değildir. Genelde mistikler içe dönüğün Bir'i ile dışa dönüğün Bir'i arasında bir ayrım yapmazlar. Her iki tür deneyimi açıkça yaşamış olan Eckhart'ın aklına anlaşılan, bu deneyimlerin özdeşliği veya farklılığı ile ilgili herhangi bir soru gelmemiştir. Şu anda üzerinde yorum yapmakta olduğumuz pasajda Eckhart'ın göndermede bulunduğu dışsal Bir'i Tanrı veya tanrılık olarak düşündüğünü ileri sürmek pek akla uygun değildir. Dışsal ve içsel birliğin özdeş olduğu, bir çok mistiknin verdiği iletinin önemli ve açık bir bölümüdür.

Deneyimlenen birlik, Plotinus tarafından hem Bir, hem de İyi olarak adlandırılır. Eski Hindu mistisizminde, Upanişadlar'da açımlandığı üzere bu, Brahman, ortağı olmayan Bir ya da Evrensel Ben'dir.

Çağdaş Hindu mistik Ramakrishna tarafından bu kimi zaman Brahman, fakat çoğunlukla da tanrıça Kali olarak anlaşılmıştır. Bucke ve – daha sonra adları anılacak olan - "N.M" gibi çağdaş batılı mistikler genelde bunun için tanrı bilimsel bir yorumda bulunmamışlardır.

Eğer dinsel bir yorumda bulunulursa, dışa dönük deneyimin formülü "her şey birdir" olur, bu da ister istemez "her şey Tanrıdır" olur ve böylece kamutanrıcılığı (panteizm) doğurur. İçe dönük deneyim ile kamutanrıcılığa karşı kişitanrıcılık (teizm) sorunu arasındaki ilişki daha sonraki bir bölümde ele alınacaktır.

Eckhart'tan alman pasajı tartışmamız, dışa dönük mistisizmin evrensel özünü oluşturan ortak özelliklerden bir kısmına şimdiden bir ön bakış sağladı. Aynı özelliklerin içe dönük mistisizme de ait olup olmadığı sorununu daha sonraki bir sayfaya bırakmalıyız. Şimdi kendimizi dışa dönük mistisizmle sınırlayarak şunu söyleyebiliriz ki, dışa dönük mistisizmin, diğer tüm ortak özelliklerin çevresinde döndüğü çekirdek noktası, bir şekilde evren için temel olduğuna inanılan bir birliğin kavranmasıdır. Bu, ikinci bir evrensel özelliği, yani deneyimin anında mistik tarafından, salt içsel ve öznel bir ruh hâli olarak değil de, nesnel bir göndegeye sahip bir deneyim olarak yorumlandığını gösterir. Bu James'in "noetik nitelik" dediği şeydir. James'in "nitelik" sözü, deneyimin kendisinin bir özelliğini belirttiği ve tümüyle yorum olmadığı için, mistiğin kendisinin onu nasıl gördüğü gerçeğine dikkat çeker. Onun için nesnellik bir kanı değil, deneyimlenmiş bir kesinliktir. Eğer mistiğin bu tutumu, onun deneyimini yaşamamış olan bizlere kuşkulu görünüyorsa, filozoflar değil normal insanların, duyu deneyiminin nesnelliğinin doğrudan doğruya kavranan bir olgu olduğunu, tümüyle bir kanı olmadığını kabul etmekte olduklarına işaret etmek yerinde olabilir.

Üçüncü bir evrensel özellik – genel olarak kabul edilmiş olan mantık kurallarına aldırmamak olan – paradoksallıktır. Bu konu daha sonra dikkatli bir inceleme gerektirecektir.

Dördüncü özellik, her ne kadar üzerinde durmakta olduğumuz Eckhart'tan yapılan belirli alıntılarda anılmasa da, sevinç, mutluluk, neşe, bir en yüksek değer duygusudur. Yine söz konusu pasajda anılmamış olan diğer özellikler biz ilerledikçe kendisini gösterecektir.

Eckhart'tan öğrendiklerimizin ışığı altında, bu bölümün başında söz verilmiş olan diğer dışa dönük mistisizm örneklerini incelemeye geçebiliriz.

Azize Teresa'nın şu pasajına bakalım:

> Bir gün yakarışta bulunurken bir anda bana her şeyin nasıl göründüğünü ve nasıl Tanrı'da kapsandığını algılama gücü bahşedildi. Onları kendilerine özgü biçimde algılamadım, bununla beraber onlarla ilgili sahip olduğum görüş son derece açıktı ve ruhuma capcanlı kazındı.[40]

Eckhart gibi Azize Teresa'nın da, her ne kadar dışa dönük deneyime yaptığı göndermeler seyrek olsa da, her iki tür deneyimi geçirdiği açıktır – aslında, başka pasajlar da olabilir, ama bundan başkasını anımsamıyorum. Yaklaşık onun anlattığı her bir deneyim içe dönük deneyimdir. Bu konuda da o Eckhart'a benziyor. Yukarıdaki pasajda anlatılan deneyimin dışa dönük deneyim olduğu ortadadır. O çıplak Bir'i değil, evrenin çokluğunu algılıyor. O "her şeyin Tanrı'da" nasıl "kapsandığını" görüyor. Teresa çekirdeği oluşturan bir birlik kavrayışından hiç söz etmiyor, hemen "Tanrı"ya atlıyor. Çünkü onun pek kadınsı zihni salt birlik gibi soyut düşünceler üzerinde değil, tanrısal âşığın somutluğu üzerinde durur. Yine de onun deneyimi temelde Eckhart'ınki ile aynı kabul edilebilir. Eckhart'ın "Bir" dediğine Azize Teresa "Tanrı" diyor.

> Bayan Underhill'in[41] bize anlattığına göre, Jakob Boehme'nin yaşamında
>
> ... üç ayrı aydınlanma dönüm noktası olmuştur; hepsi kamutanrısal ve dışa dönük türdendir. ... 1600'lü yıllarda parlak bir diske gözlerini dikmesi sonucunda kendinden geçmeye benzer bir bilinç hâliyle başlayan ikinci aydınlanma gerçekleşmiştir. ... Bu deneyim, onun dediğine göre, kendisinin içerisinde şeylerin en dipteki temellerini gördüğü/dünyanın iç gerçekliğinin özel ve du-

40 James'ten naklen, a.g.e., s. 402.

41 Evelyn Underhill, Mysticism, s. 255.

> ru bir görüntüsünü beraberinde getirmiştir. ... O bunun yalnızca bir düş olduğunu sandı ve onu zihninden atmak için kırlara çıktı. Ancak burada o eşyanın, bitki ve otların tam özünü gördüğünün ve gerçek doğanın görmekte olduğu şeyle uyum içinde olduğunun ayırdına vardı.

Bayan Underhill, bir başka yaşam öykücüsünün aynı olayla ilgili anlattıklarını bize anlatır:

> Yemyeşil kırlara çıkarak ... orada oturdu ve çevresindeki otlara ve çimenlere içsel ışığı ile baktıktan sonra onların özlerini, kullanımlarını ve niteliklerini gördü. ... büyük bir haz almıştı, sonunda eve döndü, ailesine baktı ve büyük bir erinç içinde yaşadı.

Dış dünyadaki eşya, "çevredeki otlar ve çimenler" fiziksel gözlerle algılanırlar, ancak Azize Teresa'ya geldiğimizde bunlar "kendilerine özgü biçimde" görülmemektedirler – olasılıkla onların genel ve olağan görünüşü için kullanılan bir ifade. Bunlar başkalaşmış görünürler. Bu da dışa dönük mistik deneyimin başat bir özelliğidir. Bunların Boehme açısından hangi tarzda başkalaştıkları iki pasajda da açık seçik değildir. Boehme, "eşyanın tam özünü" görür, bununla birlikte orada karşılaşılan şeyin ne olduğu konusunda bir şey söylemez. O "bunların özlerini" görür ancak bu özlerin ne olduğunu söylemez. Bununla beraber, bu eksiklik açıkçası aynı deneyimle ilgili bir diğer açıklamada giderilir. Bay H.H. Brinton Boehme'nin şöyle dediğini bize aktarır:

> Bu ışıkla ruhum baştan başa bütün eşyayı ve bütün yaratıkları gördü, *çimen ve otlarda Tanrı'yı tanıdım* [italikler benim].[42]

Dolayısıyla eşyanın özü, onların iç gerçekliği Tanrı'dır. O "birlik" sözcüğünü kullanmaz, tüm bu dış eşyanın "bir olduğunu" da söylemez. Daha eski mistiklerin genellikle kendi deneyimleriyle ilgili yaptıkları kısa ve yarım yamalak açıklamalarda deneyimlerin dizgeli bir biçimde yazıya geçirilmiş her bir ana özelliğine seyrekçe rastlarız. Bo-

42 H. H. Brinton, The Mystic Will.

ehme'den aldığımız şey, onu diğer dışa dönük mistisizm açıklamalarıyla aynı kefeye koymamız için yeterlidir. Boehme'de yalnızca dış eşyanın iç gerçekliği olarak Tanrı görüntüsünü değil, daha önce kabul ettiğimiz ortak ana özelliklerden diğer ikisini de buluruz. İlki James'in "noetik nitelik" adını verdiği, aydınlanmanın öznel bir yanılsama olmayıp – bununla birlikte Boehme'nin ilkin bunun bir yanılsama olabileceğini düşünmesi ve yeşillik alana çıkıp eşyanın olduğu gibi görünüp görünmediğine bakarak bunu doğrulamaya çalışması oldukça ilgi çekicidir - nesnel bir göndergesinin (referans, atıf noktası) olduğu inancıdır. Çünkü o yeşil alana çıktıktan sonra "eşyanın en dipteki temellerine" bakmakta olduğu kanısına varmıştır. İkincisi, karakteristik duygusal bir ton olan ongunluk ve erincin onun tarafından adı anılmamıştır.

Boehme'yi bir kenara bırakmadan önce şuna dikkat çekmeliyiz ki, nedensel farksızlık adını verdiğimiz ilkenin bir uygulamasını onun örneğinde görmekteyiz. Boehme'nin aydınlanışının – ilaç almak gibi tamamen dünyevî, vasat olan ve tinsel olmayan bir neden olan - parlak bir yüzeye bakması sonucu gerçekleşmesinin, aydınlamasının gerçekliği veya geçerliliği ile hiçbir ilgisi yoktur. Bir meskalin deneyiminin olasılıkla gerçek bir mistik deneyim olamayacağını düşünenler, görüngü bilimsel yönü açısından ne denli ayırt edilemez olursa olsun, akan suyu seyre dalmanın Aziz Ignatius Loyola'yı, "tinsel şeyleri kavramaya başladığı"[43] dışa dönük mistik bilinç durumuna geçirttiği gerçeği üzerinde de bir düşünsün. Parlak diske bakma olayının bir şekilde bize kendi kendini hipnoz etmeyi düşündürtmesi gerçeğinin bizi rahatsız etmesi ya da Boehme'nin deneyiminin değeri konusunda bizi kuşkuya düşürmesi de gerekmiyor. Biz kendisi bakımından deneyimin ne olduğu ile ilgileniyoruz, onu neyin doğurduğu ile değil. Ve mistik hâl, her ikisi de benzer nedensel koşulları paylaşıyor olsa da, hipnotik duruma hiç mi hiç benzemez.

Şimdi, hâlen yaşamakta olan N.M. adını verdiğim bir Amerikalı tarafından yaşanan deneyimin bir açıklamasını aktaracağım. Bu olay, daha önce belirttiğim gibi, çağdaş zihne ait bilimsel ve özellikle ruh

---

43 Underhill, a.g.e., s. 58.

bilimsel ilgilerden bütünüyle haberdar olan bir çağdaş tarafından anlatıldıkları için, bu açılardan ne yazık ki yetersiz olan bilim öncesi zamanların büyük mistiklerinin anlatımlarına ışık tutmak için kullanılabilecek örneklerden birisidir. N.M. kendini eğitmiş, meslekten bir aydındır. O yaşadığı deneyimi bana içtenlikle anlattı, ben de söylediklerini not tuttum. Daha sonra o, deneyiminin burada kısmen aktaracağım yazılı bir açıklamasını sundu. Bu deneyim, daha önceki bir sayfada bu kitapta aktarılanlar içerisinde yalnızca tek bir örneği olduğuna işaret ettiğim, öncesinde bir doz meskalin yutularak yaşanan deneyimdir. Ne var ki N.M. meskalinin deneyimi "meydana getirmediğini", yalnızca "onu daha öncesinde eşyayı olduğu gibi görmekten alıkoyan engellemeri dizginlediğini" vurgular. Sanırım onun anlatmak istediği nokta şu: Her ne kadar santoninin eşyada bir sarılık ya da sarı bir görünüş "meydana getirdiği" söylense de, sarılık gerçekte onlarda var olmadığı için, N.M.'nin kendi deneyiminde gördüğü şey bakmakta olduğu eşyada gerçekten vardır ve bu şeyin meskalin tarafından *meydana getirildiği* değil, onun tarafından *açığa vurulduğu* söylenebilir. Bir başka deyişle, onun "meydana getirme" sözcüğünü kabul etmemesi, deneyimin nesnelliğinde diretmenin bir yoludur. Benimle olan görüşmesi sırasında tuttuğum notlar göstermektedir ki o, bu nesnellik duygusunu dile getirmek için, bir nedenle yazılı açıklamasında yinelemediği, bana oldukça canlı gelen sözler kullanmış. Bence bunlar aktarılmaya değerdir. O, deneyim sırasında basbayağı "bir anahtar deliğinden eşyanın iç gerçekliğine bakmakta" ve onları herkesin eğer sıradan yaşamlarının "uykusundan veya uyurgezerliğinden" uyandırılabilselerdi görebileceği bir şekilde görmekte olduğu hissini yaşadığını söylemiştir.

Onun yazılı açıklaması kısmen şöyledir:

> İçinde bulunduğum oda bir zenci konutunun arka bahçesine bakıyordu. Binalar çökük ve iğrenç, yer de tahtalarla, paçavralarla ve molozla kaplıydı. Birden görüntü alanımdaki her nesne kendiliğinden yabansı ve yeğinlikli bir varlığa büründü; yani her şeyin bir "içyüzü"nün olduğu ortaya çıktı – benim var olduğum gibi var oldukları, içselliği ve bir çeşit bireysel yaşamları olduğu ortaya çıktı, ve bu bakış altında görülen her nesnenin son derece güzel olduğu

> besbelliydi. Dışarıda bir yerlerde başını kaldırmış, tam başının üzerinde devinmeden devinen bir arıyı çabasız seyreden bir kedi vardı. Her şey kedide, arıda, kırık şişelerde aynı olan ve yalnızca kendisini bu tek tek şeylerde (bu şeyler birey oluşlarından hiçbir şey kaybetmeden) değişik şekillerde gösteren ... yaşam *dürtüsüne sahipti*. Her şey kendi içinden gelen bir ışıkla ışıldıyor gibiydi.

Bu noktada N.M.'nin açıklamalarına ara vereceğim ve birkaç yorum yaptıktan sonra kaldığımız yerden devam edeceğim. N.M., görüşmemiz sırasında sözlü açıklamasında söylediği bir şeyi, yani yalnızca bütün bu dış nesnelerin bir ve aynı yaşamı üleşmekle kalmayıp aynı zamanda bu yaşamın kendisinde var olan yaşamla da özdeş olduğunu buradaki açıklamasına katmayı unutmuş. Bu, diğer mistiklerin sıklıkla şu veya bu sözlerle deneyimlediklerini öne sürdükleri özne-nesne ayrımının aşkınlığına, her şeyin yaşamı ile birleşmeye ya da Tanrı ile birleşmeye ışık tuttuğu için önemlidir. Bu, N.M.'nin *aynı zamanda* kendisinin ayrı olduğu duygusunu taşıdığı iddiasıyla bir çelişki göstermez. Daha sonra göreceğimiz üzere, özne ve nesne ilişkisi ne tümüyle özdeşlik ne de tümüyle farklılıktır, ancak farklılık içinde özdeşliktir.

Yine N.M.'nin her şeyin kendine ait öznelliği olan bir "içyüzü"nün olduğundan söz etmesi de bana önemli geliyor. Bunu, Boehme'nin "eşyanın, bitkilerin ve otların tam özüne baktığı" ve arkasından "onların özlerini gördüğü" yargısı ile karşılaştırın.

Hepsinden önemlisi, her bir nesnenin, "bireyliğinden hiçbir şey kaybetmezken", *tek bir* yaşam sergilemesi ya da tek bir yaşama sahip olmasının deneyimlenişidir. Bu durum, dışa dönük mistik deneyimin özünü oluşturur ve bu, Eckhart tarafından "her şey birdir" gibi deyişlerle dile getirilmektedir.

N.M.'nin açıklamasına dönersek:

> O anda eşyayı nasılsalar öylece gördüğümü ve bütün bunların ortasında sürekli bundan habersiz yaşayan insanların gerçek hâllerini görünce üzüntüyle dolduğumu tam anlamıyla yakinen yaşadım. Bu düşünce zihnimi sardı ve ağladım. Fakat aynı zamanda hiç gör-

> mediğimiz ve bilgisizliğimizle çirkinleştirdiğimiz eşyanın kendisine de göz yaşı döktüm, ve bütün çirkinliğin bir yaşam incinmesi olduğunu gördüm. ... gerçekleşmekte olan her ne varsa o şeyin şimdi gerçekleşmekten kesildiğinin ayırdına vardım. Zamanın yeniden ayırdına varmaya başladım, ve zamanın içine dalma izleniminin havadan suya, az yoğunluklu bir öğeden daha yoğunluklu bir öğeye adım atmak gibi bir şey olduğunu kavradım.

N.M.'nin yaşadığı deneyimle ilgili anlattıkları, her ne kadar kendisi aktaracak olduğum kimi yorumlayıcı düşünceler ortaya koymayı sürdürse de, bu noktada sona erer. Bu arada, onunla yaptığım görüşmeyle ilgili tuttuğum notlarda, bir yerde o, "sanki zaman ve devinim ortadan kalkmış gibiydi öyle ki bir zamansızlık ve bengilik duygusu vardı" demiş. Bu, onun yazılı açıklamasındaki bazı şeyleri daha da aydınlığa kavuşturuyor gibi. Açıklamasında onun işaret ettiği arının "devinmeden devindiğini" anlatan ilginç bir söz vardır. Deneyim zamansızdır, yine de deneyimde bir ölçüde zaman bulunması gerekiyor, çünkü devinim gözlenmektedir. Yine o *deneyim sırasında*, deneyim dışında ve deneyim öncesi, zamanın içerisinde kendisinin ve diğer insanların eşyayı "gerçekte olduğu gibi" göremediğini anımsıyor. Hiç kimse bu paradoksu açımlayamaz, fakat sanırım aynı zamanda bu paradoks, Bradley'in felsefesi gibi, Saltığın zamansız olmakla birlikte zamanın onda "yer aldığını", ancak zamanın orada "olduğu gibi" değil, başkalaşmış bir hâlde var olduğunu söyleyen felsefelerin deneysel temelini ortaya koymaktadır. Devinen şey ne olursa olsun devinimsizdir. Aynı zamanda bu, dinsel yazında sıkça karşılaştığımız "öncesiz ve bengi süreç" ve "zamansız yaratıcılık"gibi düşüncelerin de deneysel temeli olabilir. Tanrı tıpkı arının "devinmeden devinmesi" gibi değişmeden ve devinmeden eylemde bulunur ve yaratır. Bu gelişigüzel ya da oldukça vasat arı örneği en geniş ve en yüce kozmik kavramlara böylece bir açıklık kazandırabilir.

N.M., deneyimin kendisinin betimi ile ardından gelen yorumları arasındaki ayrımı, daha sonraki düşüncelerini açıklayarak belirtir. Yorumları ilgi çekici olduğu için birkaçını aktaracağım:

> Pencerenin yanında gerçekleşen yaşadığım deneyim konusunda o

> andaki düşüncelerim şöyleydi: Bir Tanrı görüntüsü beklentilerimin ne kadar saçma bir şey olduğunu anladım. Böyle bir görüntünün neden oluştuğuyla ilgili tasarımlarımı demek istiyorum. Çünkü Tanrı'yı gördüğümden hiçbir kuşkum yoktu, yani orada görülmesi gereken ne varsa hepsini gördüğümden; bununla birlikte o, her gün kendisine baktığım dünyaydı. ... Şunu söylemeliyim ki, deneyimimi "dinsel" bir deneyim gibi görsem de, hiçbir örgütlü dini kaldıramıyorum ve deneyimimi dinin inaklarına (dogmalarına) destek veren bir deneyim gibi görmüyorum. Tersine örgütlü dini tam da doğası gereği mistisizmin ruhuna düşman olarak görüyorum.

Akıllı insan, eğer bizden birisi Tanrı'yı gerçekten görmüş ise, bu varlığın gerek popüler gerekse tanrı bilimsel anlayışların bizi beklentisine soktuğu şeylere hiç mi hiç benzemediğinin söylenmesine hemen hiç şaşırmayacaktır. Bu varlık için Tanrı sözcüğünü kullanmayı sürdürmemiz gerekip gerekmediği kuşkuludur, çünkü bu sözcüğün içi, tanrı bilimcilerin ve vaizlerin görüşlerini dile getirmesi için önceden boşaltılmış görünüyor. Tanrı'yı gerçekten olduğu gibi gördükten sonra, herhangi biri bu düşünceleri peri masalı veya boş inançlar gibi görmeye başlayabilir. Dolayısıyla N.M. Tanrı'yı gördüğünü söylediğinde, onun kullandığı biçimiyle bu sözcük açıkçası geleneksel anlamında anlaşılmamalıdır. O dünyanın kendisini tanrısal olarak görmekte ve bu yüzden ondan veya ondaki tanrısal ögeden kamutanrıcı bir şekilde Tanrı olarak söz etmektedir. Bu, ilerde aktarılacak olan bir pasajda kamutanrıcılığa yaptığı açık göndermeyle pekiştirilmektedir.

N.M.'nin çağdaş bakış açısı ve deneyimi ile onun bu deneyime ilişkin yorumları arasında yaptığı açıkça belirtilmiş ayrım, mistisizm ile çeşitli geleneksel dinler arasındaki ilişkiyi anlamamızda bize yardımcı olur. Bütün ekinlerde mistik deneyim genellikle bu deneyimi yaşayanlarca, onların öncelikli inanç düzenini oluşturan inaklara göre yorumlanmaktadır. Daha safdil Hristiyan mistikler, yaşadıkları şeyin "Tanrı'yla birleşme" – yani, kilisede geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle Tanrı ile birleşme - olduğunu hiç eleştirmeden kolaylıkla kabul ederler. Çok daha bilge bir Hristiyan mistik olan Eckhart aynı deneyimi, tanrılığın, üçlemenin üç kişisine bölünmesinden ön-

ceki ayrımlaşmamış birliği olarak yorumlar. Bir Hindu bunu Brahman ile, belki de tanrıça Kali ile birleşme olarak yorumlar. Bir Budist bunu, Batılı bir kafanın "tanrıtanımaz" diye etiketleme eğilimini taşıdığı, hiç tanrı bilimsel olmayan terimlerle yorumlar. N.M. gibi felsefî eğitimi olan çağdaş bir zihin için belki de tek olası şey, bütün bu yorumların deneyimin içene sokulduğunu anlamak, deneyimi geleneksel inağın sardığı kabuklardan kurtarmak ve onu kendisine ve bize olanaklı olduğu ölçüde neredeyse salt yorumlanmamış deneyim olarak sunmaktır. Bu, Orta Çağ'ın en büyük mistiklerinden bile hiç umamayacağımız bir şeydir. Mistik halleri yaşamış olan çağdaşlarımızın tanıklıklarının araştırmamız için özellikle değerli oldukları böylece anlaşılmış olur.

Sırada, N.M.'nin yorumlayıcı düşüncelerinden bir başka alıntı var. Görüşmemiz sırasında onun söylemiş olduğu, yaşamını deneyimden önce "anlamsız" görürken deneyimle birlikte yaşamının "anlam" kazandığı, sözüyle ne demek istediği konusunda onu sıkıştırdım. Acaba "anlam" sözcüğünü hangi anlamda kullanıyordu? Bu anlam, varlıkta daha önce hiç görmediği bir *ereği* şimdi görüyor olması mıdır? Deneyimin bir sonucu olarak şimdi o, bir kimsenin yaşamını onunla uyum içinde geçirebileceği bir kozmik plânın varlığına inanmakta mıdır? Onun yazılı yanıtı şudur:

> Sanırım sana, bir zamanlar yaşamımın anlamsız olduğunu, şimdi ise bir anlam kazandığını söyledim. Bu eğer insan yaşamının bir ereği olduğunu ve şimdi benim bu ereğin ne olduğunu bildiğimi imlemekteyse yanıltıcıdır. Bunun tersine ben yaşamın herhangi bir anlamı olduğuna hiç inanmıyorum. Blake'in söylediği gibi "bütün yaşam kutsaldır" ve bu kadarı yeterlidir; hatta daha çoğunu istemek bana tinsel aç gözlülükten başka bir şey değilmiş gibi geliyor. Eşyanın varlığı yeterlidir; olanla yetinmeyen bir insan doğrusu olanı bilemez. Felsefî bir kuram ile allanıp pullanmadığı takdirde kamutanrıcılık ile anlatılmak istenen işte budur. En iyisi bir anlamın olduğundan hiç söz etmemek, bunun yerine bir boşluk duygusunun olduğunu, sonra insanın gördüğünü ve sonra da doluluğun olduğunu söylemektir.

Yine hiç kimse N.M.'nin özel yorumlarını kabul etmek zorunda

değildir, ancak bence N.M.'nin betimlediği deneyimin az çok betimlediği gibi edimsel olarak gerçekleştiğini bir ruh bilimsel olgu olarak kabul etmeliyiz. Geçici de olsa böyle bir deneyimin daha öncesinde umutsuzluk karanlığına düşmüş bir yaşamı bir şekilde kalıcı ve sürekli bir mutluluk, erinç ve doyum ile aydınlatabiliyor olması da gözle görülür bir gerçektir. Mistik bilincin, üzerine tanrı bilimsel bir dünya görüşünün kurulabileceği bir temel yapılamayacağı ve eğer böyle bir görüş sürdürülecekse bunun başka bir zemine dayandırılması gerektiği de olası görünmektedir. N.M.'nin, gerçekten var olanı bilen bir kişinin var olanla tamamen doyum bulacağını ileri sürmesine gelince, kuşkusuz bu, tanrı bilimcilere ve ahlâkçılara ait çok eski bir argüman olan, kamutanrıcılığın iyi ile kötü arasında bir ayrım yapamayacağı, yoksa var olan her şeyi iyi ve tanrısal olarak gördüğü için, kötülüğün "gerçekten" var olduğunu yadsımak zorunda kalacağı argümanıyla karşı karşıya kalmaktadır. Ancak kişitanrıcılığın, kötülük sorunuyla ilgili olarak kamutanrıcılığın yapabildiğinden daha iyi bir gösteri yapıp yapamayacağı kuşkuludur. Bu sorun daha sonraki bir bölümde ele alınacak. Bu arada şunu belirtmeliyiz ki, N.M.'ninkine benzer bir görüş kendisini bu türden ne gibi güçlüklere bırakırsa bıraksın, her çağda pek çok mistik, ancak, eğer bir kişi gerçekte var olanı bilirse bunun hepsinin tanrısal ve iyi olduğunu görecektir, gibi bir anlatımla dile getirilebilen bir şeyler *hissetmiştir*.

N.M.'nin anlatımında, dışa dönük mistisizmin daha önce belirttiğimiz dört ortak özelliğinin aynısını görüyoruz: her şeyin en temel birliği, nesnellik duygusu, etkili bir ongunluk, sevinç veya mutluluk tonu ve paradoksallık. Bununla beraber kimi değişiklikler vardır. En temel birlik burada salt soyut bir birlik olarak değil, daha somut bir biçimde tek *yaşam* olarak nitelenir. Paradoks öğesi de bir ölçüde farklıdır. Eckhart'tan yapılan alıntı farklı olanların, söz gelimi ağaç ve taşın özdeşliğini dile getirmişti. A aynı anda hem B ile özdeş, hem de ondan ayrıdır. Bu açık bir paradokstur. Ancak N.M.'nin, tek yaşam kendisini bir çok bireyde gösterir, sözünde kanımca aynı paradoks vardır, fakat kendini gösterme mecazının kullanılmasıyla bu paradoks kendisini gizlemektedir. Bu konuda sorduğum zaman N.M.'nin kendisi, bunda bir paradoksun olduğunu kabul eder görünmüyordu. De-

neyimde hem var olan hem de var olmayan zaman ve devinime geldiğimizde bir anda paradoks açıkça ortaya çıkar.

Bir sonraki örneğim, ondokuzuncu yüzyılın ünlü Hindu mistiği Sri Ramakrishna'dandır. Bir zamanlar o, Tanrısal Anne adlı bir Kali tapınağından sorumlu rahipti. Onun olağanüstü işleri tapınak yetkililerinde büyük bir şaşkınlık yarattı. Bir keresinde o, tanrıça heykeline bir sunu olarak saklanan yiyeceği bir kediye yedirmiştir. Sri Ramakrishna kendini şöyle diyerek savunmuştur:

> Tanrısal Anne bana ... her şeyin kendisi olduğunu ....her şeyin bilinç dolu olduğunu esinledi. Heykel bilinçti, sunak bilinçti ... kapı eşikleri bilinçti. ... Odadaki her şeyin sanki mutluluktan – Tanrı mutluluğundan – sırılsıklam olduğunu gördüm. ... Tanrısal Anneye sunulacak olan yiyecekle kediyi beslememin nedeni işte budur. Bütün bunların – kedinin bile – Tanrısal Anne *olduğunu* açık seçik algıladım.[44]

Ramakrishna'nın tuhaflıkları, kendisinden öğrenecek çok şeyimizin olduğu onun mistik hâllerinin gerçekliği konusunda gözlerimizi körleştirmemeli. Yukarıda verdiğimiz pasaj için o denli uzun boylu yorum yapmamıza gerek yok. Her ne kadar alışılmamış bir yazımı ve tuhaf bir yazılış biçemi olsa da bu pasajın betimlediği deneyim aslında N.M.'ninki ile aynı türdendir. Deneyim geçirenin görüş alanındaki bütün özdeksel nesneler Kali ile ve bir başkası ile özdeş görülmektedir. N.M.'nin "yaşam" diye sözünü ettiği, her şeydeki bu bir olan iç öznellik burada Ramakrishna için "bilinç" olmaktadır. Yaşam ile bilinç kavramı arasındaki farklılık üzerinde durmamız gereksizdir. Burada olağanüstü titizlikli kategoriler bekleyemeyiz, özellikle de Ramakrishna gibi önceden kestirilemez birisinden.

Plotinus'un örneğine geçebiliriz. Plotinus'un mistik hâlleri betimlediği pasajların bir çoğu içe dönük deneyime göndermede bulunmaktadır. Ancak Rudolf Otto, şu alıntının dışa dönük bir deneyime işaret ettiğini öne sürmektedir.

---

44 Ramakrishna, Prophet of New India, ss. 11 ve 12.

> Onlar her şeyi oluş sürecinde değil, varlık hâlinde görürler, ve kendilerini ötekinde görürler. Her varlık kendi içinde bütün akledilir dünyayı içerir. Bu yüzden her şey her yerdedir. Her biri her şeydedir ve her şey her biridir.[45]

Bu pasaj bize, her şeyin temel özdeşliği ve birliği paradoksunu sunmaktadır. Yine bu pasaj nesnellik duygusunu imlemektedir. Ancak, duygusal öğeden veya birliğin iç öznelliğinden hiç söz etmemektedir.

Son olarak R.M. Bucke'nin – kendisinde bir kez gerçekleşen ve bir daha hiç yinelemeyen – deneyiminin betimini aktaracağım. Ancak bu deneyim, nesnel gerçekliğine ilişkin öyle güçlü bir kam ve öyle yüce bir mutluluk hissi doğurmuştur ki, deneyimin anısı Bucke'nin yaşamına ve düşüncesine yeniden yön vermesine yeterli gelmiştir. Onu diğer insanların benzer deneyimleriyle ilgili bulabildiği her bir haberi toplamasına ve bunları sabırla incelemesine ve üzerinde düşünüp onlara değgin sonuçlarını kitabında yayınlamasına neden olan bu bir anlık kozmik bilinç patlaması idi. Onun betimi şudur:

> Akşamı, şiir ve felsefe okuyup tartışan iki arkadaşla birlikte büyük bir şehirde geçirdim. ... Bir at arabasının içinde konuk evime doğru uzun bir yol almaktaydım. Zihnim ... dingin ve erinçliydi. Birden, herhangi bir uyarıyla karşılaşmadan, kendimi kızıl renkli bir buluta bürünmüş buldum. Bir an ... bu büyük şehirde ... bir yerlerde ... yangın var sandım; sonrasında ateşin kendimde olduğunu anladım. Hemen arkasından bende, anlatması olanaksız bir aydınlamanın ona eşlik ettiği veya hemen arkasından geldiği bir çoşkunluk hâli, sonsuz bir neşelilik gerçekleşti. Hepsinden önemlisi evrenin ölü özdekten oluşmadığına, tersine yaşayan bir Varlık olduğuna yalnızca inanmakla kalmadım, bunu gözlerimle de gördüm. Kendimde öncesiz ve bengi yaşamın bilincine vardım. ... Kozmik düzenin, hiç kuşku kaldırmaz bir şekilde, her şeyin birbirinin ve bütünün iyiliği için el ele yürümesi gibi bir şey olduğunu gördüm;

---

45 Otto, a.g.e., naklen Ennead V, 8. Kısım, çev. MacKenna.

> dünyanın temelinin ... aşk ...olduğunu ...gördüm. Görüntü birkaç saniye sürdü ve kayboldu, ancak anısı ve bende bıraktığı gerçeklik hissi o zamandan beri akıp geçmiş olan bir çeyrek yüzyıl boyunca kaldı. Anladım ki görüntünün bana gösterdiği şey doğruydu. ... Bu kanı ... hiçbir zaman kaybolmadı.[46]

Bucke'nin betimi ile diğer altısı arasındaki benzerlikler ve farklılıkları okuyucu kolaylıkla görecektir. Buradaki asıl esinleme, evrenin ölü bir eşya yığını olmaması, her şeyin canlı olmasıdır. Bu aynı zamanda N.M.'nin deneyiminin de özünü oluşturur. Bütün dışa dönük deneyimlerin en önemli onaylaması olan "her şey Bir'dir" önermesine Bucke tarafından doğrudan vurgu yapılmamakta, fakat bu önerme dünyanın bir yaşayan varlıklar çokluğu olmayıp tek bir "yaşayan Varlık" olduğu iddiasında içerilmektedir.

Şimdi, farklı dönem, bölge ve ekinlerden seçilen bu yedi tipik ve temsili olayda gösterildiği kadarıyla zihnin dışa dönük mistik hâllerine ait ortak özelliklerini listeleyebiliriz ki bunlar:

1. "Her şey Bir'dir" formülü ile soyut bir biçimde dile getirilen birleştirici görüntü. Dışa dönük mistisizme Bir, nesneler çokluğu içinde veya bu çokluğun her yerinde fiziksel duyularla algılanmaktadır.
2. Birin, yaşam, bilinç veya yaşayan Varlık gibi çeşitli şekillerde tanımlanan, her şeydeki iç öznellik olarak daha somut kavranışı. Hiçbir şeyin "gerçekte" ölü olmadığının keşfedilmesi.
3. Nesnellik veya gerçeklik duygusu.
4. Ongunluk, sevinç, mutluluk, doyum vs. hissi.
5. Kavranan şeyin yüce, kutsal veya tanrısal olduğunun hissedilmesi. Bu, deneyimin bir "Tanrı" deneyimi olarak yorumlanmasına neden olan niteliktir. Bu özel olarak deneyimdeki dinsel öğedir. Bu, daha önce listelenen ongunluk ve sevinç özellikleriyle yakından ilişkilidir ancak onlarla aynı değildir.

---

46 Bucke, a.g.e., s. 2; yine James'ten naklen, a.g.e., s. 390.

6. Paradoksallık.

   Bir diğer özellik, birtakım çekincelerle birlikte şu şekilde ifade edilebilir;

7. Mistiklerce, deneyimin anlatılamaz, sözcüklerle tanımlanamaz olduğunun iddia edilmesi.

Bu son madde, örnek olaylarla ilgili çözümlememizde özel olarak belirtilmemiştir. Bununla beraber söz konusu husus mistiklerce evrensel bir şekilde onaylanmaktadır. Bucke kendi aydınlanmasından "tanımlanması olanaksız" bir şey olarak söz eder. "Anlatılamaz", "dile getirilemez", "bütün anlatımların ötesinde" gibi deyişler dünyanın her yerindeki mistiklerin yazılarına çamur sıçratmaktadır. Kaldı ki onlar, açıkça görüldüğü gibi, deneyimlerini sözcüklerle *betimlemektedirler*. Bu anlatılamazlık iddiasıyla söylenmek istenen şey şu durumda açık seçik değildir. Söze dökme konusunda bazı güçlükler vardır, ancak bunun ne olduğunu daha henüz bilmiyoruz. Bu sorun "Mistisizm ve Dil" bölümümüzde incelenecektir. Doğrusu bu yüzden "anlatılamazlık"ı, William James ve diğerlerinin yaptıkları gibi, ortak bir özellik olarak listeye almıyorum. Sadece "mistiklerce anlatılamaz olduğunun iddia edilmesini" listeye alıyorum.

Listede görülen özelliklerin tamamı verdiğimiz yedi örnek olayın her birinde özel olarak anılmamıştır. Bunu beklemek saçma olurdu. Bu yazarların aklında, düzgün ve tam bir liste ve katalog yapma kaygısı taşıyan bir felsefecinin dizgeli ve çözümlemeli düşüncesi yoktu. Onlar, aydın ve bilgine yaşam veren güdülerden bambaşka güdülerle yazmaktaydılar. Onlar, kuşkusuz, eldeki olay ve o anki durum için zorunlu olduğunu düşündükleri şeyi yazmaktaydılar. Söz gelişi, Eckhart'ın konuşmalarının çoğu bir konferans salonundaki profesörler veya öğrencilere değil, kilise topluluğuna yönelik vaazlar şeklinde yapılmıştır. Bu bölümün başındaki Eckhart alıntısına bakan herhangi birisi, her ne kadar nesnellik duygusundan söz etmese de onun, öznel bir düşten değil, nesnel ve gerçek olan bir şeyden söz etmekte olduğunun anlaşılacağı gözüyle baktığını görebilir. Ayrıca, kendi bireysel bakış açıları ve yaratılışlarıyla değişik mistik bireyler deneyimin değ-

şik yönlerine vurgu yapacaklardır. Dolayısıyla Eckhart gibi bir aydının kendi deneyiminin ve düşüncesinin paradoksallığının ayırdına varması ve kendisini bilerek paradoksal bir dille anlatması olasıdır. Azize Teresa'nın eleştirel olmayan zihninde ne kadar çok çelişki olursa olsun onun bu çelişkiyi görmesi ve dile getirmesi umulamaz. Yine nesnellik duygusunun yeğinliği açıkçası bireylere göre olağanüstü çeşitlik gösterir. Nasıl ki çoğunlukla uyanıkken gözlerimizle gördüğümüz bir şeyin doğal olarak nesnel olduğunu var sayıyorsak, aynı şekilde bu duygu bütün olaylarda vardır, bir kısmında da doğal olarak var sayılmaktadır. Örneğin Bucke'ninki gibi başka olaylarda görüntünün gerçekliği ve doğruluğu o kadar güçlü hissedilir ki bu his saltık ve sarsılmaz bir kesinlik olarak güçlü bir inançla öne sürülür.

Zaman zaman "doğa mistisizmi" denen şeyle ilgili bir iki notla bu bölümü kapatabiliriz. Bu sözün daha önce kabul edilen iki mistik deneyimden ayrı olan başka tür bir mistisizmi belirttiğini sanmak bir yanılgıdır. Bu ya dışa dönük deneyimin aynısıdır ya da doğada, gelişmiş bir mistik deneyim düzeyine ulaşmamış olmakla birlikte tam anlamıyla mistik olmayan pek çok insanın sahip olduğu mistike yönelik bir çeşit duyarlılık olan, donuk bir "varlık" hissi veya duygusudur. Wordsworth içerisinde yüce bir duygudan söz ettiği şu ünlü dizeleri yazar:

Çok çok derinlere sinmiş olan bir şeyin
Yüce bir duygusu
Ki onun yeri batan güneşlerin kızıllığıdır
Okyanuslardır, yaşayan havadır
Mavi göktür ve insanın zihnindedir;
Bütün düşünen şeyleri, bütün düşüncelerin her nesnesini kışkırtan
Ve her şeyin içinden yuvarlanan
Bir devinim ve bir tindir.

Bu şiir aslında dışa dönük mistiklerin yaşadıklarını söyledikleri şeyin aynısını açıkça dile getirmektedir. Ancak Wordsworth, bu bölümde aktarılanlarınki gibi tam bir deneyim hiç yaşamamıştır. Bu şiiri, onun deneyim geçirdiğini düşünmeden açıklamak olanaklıdır. Tarihte ve yazında mistik düşünceler mistiklerden gelmiş ve genel düşünce akıntısı-

na girmiştir. Duyarlı insanlar bu düşüncelere ulaşabilir, onlara duygudaşlık gösterebilir ve doğanın huzurunda Wordsworth'un burada dile getirdiği türden hisleri kendilerinde duyabilirler. Mistik ile (gerek şiirde gerekse de sanatın diğer biçimlerinde) estetik arasında şu anda belirsiz ve açıklanmamış olan gizli bağlantılar vardır.

6. Sınır Durumlar

Geçen bölümde "dışa dönük mistik deneyim" sınıfının tanımlayıcı özelliklerini açıklamaya çalıştım. Bununla birlikte sınır durumlar, yani tanımlayıcı özelliklerin tamamının değil de ancak bir kısmının ortaya çıktığı ve hatta tipik durumların temel özelliği olan *yokluk* özelliğini içeren durumlar vardır. Bunlar tipik durumlar ile bir aile benzerliği gösterecektir. Bunlara "mistik" adının verilip verilemeyeceğinde her zaman kuşkulu olacağız. Elbette bu konuda saltık bir kural yok. Ortak olarak kullanılan sözcükler bakımından ortak kullanış bir kuraldır, fakat "mistik" sözcüğü hemen hiç ortak olarak kullanılan bir sözcük değildir ve herhangi yerleşik popüler bir kullanışın olup olmadığı kuşkuludur. Dolayısıyla ne kadar katı veya ne kadar esnek olacağımız bir ölçüde bireysel yargıya kalmıştır. Aktaracak olduğum iki sınır duruma büyük olasılıkla genel olarak mistik denecektir. Fakat ne olursa olsun bunlar tipik değildir ve kendim daha tam bir uylaşımı yeğliyorum.

İlk olay İngiliz şair John Masefield tarafından kaleme alınmıştır. O, belli bir dönemde, yaratıcılığı konusunda karamsarlığı düştüğünü söyler. Esin kaynağı kurumuş gibi gözükmekteydi. Ruhu kısırlaşmıştı ve değerli hiçbir şey üretemiyordu. Şehirde yürüyüş yaparken bir gün, diye anlatır Masefield,

> Kendi kendime dedim ki: "baştan ayağa değişen bir alçak hakkında şiir yazacağım". O anda şiir tam şekliyle, her bir ayrıntısıyla gözümün önünde belirdi (yürüyüşten eve dönüldüğünde tek yapması gereken şey bunu yazıya geçirmek olmuştur) ... ve ilk dizeler yazabileceğim bir hızla sayfaya döküldü.[47]

---

[47] John Masefield, So Long to Learn, New York, The Macmillian Company, ss. 139-140.

Açıkçası bu veya buna benzer bir şey, Masefield'da bir defayla sınırlı bir deneyim olmayıp bir kereden fazla gerçekleşmiştir. Çünkü bir sonraki sayfada şiirsel esinin doğasını tartışırken şunu kendi deneyimi olarak belirtir:

Bu aydınlanma anlatılamaz bir güzelliğe sahip yoğun bir deneyimdir. Bu aydınlanma sürerken anlık problem, eserin tamamının bütün ayrıntılarıyla göz kamaştırıcı açıklıktaki algılanışının içinde kaybolur. Zihinsel bir çoşkunluk anında yazar değiştirilemez bir anlatım yolu gibi görünen şeyi ... kavrar.[48]

Ardından Masefield şu açıklamada bulunur: kuşkusuz birçok yazar bu tür deneyimlerin öznel olduğunu düşünecektir, ancak konuştuğum diğer şairler şu konuda benimle aynı düşüncededirler:

> Bu, bütün güzellik, iyilik, bilgelik ve adaletliliğin insana kendisinden geldiği ölümsüz bir gerçekliğin bir ölümlü tarafından kavranmasıdır. ... kesinlikle bana gelen son açıklama ... bu görkemli ve erkeli evrenin var olduğu ve insanın alışılmadık bir yolla onun içine girebileceği ve onun doğasını paylaşabileceği açıklamasıdır.[49]

Bu deneyimi tipik dışa dönük mistik deneyime *benzer* yapan özellikler, onun şaire "anlatılamaz" gibi gelmesi, dolaysız bir deneyim olarak, duygu ve kavrayış karışımı olarak gerçekleşmesi, bir an "zihinsel çoşkunluk" olması ve bu deneyimin, Masefield için, bunun bütün tinsel değerlerin kaynağı olan "ölümsüz" bir gerçekliğin bir açığa vurumu olduğundan onu emin kılacak bir nesnellik taşıması. Bu deneyimi tipik mistik bilince benzemez kılan özellikler, onda her mistik deneyimin yalnızca sıradan *bir* özelliği olmakla kalmayıp aynı zamanda onların çekirdeksel ve temel bir özelliği olduğunu ileri sürdüğüm, her şeyin birliğine, "birleştirici görüntü"ye ait göze görünür, ele dokunur hiçbir izin bulunmaması. Yalnız, bu olayda bu konu dile getirilmemiştir denemez, çünkü Masefield görüntüsüne sahip olduğu şeyin birleştirilmemiş bir ayrıntılar çokluğunun – belki basılı bir sayfada harflerin - oldukça açık seçik bir imgesi olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca,

---

48 A.g.e., s. 179.

49 A.g.e., s. 180.

deneyim zihinsel bir imge veya görüntü mahiyetindedir. Zihinsel imgelerin (seslerin de) mistik görüngüler sınıfının dışında tutulması gerektiğini ileri sürmüştük. Doğru; dışa dönük deneyimler fiziksel duyumları içerir, ama imgeleri değil; oysa içe dönük deneyimler, ileride göreceğimiz üzere, ne duyumları ne de imgeleri içerir. Söylediğimiz gibi, kuşku yok ki, estetik ve şiirsel deneyimlerin mistisizmle kapalı bir takım bağlantıları vardır. Ancak bu onların kendilerinin tam anlamıyla mistik olduklarını göstermez.

Aktaracağım bir diğer sınır durum, *Twenty Minutes of Reality*[50] adlı bir yazıda Margaret Prescott Montague tarafından anlatılır. Bayan Montague cerrahî bir müdahalenin ardından bir hastanede iyileşme aşamasına girmiş ve tekerlekli yatağı ilk kez verandaya çıkarılmıştı. Oradan oldukça soluk bir kış sahnesini, "çıplak ve renksiz" dalları, "beyazdan çok kasvetli bir griye bürülü yarı erimiş kar kümelerini" seyre dalmıştı. Onun açıklaması şöyle devam ediyor:

> Hiç beklenmedik bir şekilde (hiç böyle bir şey düşlememiştim) gözlerim açıldı ve yaşamımda ilk kez gerçekliğin sarhoş edici güzelliğini...sözcüklerle anlatılamaz neşeliliğini, güzelliğini ve anlamını yakalamıştım. ... Yeni hiçbir şey görmedim ama bütün sıradan şeyleri – onların gerçek ışığı olduğuna inandığım – tansık niteliğinde yeni bir ışıkla gördüm. Yaşamın bütününün ne kadar baştan çıkarıcı bir güzellik ve neşeye sahip olduğunu, bana ait sözcüklerle betimlenemez olduğunu ... gördüm. Bu verandanın karşı tarafından geçen her insan, uçan her serçe, esen yelle sallanan her dal baştan çıkarıcı bir yaşam güzelliği, neşeliliği, anlamlılığı ve sarhoşluğu esrimesine tutulmuş ve bu bütünün bir parçası olmuştu. ... Ben her zaman orada olan gerçek güzelliği *gördüm*. ... Kalbim, aşk ve zevk ile kendimden geçerken benden eriyip gitti. ... Yaşamımın bütün gri günleri arasından bir kez daha gerçekliğin kalbine indim; hakikati gördüm.[51]

---

50 Margaret Prescott Montague, Twenty Minutes of Reality. İlk olarak 1916'da *Atlantic Monthly*'de isimsiz yayımlanmış, sonra 1917'de Macalester Park Publishing Company (St. Paul, Minnesota) tarafından kitapçık olarak yeniden basılmıştır.

51 A.g.e., Macalester Baskısı, ss. 17-19.

Deneyimde güçlü bir nesnellik duygusu var ve Montague'nin "gerçekliğin kalbine" indiği yönünde engin bir kanı var. Bu açıklama gerçekliğin ve yazarın deneyiminin güzelliğini, değerini ve neşeliliğini vurgulamaktadır. Deneyim ona bir anlamda – "bana ait sözcüklerle betimlenemez" – anlatılamaz gelmiştir. Gerçi onun bu sözü, mistikler tarafından genellikle öne sürüldüğü üzere deneyimin kendisinin özünlü olarak söze dökülemez olduğunu değil, yalnızca Montague'nin kişisel olarak deneyimi betimleme açısından yazınsal bir ustalığının olmadığını ifade edebilir. Bu deneyim zihinsel imgelerden oluşmadığı, dönüşmüş bir duyu algısı olarak gerçekleştiği için Masefield'in deneyiminden farklılık gösterir. Bu onu tipik dışa dönük mistik bilince Masefield'in deneyimine oranla çok daha yakınlaştırır. Bu deneyimin tipik olaylardan asıl farkı, içerisinde "her şeyin Bir" olduğu "birleştirici görüntü" duygusunu açığa çıkarmaması, cansız veya "ölü" nesnelerde içsel bir öznellik – yaşam ya da bilinç – algısının olmaması, tipik olaylarda dikkat çektiğimiz "dinsel", "kutsal" veya "tanrısal" duygu değil de yalnızca yaratıkların güzelliği ve neşeliliği duygusunun bulunması. O yüzden bu deneyim mistik olmaktan çok estetik deneyime yakındır. Bununla birlikte bu deneyim, tam bir mistik deneyimle gerçekte uyumsuz olan özellikleri, söz gelimi duyusal imgelerin varlığını, Masefield'in deneyimindeki gibi içermez. Onu tipik dışa dönük bir deneyim olmaktan alıkoyan tek şey, onun her ne kadar bu sınıfın tanımlayıcı özelliklerinden bir kısmını içerse de diğerlerini dışta bırakmasıdır. O yüzden belki de bu deneyimin eksik veya başlangıç aşamasında dışa dönük mistisizm örneği olarak sınıflandırılması daha yerinde olur. Elbette kullandığımız sözcük o kadar çok önemli değil. Fakat bu tartışmada önemli olan, ortaya konan gerçekleri, yani kendileri için ne tür bir sözcük kullanırsak kullanalım tipik olmayan deneyimlerin veya sınır deneyimlerin var olduğunu kabul etmektir.

7. İçe Dönük Mistisizm

İçe dönük mistik deneyim türü hakkındaki temel ruh bilimsel olguları, mistikler tarafından belirtildiği üzere göstermek genelde çok kolaydır; hiç kuşku yoktur ki bu deneyimler esasen dünyanın her ye-

rinde bütün ekinlerde, dinlerde, yerlerde ve çağlarda aynıdır. Ne var ki bunlar o kadar sıra dışı ve paradoksaldır ki bunlara hazırlıklı olmayan birisinin başına aniden gelince inancı kesinlikle zorlarlar. İlgili güçlükleri ve paradoksları tamamıyla ve uygun şekilde ele almak için elimden gelen her şeyi yapacağım. Fakat yapılacak ilk şey ortaya konan olguları yorumda ve bir yargıda bulunmadan mistiklerin ifade ettikleri şekilde göstermektir. Eleştirilerin incelenmesi sonra gelecek.

Düşünelim ki bir kişi hiçbir duyumun bilince ulaşmaması için fiziksel duyu yollarını kapatmış olsun. Bu, gözler, burun, kulaklar ve dil için kolay olurdu. Bir kimse gözlerini ve kulaklarını kapatabilirse de öyle sıradan bir biçimde dokunma duyusunu veya organik duyumları kapatamaz. Bununla beraber onlar açık bilinçten dışta tutulabilirler. Her futbolcu ağır bir darbe veya tekme ve hatta oldukça kötü bir yara almanın, oyunun heyecanından dolayı ve o anda oyuncu için daha önemli olan şey – oyunun nesnesinin peşinden koşmak - oyuncunun zihnini büsbütün doldurduğundan dolayı bu gerçeklerin hiç farkında olmamanın olası olduğunu bilir. Daha sonraları, yara veya berenin acısı bilinçte doğacaktır. Eğer birisi incinme anında bilinç dışında bir acı duyumunun olduğunu söylemek isterse, sanırım bu hakkında bir şeylerin söylenebileceği olanaklı bir konuşma tarzıdır. Ancak şöyle veya böyle *bilinçte* bir acı hissi yoktur. Dolayısıyla mistik yaşamı hedefleyen bir insanın, yeterli yoğunlaşma ve zihinsel denetim kazanarak, bütün fiziksel duyumları bilicinden çıkarmaması için hiçbir önsel neden yokmuş gibi görünüyor.

Herhangi birisinin duyumların tamamından kurtulduktan sonra bütün duyumsal imgeleri, ardından bütün soyut düşünceleri, akıl yürütme süreçlerini, istemleri ve diğer belirli zihinsel içeriği bilinçten çıkardığını düşünelim; o zaman bilinçten geriye ne kalırdı? Kalan şey zihinsel bir içerik değil tam bir içsizlik, vakum ve boşluk olurdu. O zaman bilincin tamamen kaybolduğuna ve kişinin uykuya daldığına veya bilinçsiz olduğuna önsel olarak inanılacaktır. Fakat içe dönük mistikler – dünyanın her yerinden binlercesi – hep birlikte, bu belirli zihinsel içerikten tamamen boşalma noktasına vardıklarını ancak o zaman olan şeyin bilinç dışına kayıştan bambaşka bir şey olduğunu

öne sürerler. Tersine, meydana gelen şey bir *arı* bilinç durumudur – deneysel bir içeriğin bilinci olmaması anlamında "arı". Kendisi dışında hiçbir içeriği yoktur.

Deneyimin bir içeriği olmadığı için mistikler bundan çoğunlukla boşluk ya da hiçlik olarak söz etmişlerdir; bununla beraber Bir olarak ve Sonsuz olarak da söz etmişlerdir. Onda belirli varoluşların olmaması, onda hiçbir ayrım yoktur demekle aynı kapıya çıkar, ya da o ayrımlaşmamış bir birliktir demekle. Mademki onda çokluk yoktur, o Bir'dir. Onda veya onun dışında hiçbir ayrımın olmaması onda bir şeyle bir şey arasında sınır çizgilerinin olmaması anlamına gelir. Bu yüzden o sınırsız veya sonsuzdur.

Paradoks, olumlu içeriği olmayan olumlu bir deneyimin – hem bir şey hem hiç olan bir deneyimin – olmasıdır.

Normal olağan bilincimizin her zaman nesneleri vardır. Bunlar fiziksel nesneler, imgeler, hatta içe bakışla algılanan kendi duygularımız veya düşüncelerimiz olabilir. Şimdi, bilinçten bütün fiziksel veya zihinsel nesnelerin kökünü kazıdığımızı düşünelim. Ben, nesneleri kavramakla oyalanmadığı zaman kendinin farkına varır. Benin kendisi meydana çıkar. Bununla beraber, bütün psikolojik içerikten veya nesnelerden soyulunca ben, içeriğinden ayrı bir başka şey veya töz olmuyor. Bu, gözün kendisinin yok olduğu çok gözlü bilincin çıplak birliğidir. Bu şunu demeye benzer: Çok parçalı bir bütün ya da birlikten bütün parçaları çıkarırsak geriye boş bütün ya da birlik kalır. Bu bir başka paradokslu ifadedir.

Mistiğin deneysel egodan kurtulmasının ardından normalde gizli olan salt egonun ışığa çıktığı söylenebilir. Deneysel ego, bilinç akımıdır. Salt ego çok gözlü akımı bir arada tutan birliktir. *Bu ayrımlaşmamış birlik içe dönük mistik deneyimin özüdür.*

Tüm bunlar David Hume'un ünlü bir pasajıyla açıkça çelişir. Hume şöyle yazar: "*Kendim* dediğim şeyin içine en derin bir şekilde adım attığımda, belirli bir algı, yani sıcak veya soğuk, aydınlık veya karanlık, sevgi veya nefret, acı veya zevk gibi belirli bir zihinsel içerik vs. hep ayağıma takılır. Bir algı olmadan *kendimi* hiçbir zaman yakalayamam". Ardından Hume şu sonucu ortaya koyar: Ben veya ego di-

ye bir şey yoktur; bir kişi, "bir değişik algılar destesi veya yığınından başka bir şey değil"dir.[52] Hume'un yadsımakta olduğu ego, elbette ki bir töz olarak düşünülen egodur, oysa mistiklerin onayladığı ego, Kant'ın "algılamanın aşkın birliği" dediği anlamda egodur.

Mistiğin bu şekilde tanımladığı bu olağanüstü ruhsal duruma ulaşmak nasıl olanaklıdır? Bunu elde etme yöntemleri ve teknikleri, anlaşılan o ki, Upanişadlar çağından önce Hindistan'da bulunmuş ve epey ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. Bu yöntem ve teknikler çeşitli Yoga uygulamaları ve türlerini oluştururlar. Bazı fiziksel eğitimlerin yanında – bununla ilişkili olarak herkes en azından soluk alma alıştırmalarını işitmiştir - zihin denetimi ve disiplinine ulaşmak için çok ve sürekli bir çaba gösterilmesi gerekir. Batılı mistikler arasında bu "düşünceyi kesme" yöntemleri – yani, duyumları, imgeleri, kavramsal düşünmeyi vs. dışta bırakma – Doğulu modellerden temelde farklı da olmamıştır. Hristiyan mistiklerin dua veya "yakarış"a önem verdikleri bir gerçektir. Azize Teresa kendi öz yaşam öyküsünde yakarışın çeşitli aşamalarını oldukça ayrıntılı anlatır. Diğer bir çok Hristiyan mistik de böyle yapmıştır. Ancak gereğince anlaşılan dua iyilik dilemek değil, mistik bir coşkunluk ile Tanrısal Varlık'ın dolaysız bir deneyimini elde etme için istekli olarak çaba göstermekten ibarettir. Hristiyan yorumuna göre Tanrı'yla birleşme genellikle ancak zihnin bütün deneysel içeriğinden kurtulunca ve arı bilinçte benin boş zeminine varılınca gerçekleşir.

Aslına bakılırsa, içe dönük mistik bilinç genellikle kazanılır, çoğunlukla da ancak uzun yıllar alan bir çabadan sonra, ve bu bilinç dışa dönük deneyim türünde olduğu gibi kendiliğinden gerçekleşmez. Ne var ki kendiliğinden ve istenmeden ara sıra içe dönük deneyimler meydana gelmektedir, onlardan birisi aşağıda vereceğimiz J.A. Symonds'a ait deneyimdir.

Şimdi, ortak niteliklerini bulmak amacıyla olanaklı olduğunca geniş ölçekli ekinler, çağlar ve yerlere ait yazınlardan seçilmiş bu tür deneyim örneklerini sunmaya başlayacağım. Eski Hindistan ile başlasak iyi olacak. Bilimin doğuşundan ve ruh biliminin verdiği ayrıntılara

---

52 David Hume, **Treatise of Human Nature**, Kitap I, Bölüm IV, kısım 6.

olan çağdaş ilgiden çok önce yaşamış olan insanların yaptıkları mistik hâl betimlemelerinde hep karşılaşıldığı gibi, Upanişadlar'da gördüğümüz ifadeler de birbirini tutmaz ve çok kısadır, bunun için J.A. Symonds gibi bir çağdaşın daha ayrıntılı betimlemeleri ile bunlara bir ışık tutabiliriz. Aşağıda vereceğimiz pasaj Mandukya Upanişad'dandır. Upanişad'ın düzenleyicisi üç çeşit olağan zihinsel durumu, uyanık bilinç, düş ve düşsüz uykuyu anarak başlar ve şöyle devam eder:

> Dördüncüsü, dedi bilge, . . . duyuların bilgisi değildir, ne de bu bağıntılı bilgidir, çıkarsamaya dayalı bilgi de değildir. Duyuların ötesinde, anlama yetisinin ötesinde, bütün anlatımların ötesinde olan dördüncüsüdür. O, dünyanın ve çokluğun algılanışının bütünüyle ortadan kalktığı salt bölünmez bilinçtir. O dile getirilemez erinçtir. O En Yüksek İyi'dir. O ortağı olmayan Bir'dir. O Ben'dir.[53]

"Dedi bilge" sözü olasılıkla bu Upanişad'ı ilk kaleme alan kişinin betimlenen deneyimin kendisine ait olduğu iddiasında bulunmadığını göstermektedir. O bu deneyimi "bilge"ye yükler, ki bu bağlamda bilge kesin olarak aydınlanmış kişileri, dördüncü tür bilinci ilk elden bilenleri ifade etmektedir. Bu pasaj geleneksel bir betim olsa bile bu ona olan güvenimizi azaltmamalı; çünkü bu pasaj yalnızca Upanişad mistisizminin bütün ruhuyla değil, göreceğimiz gibi, her yerdeki içe dönük mistisizm betimlemeleri ile de uyum içerisindedir.

Deneyimin "her anlatımın ötesinde", yani anlatılamaz olduğunun söylenmiş olmasını önemli buluyoruz. Daha başka onun "dile getirilemez erinç" olmasını da önemli buluyoruz. Dolayısıyla elimizde bu deneyimin dışa dönük deneyim türüyle paylaştığı anlatılamazlık ile ongunluk ya da erinç diye iki nitelik var. O "duyuların bilgisi değil"dir. "Bilgi" sözü genellikle kullandığımız dar anlamda değil, bir kavrayış veya bilinç içeren bir şey olarak anlaşılmalı. Dördüncü hâl, duyuma ait değildir. Duyum ondan çıkarılmıştır. Bu özellik "dünyanın ve çokluğun algılanışının bütünüyle ortadan kalkmış" olmasından kolayca anlaşılabilir. Yalnızca bu da değil, aynı zamanda o "anlama

53 The Upanishads, Mandukya Upanishad, s. 51.

yetisinin ötesinde"dir. Çağdaş bilgi kuramı ve ruh biliminin ayırımlarını eski bir Hint münzevisine yüklemeden önce kesinlikle dikkatli olmalıyız. Eski ve çağdaş bütün mistik yazının her yerinde "anlama" – veya burada bu İngilizce sözcük ile çevrilen şey – "anlık", "anlak" veya kimi zaman "akıl" gibi bir takım sözcüklerin duyumdan ayrı olarak soyut veya kavramsal düşünce anlamında düşünce yetisini anlatmak için kullanıldığını görürüz; ve bu yazının her yerinde bu anlamdaki düşünce ve anlamanın mistik bilincin dışında tutulduğunu görürüz. Kendi adıma bunun buradaki "anlama yetisinin ötesinde" sözüyle demek istenen şey olduğundan en küçük bir kuşkum yok. Anlatılmak istenen şey, kesinlikle, bu dördüncü bilinç hâline ancak duyu algılarından ve duyumsal imgelerden olduğu kadar kavramlardan da kurtularak ulaşılabileceğidir. Dahası, bu pasaj onun ne bağıntılı bilgi (yani bağıntılar bilgisi), ne de çıkarsamaya dayalı bilgi olduğunu söyler ve dolayısıyla da onun anlığın soyut bilinci olmadığını vurgular.

Alıntımızın ilk iki cümlesi olumsuzdur. Bunlar deneyimin ne olmadığını söylerler. Fakat ardından pasaj olumlu bir şekilde bize deneyimin ne olduğunu söylemeye geçer. O "salt bölünmez birliktir" – "salt"tır çünkü bütün deneysel içerikten boşaltılmıştır, "bölünmez"dir çünkü onda bir çokluk yoktur. Bu yüzden o "Bir"dir ve Bir'in yanında bir başkası, bir ortağı yoktur. O ayrımlaşmamış birliktir. Ve son olarak da o Ben'dir.

Onun Ben olduğu ifadesi, Batı'nın metafizik jargonuyla onun, varlığını Hume'un ve birçok çağdaş görgücünün yadsıdığı salt ego olduğunu söylemekle aynıdır. Deneysel ego bütün deneysel içerikten soyulmuştur, geriye kalan salt egonun çıplak birliğidir. Ancak Upanişadlar'da bu şekilde kullanılan "ben" sözü – ve bu pasaj tipiktir, ayrıklı değildir – düzenli olarak iki anlamlıdır. İlk olarak o bireysel bendir. Kendi arı Ben-liğime ulaşmış olan benim. Fakat o aynı zamanda dünyanın saltık veya en temel gerçekliği olan Evrensel ya da Kozmik Ben'dir. Bu ikili anlam düşünce karışıklığı veya söz karmaşasının bir sonucu değildir. Amaçlıdır. Bunun nedeni, deneyimin advaita (yani dualist olmayan) Vedanta yorumuna göre, bireysel ben ile Evrensel Ben'in iki varlık değil, özdeş olmalarıdır. Ben Evrensel Ben*im*. Mistik bilinçte örtüsü kaldırılan bu kendi salt egomun evrenin salt egosuyla

özdeşliği, Hristiyan mistiğin mistik deneyimde "Tanrı ile birleşmeye" erdiği inancının Upanişadca benzeridir. İçe dönük deneyimin Tanrı'yla birleşme olarak Hristiyan yorumu ile Evrensel Ben'le özdeşlik olarak Hindu yorumu[54] birbirinin aynısı değildir. Bununla beraber bunlar birbirine çok yakın bir benzerlik ve karşılıklılık gösterirler. Aralarındaki farklılık, advaita Vedanta deneyimi En Temel Varlık'la tam bir *özdeşlik* olarak yorumlarken - başka Batılı kişitanrıcı dinler, İslâm ve Yahudilik'le beraber – Hristiyanlık'ın, "birleşmenin" özdeşlik anlamına gelmediği, bunun aşağı düzeyde bir şeyi – bu kitapta daha sonra inceleyecek olduğumuz bir konuyu - ifade ettiğinde diretmesidir.

Dışa dönük mistisizmi işlerken Eckhart'ın deneyimin hiçbir ayrıntısını vermeyip, sözüm ona yalnız iskeletini verdiği son derece sıkı bir anlatımını ilk örneğimiz olarak almıştık. Sonra çağdaş bir kafanın aynı tür deneyimle ilgili vermiş olduğu daha eksiksiz betimlemelerle bunu aydınlatmaya ve tamamlamaya çalıştık. Burada da aynı yolu izleyeceğiz. Mandukya Upanişad'dan kısa ayrıntısız bir pasajla başlamıştık ve umut ediyorum ki bunun 19. yüzyıl yazıncısı J.A. Symonds'un bir deneyimiyle karşılaştırılması ayrıntıları dolduracak. Symonds'dan alınan pasaj William James tarafından *Varieties of Religious Experience*[55] adlı eserinde verilir. Deneyimin kendi adına hiç çaba göstermeden, bütünüyle kendiliğinden ve istenmeksizin Symonds'da gerçekleştiği gözden kaçmayacaktır. Yine herhangi birimiz bu deneyimin onun yaşamında bir defayla sınırlı olmadığını, pek çok kereler başına geldiğini anlayacaktır. O deneyimine geleneksel anlamda özel olarak herhangi bir dinsel yorum getirmez. Söz gelimi o "Tanrı" sözünü kullanmaz. Açıklaması şöyledir:

---

54 Profesör R. C. Zaehner Mysticism, Sacred and Profane (New York, Oxford University Press, 1957) adlı eserinde Hint ve Hıristiyan deneyimlerinin aynı olduğuu yadsır.

55 James, a.g.e., s. 376. James bunu H. F. Brown'dan aktarmaktadır, J. A. Symonds, a biography, London, 1985, ss. 29-31. Martin Buber'e ait benzer bir deneyim 155. sayfada anlatılır. Bu deneyim orada farklı bir bağlamda aktarılmakla birlikte, Mandukya Upanişat'a ışık tutmak için kullanılabilir.

> Kilisede, toplantıda veya bir şeyler okurken birden . . . bir ruh hâline girdim. Bu hâl karşı konulamaz derecede zihnimi ve istencimi sardı, bengiymişçesine sürüp uyuşturucunun etkisinden kurtulmayı andıran bir dizi ani duyumlarla kayboldu. Bu tür bir kendinden geçmeyi sevmeyişimin tek nedeni bunu kendime anlatamıyor olmamdı. Şu an bile bunu anlaşılır kılacak sözcükler bulamıyorum. *Bu hâl, aşamalı fakat hızla ilerleyen bir şekilde mekânın, zamanın, duyumun ve* Benim demekten hoşlandığımız şeyleri niteleyen *deneyime ait çeşitli etmenlerin yok olmasından ibaretti. Normal bilince ait bu koşullar bir bir gittikçe, temeldeki veya asıl bilinç yoğunluk kazandı. Sonunda arı,saltık, soyut bir Ben'den başka ortada hiçbir şey kalmadı. Evren biçimsiz ve içeriksiz hâle geldi.* Yalnız son derece keskinliğiyle muazzam *Ben vardı*. . . . Olağan duygun varoluş durumuna dönüş ilk olarak dokunma gücümü yeniden kazanmamla ve ardından aşamalı ama hızlı bir şekilde bildik izlenimlerin ve günlük ilgilerin akın etmesiyle başladı. . . . Yaşamın ne anlama geldiği bilmecesi çözümsüz kalsa da boşluktan yaptığım bu dönüşe çok sevindim. . . . Bu kendimden geçme hâli, 28 yaşıma gelinceye kadar gittikçe azalarak gerçekleşmeyi sürdürdü. . . . *Bu biçimsiz olan, çıplak, keskin biçimdeki duygun varoluş hâlin*den uyanırken hep kendime gerçek dışı olanın hangisi olduğunu sordum – ateşli, boş, çabuk kavrayan, kuşkucu Ben'in kendinden geçmesi mi . . . ya da çevredeki bu görüngüler mi. [italikler yazara ait]

Profesör Zaehner, bu anlatım hakkında yorum yaparken, bunun Hint düşüncesinin etkisinde kalmış olduğunu söyler. Belki de kullanılan dil etki altında kalmış olabilir. Ancak bu, deneyimin betiminin doğruluğundan kuşkulanma nedeni olamaz. Hristiyan mistikler kullandıkları dil bakımından diğer Hristiyan mistiklerden etkilenmişlerdir. Fakat bu onların betimlerinin doğruluğundan kuşkulanmak için bir neden değildir.

Symonds'un yaşadığı deneyim birçok önemli açıdan Upanişadlarda betimlenen ve, göstereceğimiz gibi, bütün tipik Hristiyan mistikler ve İslam mistikleri tarafından betimlenen deneyime benzemektedir, fakat bazı başka konularda tipik değildir ve Symonds'a öz-

gü özellikler gösterir. Sonuncusundan başlayacak olursak deneyim, Symonds ondan hoşlanmadığı ve bitince de sevindiği için, alışıldık değildir. Dolayısıyla bu deneyim, bildiğim diğer bütün olayların ortak bir niteliği olan ongunluk, erinç ve sevinç öğesinden yoksundur. İkinci alışılmadık özellik de güçlü bir nesnel gerçeklik kanısının olmayışıdır. O bu konuda kuşkuludur. Üçüncüsü, yaşamın anlamlılığından hiç söz etmemiştir.

Şimdi Upanişadlar'da bu anlatımla aynı olan ifadeleri incelemeye geçelim. Belirtilmesi ve vurgulanması bizim için en önemli olan şey içe dönük deneyimin, diğer bütün etmenlerin çevresinde döndüğü, asıl çekirdeğinin hem Symonds'un hem de Upanişadlar'ın açıklamalarında aynı olmasıdır. Symonds'un pasajında bu, italik yaptığım sözlerle anlatılmıştır. Bu deneyim düzeyine duyumun ve diğer "deneyime ait çeşitli etmenlerin" - ki bu söz bilincin bütün deneysel içeriğini içine alan bir sözdür – kaybolmasıyla erişilir. Geriye kalan aslında hiçliktir – Symonds buna "boşluk", "boş", "keskin biçimde duygun" olmakla birlikte "biçimsiz bir çıplak . . varlık hâli" demektedir. Aslında bu "temeldeki veya asıl bilinçtir", ki bu Upanişad'ın "salt bilinç"ine karşılık gelen bir ifadedir. Aynı zamanda bu, deneysel içerik çokluğunun kaybolmasından sonra kalan "arı, saltık, soyut bir Ben"dir.

Symonds'un deneyimi paradoksal olmakla, içe dönük mistik bilinç türünün en önemli paradoksuyla, yani tamamen olumsuz olmakla beraber olumlu bir deneyim olması; bir bilinç olmakla birlikte belirli herhangi bir varlığın bir bilinci olmayan bir bilinç olması paradoksuyla nitelenir.

Symonds'un yazdıklarının – hem Doğu hem de Batı'daki ana içe dönük mistisizm geleneğinin en önemli özelliği olan bir şeyi– çokluğun kaybolmasının ardından ortaya çıkan soyut bireysel Ben'in dünyanın evrensel Beni ile, Bir ile, Saltık veya Tanrı ile bir anlamda özdeş olarak ya da bir olarak duyulduğunu öne sürüp sürmediği veya dolaylı olarak buna işaret edip etmediği sorusu gündeme gelebilir. Sanırım bu Symonds tarafından açıkça ifade edilmemiştir. Ancak onun sözleri "temeldeki veya asıl bilinç"in, "arı, saltık, soyut Ben'in" genellikle "Benim demekten hoşlandığımız" şeylere ait bireyselliği aştığı fikrini uyandırıyor gibidir. Ne olursa olsun onun, diğer mistiklerin Evrensel

Ben ile özdeş olan veya Evrensel Ben'in doğasına katılan bir Ben olarak yorumladıkları şeyin deneyimine sahip olduğunda hiçbir kuşku olamaz.

Zaten, Symonds'un deneyiminin anlatılamaz ve akılsal olarak anlaşılamaz olduğunun söylendiğini görürüz. O "bunu kendisine anlatamadığını" ve "hatta şimdi bile bunu anlaşılır kılmak için söz bulamadığını" söyler.

Akıldan çıkarılmaması gerekir ki şu anda biz, Symonds'unkine ve Upanişadlar'ı meydana getirenlerinkine benzer deneyimlerin nesnel bir şeyin gerçek deneyimleri olup olmadıkları veya, kuşkucuların inandıkları gibi, bunların yanılsama veya sanrı olup olmadıkları sorusunu gündeme getirmiyoruz. Şu anda tek ilgilendiğimiz şey mistiklerin yaşadıklarını söyledikleri ruh bilimsel deneyimleri betimleme, sınıflandırma ve hazırlık niteliğinde bir soru olarak, Broad ve diğer birçoklarının öne sürdükleri gibi, mistik deneyimlerin, her ne kadar farklı olsalar da, her yerde ve her zaman bir ortak nitelikler çekirdeğine sahip olduğunun doğru olup olmadığı sorusunu sormaktır. Bu soruşturma yalnız, mistiklerin insanların başka bir şekilde iletişime geçemedikleri bir nesnel gerçeklik ile iletişim hâlinde olduklarına inanmak için – eğer böyle bir ortak nitelikler grubu varsa – bu ortak niteliklerin iyi bir argüman olup olmadığını tartışmaya bir hazırlıktır.

Tarihteki bütün dinler, ekinler ve dönemlerde anlatılmış olan mistik deneyimlerde eğer ortak nitelikler varsa, bunların her yerde benzer sözcük öbekleriyle anlatılmasını bekleyemeyeceğimiz açık görünmektedir. Tersine, kesinlikle çok geniş bir çeşitliliğe sahip söz dağarcıkları, biçemler ve anlatım tarzları beklemeliyiz. Bu yüzden sözcükler örtüsünden bu örtünün gizlediği deneyimlerin yapısının içine girebiliyor olmalıyız. Çok çeşitli anlatım biçimleri ve dillerle betimlenmiş olsa bile aynı deneyimi tanıyabilir olmalıyız. Doğu'nun Upanişadlar mistisizminden Orta Çağ mistiklerinin bütünüyle farklı ekinsel ve dinsel ortamına geçtiğimizde bunu özellikle aklımızda tutmamız gerekir. Aslında, Upanişadlar'ın dilinin Hristiyan mistiklerin diliyle, elbette ki Hristiyan mistikler kendilerini olanaklı olduğu kadar çok fazla yorumlanmamış betimle sınırladıkça, ne kadar dikkat çekici bir benzerlik taşıdığını görmek bize şaşırtıcı gelebilir. Ancak yorum onla-

rın betimlerine sızıp içine işleyince Hintliler'in ve Hristiyanlar'ın kullandıkları anlatım biçimleri birbirinden kökten ayrılır.

Şimdi içe dönük mistik bilinç türüyle ilgili Hristiyan örneklerini ele alacak, sonra da başka ekinlerden örneklere geçeceğim. Bütün yazılarını kilisenin son kararma sunan içtenlikli bir Orta Çağ Katolik mistiği olan Jan van Ruysbroeck ile başlayabiliriz. O şöyle yazar:

. . . Tanrı'yı gören insan, çıplak ve imgelerden arınmış bir şekilde, ruhunun en derin bölgesine her zaman inebilir. Orada o açığa vurmuş Öncesiz ve Bengi bir Işık bulur. . . . O [onun tini] ayrımlaşmamıştır ve ayırtısızdır, bu yüzden de birlikten başka hiçbir şey duyumsamaz.[56]

Mistik deneyimin kişitanrıcı bir biçimde Tanrı'nın görülmesi olarak yorumlanması dışında, bu alıntının geri kalanı hemen hemen yorumlanmamış arı deneyim hakkındadır. Deneyimin herhangi bir imge taşımadığını vurgulamak Ruysbroeck'un ana özelliğidir; ve bu sözcükle onun bugünlerde bir çoğumuzun kastettiği şeyi, yani duyusal imgelemeleri kastettiği çok sayıda benzer pasajla açıklık kazandırılır. Deneyim, diyor Ruysbroeck, "ayrımlaşmamıştır ve ayırtısızdır". Bu yüzden onda çokluk, imgeleri olduğu kadar duyumları ve düşünceleri de içine alan olağan deneyimimize ait "çeşitli etmenler"den hiçbirisi yoktur. Dolayısıyla, aynı zamanda "ruhunun en derin bölgesi" ile, yani ben veya salt ego olarak tanımlanan tin, "birlikten başka hiçbir şey duymaz". Bu boş ve içeriksiz birliğin yine de bir "Öncesiz ve Bengi Işık" olduğu ifadesi içe dönük bilincin temel paradoksunu meydana getirir. Bunu Mandukya Upanişad'dan alıntılanan pasajla karşılaştıracak olursak, anlatılan biri Hindu diğeri Katolik Hristiyan iki deneyimin noktası noktasına aynı olduğunu görürüz. Bunun yanında bu Orta Çağ ermişinin bu türden herhangi bir Hindu deneyimin varlığından kesinlikle tamamen habersiz olduğu, dolayısıyla bundan etkilenmesinin olanaklı olmadığı belirtilmelidir.

Bir başka yerde Ruysbroeck şöyle yazar:

> Böyle aydınlanmış insanlar, özgür bir ruhla, aklın üstünde çıplak

---

[56] Jan van Ruysbroeck, **The Adornment of the Spiritual Marriage. The Book of the Supreme Truth. The Sparkling Stone**, çev. C. A. Wynschenk, London, J. M. Dent & Sons, Ltd., 1916, ss. 158 ve 186.

> ve *imgesiz* bir görüntünün içine yükseltilir, ki orada Tanrısal Birlik'in hiç bitmeyen kendine çekici çağrıları vardır. [italikler benim].[57]

Bir başka yerde o, "duyulur imgeler engelinden kurtulmuş"[58] olan aydınlanmış insandan, "imgeler" sözüyle ne demek istediğine değgin bütün kuşkuları ortadan kaldırarak söz eder. Biraz önce alıntılanan pasajda şuna dikkat çekiyoruz ki deneyimin esası, bu çıplak imgesiz görüntüde burada tanrısal olanla özdeşleştirilen Bir'in, en temel Birlik'in bulunmasıdır.

Ruysbroeck'in deneyimin kendisiyle ilgili açıklamaları için bu kadarı yeterli. Şimdi Ruysbroeck'in deneyimi Hristiyan tanrı bilimine göre yorumladığı zaman bundan ne anladığını görelim:

> Arkasından *ayrımsız* birlik gelir. Aydınlanmış insanlar kendi içlerinde *aklın üstünde* ve *aklın ötesinde* olan gerçek bir derin düşünce ve her koşulun ve varlığın içine işleyen verimli bir yatkınlık bulmuşlardır, ki bu yatkınlıkla onlar Tanrısal Kişiler Üçlemesi'nin *gerçek birlik* olarak kendi doğasını bulduğu *ucu bucağı olmayan sonsuz bir mutluluk* okyanusuna dalarlar.. İşte bu mutluluk öyle *tekli* ve öylesine *uçsuz bucaksız* ki onda her . . . *varlıksal ayrım söner ve yok olur*. . . . Orada *bütün aydınlıklar karanlığa dönüşür*; orada Üç Kişi gerçek birliğe yer verir ve ayrımsız olur . . . Çünkü bu kutsayıcı durum öyle yalın ve öyle teklidir ki ne Baba, ne Oğul ne de Kutsal Ruh kişiler olarak ayrıdır.[italikler benim].[59]

Bu alıntının büyük bir bölümü yine neredeyse bütünüyle deneyimi betimlemektedir. Ancak Üçleme'nin anılmasının ardından Hristiyan yorumu başlar. Çıplak ayrımlaşmamış ayırtısız birlik, birlik ayrımlaşmadan veya üç ayrı kişi olarak görünmeden önceki tanrılığın birliğiyle aynı sayılmaktadır. Bu, üç kişinin gerisindeki birliktir. Bu Eckhart'ın Tanrı'dan farklı olarak kullandığı tanrılık ile aynıdır. Bu

---

57 Aynı eser, *The book of the Supreme Truth*, 9. Bölüm.

58 Aynı eser, *The Adornment of the Spiritual Marriage*, Kitap 2, Bölüm 14.

59 Aynı eser, *The Book of the Supreme Truth*, Bölüm 12.

pasajın bir dereceye kadar yorumlanmamış betimleyici kısımlarına dönecek olursak burada kapalı olan yeni hiçbir öğe yoktur, ancak Ruysbroeck'e ait açıklanması gereken özel yeni bir söz dağarcığı bulunmaktadır. Ayrımlaşmamış birliğe, Hristiyan mistiklerin sonsuzu anlatmak için çoğunlukla kullandıkları sözcükler olan "uçsuz bucaksız okyanus [wayless abyss]", "derinlik [abyss]" ve "dipsiz [abysmal]" denmektedir. Bu sözcük burada "sonsuz [fathomless]" sözcüğüyle ilişkilendirilir. Bunu Boehme'nin aynı sözcükleri kullanışıyla karşılaştırın. "Uçsuz bucaksız [wayless]" ayrımsız demektir, çünkü yön bir yerin başından sonuna giden bir hattır ve bir hat da bir sınır veya ayrım çizgisidir. "Tekli [onefold]" sözcüğü ikiliğin veya bölünmenin olmadığını vurgulayarak yine aynı anlamı taşımaktadır. Birlik deneyiminde "her . . . varlıksal ayrımın sönüp yok olmasını" dikkate değer buluyoruz. Orada "bütün aydınlıklar karanlığa dönüşür" ifadesi Hristiyan mistiklerde yaygın olan yeni bir mecaz dizisini öne getirir , fakat gerçekte yeni hiçbir anlam getirmez. Karanlık, bütün ayrımların yok oluşu için kullanılan bir mecazdır. Bu mecaz, sanırım, bütün görsel ayrımların karanlıkta kaybolması gerçeğinden çıkmaktadır. Bunu Ruysbroeck'in Tanrı'yı gören insanın ayrımsız birliğin içine girdiğinde "[orada] açığa vurmuş bir Öncesiz ve Bengi Işık bulduğu"nu söylediği ilk alıntıdaki açıklamayla karşılaştırın. (Olumsuz bir boşluğun olumlu bir deneyimi temel paradoksunun içerilmesi dışında) hiçbir çelişki yoktur. Tanrı'nın ışık olması onun iyiliği ve kutluluğu için ortak bir mecazdır. Onun karanlık olması sadece ayrımların yokluğuna işaret eder. Hristiyan mistisizminde bu iki mecaz, paradoks uğruna hep bir arada tutulur. Nitekim Suso kutsayıcı görüntüden "göz kamaştırıcı karanlık" diye söz eder. Sessizlik genellikle ayrımsızlık için kullanılan bir başka mecazdır.[60]

---

[60] Profesör Zaehner'e göre (a.g.e., ss. 170-174) Ruysbroeck, bir erinç ve sükun duygusu eşlik etmekle birlikte, herhangi birisinin Tanrı'mn yardımı olmadan erişilebileceği bütünüyle doğal bir imgesiz boşluk hâli ile Tanrı'yla gerçek bir doğaüstü birleşme arasında ayrım yapmıştır. Ona göre bunlar tamamen farklı iki deneyimdir ki bu deneyimlerden yalnız ilki ve daha aşağı düzeyde olanını Upanişadlar'ın bilgeleri elde etmişken Hıristiyan mistikler en iyi durumda olarak ikincisini elde etmişlerdir. O bize Hıristiyan mistisizminde

Ruysbroeck'ten bir pasaj daha alıntılamaktan kendimi alamıyorum. Pasaj bize esasen yeni herhangi bir şey öğretmez. Onu her şeyden önce dilinin şiirsel güzelliği için aktaracağım:

> Tanrı'nın okyanusçasına uçsuz bucaksızlığı öyle koyu ve sınırsızdır ki her tanrısal yol ve etkinliği kendi içerisine çeker, kişilerin bütün özelliklerini de gerçek birliğin geniş erimi içerisine çeker. . . .Bu bütün âşıkların kendilerini kaybettikleri koyu sessizliktir. Ancak kendimizi buna hazırlayacaksak . . . bedenlerimiz dışında üstümüzdeki her şeyi çıkarmalı ve yaratılmış olan hiçbir şeyin bizi bir daha geri çekemeyeceği kudurmuş denize doğru kaçmalıyız.[61]

Meister Eckhart'ın kendine özgü olağanüstü bir anlatım biçimi vardır. İçe dönük mistik bilincin temelinde bu bilincin duyumlar, imgeler, kavramlar veya diğer deneysel materyalden oluşan bütün zihinsel içeriğin ötesinde olmasının ve böylece bütün çokluk ve ayrımın ortadan kalktığı bir birlik olmasının yattığını şimdiden kabul edecek olursak, Eckhart'ta bunu doğrulayan sayısız pasaj buluruz. İşte böyle bir pasaj:

---

sevginin herşeyden önemli olduğunu, oysa bunun Vedanta tekçiliğinde bulunmadığını söyler. Dolayısıyla Profesör Zaehner benim savunmakta olduğum, Mandukya Upanişad'da betimlenmiş olan deneyimin bütün esaslar açısından Hıristiyan mistiklerinkiyle aynı deneyim olduğu şeklindeki görüşle bağdaşmamaktadır. Ruysbroeck'in doğal olanı doğaüstü mistik deneyimden ayırmak istediği onun doğru bir yorumu olsa bile şu gerçek ortada kalıyor ki onun doğaüstü birleşme hakkında içerisinde ayrımların ve çokluğun olmadığı ayrımlaşmamış birlik şeklinde yaptığı gerçek betim, metinde aktarılan pasajlarda gösterildiği üzere, Mandukya Upanişad'da yapılan betimle aynıdır. Sevginin Hıristiyan mistiklerce öne çıkarılması ama Vedanta tekçiliğinde yer almaması bu gerçeği değiştirmez. Yalnızca değişik ekinler değil aynı ekin içerisindeki farklı bireyler bile aynı deneyime kendi bireysel yaradılışlarına göre farklı duygusal tepkilerde bulunmaktadır. Sözgelişi, Ruysbroeck sevgiyi, daha az duygusal ve daha katı aydın olan Eckhart'tan çok daha fazla öne çıkarır, bunların her ikisi sevgiyi Azize Terese'dan çok daha az öne çıkarır.

61 Ruysbroeck, a.g.e., *The Adornment of the Spiritual Marriage*, Kitap 3, Bölüm 4.

> Böylece ruh Kutsal Üçleme'nin birliğine girer, fakat ruh daha ileriye, Üçleme'nin onun bir açılımı olduğu *çorak tanrılığa* girerek daha da kutsanabilir. Bu çorak tanrılıkta etkinlik durmuştur, bu yüzden de ruh artık ne etkinliğin *ne de biçimlerin olduğu* tanrılık *çölüne* atılınca en yetkin olacaktır, böylece benliğinin yok edildiği bu çölde o kumlara batar ve kaybolur.[italikler benim].[62]

"Çorak" ve "çöl", diğer 13. yüzyıl Katolik mistiklerinde olduğu kadar Eckhart için de gözde mecazlardır. "Çorak" boş, boşluk, ayrımları olmayan demektir. "Çöl" de aynı mecazı sürdürmektedir. Bu deneyimde "biçimler", yani, bunlar arasında sınırları olan ayrı şeyler, özellikle de duyumsal biçimler artık yoktur. Eckhart ve Ruysbroeck'in tanrılık ile özdeşleştirdikleri bu birlikte aynı zamanda hiçbir etkinlik de yoktur, çünkü etkinlik ayrımları, söz gelimi zaman ayrımlarını gösterir. Sınırsız boşlukta hareket olamaz, zira hareket edecek bir şey yoktur. Eckhart'a göre Tanrı eylemde bulunur, ancak orada her şeyin sessizlik, karanlık olduğu ve hiçbir hareketin olmadığı tanrılıkta eylemde bulunmaz. Son olarak ruhun birliğe girdiğe zaman "benliğinin yok edildiği bu çölde battığı ve kaybolduğu" ifadesini dikkate değer buluyoruz. Bütün ayrımlar bu birlikte ortadan kalktığı için mistiğin ruhu ile içerisine girdiği ve deneyimlemekte olduğu birlik arasındaki ayrım da yine ortadan kalkar. Burada özne-nesne, deneyimleyen-deneyimlenen bölünmesi yoktur. Hristiyanın deneyimi "Tanrı'yla birleşme" olarak, Hindu'nun Brahman ile veya Evrensel Ben ile"özdeşlik" olarak yorumlamasının nedeni de budur. Ancak yorum burada kamutanrıcılar ile kişitanrıcılar arasında bir çekişmeyi gerekli kılmaktadır, bununla ilgili daha ileri bir inceleme biz bu sorunu ele almaya hazır oluncaya kadar beklemeli.

Eckhart'a göre deneyime bildik bir yöntem olan bilincin bütün özel zihinsel içeriğinden boşaltılması yöntemiyle ulaşılmalı. O bunu kendine özgü diliyle ifade eder:

> Bu yüce doğumu deneyimleyeceksen bütün topluluklardan uzaklaşmalısın. . . . Topluluklar ruhun araçları ve bu araçların etkinlik-

62 Blakney, a.g.e., ss. 200-201.

> leridir: bütün değişkileri ile bellek, anlama yetisi ve istenç. Bunların tamamını; duyu algılarını, imgelemi . . . ardında bırakmalısın. Ondan sonra bu doğumu yaşayabilirsin – öteki türlü asla.[63]

Şu anda Eckhart'ın neden içe dönük deneyime "bu doğum" olarak göndermede bulunduğuna veya bellek, duyu algısı, imgelem gibi farklı zihinsel yetilere neden "ruhun araçları" dediğine veya bunlara neden herhangi birimizin uzaklaşması gerektiği "topluluklar" olarak işaret ettiğine kendimizi vermemiz gerekmiyor. Bir 20. yüzyıl şairi gibi onun da kendine özgü bir dili var. Anlaşılması gereken nokta, onun bu pasajda yalnızca, deneyime giden yolun zihni bütün deneysel içerikten boşaltmaktan geçtiğini söylüyor olmasıdır.

Deneyim hiç çokluk barındırmadığı için sayı kavramı deneyimle ilgili hiçbir uygulamaya sahip olamaz. Eckhart bunu şöyle diyerek belirtir:

> İnsan tini kendisiyle göklerin sürüklendiği tini keşfetmek için cennete tırmanır. . . . Hatta . . . daha ileriye giderek burgaça, ruhların meydana geldiği kaynağa çıkar. Bilmekte olan tin orada hiç sayı kullanmaz, çünkü sayıların yalnızca zamanda, bu kusurlu dünyada kullanımı vardır. Sayı kavramından kurtulmadan hiç kimse bengiliğe köklerini salamaz. . . . Tanrı insan tinini çöle, salt Bir olan kendi birliğine götürür.[64]

Bu alıntıda ayrımlaşmamış birlik deneyiminin daha başka bir içerimini görüyoruz. Deneyim zorunlu olarak mekânsız ve zamansız olmalıdır, çünkü mekân ve zaman çokluğun koşulları ve kipleridir. Eckhart'ta, Tanrı'yla veya tanrılıkla mistik bir birleşmeyi deneyimlemek istiyorsak zamanın ötesine gitmemiz gerektiğini bildiren pasajlar çok fazladır ve daha başkalarının alıntılanmasına da hiç gerek yok. Bu her ekin ve zamanın içe dönük mistisizmleri arasında bir başka uzlaşma noktasıdır. Söz gelişi Upanişadlar, eşsiz Bir olan ve kendisini deneyim-

---

63 A.g.e., s. 118.

64 A.g.e., ss. 192-193.

leyen bireyin egosuyla özdeşliği Upanişadlar'ın vermeye çalıştığı büyük kurtuluş sırrı olan Brahman'ın "mekânın ötesinde, zamanın ötesinde"[65] olduğunu bildirir. Eckhart burada deneyimin mekânsız olduğunu söylemez, yalnızca zamansız olduğunu söyler; fakat mekânın açık bir biçimde söylenmemiş olması önemsizdir.

Her ne kadar ayrımlaşmamış birlikten söz etseler de Eckhart ve Ruysbroeck'in ayrıklı oldukları söylenebilir. Hristiyan mistikler böyle değildir. Onlar kendi deneyimlerinden yalnız "Tanrı ile birleşme" olarak söz ederler. Bu yüzden eğer Hristiyan deneyiminin Mandukya Upanişad'da tanımlananla temelde aynı olduğuna olan inancımız yalnızca Eckhart ve Ruysbroeck örneklerine dayandırılır ise, bu örnekleri argümanımızı desteklediklerı ve argümanımızı desteklemeyenleri de görmezden geldikleri için seçmiş olduğumuz öne sürülebilir. Bu eleştiriye yanıt vermemiz gerekiyor.

Önce şuna işaret etmeliyiz ki deneyimleri betimlemek için kullanılan, Eckhart ve Ruysbroeck'in söz dağarcığı ile sınırlı olmayıp Hristiyan mistikler arasında evrensel olan kimi mecazî deyimler vardır. "Karanlık", "boşluk", "hiçlik", "sessizlik", "açıklık", "çıplaklık" vs. gibi sözcükler bunlardandır. Bu mecazlar aslında daha sözcül (literal; lafzi) bir anlatımla ayrımlaşmamış birlik olarak tanımlanan şeyin yerine geçmektedirler. Karanlıkta bütün ayrımlar kaybolur. Sessizlik hiç sesin olmamasıdır. Çıplaklık nitelikler süsünün bulunmayışıdır. Bütün bu sözcükler deneyimin *olumsuz* yönünü yansıtırlar. Elbette deneyimin olumlu yönü de vardır. O zaman bu "karanlık" olarak değil de "aydınlık" olarak tanımlanır. Nitekim Suso kendi deneyiminden, olumsuz ve olumlu yönleri tek bir deyimde paradoksal bir şekilde bir araya getiren bir anlatımla, "göz kamaştırıcı karanlık" diye söz eder. Bu olumsuz mecazların Hristiyan mistikler arasında neredeyse genel olarak kullanılması, her ne kadar onların çoğu sözcül soyut tanımlardan çok somut mecazlar kullanmayı yeğleseler de, bu mistiklerin deneyimlerinin hep ayrımlaşmamış birlik olduğunu göstermektedir.

Kuşkusuz bütün Hristiyan mistiklerin kendi deneyimleriyle ilgili yapmış oldukları betimleri burada inceleyemem. Yaklaşık yüz isim

---

[65] The Upanishads, *Svetasvatara Upanishad*, s. 124.

Anne Fremantle tarafından hazırlanan kaynakçada verilmiş ve Evelyn Underhill'in *Mysticism* adlı eserinin Meridian baskısının sonunda yayınlanmıştır; elbette ki bu kaynakça yalnızca en ünlü isimleri içine almaktadır. Şu soruyu ortaya atarsak belki bu sorun ele alınabilecek bir kıvamda bir noktaya odaklandırılabilir: Azize Teresa'nın içe dönük deneyimi temel özellikleri bakımından Eckhart ve Ruysbroeck'inki ile aynı mıydı ya da o kökten farklı mıydı? Aynı olmuş olsa, dil farklılığını ve Azize Teresa'nın yazılarında ayrımlaşmamış birliğe benzer bir şey göremediğimiz gerçeğini nasıl açıklarız? Karşılaştırmak için seçtiğimiz özel örnekler, yani Eckhart ve Azize Teresa soruna değgin bulabileceğimiz iyi bir sınama gibi görünüyor. Çünkü kişilikleri, yaratılışları, zihinsel kapasiteleri ve genel tutumları bakımından birbirinden böylesine tamamen farklı – neredeyse iki ayrı kutup olan - bir başka Hristiyan mistik ikili düşünmek zor olurdu.

İlk olarak, Eckhart ve Azize Teresa'nın kendi deneyimleriyle ilgili yapmış oldukları betimlerin ortak hiçbir şeyinin olmadığı doğru değildir. Çünkü her ikisi de "Tanrı ile birleşme"den söz eder ve bu bütün Hristiyan mistiklerde ortaktır. Bu onların ortak geleneklerinin bir parçasıdır. Onların hepsinin bununla aynı şeyi anlatmak istediğini varsaymak, tersine olumlu bir kanıt olmadığı sürece, doğaldır. Eğer birimiz bu yüzyılları baştan sona tarayarak ve notları karşılaştırarak Eckhart ve Azize Teresa'yı gözünün önünde canlandırabilseydi, "Tanrı ile birleşme"den söz ettiklerinde onların farklı deneyimleri anlatmak istediklerini ve gerçekte aynı şeyleri konuşup birbirine aykırı erekleri güttükleri sonucuna ulaşmak kesinlikle çok şaşırtıcı olurdu. Hristiyan mistikler arasında yanlış bir anlamayla "Tanrı ile birleşme" olarak gelişigüzel etiketlenmiş böylesine kökten farklı deneyim türlerinin olması durumunda, Hristiyan mistiklerin kendilerinin bu gerçeğin hiç ayırdına varmamış olması olacak bir şey değildir. Kaldı ki Hristiyan mistisizmi yazınının hiçbir yerinde bununla ilgili bir söz yok. Onların hepsinin, "Tanrı ile birleşme" olarak göndermede bulundukları ve birbirleriyle paylaştıklarına – belki farklı derecelerde olsa da – inandıkları olağanüstü değerli bir deneyimin olduğunu kabul ettikleri oldukça açıktır.

Eckhart ve Azize Teresa iki buçuk yüzyıllık bir zaman dilimiyle ve Almanya ile İspanya arasındaki mekânsal ve ekinsel uzaklıkla birbirin-

den ayrılırlar. Bu durum, "Tanrı ile birleşme" sözüyle onların oldukça farklı deneyimleri anlatmak istediklerine inanmamızı daha akla yakın kılar mı? Bunu sınamak için, Crosslu Aziz John örneğini ele alıp onu diğer ikisi arasında bir tür üçüncü terim veya köprü olarak kullanacağız. Esas nokta, kuşkusuz, yalnızca Azize Teresa ve Aziz John'un aynı dönemde yaşayan iki İspanyol mistik olmaları değil, Carmelite* manastırlarının iyileştirilmeleriyle ilgili ortaklaşa çalışmalarında gerçekten yakından arkadaşlık etmiş olmalarıdır. İyileştirme hareketinde onlar birlikte çalışan kimselerdi. Aziz John'un son çevirmenlerinden Kurt F. Reinhardt "Teresa Ana'dan yirmi yedi yaş daha küçük olsa da John, Teresa'nın tinsel yönlendiricisi ve manastırın 130 rahibesinin iki günah çıkartıcı papazından birisi olmuştur"[66] diyor.

Bu durumda Azize Teresa ve Aziz John'un her ikisinin de "Tanrı ile birleşme" adını verdikleri deneyime sahip olduğunu düşünmek pek inanılası değildir, ancak bu sözle onların bütünüyle farklı şeyleri anlatmak istediklerini ve birbirleriyle görüşmelerinde bu farklılığı hiç görmediklerini varsaymak inanılabilir bir şey olacaktır. Öyleyse sorun John'un deneyimlediği şeyin Eckhart'ın ayrımlaşmamış birlik diye söz ettiği şeyle aynı olup olmadığıdır. Aynıysa o zaman Azize Teresa'nın da bu deneyime sahip olması gerekir.

Bildiğim kadarıyla Aziz John tam olarak Eckhart'ın kullandığına karşılık gelen bir söz kullanmamıştır. O Eckhart'ın niteliğini oluşturan felsefî derinlik ve soyut düşünce yeteneğine sahip değildi. Ancak Azize Teresa'nın sahip olduğundan çok daha iyi, daha çözümlemeci ve daha eğitimli bir zihne sahipti. Onun olağanüstü bir ruh bilimsel betimleme yeteneği vardı. John zihnin birliğe ulaşmak amacıyla bütün duyumları, imgeleri, düşünceleri ve istenç eylemlerini nasıl kendi içinde bastırdığını oldukça incelikli ve zengin ayrıntılarla betimler. Bu, Eckhart'ta, Upanişad'la beslenen mistiklerde ve gerçekte kendi zihinsel süreçlerini çözümleme konusunda yeterince aydın olan bütün mistiklerde karşılaştığımızın aynısı olan, zihni tüm deneysel içerikler-

---

* Carmelite: 12. Yüzyılda Filistin'deki Karmel dağında kurulmuş olan tarikattan olan kimse çv.

66 St. John of the Cross, Giriş, sayfa xx.

den boşaltma işlemidir. Bu zihni bütün belirli imgeler ve düşüncelerden kurtarma işi tam olarak Mandukya Upanişad'ın sözünü ettiği bütün çokluğun ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü gönderme yapılan çokluk genellikle bilincin içinde akan çok sayıdaki duyumlar, imgeler ve düşüncelerdir. Ve zihnin bütün içeriğinden kurtulmanın tek sonucu (eğer bilinçsizliği doğurmuyorsa) yalnızca ayrımlaşmamış bir birlik olabilir.

Aziz John'dan görüşümüzü destekleyen birkaç ilgili pasaj aktarabiliriz:

> Ruhtan bütün bu tasarımlanmış biçimler, betiler ve imgeler boşaltılmalı ve ruh bunlar bakımından karanlıkta kalmalıdır.[67]

Aynı zamanda ruh belirli bir düşünceye dalmadan, tutum takınmadan ve bellek, anlama ve istenç yetilerini kullanmadan öylece durmalı.[68] İşte o zaman, diyor Aziz John, ruhun her şeyden, biçimlerden, betilerden ve bunlarla ilgili anısından soğuma ve uzaklaşması noktasına varabiliriz.[69]

Bir başka pasajda da şunu okuyoruz:

> Ruh ne kadar tinsel olarak kalmayı öğrenirse, yetilerin belirli eylemlerle işleyişi de o kadar bir durma noktasına varır, çünkü ruh gittikçe *tek bir bölünmez ve salt eylem*de toplanmış olur.[70] [italikler benim]

"Tek bir bölünmez ve salt eylem" sözü tıpatıp aynı anlama sahip olmasa da "ayrımlaşmamış birlik" ile yakından ilişkili bir sözdür. Tek değişiklik "eylem" sözcüğünün kullanılışında yatmaktadır. Fakat bir başka yerde Aziz John, Eckhart gibi bütün etkinliklerin kesilmesine vurgu yapar.

Bu, Aziz John'un ve dolayısıyla belki Azize Teresa'nın mistik deneyimlerinin temelde Eckhart'ınki ile aynı olduğuna inanmak için alı-

---

67 Aynı eser, s. 51.
68 Aynı eser, s. 54.
69 Aynı eser, s. 58.
70 Aynı eser, s. 52.

nabilecek kanıtlardan biridir. Öyleyse neden Azize Teresa Eckhart'ın kullandığı türde bir dili hiç kullanmaz ve hiç ayrımlaşmamış birlikten söz etmez? Kanımca bunun yanıtı Azize Teresa'nın kurama, soyut düşünmeye veya felsefî ayırımlara ve çözümlemelere hiç ilgisi olmayan ve bunlara yeteneği olmayan son derece gösterişsiz Hristiyan dindarlığına sahip bir kadın olmasıdır. "Tanrı ile birleşme" herhangi bir insanın deneyiminin yorumlanmamış betimidir. Bu ayrımlaşmamış birliğin kişitanrıcı bir yorumudur. Azize Teresa'nın yorumlanmamış deneyimi Eckhart'ınki ile aynıdır, bununla birlikte Azize Teresa deneyim ile yorum arasında ayrım yapabilecek bir güce sahip değildir ve bu yüzden de mistik bilincin bölümsüz birliğini deneyimlediğinde hemen onun Hristiyan inançlarına göre yapılan geleneksel yorumuna atlar. Aslında bu açıdan onun J.S. Mill'in "belli bir biçimin renkli yüzeyini" duyumlayan ve arkasından "kardeşimi gördüm" diyen düz adam örneğinden hiçbir farkı yoktur.

Şimdi Hristiyan mistisizmi alanını bir yana bırakarak daha önce ele alınmış olan Hint ve Hristiyan ekinlerinin dışındaki öteki ekinlerde aynı temel özelliklere sahip aynı içe dönük deneyimi bulduğumuzu göstermeye çalışacağım. Önce klasik puta tapar dünyanın temsilcisi olarak Plotinus'u alalım. Plotinus örgütlü bir dinsel dizgeye bağlı olmayıp yalnızca geliştirmeyi ve ilerletmeyi istediği Eflatun metafiziğine inanan biriydi. O şöyle yazar:

> Orada kendi kendimizi görmemiz yeniden arılığını kazanmış ben ile bir birliktir.

Demek istenen şey şudur: Bu, "arılığını yeniden kazanmış", yani deneysel dolgunluğundan kurtulmuş bir salt ego bilincidir. Plotinus söyle devam ediyor:

> Kesinlikle görmekten söz etmemeliyiz, görülen ve görenin yerine yüreklice yalın bir birlikten söz etmeliyiz. Çünkü bu görmede ne ayırt ederiz ne de burada iki parça vardır. İnsan . . . Yüce ile karışır, onunla bir olur. Yalnızca ayrılıkta ikilik vardır. Görüntünün söze dökmeyi olanaksız kılmasının nedeni de budur, çünkü bir insan Yüce'yi kendisiyle bir olarak gördükten sonra Yüce'yle ilgili olay-

> ları yeniden nasıl canlandırabilir. . . . Seyreden seyredilen ile bir olmuştur . . . gerek kendisiyle gerekse başka herhangi bir şeyle ilişkili hiçbir çeşitlilik barındırmayarak, onda birlik gerçekleşmiştir. Akıl askıda kalmış bir durumdadır; anlık ve de büyülenen, Tanrı'nın eli altında olan gerçek ben her varlığın yatıştığı eksiksiz dinginlik durumundadır. . . . .
>
> Bu tanrıların ve tanrı benzeri, kutlu insanların yaşamıdır – burada bizi kuşatan yabancıdan kurtuluş, dünyevî şeylerden tat almayan bir yaşam – tekin Tek'e olan bir uçuşudur.[71]

Bu ünlü pasaj içe dönük deneyimin diğer bütün ekinlerde karşılaşılan aynı deneyime ait her bir ortak niteliği açıkça belirten neredeyse eksiksiz bir örnek betimlemesidir. Temelde vurgulanan şey bireysel ben ile Bir arasındaki bir ayrım olan özne-nesne ikiliğinin aşılmasıdır. Fakat deneyimleyenin aynı zamanda, bilinçteki bütün deneysel içerik ayrımlarını açık bir biçimde yadsıyan bir anlatım olarak "gerek kendisiyle gerekse başka herhangi bir şeyle ilişkili hiçbir çeşitlilik barındırmadığı" söylenmektedir. Deneyim anlatılamazdır, "söze dökmeyi olanaksız kılmaktadır". Plotinus'un bu anlatılamazlık için bir neden sunmuş olduğuna işaret etmek önemlidir. Bu neden yalnızca deneyimin, üzerinde konuşulamayacak – âşık olmak veya başka buna benzer duygusal deneyimler gibi - kadar olağanüstü olması değildir. Neden, mantıksal bir nedendir. Bir şeyi tanımlamak o şeyin, üzerinde düşünülecek ve araştırılacak bir nesne olarak bir başka nesnenin karşısında yer aldığını ve tanınmış niteliklerinin olduğunu gösterir. Ancak bu tanım koşulu Bir'in deneyiminde yerine getirilmez, çünkü deneyimleyen ona karışmış, onunla bir olmuştur, ondan herhangi bir farklılığı yoktur. Bence bu akıl yürütme, Plotinus'un edimsel deneyiminin bir parçası olarak değil, onun yorumu olarak kaydedilmelidir. Bununla birlikte deneyimde bu yoruma neden olan, daha sonra ortaya çıkarmaya çalışacağımız bir şeyler olmalıdır. Ancak sözü edilen anlatılamazlığın tümüyle duygusal bir yo-

---

71 Plotinus, Works, çev. Stephen MacKenna, New York, New York Medici Society, Enneads VI, IX ve XI.

ğunluğun sonucu değil, bir tür temel ve yapısal bir mantıksal güçlüğün sonucu olduğu her yer ve iklimdeki bütün büyük mistiklerin açık biçimdeki görüşüyle bağdaşmaktadır.

Plotinus tarafından açıklığa kavuşturulan diğer ortak öğeler, deneyimin anlık ve aklın alanının ötesinde olması, deneyim sahibine ongunluk kazandırmasıdır. Yine deneyimde dinsel anlamda kutsallık veya tanrısallık duygusu vardır.

İkinci olarak İslâm sufilerinin mistisizmini alabiliriz. İslâm'daki yeri Augustine'in Hristiyanlık'taki yeri ile karşılaştırılan büyük Gazali şöyle yazar:

> Mistik, Bir ve Tek'in arı ve saltık birliğine girdiğinde, ölümlüler tırmanışının sonuna varır. Tırmanış . . . bir yerlerden bir yerlere doğru bir tırmanışı imleyen çokluğu içerdiğinden ve çokluk yok olduğunda Birlik kurulup ilişki kaybolduğundan dolayı bunun ötesinde bir tırmanış yoktur.[72]

Mahmut Şebisteri'den (M.S. 1320) şu pasaj da aktarılabilir:

> Tanrı'da ikilik yoktur. Bu Varlık'ta "ben", "biz" ve "sen" yoktur. "Ben", "sen", "biz" ve "o" bir olur. . . . Birlik'te hiçbir ayrım olmadığı için arama, aranan ve arayan bir olur.[73]

Her iki pasaj da içe dönük mistisizmin bütün ortak niteliklerini belirtmemeleri yönüyle eksiktir. Bununla birlikte onlar en önemli çekirdek niteliği, yani bütün çokluğun kendisinin dışında tutulduğu saltık birliği dile getirirler. Gazali, birbiriyle ilişkili olabilecek ayrı varlıkların olmaması gerçeğinin doğal bir sonucu olarak, deneyimde ilişkinin olmadığı noktasını belirtir. Mahmut Şebisteri, deneyimin bu bölümün bir sonraki başlığı içerisinde özel bir ilgi göstereceğimiz bir yönü olan, Bir'de bütün bireysel kişiliklerin eriyişi ve kayboluşunu vurgular. Eğer okuyucu, bilim öncesi zamanlarda mistikler tarafından çoğunlukla kullanılmış olan eleştirel olmayan dilin bir örneği olarak

---

72 Margaret Smith, Readings from the Mystics of Islam.

73 Aynı eser, s. 110.

"Bir Çözüme Doğru" bölümünde verilmiş olan Ebu Yezid Bistami'den alıntılara bakıverirse, o zaman tıpatıp aynı deneyimin temel özelliklerinin Gazali, Mahmut Şebisteri ve diğer bütün içe dönük mistiklerin açıkça söyledikleriyle aynı olduğunu anlayabilecektir.

Yahudi geleneği Tanrı ile özdeşlik veya birliğin iddia edildiği mistisizm türüne hiçbir zaman sıcak bakmamıştır. Onun vurgusu Tanrı'yı yaratıklarından ayıran büyük boşluk üzerinedir, dolayısıyla bu boşluğu yadsıyan bir birlik veya özdeşlik iddiası dindar Yahudi'ye hep kuşkulu görünür. Bu yüzden bu gelenek burada açıklamakta olduğumuz mistisizm türü bakımından bayağı zayıf kalmaktadır. Ne var ki geç Hasidiler arasında, her ne kadar bunlar daha Ortodoks Yahudiler tarafından sapık olarak görülseler de, birkaç örnek bulunabilir. Nitekim Profesör G.G. Scholem Hasidi mistiklerden birini şu sözüyle aktarır:

> Tanrı'ya insanî anlıklarıyla hizmet edenler vardır, bakışlarını Hiçlik'e dikenler vardır. Kendisine bu yüce deneyimin verildiği kişi anlığının gerçekliğini kaybeder, fakat böyle derin düşünceden anlığa yeniden dönünce anlığı tanrısal ve içe akıcı görkemle dolu bulur.[74]

Bu pasajın Bir'in birliğini dile getirmediği doğrudur. Ancak anahtar sözcük "Hiçlik", bütün çokluğun yok oluşunu ve dolayısıyla tüm deneysel içeriğin yok oluşunu anlatmaktadır. Bu sorgusuz bir biçimde, öteki geleneklerde daha ayrıntılı tanımlanmış içe dönük deneyimden başka bir şey olmayan ayrımlaşmamış boşluktur.

Budizm'in, mistik deneyime ait ortak bir özün bulunabileceği alanın bütünüyle dışında kalıp kalmadığı ve Budist mistisizmi denen mistisizmin betimlemekte olduğumuz ve belki de kendisiyle hiçbir ortaklığı olmayan mistisizmden bütünüyle farklı bir tür olup olmadığı sorunu özel bir bölümün konusunu oluşturacaktır. Ne var ki bu gerçekte yalnızca Budist öğretinin şu veya bu anlamda "tanrıtanımaz" olan ve dolayısıyla, en azından Batı'da, felsefelerden ayrı din olarak kabul edilenlerin sınırları dışında kalan Hinayana yorumuna gönder-

---

74 Scholem, a.g.e., s. 5.

me yapmaktadır. Mahayana Budizmi'yle ilgili olarak aynı kuşku hemen hiç yoktur. Mahayana Budizmi Tanrı kavramından veya en azından "Tanrı" *sözcüğünden* çokça yarar sağlamış değildir. Ancak bazı açılardan Mahayana, Upanişadlar'da karşılaşıldığı biçimiyle Vedanta felsefesinin dünya görüşüne bir dönüş özelliği göstermektedir. Budizm Hinduizm'den doğmuştur. Mahayana'nın – bütün metafizik kurguları yararsız diye yadsıyan Hinayana'nın tersine – metafiziksel en temel gerçeklik anlayışı vardır. Bununla birlikte en temel ile ilgili anlayışı, Vedanta'nınki gibi, "Tanrı" sözcüğünün kullanılmasını oldukça uygunsuz kılan bir kişiliksizlik eğilimi göstermektedir. Dolayısıyla burada haklı olarak Mahayana Budizmi'yle ilgili kısa ve kuşkusuz bu kitapta sunabileceğimiz tek inceleme olacak çok yetersiz bir bilgi eklemesinde bulunabiliriz.

Mahayana yazılarındaki, her yerdeki içe dönük mistisizm türünün ana konusu olan aynı ayrımlaşmamış, ayırtısız deneyim, Budizm'in bu yorumunun temel metafizik kavramı olan *sunyata* ya da boşluk anlayışının kaynağıdır. Sunyata, salt Boşluk *prajna*da, mistik bilinçte açığa çıkar. Surangama Sutra'dan olan son alıntı dışında verecek olduğumuz alıntılar, ilk yüzyıllarda yazılmış olan ve geleneksel olarak Ashvagosha'ya dayandırılan "İman Uyanışı" olarak bilinen Sutra'dan yapılacaktır.[75] İlk alıntı, normal günlük bilincimiz olan "ayrıştırıcı bilinç" ile elde edilişi aydınlanmada yatan "sezgisel bilinç" ya da öz-zihin arasında bir ayrımda bulunduktan sonra şöyle devam eder:

> Öz-zihin görüngüler veya görüngü dışı şeylerle ilgili bireyselleştirilmiş bir düşünce sınıfına girmez .... O ayrıntıcı bilince sahip değildir, o herhangi bir türden tanımlanabilir bir doğa taşımaz. Bireyleşmeler ve bunların bilinci yalnızca, duygun varlıklar farklılıkların yanlış tasarımlarını el üstünde tutukları için meydana gelir.[76]

Normal bilincin nasıl farklılıkların "yanlış tasarımları"nın bir sonucu olarak doğduğu konusundaki anlatımla ilgili eleştirileri daha be-

---

75 Dwight Goddard'ta (ed.) çevrildiği gibi, **A Buddhist Bible**, 2. Baskı, Thetford, Vt., Dwight Goddard, 1938.

76 **Aynı eser**, s. 364.

lirgin kılmak için durup zaman harcamamamız gereksizdir. Çünkü biz yalnızca, mistik bilinçle ilgili yapılan, bu bilincin bireyleşmeler ve farklılıkları barındırmadığı açıklamasıyla ilgileniyoruz. Bu açıklama da doğrudan onu geri kalan içe dönük mistisizm gelenekleriyle bir sıraya sokmaktadır. Aynı Sutra'da şu ifadeye de rastlarız:

> Aydınlanma boyutuyla öz-zihin bütün bireyleşme ve ayrıştırıcı düşünme tarzlarından uzaktır.[77]
>
> Ve yine
>
> Herhangi bir duygun varlık bütün ayrıştırıcı düşünmelerden uzak kalabilirse, bir Buddha'nın hikmetini elde etmiş olur.[78]
>
> Surangama Sutra'da Buddha'nın gözde müridi Ananda'ya şöyle dediği anlatılır:
>
> Ananda, eğer şimdi yüce aydınlanmayı daha eksiksiz olarak anlamak istiyorsan . . . ayrıştırıcı düşünmeye hiç başvurmadan soruları yanıtlamayı öğrenmen gerekiyor. Çünkü . . . Tathagatalar [Buddhalar] bu aynı tek yolla, yani sezgici zihinlerine dayanarak hiç durmadan dönen ölümler ve yeniden doğuşlar çemberinden kurtulmuşlardır.[79]

Bu pasajlar hemen hiç kendi deneyimlerini betimlemekte olan kişiler tarafından yazılmış oldukları duygusunu uyandırmamaktadır. Bunlar geleneksel anlatım biçimleri olabilir. Ancak bunların insanların edimsel olarak yaşadıkları deneyimlere kadar geri gidiyor olması gerekir ve bunlar Mahayana Budizmi'nin kaynağı olan mistik deneyim türünün, doğası yönüyle, diğer ileri ekinlerde gördüğümüz içe dönük mistisizm türünden farklı olmadığını göstermeye yeterdir.

Profesör D. T. Suzuki'ye göre Budizm'de boş ya da boşluk anlamına gelen sunyata şunu ifade etmektedir:

> Bütün karşılıklı ilişki şekillerini aşan Saltık boşluk . . . Budist Boşlukta zaman, mekân, oluş, şeylik yoktur. Salt deneyim kendini

---

77 Aynı eser, s. 365.
78 Aynı eser, s. 366.
79 Aynı eser, s. 112.

> kendinde yansıtılmış olarak gören zihindir. . . . Bu ancak, zihnin kendisi boşluk olunca, yani zihin kendisi dışında bütün olası içeriklerinden kurtulduğunda olanaklıdır.[80]

Bu pasajda Budist boşluk deneyiminin bir başka yerde karşılaşılabilecek içe dönük boşluk deneyimiyle paylaşmakta olduğu özelliklere dikkat çekmeliyiz. Zihin "kendisi dışındaki bütün olası içeriklerinden kurtulur". Tüm deneysel içerikten sıyrılma bu deneyimin evrensel ana niteliğidir. O zaman geriye ne kalır? Benin varlığını yadsıyan Hume'un pasajından anlaşıldığı kadarıyla bilinç dışı değil elbette. Geriye kalan salt egodur, kendini "kendinde yansıtılmış olarak" gören benin kendisidir. Dolayısıyla sunyatayı, yani boşluğu deneyimlemek "ancak zihnin kendisi boşluk olduğunda" olanaklıdır. Bunun anlamı, Ruysbroeck'in, Tanrı'yı gören ruh "ayrımlaşmamış ve ayırtısız bir ruhtur ve *bu yüzden de* bu ruh birlikten başka hiçbir şey duyumsamaz"[81] sözünün anlamıyla aynıdır. Dahası bu deneyimde zihnin kendisinin ister Boşluk, ister birlik ister Bir isterse de Evrensel Ben densin algıladığı şey olması, gerek Doğu'da veya Batı'da karşılaşılan, gerekse de kamutanrıcı veya hiççi veyahut da kişitanrıcı bir dille anlatılan bütün "Tanrı ile birleşme" ya da "Brahman ile özdeşlik" öğretilerinin kaynağıdır. Boşluk, Boş, Hiçlik, çöl, karanlık gece, sahra, çılgın deniz, Bir; bütün bunlar içerisinde hiçbir deneysel ayrım bulunmayan ve bireysel ruhun salt özü olarak da evrenin salt özü olarak da görülebilecek aynı bir saltık birlik deneyiminin birbirine karşılık gelen anlatımlarıdır.

Henüz bu deneyimlerden herhangi birisinin, insan zihnini aşan gerçekliğin doğasını açma iddiası bakımından "doğruluğunu" veya nesnelliğini incelemiyor olduğumuzu, şu an incelemekte olduğumuz şeyin yalnızca deneyimin kendisinin ruh bilimsel özellikleri olduğunu anımsayacak olursak, tam bir güvenle, Hristiyan, İslâm, Yahudi, Mahayana Budizmi ve Hindu kaynaklarından gelen belgelerde, aynı zamanda puta tapar mistik Plotinus ve çağdaş bir İngiliz olan J. A.

---

80 D. T. Suzuki, **Mysticism: Christian and Buddhist**, New York, Harper & Brothers, 1927, s. 28ç

81 Daha önce "İçedönük Mistisizm" bölümünde aktarılmıştı. İtalikler bana ait.

Symonds'un tanıklıklarından destek gören, açık bir oydaşlığın olduğunu; bütün bu ekinlerde, dinlerde, dönemlerde ve toplumsal koşullarda aynı olan, hepsi tarafından şu ortak ana niteliklere sahip olduğu belirtilen, belirli bir mistik deneyim türünün olduğunu öne sürebiliriz:

1. Kendisinden, geride yalnızca boş ve yalın bir birliğin kalması amacıyla, bütün duyumsal, kavramsal veya diğer deneysel içerik çokluğunun çıkarıldığı Birimsel (Unitary, Bölünmez) Bilinç, Bu, diğer bilinçlerden çoğunun kaçınılmaz olarak kendisinden çıktığı temel, asıl, çekirdek özelliğindeki bilinçtir.
2. mekân dışı ve zaman dışı olma. Elbette bu, üst maddede verilmiş olan çekirdek özelliğe sahip olma durumundan çıkan bir sonuçtur.
3. Nesnellik veya gerçeklik duygusu.
4. Ongunluk, sevinç, erinç, mutluluk vb. duygusu.
5. Kavranan şeyin yüce, kutsal veya tanrısal olduğunun duyulması. "Esrimeler, Coşkular ve Aşırı Duyguculuğun Önemsiz Görülmesi" bölümünde bu konudaki açıklamalarıma bakınız. Belki şu da eklenmelidir ki bu his Budist mistiklerde diğer mistiklerde olduğundan daha az vurgulu görünmektedir. Gerçi bu his Budist mistiklerde hiç yok değildir, en azından son derece soylu olarak kabul gören bir aydınlanma için derin bir saygı şeklinde görünmektedir. Kuşkusuz bu durum Hinayana'nın tanrıtanımaz niteliğini açıklamaktadır. Tam anlamıyla "tanrısal" olanın hissi kamutanrıcı Hindu mistisizminde Batı ve Yakın Doğu'nun mistisizmlerinde olduğu kadar güçlü bir şekilde geliştirilmiştir.
6. Paradoksallık.
7. Mistikler tarafından anlatılamaz olduğunun öne sürülmesi.[82]

Gerek dışa dönük gerekse içe dönük olsun bütün mistisizmlerin evrensel özünü ya da ortak ana özellikler kümesini araştırmakta olduğumuz için, yukarıda verdiğimiz listeyi, her ne kadar bir bakışta iki

82 Yorumum için "Dışadönük Mistisizm" bölümüne bakınız.

liste arasındaki farklılıkların çok yüzeysel olduğu ortaya çıkacaksa da, "Esrimeler, Coşkular ve Aşırı Duyguculuğun Önemsiz Görülmesi" bölümünde verilen dışa dönük mistisizmin ortak özellikleri listesiyle karşılaştırmamız ve bütünleştirmemiz gerekir. Ancak bunu yapmadan önce, önümüzdeki üç bölümle ilgili tartışmaları masaya yatırmamız uygun olur.

8. İçe Dönük Mistisizm – Bireyselliğin Çözülüşü

İçe dönük mistik deneyimde hiçbir çokluk ve hiçbir ayrım yoktur. Bundan da şu anlaşılıyor ki, nasıl içe dönük mistik deneyimde bir nesne ile bir diğeri arasındaki ayrımlar yoksa aynı şekilde özne ile nesne arasında da hiçbir ayrım olamaz. Burada deneyimlenen şeyin Bir olduğu, evrensel Ben olduğu, Saltık ya da Tanrı olduğu algılanırsa ya da o böyle yorumlanırsa o zaman deneyime sahip olan bireysel benin, Bir'de, Saltık'ta veya Tanrı'da kaybolduğundan ya da ona karıştığından dolayı bireyselliğini kaybetmesi, ayrı bir birey olmaktan kesilmesi ve kimliğini yitirmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ne var ki bu, az önce belirttiğim biçimiyle, mantıksal bir tümdengelim ya da yorumdan başka bir şey değildir. Öyleyse bunun doğrudan deneyim ile desteklenip desteklenmediği sorusunu sormalıyız. Ayrı bireyselliğin, onu aşan ve doğrudan onu, sözüm ona, yutan bir varlık olarak algılanan bir şeyde çözülüşünün dolaysız bir deneyimi var mıdır? Yanıt kesinlikle, evettir. Ne var ki bu, daha önce ele aldığımız iki tür deneyim olan dışa dönük ve içe dönük deneyimin üzerinde ve yukarısında olan yeni ve üçüncü tür bir deneyim olarak düşünülmemelidir. O içe dönük deneyimin, olasılıkla bütün içe dönük deneyimlerde var olan bir boyutudur, ancak özel olarak bunlardan yalnızca bir kısmında vurgulanır. Geçen bölümde verilmiş olan örneklerde bu ayrı bireyselliğin kaybolusu Plotinus'tan yapılan ". . . insan Yüceyle karışır, onunla bir olur"[83] alıntısında özellikle anıldı ve vurgulandı. Bu konu, J. A. Symonds'un deneyiminde çok açık bir biçimde konuşulmasa da, im-

83 s. 104.

lenmiş ve anlatılmak istenmiş gibi görünmektedir.[84] Yine bu, Eckhart'tan yapılan daha önceki bir alıntıda[85] ifade edilmektedir – "o [ruh] kimliğinin yok olduğu bu çölde batar ve kaybolur". Ruysbroeck'in tanrısal birlik üzerine şiirsel sözünde, yani "Bu, bütün âşıkların kendilerini *kaybettikleri* koyu sessizliktir"[86] sözünde de anlatılmak istenen budur. Alıntıladığımız geri kalan diğer örneklerde bundan söz edilmemiştir. Mistisizmin en önemli boyutu bu olduğu için, hem kuramsal hem de kılgısal olarak, bu bölümü, içerisinde bu konunun özellikle belirtildiği birkaç içe dönük deneyim olayına ayıracağım ve bu duruma ruh bilimsel olarak ışık tutan iki çağdaş örnek vereceğim.

İlk örneğimiz yine Plotinus'tan:

> Sonsuz olanı nasıl bilebildiğimizi soruyorsun? Yanıtım, akılla değil. Ayırt etmek ve tanımlamak aklın görevidir. Bu yüzden Sonsuz olan, aklın nesneleri arasında yer alamaz. Sonsuz'u ancak, . . . *sonlu beninin artık var olmadığı bir hâle girerek* kavrayabilirsin. Bu . . . zihninin sonlu bilinçten kurtulmasıdır. *Ne zaman bu şekilde sonlu olmaktan kesilirsen Sonsuz olanla bir olursun*. . . . Bu birliği, bu özdeşliği kavrarsın.[87] [italikler bana ait]

Bu pasajın ilk yarısı felsefî yorum olarak sınıflandırılabilir. Fakat italik yaptığım ilk sözlerle başlayan ikinci yarısı, Plotinus'un deneyimlediği bir zihin hâlinin ilk elden betimidir. Çünkü Flaccus'a yazılan bu aynı mektubun devamında o şöyle der:

> Bu yükselmeyi yaşayabilmemiz ancak arada bir olur. . . . Ben kendim bunu gerçekleştirdim ama şimdiye kadar üç kez.

Şimdi Plotinus'un dinsel ya da tanrı bilimsel olmayan mistisizminden "kişitanrıcı" denen üç dinin, yani Hristiyan, İslâm ve Yahudi

---

84 s. 91.

85 s. 98.

86 s. 97.

87 Bu pasaj Plotinus'un Flaccus'a mektubundandır, Bucke'de aktarılmıştır, a.g.e., s. 123. Bucke kaynak olarak R.A. Vaughan'ın **Hours with the Mystics** (New York, Charles Scribner's Sons, Cilt I, ss. 78-81) adlı eserini verir.

mistiklerinin ağızlarından çıkanlara dönecek olursak, onların aynı bireysellik kaybını yaşadıklarını gösteren bir sürü kanıtla karşılaşırız. Örneğin Henry Suso şöyle yazar:

> Ruh kendi bilincini kaybetmekle aslında bu görkemli ve göz kamaştırıcı karanlıkta evini kurduğu zaman, birliğin önündeki her engelden kurtulmuş ve . . . Tanrı'da öldüğü zaman kendi bireysel niteliklerinden kurtulmuş olur. . . . Kendisinin Tanrı'yla bu şekilde karışmasıyla ruh ölür.[88]

"Ölme" ve "yok olma" gibi sözler, bu sözleri yaşadıkları gerçek duygu veya deneyimi dile getirmek amacıyla kullanmış olan hem Hristiyan hem İslâm mistiklerinde sürekli karşılaşılan sözlerdir. Biraz önce Suso'dan alıntılanan pasajda o tam anlamıyla bu kişisel kimlik kaybından söz eder. Ne var ki onun hemen bir kayıt eklemiş olduğu da gerçektir. O ruhun "bütünüyle" ölmediğini ekler; çünkü . . .ruh doğası açısından tanrı olamaz. . . . o hâlâ yaratılmış olan bir şeydir. Bu, Sonsuz olanda "ölme" deneyimine yapılacak uygun yorum konusunda her üç kişitanrıcı (teist) dinde sert geçmiş olan ünlü ve ateşli bir tartışmaya göndermede bulunmaktadır. Her üç dinin ortodoks tanrı bilimcileri "kamutanrıcılık" (panteizm) adını verdikleri şeyi şiddetle kınamışlar ve kamutanrıcılık doğrultusundaki gözle görülür eğilimlerinden dolayı mistiklerden gözlerini hiç ayırmamışlardır. Kamutanrıcılıktan genellikle Tanrı ile dünyanın özdeşliği anlaşılır. Tanrı bilimciler ile mistiklerin tartışmasında kamutanrıcılık çoğunlukla Tanrı ile dünyanın bireysel ben olan bölümünün özdeşliğini anlatmaktadır. Ortodokslar mistiklerin "Tanrı ile birleşme" iddiasında bulunmalarına yol vermiştir, ancak bu birlik "özdeşlik" olarak değil, gerçek ve saltık özdeşliğe varmayan bir biçimde yorumlanmalıdır.

M.S. 922'de Hallac-ı Mansur adlı bir İslâm mistiği, Tanrı ile birliğe kavuştuktan sonra Tanrı ile özdeşlik iddiasını gösteren bir dil kullandığı için Bağdat'ta asılarak idam edilmiştir.[89] Tanrı ile bir birlik du-

---

88 Henry Suso, Life of Henry Suso, çev. T. F. Knox, Bölüm 54.

89 Bu olay ve Mansur'un karakteri ve güdüleri ilgili olarak bir parça farklı açıklamalar farklı yazarlar tarafından yapılmaktadır. Bkz. Jalalu-Din Selections,

rumundayken bile, tanrı bilimcilere göre, mistiğin bireyselliği Tanrı'dan ayrı ve farklı kalmalıdır, dolayısıyla birlik başka bir biçimde anlaşılmalıdır. Bu, kamutanrıcılıkla ilgili bölümde tartışacağımız sorunları doğurmaktadır. Bu arada şunun da söylenmesi gerekir ki, - kilisenin kararına tam bağlılık gösterdiğini genellikle açıkça söyleyen – Orta Çağ Katolik mistikleri birlik deneyimini betimlerlerken kamutanrıcılığı yadsıma ve bireysel ruhun Tanrı'da tamamen ölmediğini, ayrı bir şeylerin kaldığını açıklama konusunda dikkatli davranmışlardır. Nitekim Suso'nun bu konudaki sözü, edimsel olarak yaşamış olduğu şeyin kendisine ait doğal betimi olarak değil, kilise yetkesinin baskısıyla az çok ağzına tıkılmış bir yorum olarak görülmelidir. Bu, söz konusu yorum ya içtenlikten yoksun ya da yanlıştır demek değildir. Bu, kamutanrıcılığı işlerken tartışmamız gereken bir sorundur. Katolik mistiklerin sık sık, tam bir kamutanrısal özdeşliği imleyen dikkatsiz sözlerde bulundukları ve arkasından, sanki birden kilise babalarını akıllarına getirmişler gibi, apar topar kayıt koyucu bir madde eklediklerinin – belki de belli ölçüde bir zevk duyarak - gözümüzden kaçması olanaksızdır. Eckhart'tan alıntılanan "Dışa Dönük Mistisizm" bölümündeki, onun ruh "kimliğinin yok olduğu bu çölde batar ve kaybolur" diye söz ettiği pasajda hiçbir kayıt yoktur. Ancak Eckhart'tan alıntılanan şu pasaj kamutanrıcı yorumu kabul etmez:

> Bu çoşkunluk durumunda o [ruh] kendine has benliğini kaybeder ve tam bir akışkanlık içinde tanrısal doğanın birliğine dökülür. Fakat şimdi sen, bu kaybolmuş ruhun yazgısının ne olduğunu sorabilirsin? Kendisini bulur mu yoksa bulmaz mı? Bana öyle geliyor ki . . . o tanrısallığın birliği içine büsbütün batsa da asla dibe değmez. Tanrı ona yeniden kendine geri dönebileceği küçük bir nokta bırakmıştır . . . ve o kendisini yaratık olarak bilir.[90]

Hristiyan dilinde bir "yaratık" olma, bireysel beni yaratıcı varlıktan ayıran çizgidir. Bu dilin kullanılması, yazarın, kişitanrıcı dinlerin

---

çev. F. Hadland Davis, London, 1907, ss. 17-18; R. A. Nicholson, The Mystics of Islam, London, 1914, ss. 149-150; aynı yazara ait Studies in Islamic Mysticism, Bölüm 2, s. 80.

90 F. Ffeifer, Meister Eckhart, çev. C. de B. Evans.

sürekli üzerinde durduğu, Tanrı ile insan arasındaki boşluğu bilmekte olduğunu bize önceden bildirir. "Küçük nokta" bireysel bendeki, Sonsuz'un içine karışıp kaybol*ma*yan, hep bireysel, sonlu ve yaratık olarak kalan şeydir. Fakat Eckhart'ta, onun böyle bir ayrımda bulunmayı atladığı bir çok pasajın yanında, görünüşüne bakıldığında mistik deneyimde Tanrı ile ruhun tam bir özdeşliğini imleyen pasajlar vardır. "Dışa Dönük Mistisizm" bölümündeki alıntı yapılan sözler bunun bir örneğini oluşturmaktadır. Bu "kamutanrıcı" pasajlardan bazısı kilise tarafından sapkınlıkla suçlanmaya temel oluşturan pasajlar olarak görülmüştür.

İslâm mistisizmi ya da Sufizm'de bireyselliğin kayboluşunun deneyimi, onun Sonsuz Varlık'ta eriyip yok oluşu o kadar iyi bilinen bir husustur ki bunun için özel teknik bir terim vardır. Buna, sözcük olarak "geçip gitme/ölme" anlamına gelen *fena* adı verilir.[91] Fena ile bağlantılı olan terim ise, fenayı – başka bir deyişle Eckhart'ın "küçük nokta"sını - deneyimleyen ruhun Tanrı'da yaşaması anlamına gelen *beka*dır. Profesör Nicholson'ın belirttiğine göre "Sufi mistik tanrısal sıfatların derin düşüncesine dalar ve sonunda bilinci tamamen kaybolduğunda tanrısal özün aydınlığına dönüşmüş olur".[92] Kuşkusuz Nicholson'ın bilgince diliyle yazılmış bu cümle, mistiklerden birisi tarafından yapılan ilk elden bir betimlemenin taşıdığı yetkiye sahip değildir. Sufi yazınında, belki Nicholson'ın metafizik sözlerini olmasa da, onun genel olarak söylemek istediklerini destekleyecek bu türden bir sürü betimler vardır. Söz gelimi, Cüneydi Bağdadi'nin (M.S. 910) sözlerini aktarabiliriz:

> . . . Eren kendinden geçerek birlik aracılığıyla okyanusta batar. . . . Tanr'nın yaşamına girdikçe gerisinde kendi duygularını ve eylemlerini bırakır.[93]

Daha önce Ebu Yezid'den alıntılanan pasaj[94] "beni kendi benliği-

---

91 Nicholson, a.g.e., s. 66.

92 Aynı eser, s. 53.

93 Smith, a.g.e., s. 35.

94 s. 57.

ne yaklaştır ve beni kendi birliğine yükselt" ki "orada hiç var olmayayım" diye bir yakarışla biter; yani onun ayrı bireyselliği ortadan kalkacaktır.

Margaret Smith bu iddiaları başka sözcüklerle dile dökerek şöyle özetler: "Bu görüntü içerisinde mistik, benliğinden geçerek Birlik'e girer ve arayışın son noktası olan birlik durumuna ulaşır".[95]

Bununla beraber İslâm Tanrı bilimi (Kelâm), Tanrı ile insan arasındaki o büyük boşluk konusunda Hristiyan Tanrı bilimi kadar üsteleyicidir – aslında İslâm Tanrı bilimi çok daha üsteleyicidir, çünkü Hristiyanlık'ın bedenlenme öğretisini bu boşluğun sapkınca bir yadsınması olarak görmektedir. Ancak buna rağmen İslâm mistikleri kendilerini kamutanrıcılık suçlamasına karşı korumada genelde Hristiyan kardeşleri kadar dikkatli olmamışlardır. Onlardan pek çoğu anlatımlarında bir ölçüde çılgınlık izlenimi verirler. Fakat Gazali, felsefî bir dinginlikle, fena deneyiminin Tanrı'yla özdeşliği imleyici tarzda yorumlanışını kınar.[96] Onun fenanın nasıl yorumlanması gerektiğiyle ilgili daha sonraki bir sayfada irdeleyeceğimiz kendine ait kuramı vardır.[97]

Yahudi ortodoksisi kamutanrıcılığı aynı şekilde bir sapıklık olarak hep kınamıştır. Ancak kamutanrıcı mistik eğilimlerin Yahudilik'te zaman zaman göründüğü yadsınmayacaktır, gerçi bu eğilimler çoğunlukla bir ortodoksi pelerini ile örtülmüştür. İslâm mistiklerinin fena olarak adlandırdıkları deneyim kuşkusuz Yahudi mistikleri arasında da epey yaygındır fakat bu deneyim çok seyrek belgin ifadesini bulur. Bununla birlikte Profesör Scholem, Abulafia'nın yayınlanmamış bir yazısından açıkça buna gönderme yapan bir pasajı aktarır:

İnsandaki bütün içsel güçler ve gizli özler bedenlere dağılmış ve ayrımlaşmıştır. Bununla birlikte, düğümleri açıldığında herhangi bir ikilik içermeyen ve çokluğu kuşatan kendi köklerine yeniden dönüyor olmaları bunların tamamının doğasında vardır.[98]

---

95 Smith, a.g.e., s. 189.

96 Al Ghazzali, The Alcemy of Happiness, çev. Claud Field, 1910; aynı zamanda bkz. Underhill, a.g.e., s. 171.

97 s. 228.

98 Scholem, a.g.e., s. 131.

Bu pasaj, düğümlerin çözülmesi mecazı anlaşılmadıkça anlaşılmaz. Scholem açıklamasını yapar. Ruhların düğümlerinin çözülmesi, onların Sonsuz Bir olan köklerine dönebilmeleri için sonluluk zincirlerinden kurtulması anlamına gelmektedir. Scholem, mecazın Abulafia açısından "ruhun kişisel varlığını kozmik yaşam akışından ayıran bir takım engeller vardır. . . . Ruhun etrafını çeviren bir baraj vardır . . . ve onu her yanında akmakta olan tanrısal akıntıya karşı korur" anlamını dile getirdiğini söyler. Ruhu kendi sonlu kişiliği içerisine kapatan şey nedir? Bunun yanıtı, duyulur biçimlerin ve imgelerin sonlu bilinç üretiyor olmalarıdır. Ve bu içe dönük deneyimde ortadan kaybolur.

Budizm Hinayana yorumuyla kimi güçlükler çıkartır. Fakat Mahayana mistisizminin ortak ana özellikler konusunda diğer ekinlerin mistisizmleriyle birlikte yer alabileceğini daha önce görmüştük. Bu yüzden daha fazla açıklamada bulunmadan, burada bireyselliğin çözülüşünün açık seçik bir anlatımını Zen Budizm'in iyi bilinen taraftarlarından D.T. Suzuki'nin yazılarından aktarabiliriz:

> İçerisinde kişiliğimin kaskatı örtülü olduğu bireysel kabuk satori anında [aydınlanma deneyimini anlatan Zen dilindeki söz] patlar. İlle de kendimden daha büyük bir varlıkla birleşmem veya onda yutulmuş olmam gerekmez, fakat sıkı bir bütünlüğe sahip olduğunu ve kesinlikle diğer bireysel varlıklardan ayrı olduğunu gördüğüm kendi bireyselliğim tanımlanamaz bir şeyin, alışık olduğumdan oldukça farklı bir düzene sahip bir şeyin içinde eriyip yok olur.[99]

Bu pasajın devamında Suzuki şöyle ilginç bir sözde bulunur: Satoriye eşlik eden – başka bir yerde ongunluk, sonsuz mutluluk olarak sözünü ettiğimiz – çoşkunluk duygusu "onun [satorinin], bireysel bir varlık olarak kişinin üzerine vurulmuş olan zincirlerin kırılması oluşundan kaynaklanmaktadır . . . çünkü satori bireyin sonsuzca genişlemesini dile getirmektedir".

---

99 D. T. Suzuki, Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki, s. 105.

Suzuki'nin "eriyip yok olur" sözünü kullanmış olması da kayda değer bir şeydir. O bu sözü elbette Hristiyan veya Sufi kaynaklardan çıkarmıştır. Ancak ille de bu kaynaklardan çıkarıldığını söylememiz gerekmiyor. Çünkü aynı deneyim her yerde genellikle kendisine aynı sözcükleri giydirmektedir. Her ne olursa olsun, deneyimin üç ekinde de aynı olduğunu gösteren açık kanıt vardır.

Suzuki'nin, bu deneyimin ister istemez "kendimden daha büyük bir varlıkla" birleşmek anlamına gelmediğini söylediği cümlesi bir parça şaşırtıcıdır ve Budist deneyimin Hristiyan ve İslâm mistiklerininkiyle aynı olduğu teziyle tutarsız görünmektedir. Ne var ki, buradan bunun çıkacağını düşünmüyorum. Sanırım, Suzuki bu cümleyi kendi felsefî duruşunu Hristiyanlık'ın genel kişitanrıcı bakış açısından ayırma kaygısıyla sokuşturmuş olmalı. Bir başka deyişle, farklılık bir yorum farklılığıdır, deneyim farklılığı değil.

Upanişadlar ve belki buna göre biraz daha az ölçüde Gita kuşkusuz Hint mistisizminin en önemli ana kaynaklarıdır. Eğer genel olarak evrensel mistisizm dayanışması tezimiz ve özelde de bireyselliğin çözülüşü deneyimi tezimiz geçerliyse söz konusu eski Hint metinlerinde bu kişisel kimliğin kaybının anlatımlarını bulabileceğimizi bekleriz. Bu beklentimiz boşa çıkmaz. Nitekim Brihadaranayaka Upanişad'da şunu göreceksiniz:

> Suyun içine atılan bir parça tuz gibi eriyip kaybolur . . .dolayısıyla, Maitreyi, yani bireysel ruh – salt bilinç, sonsuz ve aşkın olan - Öncesiz ve Bengi'de çözülür. Bireysellik benin, bilgisizlik nedeniyle, öğelerle tanımlanmasından doğar; tanrısal aydınlanmada pek çok öğenin bilincinin kaybolmasıyla ben de ortadan kaybolur.[100]

Bu pasajın, bireyselliğin nasıl doğduğunun bir açıklamasını yapan orta kısmı, deneyimi betimleyen bir şey olmayıp Samkhya felsefe dizgesinden ödünç alınmış metafizik bir öğretinin sokuşturulmasıdır. O yüzden bu, araştırma amaçlarımız açısından görmezden gelinebilir. Pasajın geri kalan kısmı, başka yerlerde de karşılaştığımız içe dönük

[100] The Upanishads, *a.g.e.*, s. 88.

mistik bilinç tipindeki aynı tür kişisel kimliğin çözülüşü deneyiminin az çok apaçık bir betimidir. Bu yüzden elimizde, mistik deneyimin bu yönünün puta tapar mistik Plotinus'ta, Ruysbroeck, Eckhart ve Suso gibi Hristiyan mistiklerde, İslâm mistiklerinde, Mahayana Budizmi'nde ve Hinduizm'de ortak olduğunu gösteren sağlam bir kanıt vardır.

Önceki bölümlerde, eski ve Orta Çağ mistiklerinin kendi deneyimleriyle ilgili yapmış oldukları betimlemelere, kendi çağdaşlarımızın yaşadıkları ve çağdaş zihne daha anlaşılır gelecek bir dille anlattıkları aynı tür deneyimin örneklerini aktararak ışık tuttuk. Şu durumda aynı şeyi yapabilir miyiz? Ben yapabileceğimize inanıyorum. İki örnek vereceğim. Birisi zaten yazında iyi bilinen, William James'in genele mal ettiği İngiliz şair Tennyson'dan. Diğerini ise okuyucu, epey değerli ve daha doyurucu olmakla birlikte, Arthur Koestler'in kitaplarından tanıyacaktır, ne var ki bu örneğin mistisizm yazınına girmesine sanırım daha zaman var.

Tennyson bir mektupta şöyle yazmıştır:

> Bir tür transa geçişi – daha iyi bir sözcük bulamadığım için bunu yazdım - çocukluk devresinden epey sonraları, tamamen bir başıma kaldığım zamanlarda sıklıkla yaşadım. . . . birden bire, sanki bireysellik bilincinin keskinliği kaybolmuş gibi, bireysellik sınırsız varlığa doğru çözülüp yok olur gibi oldu, ve bu, bulanık bir hâl değildi, tersine en açık seçik, kesin olanın en kesini, sözcüklerin bütünüyle ötesinde – orada ölüm neredeyse gülünç bir olanaksızlıktı – hiçbir tükenişe benzemeyen, tersine tek gerçek yaşam olan (sanki bir çeşit) bir kişilik kaybı olan bir hâldi.[101]

Bu deneyimin özü, açıkça, "Ben"in, yani deneyimleyenin bireyselliğinin "sınırsız varlık"a doğru yavaş yavaş yok olmasıdır. "Ben"in sınırları, onu sonsuzdan ayıran duvarlar parçalanır ve ortadan kaybolur. Ne gariptir ki, "yok olur" ve "eriyip kaybolur" sözleri dünyanın her yanından, farklı ekinler, zamanlar, yerlerden seçtiğimiz, görünür-

101 James'ten naklen, a.g.e., s. 374.

de karşılıklı bir etkiden iz taşımayan betimlerde sürekli kendini göstermektedir. Tennyson'un bu bölümde bir araya getirilen bireyselliğin çözülüşüyle ilgili klasik örneklerden herhangi birisini okuduğuna ilişkin hiçbir kanıt yoktur, büyük bir olasılıkla okumamıştır da. Bu oldukça çarpıcı ve anlamlı sözün sürekli kendisini göstermesinin, deneyimin, meydana geldiği geniş ölçüde farklı durumlarda aynılığının delili olduğundan kuşku duyulabilir mi? Elbette ki bunun, bütünüyle başka bir konu olan, deneyimin değeri ya da nesnelliğinin kanıtı olduğu öne sürülmemektedir.

Tennyson'un – bildiğim kadarıyla bir kişitanrıcı ve şu veya bu anlamda bir Hristiyan olmasına rağmen - kendi deneyimini herhangi bir tanrı bilimsel ya da geleneksel dinsel dil kullanmadan betimlemesi gözümüzden kaçmıyor. "Tanrı" sözü anılmamaktadır. "Sınırsız varlık" sözü kullanılmakta. Sınırsız varlık kesinlikle sonsuz varlıkla aynı şeydir. Ve Hristiyan mistiklerin Tanrı olarak yorumladıkları şey, açıkça ve tam anlamıyla bu sonsuz varlık deneyimidir. "Tanrı ile birleşme" olarak yorumlanan şey de bireysel benin bu sonsuz varlığın içinde yok oluşudur. Bu yüzden Tennyson'un anlatımı, haklı olarak, deneyimin kendisinin dinsel bir yoruma tabi tutulmadan önceki bir raporu olarak görülebilir.

Tennyson neden "kişiliğin kaybı" sözüne parantez içerisinde verilen "sanki bir çeşit" ifadesini eklemiştir? Bu ifadeyi Tennyson, bu "en açık seçik", "kesin olanın en kesini" deneyimlerde her şeye rağmen ne deneyimlediğinden tam emin olmaması yüzünden mi eklemiştir? Bu konuda o gerçekten kuşkulu veya zihni karışık mı? Kanımca açıklaması bu değildir. Benim yorumum, Tennyson'u kendi sözlerinde bir paradoksallığın duyumsanması şaşırtmıştır. Tennyson paradoksu belli belirsiz sezer fakat, her nasılsa o an akılsal çözümlemeye veya mantığa ilgi duymadığı için, akılsal olarak paradoksu ayrı bir yere koyup saptamamıştır. Paradoks, "ben" "ben" olmaktan kesilir ama yine de "ben" olmayı sürdürür ifadesidir. "Ben" "ben"in çözülüşünün, onun ortadan kayboluşunun "ben"in tükenişi değil, tam tersine "ben"in "tek gerçek yaşamı" olduğunu anlar. Çünkü hepsinden öte, Tennyson'un ortadan kayboluşunu deneyimleyen Tennyson'du! Bu kuşkusuz aynı zamanda Eckhart'ın "bu kayıp ruhun yazgısı . . . ne olur?

Kendini bulur mu bulmaz mı?" diye sorup kendi sorusuna "Tanrı ona kendine geri dönebileceği küçük bir nokta bırakmıştır" diye yanıt verirken anlatmak istediği şeyin önemli bir parçasıdır.

The Invisible Writing adlı kitabında Arthur Koestler bir bölümü, İspanya Sivil Savaşı sırasında Franco'nun yandaşları tarafından casus olarak tutuklandığı sıralarda başına gelen bir dizi mistik deneyime ayırmıştır. Bu bölümün tamamı, benim fikrime göre, bir mistisizm araştırmacısı için oldukça değerli ve önemlidir. Ancak bu noktada yalnızca, deneyimin çekirdeği gibi görünen kısmını seçip çıkaracağım:

> Sonrasında, sessizlik köprüleri altındaki bir erinç ırmağında sırtüstü yüzüyordum. Bu ırmak bir yerlerden gelmiyordu ve bir yerlere akmıyordu. Sonra hiç ırmak yoktu, ben de yoktum. Ben varolmaktan kesildi. . . . "Ben varolmaktan kesildi" dediğim zaman somut bir deneyime gönderme yapıyorum. . . . Ben varolmaktan kesildi çünkü o, bir tür zihinsel geçişimle, evrensel havuzla iletişime girdi ve onun içinde dağıldı. "Okyanus" hissi olarak, tüm gerginliklerin suyunu çekmesi, saltık biçimde duygulardan kurtulma ve tüm anlayışları aşan erinç olarak duyumsanan şey işte bu çözülme ve sınırsız büyüme sürecidir.[102]

Tennyson gibi Koestler de hiçbir geleneksel dinsel dil kullanmaz. Her ne kadar çok iyi bilinen bir söz olan "bütün anlayışları aşan Tanrı'nın esenliği" sözünü kullanmış olsa da, onun burada "Tanrı'nın" kısmını atlamış olması kayda değerdir. Bence bu din karşıtı bir eğilimin belirtisi olarak algılanmamalı – gerçi onun dine değgin görüşlerinin ne olduğunu bilmiyorum. Ruh bilim açısından bilinçli olduğumuz kendi çağımızda yüksek eğitimli bir insan için doğal gelecektir ki bu atlama, deneyimi yorum katmadan arı olarak anlatma isteğinin bir sonucu olarak açıklanabilir. Ancak Koestler'in içerisinde bireyselliğinin çözüldüğünü duyumsadığı bu evrensel havuz da nedir? Ne havuzu? Bilinç havuzu mu? Yaşam havuzu mu? Bir Evrensel Ben havuzu mu? O bunu demiyor. Fakat açıkçası bu "evrensel havuz" Tennyson'un "sı-

---

102 Arthur Koestler, **The Invisible Writing**, New York, The Macmillian Company, 1954, s. 352.

nırsız varlık" dediği şeyle aynıdır. O sınırsızdır, koşulsuzdur, kısacası Sonsuz'dur. Bunun, klasik kişitanrıcı mistiklerin Tanrı olarak *yorumladıkları* şey olduğu bana kesinmiş gibi geliyor.

Tennyson ve Koestler'in deneyimlerini, karşılaştırma amacıyla Hristiyan, Hindu ve İslâm mistiklerinin klasik içe dönük deneyimleriyle yan yana koydum. Ancak bu deneyimlerin bu sınıflayıcı gözde gereğince bulunup bulunamayacağı – örneğin Koestler'in deneyiminin Ruysbroeck'in deneyimiyle aynı olup olmadığı - sorusu sorulabilir. Öyle sanıyorum ki bu deneyimler bütünüyle olmasa da kısmen bu sınıflayıcı göze katılabilirler. Tennyson ve Kostler'in deneyimlerini klasik içe dönük deneyim türünün kısmî ve yetersiz örnekleri olarak sınıflamalıyım. Bunlar kesin olarak dışa dönük olmaktan çok içe dönük deneyimlerdir, çünkü onların deneyimledikleri şey duyumsal olarak algılanan dışsal nesnelerin başkalaşması değil, içsel benin dağılmasıdır. Her ikisi de "ben"in sonsuz varlığın içerisinde yok olarak ortadan kayboluşunu duyumsadığı için, deneyimleri büyük klasik mistiklerin deneyimleriyle aynıdır. Bununla birlikte farklılıklar da vardır. İlk olarak Tennyson ve Kostler'in deneyimleri onlarda kendiliğinden ve istenmeden gerçekleşmiştir, oysa klasik mistikler çoğunlukla deneyimlerine dinsel alıştırmaları ve amaçlı olarak duygulanımların, imgelerin ve düşüncelerin bastırılmasını içeren özenli sıkı eğitimlerle ulaşmışlardır. Fakat hepsi bu kadar olsaydı, nedensel farksızlık ilkesini uygular ve eğer deneyimlerin kendileri aynı ise bunlara neyin neden olduğu veya bunlardan önce neyin geldiği sorusunun ilgisiz bir soru olduğunu söylerdik. Ancak hepsi bu değildir. İçe dönük deneyimin tam gelişmiş klasik örneklerinde, bildiğimiz şey toptan bir boşluk, Mandukya Upanişad'ın da dediği gibi, içerisinde "dünya ve çokluğa ait bütün kavrayışların yok olduğu" bir ayrımlaşmamış birliktir. Bütün ayrımların bu tümden ortadan kalkışının bir evresi, "ben" ile onun içerisinde battığı veya eridiği sonsuz birlik arasındaki ayrımın ortadan kalkmasıdır. Tennyson ve Koestler'in anlattıkları bu evredir, ancak onlar *bütün* ayrımların tümden ortadan kayboluşunu anlatmazlar. Bu yüzden onların deneyimleri yetersiz veya kısmen gelişmiş içe dönük deneyim gibi görünmektedir.

Sayın Kostler kendisine yönelttiğim sorulara bunu doğrulayacak bir görüşle yanıt verme inceliğinde bulundu. Verdiği yanıtlar şunlardı:

> Soru: Yaşadığınız deneyimler sırasında fiziksel duyularınızın hâlâ iş başında olduğunu ve dolayısıyla çevrenizdeki çeşitli fiziksel nesneleri, duvarları, pencereyi, pencerenin dışındaki nesneleri vs. algılamayı sürdürdüğünüzü düşünmekte acaba haklı mıyım?
>
> Yanıt: Evet.
>
> Soru: Bunlar son derece donuk ya da silik duruma geldiler mi?
>
> Yanıt: Hayır. Onlar neredeyse ayırdına varılamayacak ölçüde öylece ordaydılar, fakat bir başlarına kendi hâllerindeydiler.
>
> Soru: Upanişadlar'dan bir tanesi şöyle diyor: "Bu, dünya ve çokluk algısının büsbütün yok olduğu salt birimsel (Unitary) bir deneyimdir". Buna benzer bir deneyim geçirdiniz mi? Upanişad "büsbütün yok olmuş" çokluk algısından söz ederken onun belki biraz abarttığını düşünüyor musunuz?
>
> Yanıt: Hayır, bunu deneyimlemedim. Bu daha üst bir kerte olmalı. Fakat bir şekilde, bu deneyimin var olduğuna ve onun betiminin abartılmadığına inanıyorum.

Deneyimini klasik örneklerden farklı olan bir tür olarak değil de klasik olanın yetersiz ya da daha düşük düzeyli bir örneği olarak değerlendirme konusunda Sayın Koestler'i izliyor olduğum anlaşılacaktır. Belki, aynı şey Tennyson'un deneyimi için de söylenebilir. Sayın Koestler'in, paradoksal ve aslında kendi kendisine karşıt olsa da hiç ayrımlaşmamış bir boşluk ya da birlik deneyiminin var olduğunu apaçık sezgisel olarak duyumsamasına önem veriyorum.

9. Hinayana Budizmi Bir Ayrık mıdır?

Budizmin, dünyanın bütün büyük dinlerinde ve ekinlerinde karşılaşılan mistisizmlerin kendi temel ortak özelliklerinde uzlaştıkları savına bir engel oluşturduğu ileri sürülmektedir. Daha öncesinde Ma-

hayana Budizminin bu görüşü desteklemediğini, öğretileri ve kuramları kişitanrıcı dinlerinkinden çok farklı olsa da, bunun deneyim değil bir yorum farklılığı olarak açıklanabileceğini göstermiştik. Hinayana Budizmi olayında herhangi bir sıkıntının var olup olmadığı, incelenmesi gereken bir konu olarak ortada durmaktadır.

Hinayana Budistleri'nin hep öne sürdükleri gibi, onların öğretisi ya Buddha'nın özgün öğretisidir, ki Mahayana bunun bozulmuş biçimidir, ya da en azından özgün öğretiye yakın bir öğretidir. Bu konuda gerçekte bir çok sıkıntılar olmakla birlikte öne sürülen fikrin hatırına böyle olduğunu varsayacağız, ve bu varsayım da en azından bir aşırı basitleştirmedir. O zaman olay nedir? Hinayana öğretilerinin bir yorumu olan mistik deneyimin tartışmakta olduğumuz içe dönük deneyimlerden farklı bir mistik deneyim olduğuna ilişkin bir kanıt var mıdır? Ancak Buddha'nın kendisinin ya da belki onun Hinayana yandaşlarının aydınlanma deneyiminin, bunun farklı türden bir deneyim olduğunu gösteren gerçek betimlerini kanıt olarak sunabilirsek olumlu bir sonuca varabiliriz. Fakat bu yapılamaz. Böyle pasajlar yok.

Aslında, Buddha'nın ölümüyle son nirvanasına girdiğinde geçirdiği düşünülen art arda "translar"ı anlatan Pali metinlerine ait pasajlar vardır. Bunlar aynı zamanda "kesilme transı" adı verilen şeyin betimleridir. Bunlar kuşkusuz mistik hâllerin betimleri olarak alınabilirler. Bunlar okuyucuya ilk elden deneyimin sıcak soluğundan çok az şeye sahiplermiş gibi gelen bir ölçüde kuru, biçimlenmiş basma kalıp sözler gibidir. Buddha'nın ölümü sırasında deneyimlediği sanılan trans evreleri, daha geç bir çağda ortaya konmuş olan masallara benzer yazılmıştır. Böyleyken bile, bunlar diğer dinlerdeki içe dönük deneyimle ilgili yapılan betimlerle bir bakıma uyuşmaz değildir. Kesilme transları, bir başka yerde yapılmış olan içe dönük deneyim betimleriyle tamamen bir sırada olan bir anlatımla, "yavaş yavaş gerçekleşen bir kesilmeyle bütün zihin etkinliklerinin durması" olarak tanımlanmıştır.[103]

---

[103] Okuyucu bu pasajları H. C. Warren'ın **Buddhism in Tanslations** (Harvard Oriental Series, Cilt 3, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1922) adlı eserinin 110 ve 383. sayfalarında bulacaktır.

Dolayısıyla, Hinayana öğretileri Buddha'nın kendi deneyimiyle ilgili yaptığı özgün yorumlar olmuş olsa bile, onun deneyiminin diğer büyük mistiklerin deneyimlerinden temelde ayrıldığını gösterecek doğrudan bir kanıt yoktur. Bu hâliyle kanıt tersini göstermektedir.

Fakat, *anatta* ya da ruh-yok öğretisinin, Pali metinlerinde bununla ilgili yapılan açıklamanın Buddha'nın görüşü olduğu kabul edilecek olursa, en azından temel ve belki öz açısından, Budist olmayan mistiklerin deneyimleriyle uyuşmaz olduğu söylenebilir. Bu öğreti David Hume'un ünlü argümanı ile hemen hemen aynı olan bir argümanla ben ya da ruh kavramını bütünüyle yadsır. Bu öğreti zihinde zihne ait deneysel içeriğin dışında hiç bir şeyin olmadığını ileri sürer ve bu öncülden çıkarak, Hume'un yaptığı gibi, "Ben" in bilinç hâllerinin akıntısından başka bir şey olmadığı sonucuna varır. Yine Hinayacı, doğal olarak, Hinduizm'in Brahman veya Yüce Varlık ile özdeş olan Evrensel Ben kavramını da kabul etmeyecektir. Dolayısıyla o ruh konusunda yalnızca kuşkucu değil, tanrıtanımazdır da.

Tanrıtanımazlık aslında, bence, içe dönük mistik deneyime aykırı değildir. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi, Tanrı kavramı deneyimin bir yorumudur, deneyimin kendisinin bir parçası değildir. Bir insan bu deneyime sahip olabilir ve bu deneyimin bütünüyle öznel olduğu ve kendi bilincine aşkın olan herhangi bir şeyin hiçbir biçimde kanıtı olmadığı görüşünü benimseyebilir. Aslında bu kimi Hintli mistik filozofların görüşüdür. Salt egonun yadsınması, diye ileri sürer eleştirmenimiz, farklı bir düzeydedir ve Budizm dışındaki betimlenmiş mistik deneyimlerle uyuşmaz. Çünkü her yerde mistiğin, bilinç akıntısının deneysel etmenlerini bastırdıktan sonra salt bir ego veya salt bir bilince eriştiğini ve bu salt egonun ortaya çıkmasının içe dönük deneyim *olduğunu* görmekteyiz. Bundan ötürü salt egoyu ortadan kaldırmak şimdiye dek betimlenmiş biçimiyle mistik deneyimin kendisini ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla Hinayana tarafından anlaşıldığı biçimiyle anatta öğretisi öteki ekinlerin içe dönük mistik deneyimleri ile uyuşmamaktadır. Eğer bunu Buddha ileri sürmüşse, o zaman onun aydınlanma deneyimi şimdiye kadar incelemiş olduğumuz herhangi bir mistik deneyimden oldukça farklı olmalıdır.

Günümüzdeki Batılı birkaç Budist araştırmacının yazılarında[104] karşılaştığımız, aslında anatta öğretisinin Evrensel Ben'in değil, bireysel benin varlığını yadsımak amacıyla Buddha tarafından tasarlandığını kabul eden bir düşünce okulu vardır. Eğer kabul edilebilirse, bu üzerinde durmakta olduğumuz eleştiriye hazır bir cevap sunacaktır. Ancak bunun savunulabilir olduğunu düşünmüyorum. Bu görüş bütün Hinayanacı gelenekle ve Pali metinlerinin özgün öğretileri ile açık bir biçimde çelişmektedir. Söz konusu görüş Buddha'nın düşünce tarihindeki rolünü Vedanta'nın popülerleştircisi olmak gibi düşük bir düzeye indirmekten başka bir şey yapmaz ve onun düşüncesinin gözle görülür devrimci özgünlüğüne tam hakkını verme konusunda başarısız kalır.

Bu yüzden sorunumuzun çözümü başka bir yerde aranmalı. İçe dönük deneyimin özü ayrımlaşmamış bir birliktir. Tek ayrık Hinayana Budizmi olmak üzere bütün yüksek ekinlerin mistik geleneklerinde bu, benin birliği olarak, salt ego olarak yorumlanır. Bu yine de bir yorumdur. Özne kendisindeki tüm deneysel içeriği boşaltır ve arı bir birlik ile baş başa kaldığını görür. Bence savunulabilir bir biçimde o, beni tüm deneysel içerikten boşalttığı zaman geride kalan şeyin boş benin kendisi olduğu sonucunu çıkarır. Ancak gerçekte deneyimlenen şey yalnızca birliktir. Bunun salt ben olduğu, hem doğal hem de haklı görülebilir olmakla birlikte, yine de bir çıkarımdır – yani bir yorum.

Bunun bir yorum olduğu gerçeği, deneyime sahip olmanın olanaklı olduğu ancak onun böyle yorumlanamayacağı anlamına gelmektedir. Bazı ekinlerde (Samkhya, Yoga ve Jaina felsefeleri) ayrımlaşmamış birlik yorumu, bireyin salt egosunun açığa çıkarılması gerektiği açıkça söylenince, birden kesintiye uğrar. Başka ekinler bunun üstüne bir adım daha atarlar. Onlar ya böyle açığa çıkarılmış bireysel benliği Evrensel Ben'le (Upanişadlar ve Advaita Vedanta) özdeşleştirirler ya da en azından deneyimlerinin, hiç de özdeşlik anlamına gelmeyen bir birlik olarak anlaşılan, Tanrı ile birlik deneyimi olduğuna inanırlar (Hristiyan mistisizmi). Her iki yorumun da kesintiye uğratılması, asla deneyimi yorumlamaya yanaşılmaması Buddha'nın öğreti-

104 Christmas Humphreys ve E. Conze'nin yazılarına bakınız.

sinin biricik ve devrimci niteliği gibi görünmektedir. O yalnızca, insanları acıdan ve dolayısıyla da yeniden doğuşlar çemberinden kurtaran şeyin kurtarıcı deneyim olduğunda üstelemiştir. Buddha felsefî soruları yanıtlama iddiasında bulunmamıştır. Kendisinin düşündüğü kadarıyla görevi yalnızca insanoğlunun tinsel doktoru olmak ve insanlara yaşamın bir gerçeği olan acılardan kendilerini nasıl kurtaracaklarını göstermekti. Bu amaçla onun tek yapması gereken şey, bu sağaltımı gerçekleştirecek deneyimin nasıl elde edileceğini insanlara anlatmak olmuştur.

Öyleyse bu, anatta öğretisi ile Buddha'nın Nirvana deneyiminin aslında başka mistiklerin içe dönük deneyimiyle aynı olduğu savımız arasındaki görünür çelişkinin çözümüdür. Anatta öğretisi yalnızca, bilinç akıntısının ortasında ya da samsara diye bilinen sürekli değişen hâller ve varoluşlar akışında bulunabilecek bir ruh-tözü olmadığını anlatmıştır. Varoluş bilmecesinin tek çözümü samsara dünyasından kaçışta bulunacaktır. Bu kaçış da yalnızca mistik nirvana deneyimiyle olasıdır.

Hinayana'nın kutsal yazılarında nirvana hep samsaranın karşıtı olarak gösterilmektedir. Diğer bütün ikiliklerle birlikte bu ikiliğin yadsınması aslında Mahayana'nın kimi kutsal yazılarında bulunur. Ancak Hinayana kutsal yazılarının Buddhası'nın bundan hiç haberi yoktur. Onun söylediği şey şudur:

> Ey keşişler, bir doğmamış, olmamış, yaratılmamış, bileşmemiş vardır ve ey keşişler, bu doğmamış, olmamış, yaratılmamış, bileşmemiş olmasaydı burada doğandan, olandan, yaratılandan, bileşik olandan hiçbir kurtuluş yolu gösterilemezdi.[105]

Bu nirvananın, yalnızca zihne ait gelip geçici bir hâl olduğunun - bu hâl ne kadar esrik ya da erinç verici olursa olsun - düşünülmesini olanaksız kılmaktadır. Çünkü nirvana samsaradan bir kaçış hâlidir. Nirvananın zihnin yalnızca başka bir öznel hâli olduğunu varsaymak onu tam samsara akışının içerisine geri koymaktır. Açık bir biçimde

---

105 E. A. Burtt (ed.), **The Teachings of the Compassionate Buddha**, New York, Mentor Books, New American Library of World Literature, Inc., 1955, s. 113.

nirvana hem bireysel bilinci hem de mekân-zaman dünyasını aşmaktadır. O, zamansal olandan ayırt edilmiş olarak Öncesiz/Bengi'nin Budist yorumudur.

Bu yüzden yine Hinayana kutsal yazıları hep nirvananın meydana getirilmediğini veya onun bir nedeninin olmadığını bildirmektedir. Yoga alıştırmaları, zihin denetimi ile ilgili yorucu çabalar ve yoğunlaşma ile nirvanaya ulaşan aday böylelikle nirvanayı meydana getirmez, yalnızca onu kendisine açar ve kendisinin ona katılımını sağlar.

Buddha'ya ölümden sonraki son nirvanada nirvanaya ulaşmış bir ermişin varlığını sürdürüp sürdürmediği, yani nirvananın bir yokluk olup olmadığı soruldu[106]. O nirvananın anlama yetisinin kavrayışının ötesinde olduğunu ve anlama yetisine akla yatkın gelebilecek hiçbir yanıtın verilemeyeceğini söylemiştir. Buna ek olarak o mantığın "ya - ya da" kategorisiyle düzenlenmiş bir sorunun – yani ölümden sonra ermiş (saint) var mıdır, yok mudur sorusunun - "bu duruma uygun düşmeyeceği"ni söylemiştir. Bir başka yerde de mistiklerin kendi deneyimleriyle ilgili olarak söyledikleri şey budur.

Bütün bu gerçekler bizi, nirvananın ya da bir başka deyişle Buddha'nın mistik deneyiminin diğer ekinlerde karşılaşılan mistik hâllere benzetilebileceği sonucuna götürmektedir. Bu da şu anlama geliyor ki onun deneyimi içe dönük bir deneyimdi fakat o bu deneyimi diğer mistiklerin çoğunlukla yaptıkları gibi, benin birliği olarak yorumlama yoluna gitmemiştir.

10. Bir İtiraz

Mistiğin yaşadığını iddia ettiği bir deneyiminin olduğunu yadsıma yolunun mistik olmayana kapalı olduğu, fakat onun kendi deneyimine dayandırmaya çalıştığı dünya hakkındaki önermeleri eleştirebileceğimiz söylenmektedir. Çünkü bu önermeler deneyimlerin yorumlarıdır veya bu deneyimlerden yapılan çıkarımlardır ve bunlar yanlış

106 Bkz. Warren, a.g.e., s. 123

olabilirler. Fakat, bence, mistiğin kendi deneyimiyle ilgili olarak bize sunduğu her ne olursa olsun onu körü körüne ve eleştirisiz öylece kabul etmek zorunda olup olmadığımız sorusu sorulmalıdır. Elbette ki dürüstlüğünden kuşku duymayacağız. Ancak gerçekte deneyimlediği şey konusunda yanılıyor olması her zaman ruh bilimsel olarak mümkündür. Kendimize önceki bölümlerde topladığımız mistik deneyim haberlerinin bizi bu deneyimin olduğu konusunda kuşkuya düşürecek bir görünüşe sahip olup olmadığını sormalıyız.

Aslında önceki haberler böyle bir itirazın temeli yapılabilecek iki çeşit özellik sergilemektedir. İtirazlar ya mantıksal ya da deneysel olabilir. Çözümsüz çelişkiler göstermeden betimlenememesi anlamında paradoksal olduğu söylenen bir deneyime mantıksal olarak olanaksız ve gerçeklemiş olamaz denecektir. Bir kare daire görme görsel deneyimine sahip olduğunu dile getiren bir adamın kanıtı kabul edilmemelidir. O gerçek dışı bir şeyi bilinçli olarak söylüyor olamaz, ama kare daire gibi bir şey imgede bile olamayacağı için bir şekilde yanılıyor olmalı. Aynı şekilde Eckhart gibi çimeni, çimen olarak kalmakla birlikte, taş ile aynı gören ya da beyazı beyaz kalmakla birlikte siyah ile aynı gören birinin kanıtını geri çevirmeliyiz; yine saltık olarak ayrımlaşmamış, hiçbir deneysel içeriği olmayan, parçaları olmayan bir bütün olan boş birliği algıladığını söyleyen her içe dönük mistiğin ifadesi mantıksal açıdan olanaksız olarak geri çevrilmelidir. Her neyse, mistisizm ve mantık bölümünde tartışılacak olan bu mantıksal itirazları geçiyorum. Çünkü mistiklerin paradoksallığının nerelere kadar uzanabileceğini henüz görmedik. Önümüzde daha başka konular var. Kendi yorumumuzu sunmadan önce mistiklerin ne kadar mantıksal yanlışları varsa hepsinin önümüzde olması daha iyi olur.

Bununla birlikte burada ele almak istediğim deneysel bir itiraz var. Profesör J.B. Pratt, mistiklerin, her ne kadar içe dönük deneyimde duyu nesnelerine ait bütün bilincin kesildiğine inansalar da, bu konuda yanılgı içerisinde olabilecekleri yargısında bulunmuştur. *The Religious Consciousness* adlı eserinde o, Profesör Janet'in Salpetriere'de gözlem altında tuttuğu çağdaş bir mistikle ilgili araştırmasını aktarır. Madeleine, der Profesör Janet, ". . . yaşadığı esriklik anında hiç soluk almadığını sanır, ancak herhangi birisi onun solunumunu ölçseydi so-

lunumun yeteri düzeyde normal olmakla birlikte aslında zayıf olduğunu (dakikada 12) görürdü. Bu gözlemler bize duyumun sayrının sandığı gibi bastırılmadığını, Madeleine'ın elinde tuttuğu nesneleri oldukça iyi algıladığını . . . onları tanıdığını, gözlerini açıverseydi işitip görebileceğini gösteriyor".[107] Aynı zamanda Pratt, zihnin düşünümsel (ideational) içeriğini azaltma işlemi ("düşünceyi kesme") tek-ideliğe doğru gittikçe duygu öğesinin artacağını öne sürer. O duygunun kendisini en azından belli belirsiz düşünümsel bir içeriğe iliştirmeden varolup olamayacağından kuşkuludur; ve o tek-idelik fikri ortadan kalkınca duygunun da onunla birlikte ortadan kalkacağını ve sonucun "kendinden geçme" bilinçsizliği olacağını düşünür. Belki de Azize Teresa'nın bazen "kendinden geçme" durumunda meydana geldiğini itiraf ettiği bilinçsizlik bu şekilde açıklanabilir.

Ne var ki, söz konusu sorun, bütün duyumlardan, imgelerden ve düşüncelerden tamamen yoksun olan bir bilincin, herhangi bir şeyin (düşünümsel içerik) bilinci olmayan "arı" bir bilincin olanaklı olup olmadığıdır. Bunun bir kendi kendiyle çelişkiyi içerdiği biçimindeki *mantıksal* itirazı şimdilik bir kenara koyalım, çünkü bu mantık sorusu özel bir bölümde ele alınacaktır. O zaman Pratt ve Janet'in gözlemlerinin mistiğin iddiasına karşı sağlam bir *deneysel* argüman olup olmadığını soralım. Araştırmaya dayanarak, öyle düşünüyorum ki, onların gözlemlerinin sağlam birer deneysel argüman olmadıklarını veya bunların hiç kesin olmadığını göreceğiz. Soluk olma sorunu konu dışıdır, çünkü konumuz mistiğin bedeninin nasıl hareket ettiği değil, onun herhangi bir duyumun *bilincinde* olup olmadığıdır. Madeleine'ın soluk alıp da bunun farkında olmaması, duyumun bilinçten silindiği iddiasını çürütmekten çok destekleyecektir. Tek ilgili kanıt, Madeleine'ın eline konan nesneleri tanıması, onun işitip görmesidir. Ancak bu hiç de kesin değildir. Onun nesneleri "algıladığı"nın saptandığı söylenebilir, ama hâlâ onun bu algının bilincinde olup olmadığı sorusu ortada kalmaktadır! Bir uyurgezerin, masanın köşelerini veya yolundaki diğer engelleri "algılaması" bir kanıt oluşturmaktadır, çünkü o bunlardan sakınır, fakat o bunların bilincinde midir? Hipnoz sı-

---

[107] J. B. Pratt, The Religious Consciousness, New York, The Macmillian Company, s. 423.

rasında bir sayrı dış bir uyarıcıya tepkide bulunabilir ve belki de öyle veya böyle hipnozcunun ona uyandığı zaman hangi eylemleri yerine getireceğini telkin ettiği sözleri "işitebilir". Fakat hiç yoksa derin hipnoz durumunda sözsel seslerin onun bilincinde işitsel duyumlar şeklinde kendini gösterdiğini kanıtlayacak hiçbir şey yoktur. Bunların bilinçaltında geçici olarak kaybolmadığını veya oradan hiç durmadan yüzeye çıktığını gösterecek hiçbir şey yoktur. Mistiğin durumu kuşkusuz hipnozla aynı değildir, ama iki durum da açık bir biçimde belli bir benzerlik taşımaktadır. Söz gelimi, mistik bir durum bazen, kendi kendine hipnoz durumu gibi, parlak bir noktaya sabit bir biçimde gözleri dikerek meydana getirilebilir. Boehme'nin, daha önce aktarılan, ikinci aydınlanmasıyla ilgili betimi hipnoz edilen birinin anlattıklarından herhangi biriyle hiçbir benzerlik taşımaz, ancak onun deneyiminin nedeni parlak bir diske odaklanmasıdır.

Dolayısıyla Madeleine'ın olayı hiçbir şey kanıtlamaz. Eğer deneysel kanıta dayanacaksak, elimizde dünyanın bir çok farklı ülkelerinde, uygarlıklarında ve çağlarındaki binlerce, belki de onbinlerce kişinin, yıllarca sürekli yinelenen olaylarla, hiçbir düşünümsel içeriği olmayan bir bilinci edimsel olarak deneyimlediklerini gösteren ezici kanıt vardır.

Bir an Pratt'ın haklı olduğunu ve bütün duyumların, tasarımların veya düşüncelerin mistiğin bilincinden bütünüyle boşalmadığını ve mistiğin ayırdına varmadığı bir parça belli belirsiz düşünümsel içeriğin kaldığını varsayalım. Bu gerçekten mistiğin durumunu zedeler mi? Zedeleyeceğinden kuşkuluyum. O bütün deneysel varlıklar çokluğunun kendisinde olmadığı salt bir Birlik'i veya Bir'i veyahut da Boşluk'u algıladığını ve onunla bir olduğunu iddia ediyor. Varsayalım ki mistik yanılmaktadır, o derecede ki Bir'in ayrımlaşmamış cam gibi yüzeyinin üzerinde arılığı bozan belirsiz bir leke, belli belirsiz küçük bir tasarım vardır; ya da Boşluk'un özeğinde veyahut da uçlarında küçücük nokta gibi bir şey ya da boşluk olmayan diyebileceğimiz başka bir şey var. Eee? Mistiğe Bir'i veya Boşluk'u hiç algılamadığını, algıladığı şeyin yalnızca belirsiz bir leke ya da küçük bir nokta olduğunu ve deneyiminin bütününün de bu kadar olduğunu mu söyleyeceğiz? Mistik görüntü olarak kabul edilen şeye ilişkin ne düşünürsek düşü-

nelim, bunun çok donuk görsel bir imge, zayıf bir ses, belirsiz bir nokta ve neredeyse görünmez bir ışıktan *başka bir şey olmadığı* mantıklı bir biçimde kesin olarak öne sürülemez. Hristiyan mistiklerin Tanrı konusunda, Budist mistiğin nirvana konusunda, dindar olmayan mistiğin anlama yeteneğimizin ötesinde olan erinç konusunda, Plotinus'un "tanrıların, yarı tanrıların ve kutlu insanların yaşamı" konusunda yanlışa düştüğü nokta bu olabilir mi? Bana öyle geliyor ki, Pratt ve Janet haklı olsalar bile, bu olgu mistiğin iddialarının altını gerçekten oyamaz.

11. Sonuç

Dışa dönük ve içe dönük olmak üzere iki tür mistik bilinç olduğuna göre bunların birbirleriyle ilişkisi nasıldır? Tek bir cinsin iki türü olduğu ortada. Eğer böyleyse, bu tek cinsin ortak özelliklelerinin neler olduğunu sormalıyız. Hem dışa dönük hem de içe dönük olmak üzere bütün mistik olaylarda ortak olan şeyler nelerdir? Bunu anlamak için her biri için ayrı ayrı ulaştığımız sonuçları yan yana koyalım.

DIŞA DÖNÜK MİSTİK DENEYİMLERİN ORTAK ÖZELLİKLERİ	İÇE DÖNÜK MİSTİK DENEYİMLERİN ORTAK ÖZELLİKLERİ
1- Birleştirici görüntü - Her şey birdir.	1- Birimsel (Unitary) Bilinç; bir, boşluk, saf bilinç
2- Bütün her şeyde içsel bir özellik veya yaşam olarak daha somut kavrayış.	2- Mekansal değil, zamansal değil.
3- Nesnellik veya gerçeklik duygusu.	3- Nesnellik veya gerçeklik duygusu.
4- Onaylılık, erinç vs.	4- Onaylılık, erinç vs.
5- Yüce, kutsal veya tanrısal olanın hissedilmesi.	5- Yüce, kutsal veya tanrısal olanın hissedilmesi.
6- Paradoksallık.	6- Paradoksallık.
7- Mistikler tarafından anlatılamaz olduğunun söylenmesi.	7- Mistikler tarafından anlatılamaz olduğunun söylenmesi.

Bu listede, doğal olarak, daha önce ele aldığımız sınır durumları ve tipik olmayan olayları bir kenara koyuyoruz; yalnızca tipik olayların ana dirseklerine odaklanıyoruz. 3, 4, 5, 6 ve 7. maddelerin iki listede de aynı olduğunu ve bu yüzden dünyanın bütün ekinleri, çağları, dinleri ve uygarlıklarında mistisizmin evrensel ortak özellikleri ol-

duklarını anlıyoruz. İçe dönük tipin ikinci özelliği, yani mekânsal ve zamansal olmama, dışa dönük tipin paylaştığı bir özellik değildir. Bu, zamansallık özelliği yönünden o kadar açık seçik olmasa da mekânsallık bakımından kesindir; çünkü en azından N.M.'nin olayında zamansızlık açıkça öne sürülmüştür. Bunlar da gösteriyor ki dışa dönük deneyim, her ne kadar biz onu ayrı bir tip olarak kabul etsek de, gerçekte içe dönük tipten daha düşük bir düzeydedir; yani, dışa dönük deneyim, bütünlüğünü ve tamamlanmışlığını içe dönük tür deneyimde bulan eksik bir deneyim türüdür. Dışa dönük tür, içe dönük türün tamamıyla gerçekleştirmesine karşın, kısmen gerçekleşmiş bir birlik eğilimi gösterir. İçe dönük tipte çokluk bütünüyle yok olur ve bundan dolayı bu deneyim mekânsız ve zamansız olmalıdır, çünkü mekân ve zaman çokluğun ilkeleridir. Fakat dışa dönük deneyimde çokluk yalnızca, âdeta, birlikte yarı yutulmuş gibi görünmektedir. Çokluğu oluşturan maddeler, Eckhart'm söylediği "çimen yaprakları, ağaç ve taş" hâlâ oradadır ama buna rağmen "hepsi birdir". Bu bir paradokstur. Çokluğu oluşturan maddeler tanınabilecek derecede nasıl hâlâ "orada" iseler, aynı biçimde en azından maddeler arasında mekânsal ilişkiler ve olasılıkla bazı durumlarda zamansal ilişkiler de olmalıdır.

Hepsinden çok daha önemli olan özellikler, dışa dönük deneyim listesinde 1. ve 2., içe dönükte de 1. özelliktir. Mistiğin dünya için bir anlamda asıl ve temel olduğuna inandığı bu genel birlik deneyiminde her mistik deneyimin en derinlerdeki özünü yakalarız. Dile getirildiği gibi bu, başka ve daha dıştaki özelliklerin çevresinde döndüğü çekirdektir. Ancak bu ana çekirdek bakımından iki tip deneyim arasında belli farklılıklar vardır. Dış gözlemsel türde birlik mistik tarafından bazen "evrensel yaşam" olarak tanımlanır, fakat Ramakrishna bunu "bilinç" olarak tanımlar! İç gözlemsel mistisizmde birlik evrensel ben veya salt ego ya da salt bilinçtir. Bunun üzerinde çokça durmamız gereksizdir. Fakat yine de dışa dönük mistisizm sanki içe dönük türde gerçekleşen bütünlüğün bir çeşit yetersiz bir versiyonuymuş gibi görünüyor. Bilinç veya zihin yaşamdan daha yüksek bir kategoridir, yaşam merdiveninin en üst basamağıdır. İçe dönük mistik evrensel bilinç veya zihnin kavranışına kadar yükseliyorken dışa dönük mistik evrensel dünya yaşamını algılar.

Burada belki okuyucunun aklına gelebilecek bir başka soru kalıyor. Mistiklerin kendileri içe dönük deneyimde açığa çıkan Bir'in dışa dönük deneyimde açığa çıkan Bir ile özdeş olduğunu kabul ederler. Mistiğin yorumunca Tanrı veya bütün evrenin Evrensel Ben'i olan yalnızca bir tane Bir vardır, iki tane Bir yoktur. Dış Bir ile iç Bir'in aynı olması çok doğal bir varsayım olabilir. Fakat bunun felsefî bir doğrulaması var mı? Bunun gerekli bir varsayım olduğu tanıtlanabilir mi?

Mistik deneyimin öznellik ve nesnellik açısından yeri sorununu incelemeden bu konu çözümlenmez. Çünkü bu konu deneyimlerin hepten öznel olmadıklarını varsayar. Eğer deneyimlerin yalnızca öznel olduklarını düşünürsek o zaman gerçekte birbiriyle özdeşleştirilebilecek ne bir dış Bir ne de iç Bir olacaktır. Böyle bir durumda iç Bir ile dış Bir'in özdeş olup olmadıklarıyla ilgili hiçbir soru da belirmeyecektir. O yüzden bu soruyu erteleyeceğiz.

Üçüncü Bölüm
NESNEL GÖNDERGE SORUNU

1. Oydaşlık Argümanı

Mistiğin kendisi, deneyiminin insan zihni dışında kalan dünya hakkında bilgi vermesi anlamında nesnel olduğunu göstermek için *argümanlar* kullanmaz. O bir iç ışığın kendisini bundan emin kıldığını ve dolayısıyla kendisi için hiçbir mantıksal kanıtın gerekli olmadığını söyler. Ancak mistik olmayan böyle bir iddiada bulunamayacağından onun için sorun, lehte ve aleyhte kanıtlar kendisine sunulmadan hakkında ne düşünmesi gerektiğine karar veremeyeceği bir sorundur. Bu bölümün amacı bu tür argümanları ele almaktır. Daha iyi bir ad bulamadığımız için önce oydaşlık argümanı diyeceğimiz bir argümanla bölüme başlıyoruz. Bu argüman kendisine öncül olarak dünyanın değişik ileri ekinleri, çağları ve ülkelerinde anlatıldığı biçimiyle aynı veya benzer mistik deneyimlerin evrenselliğini alır. Profesör Broad'ın bu argümana değgin anlatımını*, söz konusu argümanın, bildiğim en dikkatli, en özenli ve en ılımlı bir sunum olduğu için, araştırmamı üzerine dayayacağım en iyi sunumu olarak görüyorum.

---

* "Evrensel Öz Sorunu" bölümünde verildiği biçimde.

Geçen bölümde bu argümanın öncülünü inceledik ve bu öncülle ilgili değerlendirmemiz, dünyanın her yerinde mistik deneyimler konusunda, çok ve büyük yorum farklılıkları olmasına karşın, temel bir uzlaşma olduğu iddiasını büyük ölçüde haklı çıkardı. Profesör Broad'ın bu öncülden çıkardığı sonuç, mistiğin deneyimi sırasında insanların bir başka yolla iletişime giremeyeceği bir gerçeklikle veya gerçekliğin bir boyutuyla iletişime girmesinin dikkate değer bir olasılık – onun sözleriyle "tersine göre daha olası - olduğudur. Öyleyse bu veya buna benzer bir sonucun bu öncülden yapılabilecek akla yatkın bir çıkarım olup olmadığına bakalım. Bu bölümde, daha sonra araştırmamızın ortaya koyacağı mistik deneyimlerin nesnelliğine inanmanın başka nedenlerini ele alacağız.

Oydaşlık argümanı hangi mantık veya olasılık ilkesine başvurmaktadır? Mistiklerin evrensel uzlaşımı nesnellik iddiasını ne şekilde desteklemektedir? Tanıkların, aralarında var olan büyük ölçüdeki karşılıklı bağımsızlıkla birlikte, evrensel ya da genel düşünce birliğinin,

1. Tanıkların deneyimledikleri şey konusunda doğruyu söylediklerinin iyi bir kanıtı olarak kabul edilebilir. Ancak birinin onları kasıtlı uydurma ile suçlaması hiç olanaklı olmadığı için bu sonuç o kadar önemli değildir.
2. Deneyimlerinin anlatımlarında bu deneyimlerin doğasını istemeden yanlış betimlemediklerinin; yani, onların genelde ve bazı olası ayrıklıklar dışında deneyimlediklerini söylediklerini şeyi edimsel olarak deneyimlediklerinin iyi bir kanıtı olarak kabul edilebilir. Tek bir tanık veya birkaç tanık içe bakarak gördüğünü söylediği şeyin betiminde yanlışlıklar yapabilir. Ancak elimizde tüm dünyanın farklı ülkeleri ve çağlarından binlerce kişiye ait ezici bir kanıt olunca; özellikle dünyanın bir bölgesinde veya zamanın bir kesiminde yapılan tanıklık, başka bölge ve dönemlerde aynı tanıklığı yapanlardan bağımsız ve onlarca bilinmez olunca bu pek olası görünmüyor.

Bununla birlikte üzerinde durmakta olduğumuz argüman bir adım daha atarak mistiklerin uzlaşımının genellikle onların deneyim-

lerinin nesnel göndergesinin (referansının) olduğunu gösterdiğini öne sürerse, buna aykırı gibi görünen kimi daha açık olgular vardır. Bir tür ılgım (serap) gören çoğu insanın oydaş olarak gördükleri şeyin su olduğunu söylemeleri kesinlikle, görsel deneyimlerini, istemeyerek de olsa, yanlış betimlemiyor olduklarını gösterir. Fakat bu söz konusu yerde nesnel anlamda bir suyun olduğunu göstermez, çünkü orada gerçekte sıcak kumdan başka bir şey olmayabilir. Tek bir gözüne bir yönden baskı uygulayan her insanın çift görme deneyimini dosdoğru aktarması olgusu gerçekten bir nesneler çiftlenmesinin bir kanıtı olamaz. Kendilerini santoninle uyuşturan bütün normal insanların beyaz nesneleri sarı renkli görmeleri onların gerçekten sarı olduklarını göstermez. Kısacası, bir deneyim evrensel olmakla beraber sahte bir deneyim olabilir. Profesör C. D. Broad argümanla ilgili kendi sunumunda bu konunun bütünüyle ayırdındadır. O ayyaşların sanrısal sıçan ve yılan algılarını örnek olarak verir. Bu tür bir deneyimi sayısız ayyaş paylaşmaktadır. Aynı zamanda Broad bir deneyimi sahte olarak etiketleme konusunda hangi ölçüte dayanacağımızı ele alır.[108] O zaman bütün mistiklerin bir yolla uzlaşımı, mistik deneyimlerin, yaşam açısından ne kadar değerli olurlarsa olsunlar, sahte olduklarını öne süren kuşkucuyu nasıl çürütür?

Yalnızca mistiklerin uzlaşmasının kendi başına kanıtlayabileceği tek şey – onların deneyimledikleri şeyi yanlış betimlemediklerini göstermesinin dışında - insanoğlunun yaratılışındaki, onların benzer deneyimleri yaşamalarına neden olan ortak ve evrensel bir öğenin varlığıdır. İnsanoğlunun yaratılışı, elbette ki, hem fiziksel hem de zihinsel yapıları içine alır. Bütün insanlar, tüm insanlarda gözlerin yapısı aynı olduğundan veya yaklaşık aynı olduğundan dolayı, gözleri çaprazlanınca çift görür. Santonin alan her insan aynı nedenlerle eşyayı sarı görür. Bu deneyime sahip olan neredeyse yok denecek kadar az sayıdaki insan yerine bütün insanlar mistik deneyimlere sahip olsalar bile ve bütün bu deneyimler tıpatıp birbirinin aynı olsa bile tek başına bu, insanoğlunun doğasında onlara bu benzer deneyimleri yaşatan ge-

108 C. D. Broad, Religion, Philosophy and Psychical Research, ss. 194-195.

rek fiziksel gerekse zihinsel bir şeylerin var olduğu gerçeğinden daha fazlasını göstermez.[109]

Ancak oydaşlık argümanı böylece kestirilip bir yana atılamaz. Çünkü bu argümanın sözcüsü yukarıda geçtiği kadarıyla argümanı öyle veya böyle bir yana atan kuşkucu yaklaşıma şu şekilde yanıt verecektir:

Günlük deneyimimizde söz gelimi, bir düş ya da bir sanrı gibi öznel bir deneyimle karşı karşıya getirildiğinde nesnel, gerçek bir duyu algısının özünü oluşturan şeyin ne olduğu sorusunu gündeme getirdiğimizi düşün. Sonuçta ilki genel olarak doğrulanabildiği hâlde diğeri özeldir demenin dışında ne söyleyebiliriz? Nesnel olarak gerçek bir dağ görmek, doğru yerde durması ve gerekli şeyleri yerine getirmesi durumunda diğer normal bir insanın da sahip olabileceği bir dağın görsel deneyimine sahip olmaktır. Bir dağı düş ya da sanrı olarak görmek başka hiç kimsenin doğrulayamayacağı özel bir deneyimi yaşamaktır. Ve bu apaçık oydaşlık argümanı değil midir? Bütün normal insanların deneyimlerinin önemli ölçüde benzer olduğunu kabul ettik-

---

109 Bu noktadan sayfa 111'deki aralığa kadar bu argüman bir parça teknik ve çetin bir niteliğe sahiptir ve felsefe dışından okuyucuların bu kısımları atlamaları yararlı olabilir. Ancak yine de okuyucu argümanın ana noktasını anlamalıdır. Bu ana nokta da kabaca şöyledir: Nesnelliğin en temel ölçütü oydaşlık ya da deneyimlerin uyuşması veyahut da genel doğrulanabilirlik değildir ancak çoğu zaman bunlara yararlı olacak şekilde kısmî ve ön testler olarak baş vurulabilir. Bu husus ılgım, çift görüntü gibi örneklerle gösterilmiştir. Nesnelliğin en temel ölçütü düzenliliktir, yani doğa yasalarına uymadır. Düş, *düzensiz* olduğu için özneldir. Düşümüzde ya kedinin köpeğe dönüşmesi gibi doğa yasalarıyla çatışan olayları ya da doğayla uyum içinde olsa da doğa yasasına uygun bir biçimde deneyim bağlamında gerçekleşmeyen olayları görürüz. Söz gelişi, düşümde Londra'da geçen olaylar görüyorum ama uyanıp da bakıyorum ki kendimi Amerika'da yatağımda buluyorum. Yasanın çiğnenişi düşün kendisinde gerçekleşmez, aradaki mesafeyi kat etmeden Londra'dan Amerika'ya anlık geçişte gerçekleşir. Kısmî olan genel doğrulanabilirlik ölçütü daha genel ve en temel ölçüt olan düzenliliğin altına yerleştirilir. Eğer isterse şimdi okuyucu sayfa 111'deki aralığın ardından başlayan argümanın diğer kısmına geçebilir. Düzenliliğin nesnelliğin sınaması olduğunu gösterdikten sonra mistik deneyimin bu sınamayı geçip geçmediğini incelemeye başlayabiliriz.

leri bir durumda deneyimin nesnel olduğunu söyleriz. Eğer oydaşlık duyu deneyiminde nesnelliğin yeterli bir ölçütü ise neden mistik deneyimde de olmasın?

Şu anda çalışma odamda yazı yazıyorken başımı kaldırsam ve önümdeki kilimin üzerinde duran bir zebra görsem bunun bir sanrı olduğu kuşkusunu taşırım. Buralarda hiç hayvanat bahçesi yok ve kaçan bir zebranın nasıl olup da çalışma odamın içine girdiğini aklım havsalam almaz. Polis de dahil bütün komşuları çağırırsam ve eğer benim dışımda hiç kimse zebraya benzer bir şey görmemiş ise bunun bir sanrı olduğu sonucu onaylanmış olur. Fakat eğer komşuların hepsi aynı zebra görme deneyimini yaşamış olsalardı sonuç, her ne kadar onun odamın içine nasıl girdiği kuşkusuz çözmek üzere yerel Sherlock Holmes'u çağıracağımız bir bilmece olarak kalsa da, bunun gerçek bir zebra olması gerektiği olurdu. Bu örnek, deneyimlerde uzlaşımın, nesnelliği oluşturan şey olduğunu bir kez daha gözler önüne seriyor. O zaman mistiklerin kendi deneyimleri konusunda birlik içerisinde olmaları neden bu deneyimlere nesnellik kazandırmıyor?

Karşılaştırılmakta olan iki örnek arasında, yani duyu deneyimi ile mistik deneyim arasında tanıkların sayısı bakımından kuşkusuz hatırı sayılır bir farklılık vardır. Herhangi normal bir insan duyu deneyimini doğrulayabilir, oysa mistik deneyimi yalnızca küçük sayıdaki oldukça sıradışı insanlar doğrulayabilir. Belki bu, olası desteğin gücünü azaltmak yoluyla mistik deneyimlerin nesnelliğinden yana durumu zayıflatır ama asla argümanın mantığını değiştirmez. Bu mantık her iki durumda da bütünüyle aynıdır. Daha az sayıdaki kanıt belki sonucun olasılığını düşürür ama sonucun kendisini değiştirmez. Londra kulesinin var olmasının deneysel bir kesinliği olduğunu söylerken haklı olabiliriz, ancak deneyimi sırasında mistiğin nesnel bir gerçeklikle iletişim hâlinde olması, Profesör Broad'ın sözünü yineleyecek olursak, "olmamasından daha olasıdır".

Bununla beraber belki konuyu böylece ortaya koymak mistik nesnellikle ilgili duruma olması gerekenden daha az uygun düşmektedir. Çünkü mistik *olası* tanıkların sayısı bakımından herhangi bir farklılığın olduğunu yadsıyabilir. Argüman edimsel doğrulamaya değil gizil doğrulanabilirliğe dayanır. Mistik bütün normal insanların mistik ger-

çekliğin olası tanıkları olduğunu öne sürer. Yalnızca tek bir yetkili ve güvenilir kâşif görmüş olsa bile antaıktikte yenice keşfedilmiş bir dağın var olduğuna inanırız. İnanırız çünkü bütün normal insanların gereken adımları atmaları durumunda onu görebileceklerine inanmamız için iyi bir neden vardır. Bütün insanlar Kuzey Kutbu'ndaki dağları ya da gizli Mato Grosso ormanlarını algılayamaz, ama birçok durumda hepimiz için uygulamada olanaksız denecek kadar dayanılmaz derecede ağır ve zaman alıcı bazı eğitimlerden geçmiş olsalardı algılarlardı. Benzer tarzda, normal bir insanın, eğer saf ve ermişçe bir yaşam sürmeye başlarsa, bütün dünya arzularından kendisini tamamen arındırırsa ve kendisini Hint yogilerinin yaşadıklarına benzer uzun ve yorucu fiziksel ve zihinsel eğitimler sürecine veya büyük ölçüde Azize Teresa'nın ya da Loyolalı Aziz Ignatius'un anlattıklarına benzer bir manastırda "yakarışlar" ve derin düşünceye dayalı alıştırmalar yaşamına bağımlı kılarsa, mistiğin deneyimini gerçekleyebileceği kabul edilebilir. Mistiklerin mistik deneyimin evrensel *olanaklılığına* ilişkin bu iddiasının doğru olduğuna inanmak akla uygundur. Ve bu, mistik deneyimlerin tıpkı duyu deneyimi gibi gizil olarak "herkese açık" olduğunu dile getirir, çünkü bir deneyimin herkese açık olduğunu söylemek yalnızca, çok sayıdaki özel deneyimlerin benzer oldukları veya uygun adımların atılması durumunda benzer olacakları anlamına gelmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bütün deneyimler kendileri bakımından aynı ölçüde özeldir, genel dünya da özel deneyimlerden çıkan bir yapıdır.

Bu argümanın ve karşı argümanın bir çıkmaza girdiği ortada. Çift görme ya da santonin yutan birisine nesnelerin sarı görünmesi gibi pek çok yanılsama bayağı yaygın olduğundan ötürü deneyimlerle ilgili salt uzlaşım ya da oydaşlık nesnelliği oluşturabilecek düzeyde değildir. Bu, kuşkucunun mistik nesnelliğin lehindeki durumu bozmaya çalıştığı argümandır. Ve bu apaçık geçerli bir itirazdır. Fakat kuşkucu buna işaret ederken, bir duyu deneyiminin nesnelliğini kanıtlamak için evrensel doğrulanabilirliğin yeterli olduğu onun savının bir parçası ise, aynı zamanda kendi kendisini de çürütmektedir. Çünkü o evrensel olarak doğrulanabilir olan bir çok yanılsamanın olduğunu göstermiştir.

Ancak çıkarmamız gereken sonucu anlamak güç değildir. Bu, gerek mistik deneyimde gerekse duyu deneyiminde nesnelliği oluşturan şeyin *bütünü* değil de bir *parçası* olsa da söz konusu oydaşlıktır, hatta deneyimlerin evrensel kabulüdür. Bir deneyimi nesnel kılmak için gereken, evrensellik kadar, başka bir koşul, bir x olmalı. Dolayısıyla mistik nesnellik savının geçerli olup olmadığını incelemek istiyorsak atılması gereken iki adım var. Önce x'in ne olduğunu bulmalıyız. Ardından mistik deneyimin x'e sahip olup olmadığını incelemeliyiz. mistik nesnellik sözcüsünün kuşkucunun eleştirisine verebileceği yanıtı açımladığımız son birkaç paragraftaki argüman, bence, mistik deneyimin gereken evrensellik türüne ve derecesine sahip olduğunu doyurucu bir biçimde göstermiştir. Öyleyse mistik nesnellik şimdilik bütünüyle x'in mistik deneyimin bir özelliği olup olmadığına bağlıdır.

Benim savunduğum görüş, bu x'in *düzen* olduğudur. Bir deneyim hem iç hem de dış bağlantılar bakımından düzenli ise nesneldir. Gerek iç gerekse iç bağlantılar bakımından düzensiz ise özneldir.[110] Herkese açık olma düzenli olmanın özelliklerinden *birisi*dir, oysa özel olma düzensizliğin göstergelerinden *birisi*dir. Herkese açık olma bu yüzden nesnelliğin tanımının *parçası*dır. Ancak nesnellik yalnızca çok daha geniş bir düzen kavramı ile eksiksiz ve doyurucu bir şekilde tanımlanabilir.

Düzenle ben yasayı, yani birbirinin ardından gelme düzenliliğini, biçim düzeninin yinelenişini, nitelenebilir öğelerin "sürekli birliği"ni kastediyorum. Düzen, doğa veya olağan dünyamızın doğal düzeni de-

---

110 Bu görüş, Profesör Broad'ın ayyaş tarafından görülen yılanlar ve sıçanlar hakkında söylediklerinde de en azından dolaylı olarak vardır (bkz. yukarıda sayfa 106). Çünkü o, bu yaratıkları, gerçek olmaları durumunda böyle hayvanlar tarafından her zaman doğurulan etkileri doğurmadıkları için sanrısal olarak damgaladığımıza işaret eder. Eğer bunlar gerçek olsalardı, tilki teriyerlerinden ya da firavunfarelerinden heyecan izleri göstermelerini, peynirin kemirilmesini, tahılın çuvallardan boşalmasını beklerdik. Görüyoruz ki sabuklayan ayyaş kişilerin yatak odalarında böyle etkiler gözlenmemektedir. (Broad, a.g.e., s. 195). Kısacası sıçan ve yılan deneyimi dış bağlantıları bakımından düzensizdir.

diğimiz şeyin kendisinin özel bir örneği olduğu böylesi oldukça geniş bir kavramdır. Kesin olarak konuşmak gerekirse, nesnellik kendi özel dünyamıza göre değil genel düzen kavramına göre tanımlanacaktır. Başka bir yerlerde yasaları bildiklerimizden epeyce farklı olan dizgeli bir olaylar düzeninin olduğunu tasarımlamak olanaklıdır. Evrensel yer çekiminin evrensel bir karşılıklı nesnelerin geri itişiyle yer değiştiği, ısının her zaman suyu katılaştırdığı ve soğuğun her zaman kaynattığı bir evren var olabilir. Bu bir düzen örneği olabilir. Bu tür düzen bakımından düzenli olan böyle evrendeki bir deneyim bu düzende nesnel olacaktır.

Ancak, kendimizi burada yalnızca olağan deneyim dünyamızdan söz etmekle sınırlarsak, nesnel anlamda gerçek dünyanın doğa düzeni dediğimiz şey olduğunu, yani bir zaman dizisi içerisinde görülebilir bir başlangıcı olmayan bir geçmişe doğru giden ve olasılıkla sonsuzca geleceğe uzanan düzenli olaylar dizgesi olduğunu görürüz. Bu dünya düzenine göre düzenli olan deneyimlerimizden olanlara nesnel denir. Gerek iç gerekse dış olsun bu dünyanın yasalarını bozması anlamında düzensiz olanlara öznel denir ve bunlar düş ya da sanrı olarak nitelendirilir. (Elbette düşlerle sanrılar arasında bir ayrım vardır, fakat her ikisi de aynı anlamda, yani biraz önce açıklanan anlamda öznel oldukları için bu ayrımın doğası bizi ilgilendirmiyor.) Dünya düzeni kavramının tek bir zihnin ürünü olmadığı, olamayacağı ve tek bir bireyin deneyimine dayanarak oluşturulamayacağı kabul edilmelidir. Bu, uzak bir geçmişe doğru uzanan bütün insansal deneyimlerin bir ürünüdür. Herkese açık olmanın, bütün insanlar tarafından paylaşılabilmenin, genel olarak doğrulanmış olma olasılığının nesnellik ölçütünün bir parçası, ama yalnızca bir parçası olmasının nedeni budur. Bu konu daha ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

Sanrılar ve düşler daima düzensizdirler; yani bunlar iki yoldan biri veya her ikisiyle doğa yasalarını çiğnerler. Bir düşte gerçekleşen şey *kendisi bakımından* doğa yasasının bir bozuluşu olabilir. Dolayısıyla ateşin üzerine konan gerçek, nesnel bir çaydanlık her zaman kaynar. Fakat ateşin üzerine konan düşteki bir çaydanlık donabilir. Nesnel bir deneyim doğa yasalarına uymak zorunda iken bir düşün uymak zorunda olmadığını kastederek "düşte her şey olabilir" deriz. Eğer biri-

si ateşin üzerine konunca donan bir çaydanlık su gördüğünü ileri sürerse ona "düş görüyor olmalısın" deriz. Bu, iç bağlantıları bakımından veya kendi sınırları içerisinde düzensiz olduğundan dolayı öznelliğe mahkûm edilen bir deneyim örneğidir. Ancak bazen bir düş kendi içerisinde son derece düzenli olabilir ve doğa yasasını hiç bozmayabilir. Fakat böyle bir durumda doğa kanununun bozuluşunun, düş deneyiminin, kendisini anında çevreleyen diğer deneyim alanlarıyla dış ilişkilerinde ve içerisine gömülü olduğu dölyatağında gerçekleştiği anlaşılacaktır. Doğa yasasındaki bozulma düşün sınırlarında, yani düş görme ile uyanık olma arasındaki sınırlarda meydana gelir. Söz gelimi, Birleşik Devletler'deki evimde uyuyorum. Düşümde ünlü bir Londra caddesinde yürüdüğümü ve kardeşimle karşılaşıp görüştüğümü görüyorum. Sonra uyanıyorum ve kendimi yeniden Amerika'da yatağımın içinde buluyorum. Düş içerisindeki hiçbir şey hiç bir biçimde düzensiz değildi. Cadde, yürüyüş, kardeşimle görüşme, bunların hepsi gerçekleşmiş olabilir ve son derece doğaldır. Fakat gerçekleşemeyecek şey, gerçekleşmiş olsa bile doğa yasasının bozulmasını gerektirecek şey, Amerika'daki yatağımdan Londra'daki caddeye aradaki mesafeyi katetmeden geçmem ve aynı doğaüstü yolla yeniden geri gelmemdir. – Biraz önce sözü edilen rüya deneyiminin bütünü olmasa da- bana Amerika'daki yatağımdan aniden kalkıp Londra'ya gitmişim gibi gelen bir deneyimi düş varsayımından başka bir yolla açıklamak elbette olanaklıdır. Neden Amerika'da uykuya dalmış, kataleptik bir transa girmiş, bilinçsiz bir biçimde Atlantik'ten geçirilmiş, Londra'da uyanmış ve ardından başka bir kataleptik transla Amerika'ya getirilmiş olmayayım! Bunun gerçekleşmediğini, yalnızca bir düş gördüğümüzü söylersek, büyük ölçüde söylemek istediğimiz şey, gerçekleşmiş gibi görünen şeyin aslında doğal ve düzenli olaylar dizisiyle açıklanmamış olmasıdır.

Kuramı tamamlamak için yalnızca deneyimlerde herkese açık olmanın veya evrensel fikir birliğinin bunda oynadığı rolü ve her ne kadar nesnellik ölçütünün bir parçası olsa da böyle bir fikir birliğinin neden kendi başına bunu sağlamaya yeterli olmadığını göstermek gerekir. Kendi görüşümüze göre, bir deneyime nesnel demek onun düzenli olduğu ve ancak dizgeli dünya düzeninin bir parçası ise nesnel

olabileceği anlamına gelmektedir. Başka herhangi bir deneyimin gerek iç gerekse dış bağlantıları bakımından gerekse de her iki yönden düzensiz olduğu görülecektir. Öyleyse dünya düzeni, belirsiz geçmişten belirsiz geleceğe uzanan bir olaylar dizisi olduğundan dolayı, tek bir zihne ait deneyimleri aşar. Bunun kanıtı tüm insan ırkı kanıtıdır. (Bilebildiğimiz kadarıyla) tek bir dünya düzeni vardır, bu düzen de bütün normal insanların katıldığı şeyin deneyimlenişindedir, yani bütün pencerelerin kendisine açık olduğu şeydedir. Her bir birey için birer tane olmak üzere bir düzenli olaylar dizgesi çokluğu yoktur. Bu yüzden salt özel olan bir deneyim nesnel değildir, ancak özel olduğu için değil, özel olmakla her zaman düzensiz olduğu anlaşılacağı için nesnel değildir.

Ne var ki özellikle açıklamamız gereken şey neden bütün insanların bir deneyime ilişkin açıklamalarında aynı düşüncede olmalarının o deneyimin nesnelliğini oluşturmaya yeter olmadığıdır. Bu, mistik deneyime uygulanışı yönüyle oydaşlık argümanında gördüğümüz kusurdu. Bir deneyimin öznel olmakla birlikte evrensel ve herkese açık olabileceğine işaret etmiştik. Bu konuda ılgım, santonin deneyimi ve çifte görüntü örneklerini vermiştik. Kuramımızın göstermesi gereken şey, bu deneyimlerin özel oldukları için değil – çünkü bunlar aslında özel değillerdir- , düzensiz oldukları için öznel olduklarıdır. Çifte görüntü örneğini ele alalım. Gözleri çaprazlı olan bir adamın eşyayı çift görmesi düzensiz değildir. Gözlerin çaprazlanmasının gerçekten nesnel nesne çiftleşmesini yaratması düzensizdir. Bunun, altında sınıflandırılabileceği ve açıklanabileceği bir doğa yasası yok. Tersine, bilinen tüm nedensel yasalara göre, bir kişinin gözlerinin çaprazlanması o kişinin görmekte olduğu nesne üzerinde hiçbir etki meydana getirmez. Bu yüzden onun deneyimlemekte olduğu şey, yani çiftleşmenin ortaya çıkışı, doğal yasayla çatışma içindedir ve düzensizdir ve bundan dolayı da özneldir.

Düzenlilik nesnelliğin ölçütü olduğu için, şimdi onu nesnel olup olmadıklarını belirlemek için mistik bilinç durumlarına uygulamamız gerekir. Mistik deneyimler istenen anlamda düzenli midirler? Düzenin tanımı, yinelenebilir deneyim öğelerinin sürekli birliğidir. Bu tanım, duyu deneyiminden hiç söz etmez ve ondan bütünüyle bağımsız-

dır. Bu tanım herhangi tür deneyime ilişecektir. Duyu içeriğinin düzenliliği ve nesnelliği, duyu deneyiminin nitelenebilir öğelerinin sürekli birliğini ifade edecektir. Duyusal olmayan içeriğin düzenliliği ve nesnelliği duyusal olmayan deneyimin nitelenebilir öğelerinin sürekli birliğini ifade edecektir. Bu yüzden yalnızca mistik deneyimlerin bu anlamda düzenli olup olmadıklarını sormamız gerekir.

İlk önce içe dönük mistik deneyim türünü ele alacağız. Bu deneyim türü duyusal değildir, çünkü tüm duyumlar ve imgeler özellikle onun dışında bırakılır. Acaba bu deneyim türü, duyusal olmayan deneyimlere ait öğelerin sürekli birliğinden oluşmakta mıdır? Yanıt açıkça onun böyle bir birlikten oluşmadığıdır. Çünkü bu, içe dönük deneyimin içerisinde deneyime ait özel öğeler çokluğunun olmasını gerektirirdi. Fakat bu deneyimin özü, onun ayrımlaşmamış, ayırtısız olması ve çokluk içermemesidir. Aralarında yinelenebilir biçim düzeni ve düzenli ardışıklığın izlenebildiği ayırt edilebilir öğeler veya olaylar yoktur. Bununla içe dönük deneyimin nesnelliği iddiası çöker. O nesnel olamaz. Ancak kuşkucu bu noktada erkenden bir utku ilan etmemeli. Çünkü, bu deneyimin nesnel olmamakla birlikte öznel olmadığını da görmekteyiz. Gerçekte bu deneyimin konumunu belirlemeden önce daha alınacak çok yolumuz var.

Bunu anlamak için şimdi, deneyime daha önce nesnellik ölçütünü uyguladığımız gibi öznellik ölçütünü de uygulamalıyız. Bir deneyimin, sanrı veya düşün öznel olması gibi öznel olması için gerek içsel gerekse dışsal olarak doğa yasasının kesin bir biçimde bozuluşunu sergilemesi gerekir. Düzensiz olması gerekir. Deneyimin düzenden yoksun olduğu biçiminde salt olumsuz bir sonuç belirtmek yeterli değildir –şimdiye dek bütün gösterdiğimiz şey bu. Nasıl düşler ve sanrılar doğal düzenin parçaları ise aynı biçimde mistik deneyimler de kuşkusuz doğal düzenin bir parçasıdır. Bunların kendi nedenleri ve sonuçları vardır ve şu anda ve şu mekânda benim bir düşümün veya sanrımın veyahut da bir mistik deneyimimin olması nesnel bir olgudur. Herhangi bir deneyimin, bir düşün öznel olması gibi öznel ya da gerçek bir duyu algısının nesnel olması gibi nesnel olup olmadığını anlamak için, deneyimin, gerek kendi içinde gerekse sınırları dışında kalan şeylerle bağlantılarında, düzenli olup olma-

dığını görmek üzere iç özüne bakmamız gerekir. Şimdi bu sınamayı içe dönük mistik deneyime uygulayacak olursak kesinlikle onun nesnel olamayacağını gösteren aynı nedenle öznel olamayacağım görürüz. Bu deneyim ateşe konduğunda donan bir çaydanlık su düşünde olduğu gibi kendi sınırları içerisinde düzensiz olamaz. Çünkü bu deneyimin içerisinde, dünya düzenindeki sürekli birlikteliklere aykırı ardışıklıkları oluşturacak ayırt edilebilir öğeler yoktur. Aynı nedenle o dış bağlantılarında doğal düzenle çatışmaz, çünkü bu da deneyim içerisindeki nitelenebilir öğelerin deneyim dışındaki öğelerle çatışmasını gerektirir – söz gelimi düşümde aradaki mesafeyi katetmeden Londra'da olmamın Amerika'daki yatağımda olmamla çatışması gibi. Fakat içe dönük deneyim içerisinde deneyim dışı bir şeyle çatışabilecek hiçbir öğe yoktur. Tüm bunlardan da anlaşılıyor ki içe dönük deneyim öznel değildir.

Ulaştığımız bu sonuçta gerçekten yeni olan hiçbir şey yoktur. Mistik deneyimin ne öznel ne de nesnel olduğu önermesinin aslında daha felsefî düşünen bütün mistiklerin açık bir biçimde ortaya koyduğu bir mistik öğreti olduğunu görmekteyiz. Onlar bu sonuca bizim bu bölümde yaptığımız gibi akıl yürütme işlemi ile ulaşmamışlardır. Onlar yalnızca bunun, deneyimlerinin doğal ve uygun yorumu olduğunu sezgisel olarak duyumsamışlardır. Bunun, son bölümdeki, nesnellik duygusunun bütün mistik deneyimlerin ortak özelliklerinden birisi olduğu bulgusuyla çatışıyormuş gibi göründüğü doğrudur. Ancak "nesnellik duygusu" gerçekte çok yalın bir deyimdir, bununla birlikte belli bir düşünme aşamasında kullanılması uygun bir deyimdi. Gerçek şu ki mistik deneyiminin salt bir düş – bütünüyle kendi bilinci içerisinde hapsolan bir şey - olmadığı yönünde güçlü ve ağırlıklı bir inanç taşır. O, deneyimin kendi önemsiz kişiliğini aştığını, kendisinden çok daha önemli olduğunu, bir anlamda kendi bireyselliğinin ötesinde sonsuza karıştığını hisseder. Daha iyi bir söz bulamadığı için o bunu, o "gerçek"tir, "hakiki ve tek gerçeklik"tir vs. diyerek dile getirir. Buradan çıkarak, deneyimin onun dışında "var olduğu"nu, nesnel olduğunu vs. söylemek doğaldır. Devamında bütün bunları aydınlatmak için elimizden gelenin en iyisini yapacağız. Şu anki konumuz, yalnızca, daha önce geçen "nesnellik duygusu" sözü ile daha doğru bir söz olan

'mistik deneyim ne öznel ne de nesneldir' sözü arasında hiçbir gerçek çelişki olmadığını göstermektir.

Aynı argümanlar ve sonuçlar dışa dönük deneyim türünü de ilgilendirmekte midir? ilk bakışta, bu deneyimde ayırt edilebilir bir öğeler çokluğu olduğundan ve bu öğeler zamansal bir akış sergilemiyorlar olsa bile uzam içinde olduklarından, burada durumun oldukça farklı olduğu görünmektedir. Dışa dönük mistik bitki yaprağını, ağacı, taşı fiziksel duyularla algılamaktadır, fakat o bunların hepsini "bir" olarak algılamaktadır. O bunları hem ayrı hem aynı olarak algılar. Ayrı olarak algıladığı ölçüde bunlar kuşkusuz düzenlilik gösteren ayırt edilebilir öğeler çeşididir. Bitki, ağaç ve taş yalın olarak doğal düzenin nesnel parçasıdır.

Fakat bana öyle geliyor ki her ne kadar bitki, ağaç ve taş bu şekilde nesnel olsa da onların birliği nesnel değildir. Deneyimdeki çokluk aslında mistik bir algı değildir. Yalnızca birlik mistikdir. Ama bu hâliyle birlik kendi içinde çokluğa ve ayırt edilebilir öğelere sahip değildir. Aslında mistiğin görüşüne göre bu, içe dönük deneyimde algılanan birlikle aynı birliktir. Dışarıda bütünlük ve içerde bütünlük vardır. Fakat bu iki ayrı bütünlük değildir, bir ve aynı bütünlüktür. Kesinlikle bu mistik iddiadır. Her ne olursa olsun, içsel birlik gibi dışsal birlik de kendinde öğeler ve olaylar çokluğu barındırmaz. Dolayısıyla aynı argüman içe dönük deneyimi ilgilendirdiği gibi dışa dönük deneyimi de ilgilendirir, aynı sonuç da çıkarılmalıdır. O ne nesnel ne de özneldir.

2. Özneötesilik (Transsubjectivity)

Oydaşlık argümanı her ne kadar – Bucke, William James ve Profesör C. D. Broad da dahil geniş sayıdaki başka yazarlarca iddia edildiği üzere – mistiğin deneyimlerinin nesnel olduğunu göstermese de bir tek önemli sonuç verir. Bu argüman mistiklerin deneyimlerini temelde yanlış aktarmadıklarının güçlü bir kanıtıdır. Mistik bütün duyumları, imgeleri ve kavramsal düşünceyi bastırdığına inansa da kuş-

kucu aslında bunun böyle olamayacağını öne sürebilir. Buna karşı şöyle yanıt verilmelidir: Eğer elimizde, bütünüyle ayırtısız ve ayrımlaşmamış deneyime ulaştığını iddia eden bir kişiye ait tek bir haber olsaydı, böyle bir haberi ciddî bir kuşkuyla karşılamada haklı olabilirdik. Onun bir yanlışlık yapmış olması gerektiğini sanırdık. Ancak elimizde, hepsi ilk haberi pekiştiren bağımsız kaynaklardan buna benzer oldukça büyük sayıda haber olunca, bir ölçüde kuşkuculuğumuzun hafiflemesi gerekir. Dünyanın bir çok ayrı ekin, zaman ve ülkelerinden – eski Hindular'dan, Orta Çağ Hristiyanları'ndan, İranlılar ve Araplar'dan, Budist Çin, Japon, Burma ve Siyam'dan, çağdaş Avrupalı ve Amerikalı aydınlardan - gelen buna benzer bağımsız haberler görüyorsak, bu son derece anlamlı düşünce birliği, deneyimlerin yanlış aktarılmadığı tersine gerçekte tam olarak mistiğin gerçekleştiğini söylediği şey olduğu yönünde çok güçlü bir kanıta varır.

Bunu kabul ederek yeniden içe dönük deneyimi ele alacak olursak, - hiç yoksa başlıca mistik geleneklerde – deneyimin kendini aşıcı bir *deneyim olduğunun* anlatıldığını görürüz. Bütün deneysel zihin içeriğini bastıran birey, aynı zamanda salt ego olan salt bir birliğe, arı bir bilince ulaşır. Onun bu yolla ulaştığı şeyin mistiğin kendi bireysel salt egosu olduğu varsayılabilir. Ancak mistik, ilkin onun kendi özel egosu gibi görünen bu benin kendisini o anda sonsuz ve evrensel bir benle bir olarak veya onda çözülmüş olarak deneyimlediği yönünde daha başka bir gerçeği anlatır. Ayrı benin sınır duvarları yıkılır ve birey kendisini kendisinden öteye geçmiş ve sınırsız ve evrensel bir bilince karışmış bulur. Mistik deneyimin bu yönü son bölümdeki bireyselliğin çözülüşü kısmında vurgulanmıştır. Mistiğin – akıl yürütmeye dayalı bir sonuç değil de doğrudan deneyimlenen bir şey olarak - çıkardığı sonuç, ulaştığı şeyin tümüyle kendi bireysel salt egosu olmayıp evrenin salt egosu olduğudur; veya başka bir biçimde ortaya konacak olursa, kendi bireysel beni ile evrensel benin bir biçimde özdeş olduğudur. Upanişadlar'da açıkça çıkarılan sonuç budur, ancak bu sonuca, kamutanrıcılık (panteizm) sapkınlığını içerdiği öne sürülerek kişitanrıcı (teist) dinlerin tanrı bilimcileri itiraz edebilir. Bununla beraber üzerinde durduğumuz nedenlerden dolayı evrensel ben nesnel görülemez, gerçi bireyi aştığı için öznel de görülemez.

Hem mistikler hem de mistik olmayanlar olarak hepimiz öznel ile nesnel arasındaki ayrıma, üçüncü bir seçenek dışta tutulacak şekilde, saltık olarak bakmaya koşullanmışız. Dolayısıyla, kendisinin dışında ve ötesinde olan bir şeyle ilişki içerisinde olduğunu hisseden mistiğin bunu evrensel benin nesnel bir gerçeklik olduğuna imleyen sözler kullanarak dile getirmesi büyük ölçüde olasıdır. Burada ben, her ne kadar mistik aşkın ve evrensel bir bene inancında doğrulanabilirse de, bu benin nesnel bir varlığa sahip olduğunu öne sürdüğü zaman onun konuşma tarzında belli bir yanlışlık olduğunu ortaya koyuyorum. Şimdilik deneyimin konumunun özneötesi olduğu sonucuyla yetinmemiz gerekir. Daha kesin ve doyurucu bir şeyin söylenip söylenemeyeceği bu bölümün daha sonraki kısımlarında tartışılacaktır.

Eleştirel okuyucu doğal olarak, yukarıdaki düşüncelerden de çıkacağı üzere, mistiğin, deneyiminin *kendisinin* özneötesi olduğu yargısını inandırıcı bulmadığını söyleyebilir. Okuyucunun, bir çok değişik ekin, çağ ve yerlerdeki mistiklerin oydaşlığı ve bağımsız kanıtının mistiklerin deneyimlerini yanlış betimlemediklerini gösterdiğini istemeye istemeye kabul ettiğini varsayalım, bu kabul, deneyimin mistiğin zihin öznelliği içerisinde tümüyle ruh bilimsel bir olgu olarak düşünülmesi varsayımına dayalı bir kabul olacaktır. Ancak şu anda okuyucudan, deneyimin kendisinin ötesinde öznel olmayan bir alana girdiğini kabul etmesi beklenmektedir. Okuyucu kuşkusuz, mistiğin hissettiğini söylediği kendine ait bireyselliğin çözülmesinin büyük bir kozmik salt ego varsayımı sıçrayışını gerektirmeyen bir yorumsal varsayımla açıklanıp açıklanamayacağını görmenin çok daha kolay ve iyi olacağı itirazını yapacaktır. Söz gelişi, pek sıradan deneyimlerde çoğunlukla tüm bireysellik bilincini yitirdiğimiz – çok sürükleyici bir işe daldığımız için kendimizi bir an unuttuğumuz ve kaybettiğimiz - bir gerçek değil midir? Mistikdeki bireyselliğin kaybı hissi benzer bir biçimde pek kolay açıklanamaz mı?

Henüz ortaya koymadığım daha başka bir düşünce olmasaydı bu itiraz hiç kuşku yok ki büyük bir önem taşıyacaktı. Bildiğim kadarıyla hiçbir mistiğin veya başka bir kimsenin şimdiye kadar üzerinde durmadığı, hatta ayırdında bile olmadığı, ancak öncüllerini kabul ettiğimiz takdirde mistiğin görüşünü kuşkucununkine karşı kesin olarak destekleyen bir akıl yürütme zinciri vardır. Mistiğin gerçekte bilinci-

ne ait bütün deneysel içeriği yok ettiği ve kendi bireysel salt egosu olan arı bilinçle baş başa kaldığı, bu argümanın öncülünü oluşturur. Bu öncül onun kendi öznelliğinin ötesine geçmez. Fakat bir kez bu kabul edilince, bu noktada durmanın mantıksal açıdan olanaksız olduğunu ve salt bireysel egonun gerçekte yalnızca bireysel olmayıp evrensel ve kozmik olduğunu da varsaymak zorunda olduğumuzu görürüz. Bu akıl yürütme şöyledir:

A ve B diye iki kişiden her birinin kendisinde bütün özel zihinsel içeriği bastırdığını ve bu yüzden her birinin kendi salt egosunun mistik bilincini elde ettiğini varsayalım. O zaman A, A'ya ait özel salt egoya, B de B'ye ait özel salt egoya ulaşmış olmaz mı ve dolayısıyla bu durumda ortada iki farklı ve ayrı salt ego olmaz mı? Doğal olarak beklenen yanıt 'evet' olacaktır. Eğer böyleyse, o zaman A'nın egosunu B'nin egosundan ayıran bir şey, onları iki farklı varlık kılan bir bölünme ya da birey olma ilkesi olmalı. Birey olma ilkesi nedir?

Önce sıradan yaşamda iki zihni, mistik bir bilinç aramamış veya elde etmemiş olup günlük deneyim düzeyinde işleyen iki zihni birbirinden ayıran birey olma ilkesinin ne olduğunu soralım. Söz gelimi bu kitabın yazarının zihnini okuyucunun zihninden farklı bir psişik varlık kılan şey nedir? Eğer bu soru zihinler hakkında değil de yazar ile okuyucunun fiziksel yapıları hakkında sorulmuş olsaydı yanıt çok kolay olurdu. Buradaki temel birey olma ilkesi uzam olurdu. Uzam aralığı iki bedeni ayırır ve onları iki ayrı varlık yapardı. Bu kuşkusuz aşırı basitleştirmedir. İki insanın farklı dönemlerde yaşaması durumunda zaman da uzam da onları birbirinden ayıracaktı. Yine farklı fiziksel nitelikler farklılaşmaya götürür. Yazarın saçı beyaz okuyucununki kahverengi olabilir. Fakat bu karmaşıklıkları görmezden gelip yalnızca bu örnekte uzam olan temel farklılaşma ilkesine odaklanabiliriz.

Ancak burada biz bölünme ilkesinin ne olduğunu iki beden arasında değil de iki zihin arasındaki bölünmeye göre soruyoruz. Belki, zihin-beden ikiliğini varsaymadan böyle bir sorunun sorulamayacağı ve böyle bir varsayımda bulunmanın da sallantılı olduğu şeklinde bir ilk itiraz doğacaktır. Bu bir yanlış anlamadır. Bu soru, zihin ve beden arasındaki ilişki konusunda gerek ikici (düalist) gerekse tekçi (monist)

asla bir kuram varsaymaz. Yalnızca, fiziksel açıdan olduğu kadar "zihinci" ya da iç gözlemsel açıdan da akla yatkın bir biçimde konuşmanın ve düşünmenin olanaklı olduğunu varsayar. Bu soru kişinin kendi içsel düşüncelerinden ve duygularından söz etmesinin anlamsız olmadığını ve her ne kadar aralarında kuşkusuz çok yakın bir bağlantı olsa da bunlar hakkındaki yargıların yalnızca beden hakkındaki yargılar olmadığını varsayar. Sorumuz hiçbir biçimde bir kuramı veya bir kuramın yadsınmasını içermez. Soru kuram düzeyinde değil deneyim düzeyinde hareket eder. Deneyimlenmiş bir gerçek olan, bir insanın kendi düşünceleri, duyguları, niyetleri, arzuları vs. hakkında anlamlı bir şekilde konuşabileceği ve konuştuğu zaman da karın ağrısı, bacak veya beyin hakkında konuşmuyor olduğu gerçeğinin açık seçik bir ifadesidir. Öyleyse şimdi sorumuza dönüp her ikisi de günlük deneyim düzeyinde işleyen iki zihni birbirinden ayıran birey olma ilkesinin ne olduğunu soralım.

Bedensel farklılıklardan böylece sıyrıldığımız zaman bana açıkçası öyle geliyor ki bir zihni diğerinden ayıran yalnızca bir tek durum ortada kalıyor. Bu da her bir zihnin farklı bir bilinç akışına sahip olduğu veya, bununla aynı kapıya çıkan, farklı bir deneyim akışına sahip olduğudur. Zamanın herhangi belli bir döneminde A'nın iç yaşam öyküsünü oluşturan duyumlar, imgeler, duygular ve düşünceler B'nin iç yaşam öyküsünü oluşturan duyumlar, imgeler, duygular ve düşüncelerden farklı olacaktır. A ve B genel bir anlatımla "aynı" özdeksel nesneye bakıyor dendiği zaman onların aslında bir tek özdeş duyuma mı yoksa benzer olmakla birlikte iki özel duyuma mı sahip oldukları bilmecesiyle kendimizi sıkıntıya sokmaya gerek yok. Gerek böyle bir anda iki bilinç akışının edimsel kesişmesi olsun gerekse yalnızca bir benzerlik olsun genellikle A'nın zihinsel içerik akışının, sürekliliği boyunca, B'ninkinden bütünüyle farklı olduğu gerçeği ortada kalır. Görebildiğim kadarıyla da bu bir zihni diğerinden ayıran *tek* şeydir. Başka bir deyişle, zihinler birbirlerinden deneysel içeriklerine göre ayrılırlar, başka bir şeye göre değil. Buradan da şu çıkıyor ki eğer A ve B bütün deneysel içeriği kendi içerinde yok ederlerse o zaman ortada onları birbirinden ayıran ve iki ayrı varlık kılan hiçbir şey kalmaz; A ve B bu yolla kendi salt egolarının mistik bilincine vardıkları taktirde

ortada onları birbirinden ayıracak veya iki salt ego yapacak hiçbir şey olmaz.

Felsefecilerin salt ego ile deneysel ego arasında yaptıkları ayrımdan yararlanacak olursak o zaman bu argümandan çıkacak olan sonuç evrende bir deneysel egolar çokluğunun olduğu fakat yalnızca bir tek salt egonun olabileceğidir. Dolayısıyla ilk bakışta kendi özel salt beniymiş gibi görünen şeyi elde eden mistik aslında evrenin salt egosuna, salt kozmik egoya ulaşmıştır.

Bu mistiğin hep haber verdiği kendini-aşma deneyimini açıklar ve bununla bağdaşmaktadır. Hem mistiğin deneyimi hem de az önce özetlenen felsefecinin tamamıyla bağımsız kurgusal akıl yürütmesi aynı sonuca çıkar ve birbirini destekler. Eğer kurgusal akıl yürütme olmasaydı, kuşkucu deneyimlenen kendini-aşma duygusunu, Tennyson'un anlattığı kişisel kimliğin "sınırsız varlık"ta yok olmasını, Koestler'in anlattığı "Ben"in kaybolması ve "evrensel havuzda" çözülmesini, Hristiyan mistiklerin ve sufilerin kendi tanrı bilimsel dilleriyle ve Hindu ile Budistler'in kendilerine özgü ekinleri ve kuramlarına göre anlattıkları benzer deneyimleri başka biçimde anlayabilirdi. Kuşkucu tüm bunları sürükleyici bir ilgi nesnesine dalan kişinin kendini-unutmuşluğuna başvuru yaparak açıklayabilir. Olağan ruh bilimsel olguyla ilgili böyle sıradan bir söz öyle veya böyle – en azından bu satırların yazarına göre – mistiklerin tamamıyla alışılmadık, sıradan olmayan ve aslında olağanüstü deneyimlerini açıklama ağırlığını taşımada bütünüyle yetersiz kalır. Ancak bu bölümde ortaya çıkarılan ve ileri sürülen akla yatkın argümana dayanmak daha iyi olur.

Öyleyse mistiğin iletişimde olduğu ve özdeşleştiği bir evrensel kozmik ben var*dır*. Ancak buradaki sıkıntı son cümledeki "dır" sözcüğünün anlamıdır. Bu sözcük "vardır" anlamında alınamaz, çünkü alınsaydı bu onu nesnel kılardı. Bunun içerdiği sıkıntılarla ilgili en son açıklamamızı daha sonraki bir bölüme bırakarak, en azından şimdilik onun nesnel olmamakla birlikte özneötesi olduğu sonucuyla yetinmeliyiz.

Bu noktada, "Evrensel Öz Sorunu" bölümünün sonuç kısmında ortaya konan, mistiğin her zaman elde bir kabul ettiği üzere, dışa dönük Bir ile içe dönük Bir'in özdeş olup olmadığı sorusunu kısaca ele

alabiliriz. Söz konusu bölümde, mistiğin bu ikisini özdeşleştirmesinin deneyiminin nesnelliğini gerektirdiği ve dolayısıyla ilk sorun çözülmeden bunun tartışılamayacağı söylenmişti. O zaman, "nesnellik" sözcüğünün kullanılması yanlış olmakla birlikte, mistiğin deneyiminin aslında kendi öznelliğini aştığı ve bunun, eğer iyi bir neden varsa dış ile iç Bir'i özdeşleştirmeyi olanaklı kılmak için yeterli olduğu sonucuna varmıştık. Mistiğin üzerinde düşünülmemiş ya da sezgisel varsayımından ayrı, bu ikisini özdeşleştirmek için her hangi bir neden var mıdır? İki Bir'in gerçekte tek Bir olduğunu varsaymanın, aslında doğru olması olası oldukça doğal bir varsayım olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse bunu bir kenara koyabiliriz. Bununla birlikte şu anda biz bundan daha çok emin olabiliriz. Çünkü bireyin salt egosunun dünyanın salt egosuyla özdeş olduğunu gösterdiğimiz argüman aynı zamanda dışa dönük Bir'in içe dönük Bir ile özdeş olduğunu göstermek için de kullanılabilir. Çünkü, her ikisi de içeriksiz olduğundan, aralarında bir *principium individuationis* oluşturacak hiçbir şey yoktur. Çünkü, bu bölümün başında da belirtildiği üzere, dışa dönük deneyimin "hepsi Bir" olarak algıladığı duyu nesneleri dışa dönük Bir'in parçaları değildir, ki bu yüzden o kendi içinde ayrımlaşmamış ve içeriksizdir.

3. Nesnellik Duygusu

Bu bölümde mistiğin duyumsadığı öznel nesnellik veya gerçeklik kanısının mistik olmayan açısından herhangi bir inandırıcılığa sahip olup olmadığını kısaca ele alacağım. Felsefeciler, mistiğin kesinlik duygusunun, mistik için ne kadar inandırıcı olursa olsun, mistik olmayan açısından bir önem taşımayı hak etmediğini söyleme taraftarıdır. İnsanlar hemen her şeyde güçlü ve öznel kesinlik duygularına sahiptir ancak yine de yanılıyor olabilirler.

Konunun böyle ele alınması oldukça aldırmazcadır. Çünkü mistiğin duygusu kişisel bir sanı veya ön yargıya geçici veya direngen bir bağlılıktan oldukça farklıdır. O, kişisel ön yargılarda olmadığı üzere, deneyimi yaşayan her kim olursa olsun o kişiyi belli tür bir dene-

yime bağlaması anlamında evrensel ve özneler arasıdır. (Söz gelimi Jacob Boehme gibi deneyimleyenin kısa bir süreliğine kuşkuya düştüğü ara ara olayların olduğu yadsınmıyor). Dolayısıyla mistiğin sahip olduğu kesinlik en azından ruh bilimsel bir görüngü olarak açıklanmalıdır.

Bunu bilinçaltı varsayımıyla açıklama yönünde bir çok girişimlerde bulunulmuştur. Mistik deneyimin bilinçaltından çıktığı düşünülmektedir; ve bilinçaltı bilinçli zihnin *dışında* olduğu için özne kendisinin dışında olan bir şey tarafından yönlendirilmekte olduğunu duyumsar. Ancak mistik deneyiminin bilinçaltı yoluyla ortaya çıktığını kabul etmekle birlikte bunun en son kaynağının bilinçaltının ötesinde ve ruhunun bütünüyle dışında olduğunu üsteleyebilir. Bilinçaltı yalnız ve yalnız, bireyi bütünüyle aşan bir gerçekliği kendisine ulaştıran bir boru olabilir.

Gerçeklik duygusunun bundan çok daha derinlikli ve daha önemli bir açıklamasının olduğu anlaşılmaktadır. Bu gerçeklik duygusunun mistik deneyimin kendisinin bir parçası olduğu, onun aklî bir yorumu olmadığı önceleri belirtilmişti. Deneyimlenen düşüncenin kendisi değil, deneyimin öz-aşmaklığıdır. Bu bireyselliğin çözülüşü deneyimidir, "Ben"in ortadan kaybolmasıdır, onun kendisinin ötesine geçerek Koestler'in "evensel havuz" dediği şeye girmesidir. Elbette her zamanki gibi, deneyim ile yorum arasında keskin bir çizgi olmadığını kabul etmemiz gerekiyor, fakat 2. Bölüm 8. Kısımda ortaya sürülen düşünceler bireyselliğin çözülüşünün edimsel olarak yaşandığını akla hiçbir kuşku gelmeyecek derecede göstermiş gibiydi. Öyleyse kendini aşmaklığın deneyimin bir parçası olması, mistiğin onun doğruluğundan, kendisini bunun doğruluğundan caydıracak bütün olasılıkları bir kenara atarak kesin bir biçimde emin olmasının nedenidir. Herhangi bir deneyimin yorumundan kuşku duyulabilir ama deneyimin kendisi kuşkulanılabilir değildir.

Bu yalnızca, mistiğin kesinlik duygusunun ruh bilimsel açıklaması değil, mantıksal bir gerekçelendirmesidir de. Ve bu da onun kanıta dayalı değerinin filozoflar tarafından bildik kısa yoldan yadsınmasının gerekçesiz olduğunu gösterir. Kısacası, mistiğin kesinlik duygusu gerçekte mistik olmayana özneötesilikten yana ek bir argüman sağlar.

Nasıl ki bir insanın belli bir renk deneyiminden kuşkulanamıyorsak, aynı nedenle mistiğin öznel olmayan bir gerçekliği deneyimlediğinden de kuşkulanamayız.

Bu argüman, doğal olarak, uygulamada bir kuşku öğesini yeniden ön plâna çıkaracak iki koşula bağlıdır. İlki, argüman deneyimi yorumdan açık seçik olarak ayırabileceğimiz kabulüne dayanmaktadır. İkincisi, mistiğin deneyimini bilinçsiz ve kasıtsız olarak yanlış betimlemediği varsayımına dayanır.

Bu düşünceler, argümanın inandırıcılığını bütünüyle yok etmese de bir ölçüde azaltacaktır.

4. Mistik Monatçılık

Yukarıda "ana mistik gelenek"ten, içe dönük mistisizmde bireysel benin sonsuz ya da evrensel ben ile bir olmak için kendisinin ötesine geçtiği görüşünü benimseyen gelenek diye söz ettim. Bununla beraber, içe dönük deneyimi ruh bilimsel bir olgu olarak kabul etmekle birlikte burada bireysel benin aşılmadığım vurgulayan azınlık bir mistik gelenek vardır. Bu gelenek deneyimin bir öz-aşkınlık duygusunu içerdiğini kesin olarak yadsımaz, fakat o kendini aşmanın gerçekten meydana geldiğini yadsır. O kendini aşma duygusunu yanılma olarak açıklar.

Aşağıdaki Martin Buber'den gelen dikkate değer pasajı bunun bir örneği olarak aktarabiliriz:

> Şimdi kendi unutulmaz deneyimimden iyi biliyorum ki kişisel yapının yaşamla ilişkilerinin söner gibi göründüğü ve bölünmemiş bir birliği deneyimlediğimiz bir durum vardır. Ancak bu deneyimde – ruhun büyük bir istekle hayal ettiği ve doğrusu hayal etmek zorunda olduğu şeye (kendim de bir zamanlar hayal etmiştim) - asıl varlıkla veya Tanrı ile bir birliğe ulaştığımı bilmiyorum. . . .Sağlam bir anlamanın en dürüst ve ciddi açıklaması olarak diyebilirim ki bu birlik kendime ait olan bu ruhun birliğinden başka bir şey değildir, ki bu birliğin "temel"ine ulaştım, o kadar ki . . . ru-

> humun onu temelsiz olarak anlamaktan başka bir yolu yok. Ancak kendi ruhumun esas birliği, en azından birey olmanın ötesinde veya içlerinden birisi olduğu bütün ruhlar çokluğunun ötesinde olmasa da, onun şimdiye kadar yaşamdan edindiği bütün çoklukların sahasının kesinlikle ötesindedir – bu ruh bir kereliğine var olan, tek, biricik ve indirgenemez bir yaratıktır: İnsan ruhlarından birisidir, "bütünün ruhu" değildir.[111]

Bu pasajla ilgili yapılabilecek ilk yorum onun, "şimdiye kadar yaşamdan edindiği bütün çoklukların sahasının kesinlikle ötesinde olan" (bu cümleyi Mandukya Upanişad'da kullanılmış olan "içerisinde çokluğun tamamen yok olduğu tek bilinç" sözüyle karşılaştırın)[112] ayrımlaşmamış, ayırtısız bir birlik deneyiminin ruh bilimsel bir olgu olduğuna ve ileri sürüldüğü gibi yetersiz içebakışçıların yanlış betimi olmadığına neredeyse tartışılmaz başka bir kanıt daha sağladığıdır. İçe dönük deneyimin bütün çokluktan yoksun ayrımlaşmamış bir birlik olması bu deneyimin, diğer bütün ortak özelliklerin kendisinden sonra geldiği temel, özeksel ve çekirdek özelliğidir. Son bölümde bir çok değişik ekin ve çağdan, hepsi bu betimlemede aynı düşüncede olan çok sayıda tanık ortaya koyduk. Fakat, J.A. Symonds dışında, bu tanıklardan her biri bilim öncesi ve ruh bilimi öncesi çağdandır. Onlardan her biri, yaşamış oldukları zamanın bilimsel gelişmemişliğinden dolayı, çağdaş düşünürlere oranla neredeyse hiç öz eleştirici değildi. Şimdi ise içebakışsal ruh bilimcinin yolu üzerinde duran tuzakların olduğu kadar septik güçlüklerin de bütünüyle bilincinde olan, buna karşın kişisel olarak kendisi tarafından deneyimlenmiş bir biçimde tıpatıp aynı ayrımlaşmamış birlik anlatımlarıyla konuşan zamanımızın adamı ortaya çıkmaktadır. Elbette, büyük ve tanınmış yetenekleri olmasına rağmen Buber'in de diğer hepsiyle birlikte aynı evrensel içebakışsal yanılgının içinde olması olasıdır. Fakat bu bana mantıklı bir düşünce gibi gelmiyor.

Tıpatıp aynı nedenlerle Buber'in sözü, bireyselliğin çözülüşü de-

---

111 Martin Buber, Between Man and Man, London, Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1947, ss. 24-25.

112 "İçedönük Mistisizm" bölümüne bakınız.

neyiminin ya da onun anlatımıyla, "kişisel yapının . . . ilişkilerinin sönmesi gibi göründüğü bir durumun" yanlış betimlenmesi olmayıp ruh bilimsel bir olgu olduğuna da neredeyse tartışılmaz kanıttır.

Buber'in deneyimin kendisi üzerine bu kadar açıklaması yeter. Onun deneyimle ilgili yorumlarını ele almaya geçelim. Onun entelektüel kariyerinin iki farklı döneminde aynı deneyimle ilgili iki değişik ve birbiriyle uyuşmayan yorum yapmış olması dikkat çekicidir.[113] Onun görünürde deneyimin yaşanmasının hemen ardından yapılan daha önceki yorumu ana mistik gelenekle uyum içindeydi. O özneötesiliğe inanmıştı ve "asıl varlıkla bir birliğe ulaştığını" doğru olarak kabul etmişti. Fakat yaşamının daha sonraki aşamalarında düşüncesini değiştirdi ve şimdi deneyimlediği ayrımlaşmamış birliğin yalnızca kendi beninin, milyonlarca bireysel salt egonun içinden birisi olup "bütünün ruhu" olmayan kendi özel bireysel salt egosunun birliği olduğunu öne sürmektedir.

Mistiğin kendisi tarafından yapılanlar da dahil deneyimle ilgili yorumlar asla, mistiğin deneyimle ilgili betimlemeleri kadar neredeyse tartışılmaz aynı yetkeye sahip değildir. Buber'in, deneyimlediği şeyin doğru felsefî yorumlarına ilişkin düşünceleri elbette büyük bir saygıyı hak ediyor. Fakat yine de sonunda bunlar, yeterince güçlü nedenlerimiz varsa kabul etmeme hakkımızın olduğu Buber düşüncelerinden başka bir şey değildir. Özellikle kendisi çelişkili yorumlar sunduğu zaman böyle bir kabul etmeme hakkımız olmalı. Buber'in deneyim geçirdiği sırada deneyim daha henüz taze ve canlı iken yapmış olduğu yorumun, büyük olasılıkla birleşme kavramının karşısından olan Yahudi geleneğinin baskısı nedeniyle sonradan akla gelen bir yoruma yeğlenerek kabul edilmesi için elbette söylenecek çok şey var. Çünkü, Buber'in ait olduğu ekinin çevresel baskısının, onun kendine ait daha kendiliğinden duygularının doğasına oldukça açık bir biçimde karşıt giden bir düşünce değişikliğinin temel nedeni olduğunda,

---

113 Nitekim Buber kendini-aşma hissini, kabul etmeme hakkının olduğu bir yorum olarak görür, kuşku götümez bir deneyim olarak değil. Bu, deneyim ile yorum arasında açık seçik bir ayrım yapma zorluğunu göstermektedir.

kanımca, hemen hiç kuşku olamaz.

Musevîlik tüm dünya dinlerinin belki de en az mistik olanıdır; yani, bizim yaptığımız gibi birisi, *özne-nesne arasındaki ayrım, bireysel ben ve evrensel ben ikiliği* dahil bütün ayrımların ve bütün çokluğun ortadan kaldırılmasını kesin mistisizm kavramının parçası yaparsa Musevîlik en az mistik olanıdır. Musevîlik'in dışındaki ekinler mistisizmi genellikle, Buber'in "asıl varlık" dediği varlıkla "birleşme" kavramını mistisizmin özüne ait bir öğe kılacak biçimde tanımlamaktadır. Bununla birlikte Yahudi mistisizmi tarihçisi Profesör G.G. Scholem'in, birleşme Musevî mistisizminin bir esası değildir, "bir örnek verecek olursak, en erken Musevî mistikler . . .Talmud zamanlarında ve daha sonrasında . . . ruhun Tanrı'nın görkeminin esrik bir görünümünü elde ettiği Göksel Taht'a yükselişinden söz ederler"[114] dediğini görüyoruz. O "bütün mistisizmlerde ortak bir özelliğin olduğunu yadsımanın saçma olacağını" düşünür ve arkasından bu ortak özelliğin "birey ile Tanrı arasında doğrudan iletişim"[115] olduğuna göndermede bulunur, ancak bununla o, birleşmeyi değil, Tanrı'nın veya daha çok onun tahtının doğrudan bir görüntüsünü kasteder. "Taht-mistisizmi"nin ayrıntılı açıklamasını verir ve en erken Musevî mistisizminin özünün "Zekeriyya tarafından anlatıldığı biçimiyle Tanrı'nın tahtın üzerinde görünüşünün algılanması" olduğunu belirtir. Taht-mistikleri arasında aynı zamanda "görenin (mistiğin) içerisinden geçtiği ve yedinci ve sonuncusunda tahtın göründüğü göksel sofalar ve sarayların betimlerini" buluruz. Tüm bunların, görüntüler ve doğrudan iletişimin bu kitapta ele aldığımız anlamda mistik deneyim oluşturmadığı açıktır. Görüntüler ve seslerin Musevîlik dışındaki herhangi bir dinsel ekinde mistik görüngü olarak değerlendirilmediğini görmüştük ve Crosslu Aziz John'un "ruh biçimler veya betiler aracılığıyla . . . en yüksek nokta olan İlâhî Birlik noktasına asla ulaşamaz" şeklindeki kesin bildirisini aklımızda tutuyoruz.

Daha sonraki Hasidi mistiklerde "birleşme"yi içeren mistisizm türünü yeteri sıklıkta gördüğümüz doğrudur. Ancak bunun, standart Musevî tiplerden bir sapma olduğu ve Musevî ekinde uygun görülme-

114 G. G. Scholem, Major Trends of Jewish Mysticism, s. 5.

115 Aynı eser, s. 9.

diği ortadadır. Semitik dinler geleneğinde genellikle yaratılan ile yaratıcı arasında, bireysel ruhun asla aşamayacağı ve gerçekte aşıldığını iddia etmenin bir çeşit küfür olduğu, değişmez büyük bir uçurum olduğu düşünülmektedir. Bu Musevîlik için olduğu kadar İslâm için de doğrudur. Hristiyanlık da bunu Musevîlikten almıştır. Her üç dinde de özneötesilik adını verdiğimiz bireyselliğin çözülüşünü, kendinin ötesine geçmeyi deneyimleyen çok sayıda mistiğin olduğu besbellidir. Fakat her üç din, kamutanrıcılık "sapkınlığı"na götürür kaygısıyla, büyük veya küçük ölçüde, bundan çekinmiştir. Bu konudaki ortak kaygılarına rağmen üç dinden her birinin diğer ikisinin tepkilerinden ayrılan kendine özgü tepkisi ve yorumu olduğunu görmek son derece dikkat çekicidir. Birliğe karşı en sert tepki, kendi dinsel deneyimini, Hasidi ayrıklıklara karşın, sürekli doğrudan iletişim veya yapışma anlamındaki "devekuth" adını verdiği deneyim olarak yorumlayan Musevîlik'in tepkisidir. İslâm da Tanrı ile insan arasındaki uçuruma vurgu yapar ve kamutanrıcılığı tanımaz; bununla beraber sufiler arasındaki Tanrı'yla birlik ve hatta özdeşlik iddiası Musevî mistiklerden çok daha yaygındı ve aslında bu kural dışı olmaktan çok geneldi. Son olarak, Hristiyan mistikler arasında "birlik" gerçekte mistik hâlin tam özü olmaktadır ancak kamutanrıcı özdeşlik düşüncesine olan karşıtlık şimdi kendisini, birliğin ne anlama geldiğiyle ilgili, hepsi bireysel ruhlarla taratıcı arasında edimsel özdeşliği dışlayan, çeşitli yorumlar ve kuramlarla dile getirmektedir. Hristiyan geleneğinde birlik, özdeşlik kategorisinden çok benzerlik kategorisi ile yorumlanmaktadır. Bu kuramları içerdikleri felsefî konularla birlikte kamutanrıcılık ile ilgili bölümümüzde daha uzun inceleyeceğiz. Bu arada üç dinin kamutanrıcılığa karşı tepkilerinin değişen güçlülük derecelerine göre yukarıdan aşağıya sıralanabileceğini görüyoruz. Musevî tepki en güçlüsüdür ve genellikle birleşme düşüncelerinin hepsini geri çevirir, Hasidi birlik iddiası ise olağan dışı ayrıklık olarak görünmektedir. İslam da resmiyette kamutanrıcılığı kabul etmez, fakat buna karşın sufiler kamutanrıcılıktan hazzetmektedir ve ayrıklık oluşturanlar ise çoğunlukla kamutanrıcılığı yadsıyanlardır. Hristiyanlık birleşmeyi, onu mistisizmin özü yaparak, içten benimser, ancak bunun özdeşlik olarak yorumlanmasını yadsır ve bunu yaratık ile yaratıcı arasındaki ikiliği koruyacak şekilde yorumlama yollarını arar. Semitik etkinin tamamen dışına çıktığımızda, Hindular arasında göründüğü biçimiyle Hint mistisizminde kamutanrıcı özdeşliğin açık yürekli kabulünü görürüz.

Yukarıdaki alıntılanmış olan pasajda dile getirildiği kadarıyla Buber'in görüşünü böyle, içinden çıktığı Musevî ekinin ışığında anlamalıyız. Buber'in kendi mistik deneyiminin onu güçlü bir şekilde, "asıl varlık" ile (bir anlamda) birliği elde ettiğini inanmaya – her gerçek mistikte olduğu gibi - yönelttiği, bütün ekinsel kalıt ve geleneğinin, kendi doğal eğilimine karşıt olarak, o andan başlayarak bu düşünceyi yadsıyan bir yorumu benimsemesine etki ettiği ortadadır. Sonuç, onun mistik monatçılığıdır. Bu, Hindu ve Budist ekinler de dahil öteki ekinlerde görüldüğü üzere içe dönük mistik deneyimin elde edilişini, bireysel ruhun her zaman diğer tüm ruhsal monatlardan ayrı ve tabi ki En Yüksek Monattan ayrı olan bir ruhsal monat olduğu inancıyla uyum içinde olan bir yorumla birleştirir.

Buber, mistik deneyimde ruhun, "en azından birey olmanın ötesinde veya tüm ruhlar çokluğunun ötesinde olmasa da" bütün çokluğun ötesinde olduğunu öne sürer. O, bir monadı diğerinden ayıran birey olma ilkesi nedir?, sorusunu yanıtlamak şöyle dursun, soramamaktadır. Bu soru aklına gelmiş olsaydı, bir önceki kısımda işaret ettiğimiz gibi, bir birey bütün iç psişik çokluğu ortadan kaldırdığı ve kendi salt egosunun esas salt birliğine ulaştığı taktirde ortada onu diğer salt egolardan ayırt edecek hiçbir şeyin kalmayacağını, dolayısıyla bir iç mantıksal zorunluluk diyalektiği ile birey olmanın olanaklı olmayacağını ve bütün benlerin tek bir kozmik bene gireceğini anlayabilirdi.

Okuyucuda Buber'in mistik monatçılığın tek tarihsel örneği olduğu izlenimini bırakmamalıyız. Elbette ki Musevîlik katmanı içerisinde – ayrımlaşmamış birlik deneyimini yaşayan, bunu monatçı açıdan yorumlayan fakat - deneyimleri ve yorumları yazıya geçirilmemiş olan daha başka kişiler de olabilir. Hatta Musevîlik dışında bile – Hindistan'ın her yerinde - mistik monatçılığı azınlık bir gelenek olarak görmekteyiz. Shamkhya ve Yoga filozofları ve hatta Caynalar görünürde bu geleneğe aittirler. Shamkhya ve Yoga bilgelerinin ve Cayna azizleri ve kurtarıcılarının – Tirthankaralar ya da zaman dünyasından bengi dünyaya "geçişi gerçekleştirenler"[116]in – dünyanın her yerinde içe dönük mistisizmin son kertesi olan aynı ayırtısız ayrımlaşmamış bir-

116 "Geçişi gerçekleştirenler", Heinrich Zimmer'in "Tirthankaralar" için yaptığı çeviridir. Onun *Philosophies of India* adlı eserinin (ed. Joseph Campbell, New York, Pantheon Books Inc., Bollingen Series 26, 1951) Caynizm bölümüne bakınız.

lik deneyimine sahip olmaları anlamında içe dönük mistik olduklarına inanmak için birçok neden var gibidir. Bu aynı deneyimi Upanişadlar'ın bilgeleri bireysel benin evrensel ben ile özdeşliği olarak yorumlamış ve bu ana Vedanta mistik gelenek olmuştur; oysa Shamkhya ve Cayna mistikleri bunu monatçı bir biçimde yorumlamışlardır. Hem Shamkhya hem de Cayna dizgesi açısından kurtuluş, purusha'nın, yani bireysel salt egonun özdekle ve duyumla olan ilişkisinden kurtulması ve dünyadan ve bütün başka yaşam monatlarından bengi soyutlanmayı elde etmesinden ibarettir. Purushaların bundan sonraki yaşamı, dünyanın ve diğer yaşayan varlıkların dikkat dağıtıcılığından etkilenmeyen sonsuz erinç, sessizlik ve dinginlik yaşamı olur. Onlar kristal kadar duru, renksiz ve saydam, en küçük deneysel pislik lekesi taşımayan salt egolar, arı bilinç damlaları olurlar. Bu onların nirvanasıdır. Bu Tirthanakaralar'ın ulaştıkları kurtuluştur ve onlar bu utkuyu Yoga uygulaması olan "zihin-öğelerinin kendiliğinden etkinliklerinin durdurulması"yla kazanmışlardır.

Ölümsüzdür onlar, güçlerle bezenmiş,
Asla avunmamak üzere;
Bütün verimsiz saatlerin efendileridirler,
Yatışamayacak kadar büyük, korkmayacak kadar yüce,
Seslenilemeyecek kadar uzak.

5. Evrensel Ben; ve Vacuum-Plenum (dolu-boşluk)

Mistiğin bireyselliğinin en azından "birleşme" sırasında içerisine girip kaybolduğu Evrensel Ben ya da Kozmik Ben kavramının içe dönük mistik deneyimin doğru yorumu olduğu sonucuna vardık. Geriye bu mistik Evrensel Ben kavramının tanrı bilimsel bir kavram olan Tanrı ile tanımlanıp tanımlanamayacağı sorusu kalıyor. Yine geriye "Evrensel bir Ben var*dır*" gibi bir yargıda bulunduğumuzda "dır" sözcüğünün ne anlama geldiği sorusu da kalıyor. Bu ne öznel ne de nesnel olduğundan ağaçlar, ırmaklar ve taşlar vardır dememizdeki anlamda "vardır" anlamına gelmez. Ne de onunla ilgili ya da aslında

herhangi bir şeyle ilgili mistik yargılar sıradan anlamda deneysel olgularla ilgili yargıların doğru olması gibi "doğru" görülebilir. Ancak hiçbirisi sıradan anlamda yanlış da görülemez. Biz buna mistik önermelerin *konumu* sorunu adını vereceğiz. Söz konusu sorunu bu bölümün sonunda ele almak üzere bir kenara koyacağız. Şu anki kısımda tartışacağımız soru şudur: Evrensel Ben hakkında onun Evrensel Ben, salt ego, arı bilinç, Boşluk olduğu çıplak gerçeği yanında daha başka neler bilebiliriz? Çünkü açılması gereken daha başka önemli noktalar vardır. Söyleyeceğimiz her şey doğal olarak konum sorununa değgin son açıklamaya bağlı olacaktır. Başka deyişle, "Evrensel Ben x'dir veya y'dir" tarzında bir şeyler söylersek, bu tür yargılarda "dır"ın ne anlama geldiği sorusunu şimdilik yanıtsız bırakmış oluruz.

Mistiğin yaşadığını iddia ettiği deneyimin – bütünüyle boş bir birlik deneyiminin, bir şeyin bilinci olmayan tersine herhangi bir içerikten yoksun olan arı bir bilinç deneyiminin - en yüksek derecede paradoksal olduğunu önceleri belirtmiştik. Bu boşluk, bu hiçlik, anlaşıldığı üzere aynı zamanda sonsuzdur; o salt bilinçtir, salt egodur, Plotinus ve Vedanta'nın Biri'dir, Eckhart ve Ruysbroeck'in Tanrısal Birlik'idir; ve o Evrensel Ben'dir. O hem olumlu hem olumsuzdur, hem aydınlık hem karanlıktır, Suso'nun "göz kamaştırıcı karanlık"ıdır. Ben buna dolu-boşluk paradoksu diyorum. Evrensel Ben hakkında daha başka neler bilinebileceğinin ayrıntılı incelenmesi bu paradoksun ayrıntısının incelenmesinden daha başkaca bir şey olamaz.

Bir düşüncesinin, bu Bir sözcüklerin genel kullanılışları dikkate alındığında kesinlikle ne bir ne de birlik olduğundan, paradoksal olduğu sözüyle işe başlayabiliriz. Çünkü sıradan deneyimlerimizde sahip olduğumuz üzere bir her zaman somut olan birdir, yani çoktan oluşan ya da çoğu kapsayan birdir. O çoğu bir arada tutan bir birlik ya da bütünlüktür. Söz gelimi, bir şey – bir parça kağıt, bir masa, bir yıldız – dediğimiz herhangi özdeksel bir nesne bir çok parçadan oluşan bir bütün olması anlamında birdir. Eğer parçalar yok olursa birlik de onunla birlikte kaybolur. Ancak mistik Bir, bütün içerik ve parçalar çokluğunun kendisinden kaldırıldığı soyut birliktir. Belki bu Eflatun'un matematiksel bir sayısı kavramıyla karşılaştırılabilir. "İyi matematikçiler" der *Republic*'te Sokrat, "bir birliğini hiç kaybetmesin ve

bir parçalar yığını olarak görünmesin diye büyük dikkat sarf ederek . . . biri parçalara ayırma girişimini geri çevirirler"[117]. Fakat bu andırışma sallantılı bir değer taşımaktadır, çünkü Eflatun'un sayısal 1 kavramına benzemeyen mistik Bir, bendir ve arı bilinçtir. Eflatun'un biri salt boşluktur. Oysa mistik Bir hem boş hem doludur.

En aşırı ve hatta en sert biçimleriyle dile getirilen mistisizm paradokslarını, doğal olarak mistisizmin asıl esinleyici etkiye sahip olduğu dinlerde ve felsefelerde bulacağımızı düşünüyoruz. Bunlar da hiç kuşkusuz Hint dinleri ve felsefeleridir. Hem Upanişadlar dini hem de Vedanta felsefesi neredeyse bütünüyle mistik bilincin üzerine kuruludur. Mistik bilinç onların en önemli kaynağıdır. Aynısı, tamamıyla Buddha'nın aydınlanma deneyimine dayanan Budizm için de geçerlidir. Batılı kişitanrıcı dinlerde, Profesör Burtt'un dediği gibi[118], mistisizm her ne kadar önemli olsa da ikincil bir özelliktir. O yüzden birisi bu dinlerde mistik paradoksların kendisini göstermesini bekleyebilir, ancak daha ılımlı ve daha az açık bir biçimde. Gerçekte gördüğümüz budur. Dolayısıyla dolu-boşluk paradoksunu onun en canlı ve tanınıp tanımlanmasının en kolay olduğu yerde araştırmak ve ardından onu daha ılımlı ve daha sönük görünümleriyle başka yerlerde saptamaya geçmek daha yerinde olacaktır. Bu paradoks en açık seçik bir biçimde Hinduizmde görünür. Dolu-boşluk paradoksunu sergilemeye buradan başlayacağız.

Dolu-boşluk paradoksunun genel olarak, mistisizmin rol oynadığı bütün dinler ve felsefelerde az çok izlenebilir üç boyutu vardır. Bu boyutlar birbirlerini dışlayıcı değildir. İlk boyutun diğer ikisini gerçekte içerdiği aşağıda görülecektir. Bu yüzden, belki de bunlara belirgin bir biçimde ayırt edilebilir üç boyut değil de üç ifade ve vurgu tarzı demeliyiz. Bunlar aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:

---

[117] Plato, **The Republic**, çev. F. M. Cornford, Oxford, Clarendon Press, 1941, s. 237.

[118] E. A. Burtt (ed.), **The Teachings of the Compassionate Buddha**, s. 16.

Olumlu Boyutlar	*Olumsuz Boyutlar*
(doluluk)	*(boşluk)*
Evrensel Ben'in nitelikleri vardır	Onun hiçbir niteliği yoktur
Kişidir (Personal)	Kişi değildir
Devimsel, yaratıcı ve etkindir.	Bütünüyle etkinsiz, durağan ve devimsizdir.

Şiirsel ve mecazî dilde olumlu yönden hep ışık veya ses, olumsuz yönden de karanlık ya da sessizlik olarak söz edilir. Dolayısıyla Suso'nun "göz kamaştırıcı karanlık" sözü paradoksun her iki yönünü de dile getirmektedir, oysa Ruysbroeck'in "bütün âşıkların kendilerini kaybettikleri koyu sessizlik" sözü yalnızca olumsuz yöne göndermede bulunmaktadır.

Bir paradoksun kendisini bilince sunması durumunda – gerek mistik gerekse mistik olmayan - insan zihninde hep şöyle veya böyle mantıksal çelişkileri savuşturma ve bunlardan kurtulma eğilimi kendisini gösterir. Felsefî zihnin şunu öne sürerek paradoksu açıklama doğrultusunda kasıtlı ve incelikli bir girişimi olabilir: Konunun hem öne sürüldüğü hem de yadsındığı yüklem, öne sürüldüğü zaman bir anlamda, yadsındığı zaman başka bir anlamda kullanılır. Aynı şey kuşkusuz bir anlamda x başka bir anlamda x-değil olabilir. Zihni paradoks geriliminden kurtarmanın daha toyca bir yolu x-değilden söz edildiğinde x'i boş vermek veya unutmaktan, x ele alındığında da x-değili boş vermek veya unutmaktan ibarettir. Hindu yazınında ilk yöntem Sankara gibi bir felsefeci, ikincisi ise Upanişad'ın daha basit yazarları tarafından kullanılmaktadır; Hristiyan yazınında ise ilk yöntem yüksek dereceli felsefî ve aydın mistik Eckhart tarafından, ikincisi de popüler dinsel konuşmada kullanılmıştır. Bununla birlikte ben, bütün bu sağduyusal aklın bulduğu umarların boşuna olduğunu ve sonunda mistik bilincin tüm görünümlerinin gizlenmemiş, çıplak paradoksallığı ve çelişkisinin kafa kafaya gelmesi gerektiğini savunuyo-

rum. Ancak bu arada, bazen bilinçli ve kasıtlı paradoksal sözlerde her iki yönün de aynı anda güçlü bir şekilde vurgulandığına tanık olmakla beraber – bir başka yerde bulunan - diğeri olmadan paradoksun yalnızca bir yönünün dile getirildiğini sıklıkla görebileceğimizi düşünüyoruz.

Yine öyle görünüyor ki Upanişadlar'dan Gita'ya geçecek olursak – ki bunların arasında birkaç yüz yıl vardır – aşamalı bir vurgu değişimi dikkatimizi çeker. Upanişadlar'da, özellikle daha erken olanlarında Brahman'nın olumsuz, niteliksiz, kişi olmayan, durağan doğasına vurgu yapılamaktadır. Gita'da ise bunun tersine, en göze çarpan şey Tanrı'nın kişiliği ve etkinliğidir. Krishna, özellikle kitabın sonunda, yer yer bize Yeni Ahit'i anımsatan sımsıcak pasajlarla karşılaşmamızdan anlaşılacağı üzere, kendisine yakarışta bulunmanın, tapınmanın ve sevginin yöneltildiği Tanrı olarak görünür. "Yeniden yüce sözüme kulak ver . . .sen benim çok sevdiğimsin . . . zihnini bana yönlendir . . . bağlılığını bana özgüle . . . Bana geleceksin. Seni gerçekten temin ederim ki; sen benim için değerlisin. Bütün kuralları bırakarak yalnız bana sığın. Seni bütün günahlardan kurtaracağım; göyünme".[119]

Bu nasıl bir geçiş olursa olsun, yanılmamalıyız. Temel Vedanta felsefesinde Upanişadlar'dan Gita'ya doğru gerçek bir değişim yoktur. Yalnızca paradoksun bir yönünden diğer yönüne doğru bir vurgu kayması vardır.

Yukarıda tablo hâlinde sunulan paradoksun üç boyutuyla ilgili olarak, olumlu yönü, bu yön popüler dinde hep vurgulanan ve bu yüzden hemen herkes tarafından iyi bilinen ve anlaşılan bir yön olduğu için, açıklamak ya da belgelemek gerekmez. Nitelikli Brahman'a özgü sıfatlar kişitanrıcı dinlerin tanrısında görülenlerle temelde aynı sıfatlardır. O sonsuz, bengi, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve iyilik sahibi bir zattır. Bunun yanında O, dünyanın yaratıcısıdır. Kena Upanişad'ın ana konusu bütün gücün Brahman'dan geldiğini; görünüşler dünyasındaki sonlu şeyler ve kişiler her ne kadar güç kullanı-

---

[119] The Bhagavadgita, 18, 64-66, *Hindu Scritures* (New York, Everyman's Lib-

nüşler dünyasındaki sonlu şeyler ve kişiler her ne kadar güç kullanıyor görünseler de bu gücün gerçekte onlara Brahman'dan aktığını öğretmektir. Mundaka Upanişad'da Brahman bütün iyiliğin kaynağı olarak gösterilir. "O eylemdir, bilgidir, en yüksek iyiliktir".[120] Svetasvatara Upanişadda ondan dünyanın ilk nedeni[121], "her şeyin yaratıcısı"[122] diye söz edilir. Aynı Upanişad bununla birlikte her iki paradoksun da bir araya getirildiği bir pasaj içermektedir:

Tek Saltık, kişi olmayan Varlık . . . kendisinde türlü türlü güzellikler olan Tanrısal Efendi, Kişi Tanrı olarak görünür.[123]

Ancak bu pasajda, Gerçeklik'in görünüşü ya da belirişine kişilik yüklenirken Gerçeklik'in kendisine kişi olmamaklığı yüklemekle doğrudan bir çatışmadan kaçınılır.

Paradoksun olumlu yönü bu şekilde yeterince anlaşılmaktadır. Geriye üç boyutu ile olumsuz yönü belli ölçüde daha ayrıntılı ele almak kalıyor. İlki, Brahman'ın hiçbir niteliği yoktur. Bu, Upanişadlar'da, bir dizi nitelikler olumsuzlanmak yoluyla genelde öne sürülmektedir.

> Ben, sessiz, biçimsiz, elle tutulamaz . . . tatsız, kokusuzdur.[124]

Bununla birlikte ünlü bir pasajda bu, açık bir biçimde soyutlama yoluyla dile getirilir:

> Ben, ne şudur ne de budur diye tanımlanmalı.[125]

Ya da bunu daha dramatik olarak dile getiren bir başka çeviride:

> Ben, değil!, değil! ile tanımlanmalı.[126]

Sankara tarafından dizgeselleştirilen daha sonraki Vedanta'da

rary, E. P. Dutton & Co., Inc., ss. 285-286) da çevrildiği gibi.

120 The Upanishads, s. 45.
121 Aynı eser, s. 118.
122 Aynı eser, s. 124.
123 Aynı eser, s. 121.
124 Aynı eser, Katha Upanishad, s. 20.
125 Aynı eser, Brihadaranayaka Upanishad, s. 89.
126 Hindu Scriptures, *a.g.e.*, s. 101.

Brahman hem nitelikli hem de niteliksiz olarak kabul edilir, fakat Sankara iki Brahman arasında – niteliksiz olan daha yüce Brahman ile nitelikli olan, daha yüce Brahman'ın yalnızca bir görünüşü olan ve bu yüzden göreli ve görüngüsel düzeyde olan daha aşağı Brahman arasında – ayrım yaparak açık bir çelişkiden kaçınır.

Bu paradoksun ikinci boyutu, Brahman'ın hem kişi olduğu hem de olmadığıdır. Bu yukarıda Svetasvatara Upanişad'dan yapılan alıntıyla daha önce belgelendi. Bunun yanında Upanişadlar'da kişi olmama yönünün Brahman'ın "zihinsiz" olduğunun onaylanması yoluyla öne sürüldüğü pek çok pasaj vardır. Nitekim ünlü çağdaş Hindu mistik Sri Ramakrishna şunu bildirir:

> En yüksek varlığı etkinsiz – ne yaratıcı ne koruyucu ne de yok edici - olarak düşündüğümde ona Kişi Olmayan Tanrı . . . Brahman diyorum. Onu etkin– yaratıcı, koruyucu, yok edici – olarak düşündüğümde ona Kisi Tanrı olan Sakti veya Maya veyahut da Prakriti diyorum. *Ancak bunlar arasındaki ayrım bir farklılığı dile getirmez. Kişi Olan'la Kişi Olmayan aynı şeydir.* . . . Birini diğeri olmadan düşünmek olanaklı değildir.[127]

Bu pasajın altını çizdiğim cümlelerinde paradoksu bildik yollardan biriyle açıklama girişiminin bir kenara bırakıldığını görüyoruz. Kişi ve Kişi Olmayan'ın aynı şey olduğu iddiasında iki yönün kafa kafaya çarpışması söz konusudur.

Paradoksun üçüncü boyutu Brahman'ın aynı anda hem devimsel hem durgun, hem devinimli hem devinimsiz, durağan ve eylemsiz olmakla birlikte yaratıcı erke olduğunun düşünülmesidir. Kuşkusuz yazında sağduyunun ve mantıksal aklın, çatışkının iki yönünü ayırma ve şu veya bu yolla bunları açık bir çelişkiden kaçınmak için ayrı tutma doğrultusundaki olağan girişimine tanık oluyoruz. Fakat aynı zamanda çelişkinin apaçık kabulünü de görüyoruz. Bu sonuncusu aslında biraz önce yukarıda Ramakrishna'dan yaptığımız alıntıda zaten ortaya çıkmaktadır. Buradaki temel vurgu kesinlikle, kişi ile kişi olmayan ay-

---

127 Ramakrishna, Prophet of New India.

rılığındaki özdeşlik üzerinedir, bununla beraber etkin – yaratıcı, koruyucu, yok edici – Brahman ile etkin olmayan Brahman ayrılığında da aynı özdeşlik onaylanır.

Svetasvatara Upanişadı'na göre Tanrı,

> Yakıtını tüketmiş bir ateş gibi . . . bölümsüz, eylemsiz, sessizdir.[128]

Bu pasaj çatışkının yalnızca bir yönünü, olumsuz olan durgun ve durağan yönü vermektedir. Fakat Isa Upanişad'dan alınan şu pasaj paradoksun bütününü ortaya koyar:

> Bu Bir, bu Ben, hiç kımıldamamakla birlikte düşünceden daha hızlıdır. . . . Hareketsiz kalmakla birlikte o gitmekte olanları sollar. . . . O kımıldar da kımıldamaz da.[129]

Beş sözcükten oluşan "O kımıldar da kımıldamaz da" cümlesinde bütün paradoks, yani Bir'in aynı anda hem devimsel (dynamic) hem durgun, hem devinimli (moving) hem devinimsiz doğası paradoksu sergilenmektedir. Nedensel düşünen okuyucu bunu salt yazınsal bir sözcük oyunu olarak görebilir. Cümleciklerin tümüyle paradoksal bir denge izlenimi yaratması hoş gelir. Eğer bu devimsel-durgun paradoksunun mistik deneyimin gerçek bir öğesi olduğu yönünde dünyanın her yerinden birçok farklı kaynaktan yığınla kanıt olmasaydı pasajın bu yorumu paradoks hakkındaki tek doğru olabilirdi.

Dolu-boşluk kavramı çoğunlukla genelleştirilmiş bir biçimde – yani Hinduizm'de gördüğümüz üç boyutu ayırt etmeden – ortaya konmaktadır. Çin (Taoist) mistisizminde şunu görmek ilgi çekicidir:

> *Yol (Tao) boş bir kap gibidir*
> *Yine de ondan su çıkar*
> *Hiç doldurulmaya gerek kalmadan*
> *O dipsizdir: dünyadaki her şeyin gerçek atası . . .*
> *O hiç kurumayan derin bir havuz gibidir.*

---

128 Hindu Scriptures, *Svetasvatara Upanishad*, s. 220.
129 Hindu Scriptures, *Isa Upanishad*, 4 ve 5, s. 207.

Sanki Tanrı'dan önceymiş gibi görünüyor.[130]

Kap, aynı anda hem boş hem doludur. İçinde hiçbir şey yoktur ama her şey ondan çıkmaktadır. Yine burada nedensel düşünen okuyucu elimizdekinin yabansı bir fantezi ile birbirine geçirilmiş olan fakat hiçbir özel anlamı olmayan bir dizi tatlı sözden başka bir şey olmadığını sanabilir. Çünkü zihin, söz konusu sözcüklerin gerçek anlamlarının ancak elimizde mistik bilincin en derinlerinin bilgisi varsa bilinebileceğini düşünmeden, bu gibi sözcüklerin yüzeyinde kolayca gezinebilir. Yalnızca ilk beş satırda dile getirildiği biçimiyle dolu-boşluk düşüncesine önem vermemeliyiz. Bunun yanında son iki satıra da dikkatimizi vermeliyiz. Aynı zamanda dolu olan boş kap "sanki Tanrı'dan önceymiş gibi görünüyor". Bunun anlamı nedir? Yalnızca başka bir şiirsel fantezi mi? Hayır değil, çünkü Lao-Tzu burada Eckhart'ın söylediğini söylüyor: Tanrı'nın – üç Kişi'nin – gerisinde ve ötesinde Tanrı'dan önce olan ve üçlü kişi olarak görünüşünün kendisinden çıktığı "kıraç tanrılık"ın birliği yatmaktadır. Bu düşünce birliğini, her ikisinin de kendi düşüncelerini aynı derin mistik deneyim kuyusundan çıkardıklarını düşünerek açıklamazsak, Lao-Tzu Eckhart'ınki ile kesinlikle hiç geleneksel olmayan aynı kavrayışa nasıl sahip olmuştur?

Şimdi paradoksun Hindu yorumlarından Budist yorumlarına geçiyorum. Önce, Suzuki'nin kendi oylumunca bir Budist mistik olarak aydınlanma deneyimi ile ilgili olarak yazdığına bakalım:

> Bu, bir saltık Böylelik, saltık doluluk olan saltık Boşluk hâlidir.[131]

Tibetan Book of the Dead'de bir bireyin ölümü ile yeni bir bedenle yeniden bedenlenmesi arasında bir zaman aralığının olduğu anlatı-

---

130 Lao-Tzu, The Way of Life, çev. R. B. Blakney, New York, Mentor Books, New American Library of World Literature, Inc., 1955, Bölüm 4, s. 56. Ancak yukarıdaki metinde D. T. Suzuki'nin Mysticism: Christian and Buddhist adlı eserinde yapılan çeviriyi kullandım.

131 Suzuki, a.g.e., s. 69.

lır. Ölüm sırasında zihin varlığını bedensiz olarak sürdürür, fakat fiziksel duyumlar ona bedenden ulaşamayacağı için *o bütün deneysel içerikten yoksun olur.* Ancak, gerek Doğu gerekse Batı olsun bütün içe dönük mistiklere göre zihin böyle boş ve yoksun olunca arı bilincin ışığı ortaya çıkar. Bu yüzden Tibetliler, oldukça mantıksal bir biçimde, ölüm sırasında zihnin Nirvana olan Boşluk'un Saydam Işığını bir anlık gördüğüne inanır. Ancak ve ancak bu durumda sürekli kalabilirse nirvana kurtuluşunu elde etmiş olur ve bir daha asla doğmaz. Bu çok seyrek durumlarda olur. Bununla birlikte çoğunlukla saydam ve boş zihin, anında duyusal görüntüler ve imgelerle kaplanır, duyusal arzulara karışır ve böylece anlık en yüksek Saydam Işık görüntüsünden yokuş aşağı yeni bir bedenle yeniden dirilişine doğru sürüklenir. Ancak ölen insanın Saydam Işığı kavrayabilme, tutabilme ve böylece eşyanın döngüsünden kurtulabilme şansı olduğu olduğundan dolayı, lama, ölen insan son soluğunu verirken kulağına şunları fısıldar ve sürekli yineler:

> Ey doğuştan soylu olan [vs.] dinle. Şu anda Salt Gerçeklik'in Saydam Işığının parlaklığını deneyimlemektesin. Onu tanı. Ey doğuştan soylu olan, gerçek doğası boşluk olan, nitelikler veya renk yönüyle hiçbir biçim almayan, doğal olarak boş olan mevcut aklın asıl Gerçeklik'tir, Sırf İyilik'tir. . . .
>
> Bir biçim almayan, gerçekte boş olan senin kendi bilincin ile ışıyan ve mutlu akıl – bu ikisi – ayrılmaz. Onların birliği Dharma-Kaya Eksiksiz Aydınlanma hâlidir. . . .
>
> Kendi aklının boşluğunun Buddhalık olduğunu bilerek . . .[132]

Elbette biz, Tibetliler'in yeniden bedenlenme ya da ölümden sonra kişinin başına gelecek şeyler konusundaki inançlarının doğruluğu veya yanlışlığı konusuyla ilgilenmiyoruz. Bizi tek ilgilendiren şey, mistik bilincin aynı zamanda doluluk olan boşluk, ışık olan karanlık olarak betimlenmesidir. Hemen yukarıda alıntılanan pasajda paradoks açıkça dile getirilir. "Boş" olan akıl aynı zamanda "asıl Gerçek-

---

132 W. Y. Evans-Wentz (ed.), **The Tibetan Book of the Dead**, 3. Baskı, New York, Oxford University Press, 1957, ss. 95-96.

lik'tir, sırf İyilik'tir". "Gerçekte boş" olan bilinç (karanlık, boş) aynı zamanda "ışıyan ve mutlu akıldır" (aydınlık, dolu). Bunlar "ayrılmaz" ve onların birliği "Eksiksiz Aydınlanmadır". Bu yolla boş ve dolu olmak da Buddhalık'a ulaşmaktır.

Birkaç sayfa sonra Batı'da göründüğü biçimiyle paradoksu incelemeye geçtiğimizde, Eckhart ve Ruysbroeck'in - kuşkusuz yeniden bedenlenme konusundaki Tibet inançlarıyla olmasa da - paradoksun Tibetçe açıklaması ile bütünüyle aynı düşüncede olduğunu - ki bu bize belki şaşırtıcı gelecek - göreceğiz.

Hatta biz Batı'da Zen bilincine sahip olmadan ya da *The Tibetian Book of the Dead* ile tanışmadan önce bile Budizm'le ilgili – gerek Hinayana gerek Mahayana- bir kısmını bildiğimiz sıradan açıklamaların, bunları dosdoğru okuduğumuz takdirde, aynı öyküyü anlattığını söyleyebilirdik. Hinayana'da en azından Batı'da kullanıldığı anlamda Tanrı kavramı yoktur. Bununla birlikte nirvana olan ve kişitanrıcı Tanrı kavramının Budist karşılığı olan sınırsız kavramı vardır. Daha önce aktarmış olduğum sözlerde Buddha şunu söyler:

> Ey keşişler, bir doğmamış, olmamış, yaratılmamış, bileşmemiş vardır ve ey keşişler, bu doğmamış, olmamış, yaratılmamış, bileşmemiş olmasaydı burada doğandan, olandan, yaratılandan, bileşik olandan hiçbir kurtuluş yolu gösterilemezdi.[133]

Misyonerler yoluyla veya başka yollarla Batı'da olan bizlere daha önceleri sızan Hinayana Budizmi'nin açıklamaları genelde nirvanayı yok olma ile özdeşleştirmiştir. İyi Budist öldüğünde dindaşlarının inancınca onun nirvanaya ulaştığı kabul edilmiş ve bunun, o var olmaktan kesildi demekle aynı olduğu düşünülmüştür. Şu anda bu açıklamanın elbette bilgisizlikten kaynaklanan bir yanlışlıktan başka bir şey olmadığı bilinmektedir. Çünkü bu yanlışlık, dolu-boşluk paradoksunun yalnızca bir yanını, yani olumsuz yönü alıp olumlu yönü görmemekten kaynaklanmaktadır. Nirvana aslında, geçici bir aydınlatma parıltısı olarak değil de kalıcı ya da daha çok zamanı bütünüyle aşan

133 Burtt (ed.), a.g.e., s. 113.

bir bilinç olarak anlaşılan aydınlanma bilincinden başka bir şey değildir. Bu durumuyla o dolu-boşluktur, ancak Batı'da bununla ilgili ilk açıklamalar onun tümüyle boşluk olduğunu varsaymıştır. Mistik bilinçle ilgili Tennyson, Koestler, Symonds ve diğerlerinden aktardıklarımıza benzer çağdaş açıklamalara bakacak olursak (bunlar yalnızca geçici ve kuşkusuz Buddha'nınkinden çok daha az önem ve derinliğe sahip olsa da aynı tür bilincin anlık görümleridir), bireyselliğin, "benliğin" kaybolduğu ve bir bakıma "yok olduğu"nu görebiliriz. Fakat bu kişisel kimliğin yok oluşu (Tennyson'un sözünü kullanacak olursak) "tükenme değil" tersine "tek gerçek yaşamdır". Bireyselliğin kaybolu-şu nirvananın olumsuz yönüdür. Ama onun olumlu yönü "tek gerçek yaşam" olmasıdır.

Şimdiye kadar paradoksu kendisini iki ana Hint dininde, Hinduizm ve Budizm'de gösterdiği biçimiyle sergiledik. Fakat paradoks Batı'nın kişitanrıcı dinlerinde de yeteri açıklıkta bulunabilir. Hristiyanlık'ı bu açıdan ele alalım.

Paradoksun üç boyutundan Hristiyan mistiklerde en sık ve en göze çarpıcı ifade bulanı devimsel-durgun boyuttur. Bununla birlikte nitelikli-niteliksiz ve kişi-kişi olmayan boyutları her zaman en azından dolaylı olarak vardır ve ara ara açık ifadeler olarak gün yüzüne çıkarlar. Kuşkusuz bunlar, salt ayrımlaşmamış birlik olarak Tanrı düşüncesinin içerisinde vardır. Çünkü iyilik, hikmet, güç, bilgi gibi birkaç farklı niteliğin varlığı hiçbir ayrımlaşma ve ayrımın bulunmaması ile uyuşmamaktadır. Kişilik de ayrımlaşmamış bir birliğe ait olamaz. Sankara'nın niteliksiz Brahman'ına karşılık gelen, Tanrı'nın niteliksiz olduğu biçiminde belgin bir ifade Eckhart'ta geçmektedir:

> Tek başına Bir'in ne bir tarzı ne de özellikleri vardır.[134]

Tanrının ya da daha çok tanrılığın kişi olmayışının açık bir anlatımı olarak Eckhat'tan şunu aktarabiliriz:

> Doğmamış öz bakımından O kişiliği olmayan gerçek özdür: Kendini kişi olmayan varlık olarak gösteren öz. . . . Öz yönüyle Baba babalığını kaybeder; ortada ne de bir Baba vardır.[135]

---

134 **Meister Eckhart**, s. 211.

135 F. Ffeifer, Meister Eckhart, çev. C. de B. Evans.

Sankara da Eckhart da tamamında olmamakla birlikte bazı pasajlarda aynı biçimde çelişkiden kaçınmaya çalışır. Tıpkı Sankara'nın Brahman'ın daha yücesini daha aşağısından ayırması gibi Eckhart da tanrılığı Tanrı'dan ayırt eder. Birinde tanrılık diğerinde daha yüce Brahman, paradoksun olumsuz yönünü, yani boşluğu kendisinde taşır; birinde Tanrı diğerinde de daha aşağı Brahman olumlu yönü, yani doluluğu kendisinde taşımaktadır. Daha aşağı Brahman nitelikli, kişi ve yaratıcı olarak etkindir. Bütünüyle aynısı Eckhart'ın Tanrısı için geçerlidir. Dolayısıyla çatışkının her üç boyutu her ikisinde de görünmekte ve her ikisi de çelişkiden kaçınmak için aynı mantıksal aracı kullanmaktadır. Onların felsefî çelişkilerinden kurtulma aracının yetersiz olması Eckhart'ta şöyle anlaşılabilir: Eckhart'a göre ayrımlaşmamış ve eylemsiz birlik kendisini üçlemenin üç kişisine bürünerek ayrımlaştırır. Ancak bu kendi kendisini ayrımlaştıran, kendi ayrımlaşmasını kendisi *yaratan* birlik kavramı, etkinliği eylemsiz birliğe geri getirir. Daha derinlikli pasajlardan anlaşıldığı kadarıyla Eckhart bunu çok iyi bilmektedir.

Ruysbroeck'te ortaya çıktığı kadarıyla söz konusu durgun-devimsel paradoksunu Bayan Underhill'in yaptığı alıntıda çok iyi görebiliriz:

> Özü bakımından sessizlik, doğası bakımından etkinlik: Saltık dinginlik, saltık doğurganlık. . . . Tek bir Tanrı'yı oluşturan Tanrısal Kişiler doğalarının doğurganlığı bakımından her zaman etkindirler; özlerinin arılığı bakımından onlar tanrılığı oluştururlar. . . . Dolayısıyla Tanrısal Kişiler bakımından Tanrı Öncesiz ve Bengi iştir; fakat öz bakımından ve sürekli dinginliği bakımından O Öncesiz ve Bengi Sükûn'dur.[136]

Bayan Underhill'in kendisi şunu yazdığında paradoksun katışıksız çelişkisini kabul etme noktasına yanaşır: "Bu içe dönme aşamasında göze çarpan denge, öyle görünüyor ki, yalnızca paradoksla dile getirilebilir. Gerçek sessizlik durumu, büyük mistiklere göre aynı anda etkin ve edilgindir".[137]

---

136 Evelyn Underhill, Mysticism, ss. 434-435.

137 Aynı eser, s. 323.

Aşağıdan da anlaşılacağı üzere Eckhart'ın konumu temelde Ruysbroeck'inki ile aynıdır.

> Tanrı eylemde bulunur. Tanrılık bulunmaz. Onun eylemle ilişkisi yoktur ve onda olmakta olan hiçbir şey yoktur. . . . Tanrı ile tanrılık arasındaki fark eylem ile eylemsizlik arasındaki farktır.[138]

Eckhart ve Ruysbroeck'ten alıntılanan bu pasajlarda üzerine vurgu yapılanın özellikle paradoksun durgun-devimsel yönü olduğu gözden kaçmayacaktır. Olasılıkla bilinçaltından fışkırarak – tanınmış mistiklerin doğrudan kavrayışından ayrı olarak - insan zihninde en derin etkiyi bırakan ve ona etki eden yön açıkçası budur. Çünkü bu yön kendisini şiirde ve genel yazında gösterir. Nitekim T. S. Eliot şunu yazar:

> Dönen dünyanın hareketsiz noktası[139]

Burada hiçbir dinsel yada mistik anlayışa özel bir gönderme yoktur. Ama dönen gezegenin hareketsiz ekseni mecazının içsel anlamı açıktır. Her ne kadar duyu dünyası – Platon'un sözleriyle – sürekli bir akış olsa da eşyanın özeğinde dinginlik ve sükûnet vardır. Daha belgin olarak dinsel bir bağlamda şu ilâhimiz var:

> Ey bütün yaratıkları bir arada tutan Güç ve Destek
>
> Sen ki kendin her zaman *hareketsiz kalırsın* [italikler benim]

Hatta Tanrı "değişmezdir" genel ifadesi, her ne kadar belirsiz ve doğal olarak değişik biçimlerde yorumlanabilir olsa da, insanların mistik bilinçaltından çıkıyor ve Tanrı'nın eylemsiz ve hareketsiz olduğunu onaylıyor gibi gözükmektedir. Çünkü değişim hareketi değişmezlik de hareketsizliği imlemektedir.

Mistikler aynı zamanda akılsal ve mantıksal yetileri tarafından yönetilen varlıklar olduğundan ve insan ruhunun mistik ve mantıksal yanları arasında kesinlikle bir gerilim ve çatışma olduğundan – bunun

---

138 Blakney (çev.), a.g.e., Vaaz 27, s. 226.

139 T. S. Eliot, Four Quartets, New York, Harcourt, Brace and Company, Inc., 1943. "Burnt Norton"

felsefî içerimleri daha sonraki bir bölümde tartışılacak – mistiklerin kendilerinin belli bir bocalama ve kendi kişiliklerindeki çatışan öğeler arasında kararsızlık eğilimi göstermelerine o kadar şaşırmamalı. Özellikle Batı'da bu böyledir. Söz gelimi Suzuki saltık paradoks, katışıksız mantıksal çelişkiler dile getirmekte duraksamaz; dolu-boşluktan, "saltık doluluk olan saltık boşluk hâlinden" söz etmekten çekinmez. Upanişad'ın yazarı Evrensel Ben'den "o kımıldar da kımıldamaz da" diye söz etmekten kaçınmaz. Hatta Zen'den ayrı olarak Budizm, daha sonra ayrıntılı işaret etme fırsatımız olacağı üzere, saltık paradoks konusunda özellikle direticidir. Ve bana öyle geliyor ki Doğu ile Batı arasındaki bu fark, Doğu mistisizminin, en büyük Batılı mistiklerin bile bir ölçüde beceriksiz ve olgun olmayan mistisizmine göre daha kendinden emin, çok daha olgun, daha derinlikli ve daha kuşatıcı olması gerçeğinin bir sonucudur. Avrupa mistikliği Asya mistisizmi ile karşılaştırılınca amatör bir olaydır.

Bu durumun sonucu, Avrupalı mistiklerin kişiliklerinde mantıksal yetileri ile mistisizmleri arasındaki bir kırılma olmasıdır. Çünkü onlar mistiktir, onlar mantıksal öğelerle çatışmamakla birlikte saltık ve çözümsüz olan paradokslar dile getirirler. Fakat aynı zamanda mantık tarafından yönetildikleri için, Eckhart'ın eylemsizliği tanrılıkta eylemliliği Tanrı'da görmesi gibi, kendi paradokslarını açıklamaya ve bunların mantıksal çözümlerini sunmaya çalışırlar. Onlardaki mistisizmin en üst noktada olduğu seyrek durumlarda bir Suzuki gibi konuşurlar. Fakat ussal yeti en üst noktada olduğunda –en çok da böyledir – çelişkiden kaçınmak için mantıksal bahane ve araçları kullanırlar.

Öyleyse doğal olarak Avrupalı mistiklerin durumu her iki taraf için de kullanılabilir ve iki karşıt şekilde yorumlanabilir. Burada sorulması gereken soru hangisinin gerçek söz sahibi olduğudur. Mistik deneyimlerin gerçekte mantığın kurallarını çiğnediğini mi, yoksa çelişkinin yalnızca görünüşte olduğunu, bunun onların gerçek anlamlarıyla değil sözlerle ilgili bir durum olduğunu, dolayısıyla pürüzlerin, sözcüklerin farklı anlamları arasında ayrım yapmak gibi, daima bazı mantık oyunlarıyla giderilebileceğini mi söyleyeceğiz? Kuşkusuz birçok okuyucu ikinci yorumu yeğleyecektir. İzninizle sağduyu bayağılıkları adını vereceğim şeyin tümüyle etkisi altında olan zihinler bunu

yeğleyecektir. Gerçek bir mistik duyguya sahip olmayan ve kendilerinde bilimsel zihniyetin bütün kişiliklerinin sorumluluğunu üzerine aldığı ve dolayısıyla mistik duyguyu ezip geçtiği kişiler bunu yeğleyecektir. Fakat bence bu sığ bir yorumdur. Bana göre mistik deneyim yalnızca görünüşte değil özde de mantıksal anlamanın ötesindedir. Bu konuda Batı'yı değil Doğu'yu izlemeliyiz. Çünkü genel olarak[140] Doğulu mistik hep bir ağızdan konuşur, oysa Batılı mistik bir ağızdan konuşmaz.

Mistisizmi Hint mistisizmini başka bir Avrupalı'nınkinden daha fazla andıran Eckhart'ın bile kendisinin mantıksal yanının üstün gelmesine daha sık izin verdiği doğrudur. Tanrı ile tanrılık arasındaki ayrıma yapılan sürekli vurgu bunu göstermektedir. Fakat bana öyle geliyor ki en derinlikli sözlerinde Hristiyan mistikler kendi bocalama eğilimlerini aşarlar ve deneyimlerinin özünlü paradoksallığına daha yüreklice sarılırlar. Nitekim Rudolf Otto'ya göre "Eckhart tanrılığın kendisinde sükûn ile hareket arasında kutupsal bir özdeşlik kurar. Öncesiz ve Bengi olarak sakin olan tanrılık aynı zamanda kendisini açan çarktır".[141] Eckhart'tan şu sözleri alıntılıyoruz:

> Bu ilâhî zemin kendi içinde hareketsiz olan birleşik bir dinginliktir. Bununla birlikte her şey bu hareketsizlikten çıkar ve yaşam kazanır.[142]

Şimdi bir kez daha Doğu'ya dönecek olursak çağdaş Hindu mistik Sri Aurobindo'nun şunu onayladığını görürüz:

> Böylece kendi içinde dinginliği elde edenler evrende işleyen sürekli erke miktarının onun sessizliğinden fışkırdığını her zaman algılayabilecektir.[143]

---

140 Farklılığı büyütmememiz gerekir. Çünkü hepsinden öte, mantıksal olanla mistik olan arasındaki gerilim evrensel bir tarzda insansaldır, yalnızca Avrupaya özgü değildir. Dolayısıyla bu farklılık sırf bir vurgu ve derece konusudur. Sözgelişi, Sankara, Eckhart gibi, paradoksların mantıksal yorumlarını yapmaya çalışan birisi olarak anılabilir.

141 Rudolf Otto, Mysticism East and West, s. 174.

142 Blakney (çev.), a.g.e., Fragman 39, s. 247.

143 Sri Aurobindo, The Life Divine, New York, The Greystone Press, 1949, s. 28. Aurobindo 1950'de ölmüştür.

Bana öyle geliyor ki bu, salt yorumlanmamış - birinci tekil kişisini kullanmasa da açıkçası Aurobindo'nun kendisinin deneyimi – deneyimin yaklaşık bir anlatımıdır. Çünkü kullanılan söz "düşünme" ya da "söz konusu kuramı benimseme" değil "algılama"dır. "Dinginlik" ve "sessizlik" de paradoksun olumsuz yanını belirtmektedir ve bunlar hareketsizlik ve eylemsizliğin yerine geçen mecazlardır. Bununla birlikte dünyada "işleyen erke" sessizlikten uzak olan bir şeyde varolan erke olarak değil, sessizliğin içinde olup ondan fışkıran bir şey olarak algılanmaktadır. Bunun anlamı Eckhart'a ait olan "*aynı zamanda* kendisini açan bir çark olan öncesiz ve bengi olarak sakin tanrılık" sözünün anlamıyla aynıdır ve yine Lao-Tzu'nun " yine de kendisinden su çıkan boş kap" sözünün anlamıyla aynıdır. Bu üç resim – evrenin erkesinin sessizlikten çıkması, kendisini açan çark, ve yine de bitmeyen bir su akışının kaynağı olan boş bir kap – aynı şeyi dile getiren, yani dünyanın yaratılması olan, boş ayrımlaşmamış birliğin kendi kendini ayrımlaştırmasını anlatan üç farklı mecazdır. Ve bu yalnızca metafizik bir kuram değil bu adamlar tarafından doğrudan deneyimlenen bir şeydir de. Ayrımlaşmış ve eylemsiz, kendi ayrımlaşmalarını kendisinden yarattığı için etkindir. Hatta daha belgin açıklamasını aşağıda Suzuki'nin pasajında görebiliriz:

> Sunyata [boşluk] hâlinde saltık olarak hareketsiz kalmak prajnanın (mistik sezgi) doğası değildir. O kendisinden kendisinin sınırsız olarak kendisini ayrımlaştırmasını ister, aynı zamanda da kendi içinde kalmak ister. İşte Sunyata'ya tümüyle bir boşluk hâli değil de sonsuz olanaklar barajı denmesinin nedeni budur. Kendi içinde ayrımlaşmamış olarak kalmakla birlikte kendisini ayrımlaştırarak ve böylece sonsuz yaratma işine devam ederek . . . onun hakkında denebilir ki o yoktan yaratmadır. Sunyata durgun olarak değil devimsel olarak anlaşılmalı, veya daha çok *aynı anda hem durgun hem devimsel olarak.*[144] [italikler bana ait]

Böyle bir pasajın yazarının hangi tarafta yer alacağında kuşku olamaz, yani o, özünde var olan çelişkilerden kurtaracak mantıksal ya da sözsel ustalıklara olanak tanımayan saltık paradokstan yana olacaktır.

---

144 Charles A. Moore (ed.), Essays in East-West Philosophy, Honolulu, University of Hawaii Press, 1951, s. 45.

Paradoksun saltık ve özsel olarak mı yoksa yalnızca sözsel ve göründüğü biçimiyle mi yorumlanacağı sorusunu şimdilik arkamızda bırakırsak, dolu-boşluk paradoksuna ilişkin henüz bitmemiş olan açıklamamıza ve bu paradoksun değişik ekinlerdeki görünüşüne yeniden dönebiliriz. Çünkü Hinduizm, Budizm ve Hristiyanlık'ı işledik ama Islâm ve Yahudilik konusunda henüz bir şey söylenmedi. Bunlarda da aynı paradoks görünmekte midir? Bununla ilgili Sufilerden herhangi bir örnek veremiyorum. Belki sufizm konusundaki bilgimin çok sınırlı olmasından ötürü örnek veremiyor olabilirim. İslâmî araştırmalar konusunda bir araştırmacı örnekler gösterebilir. Diğer yandan olabilir ki izlenimim doğrudur ve dolu-boşluk kavramı orada bulunmayacaktır; ve bu da Muhammed peygamberin dininde Tanrı'nın adaleti, devimsel gücü ve kişiliği üzerine yapılan güçlü vurgunun mistik olanların arasında bile niteliksiz, durgun ve kişi olmayan yöne doğru mistik eğilimi bastırmış olmasından kaynaklanabilir.

Yahudilik de bu açıdan genelde İslâm dinindeki gibi aynı vurguyu taşıdığından ve zaten mistik öğe bu dinde en az düzeyde olduğundan burada da dolu-boşlukla ilgili bir kanıt bulamayacağımızı umabiliriz. Gerçekte de çok fazla kanıt yoktur. Ancak, En-Sof kuramı bir çok açıdan Eckhart ve Ruysbroeck'in anlatımlarına benziyor gibi görünmektedir. Scholem'e göre bilinemez olan ve kişi olmayan Kendinde Tanrı, yani En-Sof ile beliren Tanrı olan Tevrat'ın kişi Tanrısı arasında ayrım yapılır. En-Sof'a aynı zamanda "gizli Tanrı" denir ve "Onun hiçliğinin derinliklerinde"[145] biçimindeki kabbalistik sözde göndermede bulunulan da odur. Ayrıca sonsuz olan En-Sof'un hiçbir nitelik veya sıfatı yoktur. Tanrısal sıfatlar beliriş hâlindeki Tanrı'ya aittir. Onlar "En-Sof'un *karanlık* doğasının kendisini gösterdiği *ışık* âlemler"ine[146] aittir. Bu düşünceler aslında, Hristiyan mistiklerin kendilerini dile getirdikleri üçlemeci düşünce çerçevesini bir yana koyarsak, Eckhart ve Ruysbroeck'in mistik tanrı bilimleriyle neredeyse aynıdır.

---

145 Scholem, a.g.e., Konferans 1, kısım 4.

146 Aynı eser, konferans 6, kısım 2.

6. "Tanrı" Sözcüğü

İçe dönük mistik deneyim kaçınılmaz olarak, gördüğümüz üzere, bizce doğru yorumu olan Evrensel Ben, saltık birlik, Bir kavrayışına götürür. Şimdi Evrensel Ben'in uygun bir biçimde Tanrı ile özdeşleştirilebilip özdeşleştirilemeyeceği sorusunu sormalıyız. Kişitanrıcı mistikler, ayrımlaşmamış birlik deneyimine ulaşıp kendi bireyselliklerini bu birliğin içinde kaybettikten sonra hemen, deneyimledikleri şeyin "Tanrı ile birleşme" olduğu sonucuna sıçrarlar. Burada "birleşme" sözcüğünün kullanılışını sorgulamıyoruz. Ancak "Tanrı" sözcüğünün uygun olup olmadığını sormak önemli görünüyor. Bu soru bir anlamda tümüyle sözsel bir sorudur. Yine de burada kesinlikle büyük bir dikkat gerekmektedir. Sonsuz Kozmik Ben kavramını onayladıktan sonra bu noktada birinin kendisini, bir onay gelgiti boyunca, olasılıkla duygunun etkisinde kalıp, geleneksel dinsel ya da tanrı bilimsel düşüncelere doğru toptan sürüklenmeye bırakması oldukça kolaydır.

"Tanrı" sözcüğünün yaygın anlamı ile felsefecilerin ve tanrı bilimcilerin ona verdikleri daha karmaşık anlamlar arasında bir ayrım yapılmalıdır. Profesör Broad'a göre Tanrı genel anlamda bir kişidir; ve bir kişi olmak için, ona göre, bir varlık düşünmeli, duyumsamalı ve istemelidir; ve bu bilinç hâlleri, kendiliğinden oldukları ölçüde, tek bir zihin hâlleri olmayı içeren birliği elde eder; ardışık oldukları ölçüde de bunlar kişisel kimlik elde ederler.[147] Denebilir ki Profesör Broad, Tom, Dick ve Harry'nin kişi olması gibi bir kişi tanımlamıştır. Kuşkusuz bu genel Tanrı kavrayışını içeren şeye benzemektedir. Tennyson'un, genel Tanrı düşüncesinin sonsuz bir papaz düşüncesi olduğunu ileri sürdüğü söylenir. Bu bakış açısına göre Tanrı açıkça zamansal bir varlıktır. Değişmez denmesine karşın o bugün bize kızgın yarın bizden hoşnuttur. O değişik zamanlarda farklı düşüncelerle meşgul olur. Nasıl insanlar bir ev yapmak için plânlar kuruyorsa aynı şekilde o da evreni yaratmak için planlar kurmuştur, bir farkla ki Tanrı'nın üzerinde çalışacağı bir özdeğe gereksinimi yoktur, evreni yokluktan yaratmış. En kesin bir biçimde Evrensel Ben buna benzer bir anlam-

147 Broad, a.g.e., s. 160.

da Tanrı ile özdeşleştirilemez. Çünkü Tom, Dick ve Harry'de olduğu gibi diğer benlerden ayrı olan bireysel bir ben elbette Evrensel Ben'in olmadığı şeydir. Bütün bireysel benler ona karışıp yok olur. O kendisini bireyleştirerek ayrımlaştırır, ancak kendisi ayrımlaşmamıştır. Yine o zamansız olma anlamında öncesiz ve bengidir, onun ardışık bilinç hâllerine sahip olduğu da düşünülemez. Ve Bir sonsuzdur, oysa ayrı kişi olma anlamında bir kişi, her ne kadar "sonsuz" etiketi geleneksel olarak ona iliştirilse de, zorunlu olarak sonludur.

Evrensel Ben'i "Tanrı" ile özdeşleştirmeye gelebilecek temel itiraz şu; böyle yapmakla bizim biraz önce kendisine göndermede bulunulan Tanrı ile ilgili çok kaba saba kavrayışları onuyor olduğumuz düşünülebilir. Eğer bundan kaçınılabilirse, söz konusu sözcüğün kullanımıyla ilgili temel sıkıntı ortadan kalkmış olacaktır, ama hâla ortada tanrı bilimcilerin ve/veya felsefecilerin kullandıkları biçimiyle bile bu sözcüğün uygun olup olmadığı sorusu olacaktır. Böyle bir araştırmaya girişmek neredeyse umutsuz görünmektedir, çünkü felsefeci ve tanrı bilimcilerin görüşleri o kadar çok ve o kadar birbirinden farklı ki bunların tamamını burada tartışmamız olanaklı değil. O yüzden düğümü kesmek zorundayız. Ben yalnızca, son bölümde ele aldığımız üzere Evrensel Ben'in, ("Tanrı" sözcüğünün uygun bir biçimde kullanılması durumunda) Tanrı'nın âdeta evrensel olarak zorunlu kabul edilen özelliklerinden en azına sahip olup olmadığını inceleyeceğim. Böyle bir yöntem bu tür özelliklerin seçiminde bir keyfilik unsuru içeriyor görünebilir. Bu kaçınılmazdır.

İlk olarak, Tanrı'nın yaşayan ve bilinçli olması, bir taş parçası gibi ölü, hayatsız ve bilinçsiz bir şey olmaması gerekir. Bununla birlikte onun *ayrı* bir kişi olması gerekmez. Evrensel Ben arı bilinç olduğundan dolayı bu konuda ona Tanrı demek uygunsuz gelmiyor gibi görünmektedir.

İkinci olarak, Tanrı bütün tinsel arzuların hedefi olma işini görebilmeli, son ve tam kurtuluş ve mutluluğu sağlayabilmeli. Bunun kanıtı Evrensel Ben ile mistik birleşmenin ona ulaşanlara her anlayışı aşan, bütünüyle bu şekilde betimlenen en yüksek mutluluğu, erinci vermesidir.

Üçüncü olarak, Tanrı yüce ve kutsal duyguları uyandırabilme özelliğine sahip olmalı. Bu kesin olarak, dinsel olanla dünyevî olan arasındaki ayırıcı çizgidir. Bir ile mistik birleşmenin bu özelliğe sahip olduğundan kimse kuşku duyamaz.

Dördüncü olarak, Tanrı bütün değerlerin ve iyiliklerin en temel kaynağı olarak düşünülmeli. Henüz mistisizmin ahlâk ya da bir başka alandaki değer yargıları ile olan ilişkisini ele almadık. Bu konuyu daha sonraki bir bölüme sakladık. Mistikler bütün değerlerin aslında deneyimledikleri şeyden döküldüğünü ileri sürerler. Şu veya bu biçimde, şimdiye dek Evrensel Ben'le ilgili olarak öğrendiklerimizin içinde bu iddia ile uyuşmayan hiçbir şey yoktur. Elbette bu kötülük sorununu doğurmaktadır, fakat Tanrı'nın doğasına değgin her bir kuram bu sorunu doğurduğu için, bu Evrensel Ben'in Tanrı'yla özdeşleştirilmesine özgü bir itiraz değildir.

Beşinci olarak, Tanrı'nın dünyanın kaynağı olarak düşünülmesi ve her şeyin ondan çıkması Onun zorunlu bir özelliğidir. Bu, tanrısal varlık olmanın bütün özelliklerinden belki de en esaslısı olan Tanrı'nın yaratıcı olma özelliğidir; dolayısıyla bu incelemenin en önemli noktası bizim açımızdan devam etmektedir. Çünkü, canlı, bilinçli, tinsel arzuların hedefi işlevini gören, yüce ve kutsal olan, bütün iyiliklerin kaynağı olan bir varlığa bile, dünyanın yaratıcısı olarak da düşünülmediği sürece Tanrı denemez.

Konu, kuşkusuz, mistiklerin (Doğulu ve Batılı) deneyimledikleri ayrımlaşmamış birliğin yaratıcı olduğuna *inanıp inanmadıkları* değildir. Çünkü bundan hiçbir kuşku duyulamaz. Hristiyan mistiklerin bu birliğe "Tanrı" demeleri, onun yaratıcılığına olan inançlarını göstermektedir, çünkü bu sözcüğün anlamında vardır. Onlar çoğunlukla belirgin bir biçimde deneyimledikleri şey için "yaratıcı" gibi sözcükler kullanırlar. Fakat bunun, mistik deneyimde köklü olmayıp bir tür akıl yürütme işlemine dayanan salt aklî bir kuram olması mantıksal olarak olanaklıdır. Dolayısıyla asıl soru, bu inancın mistik deneyimin gerçek bir betimi olup olmadığı sorusudur. "Deneyimledikleri şeyin yaratıcı olup olmadığı" sorusu "onların onun yaratıcılığını deneyimleyip deneyimlemedikleri" anlamına gelir.

Yanıt, Suzuki, Aurobindo, Eckhart ve Lao-Tzu'dan yapılan alıntılara benzer pasajlarda, ayrımlaşmamış birliğin kendisini ayrımlaştıran birlik olarak algılanması şeklinde görülecektir. Akl3i kuramdan ayrı olarak açık bir biçimde dolaysız deneyime işaret eden "algılama" sözcüğünün yalnızca Aurobindo'dan yapılan alıntıda kullanıldığı doğrudur. Diğer üç pasaj ise bunların kişisel deneyimlerin kayıtları olduğu yönünde güçlü bir duygu vermektedir.

Öyleyse Evrensel Ben yaratıcıdır. Onun yaratıcılığı kendi kendini ayrımlaştırmasından ibarettir. Ayrımlaşmamış, *kendisini* ayrımlaştırır. Bir, kendisini çoğa ayırır. Gizil *kendisini* edimsel hâle getirir. Ayrımlaşma, bölünme, edimsel hâle gelme dışardan yapılan şeyler değildir. *Bunlar onun kendi edimleridir.* Etkinlik, zamansal değil zamansız ve bengi bir etkinliktir. Bu hâliyle o bir değişme süreci değildir, çünkü değişim bir hâlden hâle zamansal geçişi ifade eder. Değişim olmayan zamansız bir etkinliğin bir çelişki olduğu söylenirse yalnızca burada paradoksun olabileceği söylenecektir. Birisi okuyucuya, kuşkusuz zamansız bir etkinlik olarak da betimlenebilecek olan, N.M.'nin gözlerinin önündeki bir nesneyi "hareket etmeden hareket edici" olarak deneyimlemesini anımsatarak belki yardımcı olabilir.[148] Bunun, söz konusu düşüncenin sırf tanrı bilimcilerin kısır tartışmalarının ürünü olmadığını gösterdiği akla yatkın olarak öne sürülebilir.

Öyleyse Evrensel Ben'in ya da Bir'in, eğer ona uygun bir biçimde Tanrı denilecekse gerekli olan dünyanın yaratıcısı olma özelliğine sahip olduğu söylenebilir. Yine o, gördüğümüz gibi, diğer gerekli dört özelliğe de sahiptir. Öyleyse dil kötü kullanılmadan ona Tanrı denebilir.

Bununla beraber, olanaklı olduğunca bu sözcüğün kullanılmasından kaçınılması ve daha çok Bir, Evrensel Ben vs. gibi sözlerin kullanılması için bir hayli söylenecek şey var. Böyle yapmakla kişi eninde sonunda Tanrı sözcüğüyle yakından bağlı olan kaba saba ve boş çağrışımlardan kurtulur. Kuşku yok ki tam da bu nedenden dolayı kendi mistik deneyimlerini betimleyen Tennyson, Koestler ve Symonds gibi çağdaş yazarlar Tanrı sözcüğünü kullanmaktan kaçınır ve tanrı bilim-

148 "Dışadönük Mistisizm" bölümüne bakınız

sel olarak (teolojik) yansız bir dil kullanır. Ancak gerekli ve yerinde olduğu durumlarda bu sözcüğü kullanmayı yadsımak bilgiçlik taslamak olur; söz gelimi, üç kişitanrıcı dinin mistiklerinin deneyimlerini ve görüşlerini özel olarak tartışırken Tanrı sözcüğünü kullanmak yerinde olacaktır. O zaman doğal olarak onların kendi sözcük dağarcıklarını kullanmaya yöneliriz, böyle yapmamanın da oldukça yapmacık olacağı olası durumlar vardır. Bu düşüncelere göre kendi uygulamamı düzene sokmaya çalışacağım, ama işin doğası gereği tam bir tutarlılık beklemek hemen hemen güçtür.

Daha önce gördüğümüz üzere, Evrensel Ben konusundaki sözlerle ilgili olarak ortaya çıktığı gibi Tanrı konusundaki sözlerle ilgili olarak da aynı soruların ortaya çıkacağı tabi ki aklımıza gelmeli. Her bir durumda bu tür olumlamaların konumunun ne olduğunu sormalıyız. Nasıl ki Evrensel Ben ne nesnel ne de öznelse Tanrı da öyle. Gerek "Evrensel bir Ben vardır" gerekse "bir Tanrı vardır" dediğimizde "dır" sözcüğünün ne anlama geldiğini sormalıyız, çünkü o "vardır" anlamına gelmemektedir. Bu da bizi, önceki kısımlarda kısaca dokunduğumuz konum sorununa geri götürür.

7. "Varlığın Kendisi" Kuramı

Araştırmalarımız bizi, mistik deneyimin nesnel olduğunu düşünmeye götürseydi o zaman, Evrensel Ben hakkındaki sözler "doğru"dur ve Evrensel Ben "vardır" deme hakkımız olurdu. Eğer mistik deneyimlerin öznel oldukları sonucuna varsaydık, Evrensel Ben hakkındaki sözlerin "yanlış" olduğunu ve Evrensel Ben'in "var olmadığını" söylemeye hak kazanırdık. Ancak mistik deneyimin ne nesnel ne de öznel olduğu sonucuna vardığımız için Evrensel Ben'in ne var olduğunu ne de var olmadığını ve onunla ilgili yargıların ne doğru ne yanlış olduğunu söylemeliyiz. Daha önceki ortodoks olguculuğun, ne doğru ne de yanlış olan böyle yargıların metafiziksel olmaları yanında anlamsız olduklarını öne süren kaygan yanıtını kabule hazır olmadıkça yeni bir yaklaşım bulmaya çalışacağız.

Bu bölümde ve sonraki bölümde bizden öncekilerin önermiş oldukları söz konusu sorunun iki çözümünü tartışacağız. Bu iki çözüme sırasıyla "Varlığın Kendisi" kuramı ve "Şiirsel Doğruluk" kuramı denebilir. Bana göre bunların her ikisi de kabul edilebilir değildir. Ancak bunlar göz ardı edilemeyecek kadar etkilidirler de. Varlığın Kendisi kuramı Asıl Varlık'ın bir ineğin var olması gibi var olmadığı, onun belirli bir varlık olmadığı, diğerleri içinden bir şey olmadığı; ya da başka bir deyişle onun nesnel olmadığı gerçeğini dosdoğru bir biçimde kavramıştır. Aynı zamanda bu kuram onun bir hayal, peri, masal, boş inanç veya yanılma olarak açıklanmaması gerektiğini; bir başka deyişle onun öznel olmadığını haklı olarak vurgular. O yüzden bu kuram Tanrı'nın, özel bir varlık olmamakla birlikte, Varlığın Kendisi olduğunu öne sürer. Varlığın Kendisi, Eflatun ve Aristo'da tümel ya da biçim olan beyazlık gibidir. Nasıl ki beyazlık bütün beyaz şeylerde ortak bir öğe ise Varlık da bütün varlıklarda ortak öğedir. Her ikisi de Eflatuncu tarzda evrensel bir *ante rem* olarak veya Aristocu tarzda evrensel *bir in re* olarak düşünülebilir. Her ne kadar bu kuramı savunanlar genelde Aristo yorumunu yeğliyor gibi görünseler de, görebildiğim kadarıyla bu çok önemli değildir.

Bence bu kuram kesin bir biçimde yadsınmalı. Tümeller kuramının – öznel kavramlardan başka bir anlamda – tartışmaya açık olduğu, çünkü onun açıklamaya çalıştığı deneysel olguların aynı derecede benzerlikler kuramı ile de açıklanabileceği itirazını erteleyebiliriz.[149] Argümanımız için tümeller kuramı sanki doğru kabul edilmiş gibi konuşabiliriz. Öyleyse Varlığın Kendisi kuramını şöyle eleştireceğiz. Kuşkusuz beyazlık, insanlık veya insan-olmaklık, üç açılık ya da üçgenlik biçimi vardır. Bunun nedeni bütün beyaz şeylerde ortak öğe, bütün insanlarda ortak öğe ve bütün üçgenlerde ortak öğe olmasıdır. Ancak bütün varlıkların ortaklaşa oldukları bir şey olmadığı için Varlık biçimi yoktur. Yalnızca özel varlıklar vardır, evrensel Varlık yoktur.

Bu, varlık beyaz, insan ve üçgenin yüklem olması gibi yüklem değildir demeye benzer. Bu görüş genellikle ve kuşkusuz haklı olarak

149 Bkz. H. H. Price, Thinking and Experience, London, Hutchinson & Co. (Yayıncılar), Ltd., 1953, Bölüm I.

Kant'a dayandırılmıştır. Fakat David Hume Kant'tan önce aynı şeyi öne sürmüş ve çok daha açık bir biçimde tanıtlamıştır. Hume'un Kant'ın terimi olan "varlık" (being) yerine "varoluş" (existence) sözcüğü kullanmasının zihnimizi karıştırmasına izin vermemeliyiz. Çünkü bu bağlamda Hume varoluşla tam olarak Kant'm varlık terimiyle anlatmak istediği şeyi kasteder.[150] Hume argümanı şöyle ortaya koyar: "Varoluş düşüncesi . . . varolan olarak tasarladığımız şeyin düşüncesi ile bütünüyle aynıdır. . . . Bu düşünce herhangi bir nesne düşüncesiyle bir araya getirildiğinde ona hiçbir eklemede bulunmaz. Ne düşünürsek düşünelim, varolan olarak düşünürüz. Oluşturmayı istediğimiz herhangi bir düşünce bir varlığın düşüncesidir; ve bir varlığın düşüncesi oluşturmayı istediğimiz herhangi bir düşüncedir".[151]

Hume'un burada "varoluş" sözcüğünü kullanmış olması kötü, dolayısıyla Kant'ın "varlık" sözcüğüne dönüp argümanı bu terimbilimi (terminoloji) ile sürdüreceğiz. Hume'un anlatmak istediği şey işte budur. Şu anda hakkında herhangi bir şey bilmediğim bir nesneyle ilgili bilgi istesem ve bana "nesne beyazdır" dense onun hakkında bir şey öğrenmiş olurum; onun hakkında daha önce sahip olmadığım bir bilgi elde ederim. Başka deyişle, o bir yüklemdir. Aynısı üçgen ve insan için de geçerlidir. Bu sözcükleri bir nesneye uygulamak onlar hakkında bir bilgi vermektir. Ancak bana "bu nesne bir varlıktır" denirse, bu hiçbir bilgi vermez, çünkü bu yalnızca "bu nesne bir nesnedir" ya da "bu varlık bir varlıktır" demektir. Bir küp şekeri düşünecek olursak onun özelliklerini sorarız. O zaman, "beyazdır; katıdır; küp biçimindedir; tatlıdır" deriz. Ancak, sahip olduğu *bir başka özellik* varlıktır, diye eklemede bulunamayız. Varlık şekerin ek olarak sahip olduğu, beyaz, küp vs.den *ayrı* bir özellik değildir.

Varlığın bir yüklem olduğunu sanma yanılgısı – ve dolayısıyla Asıl Varlık'ın "Varlığın Kendisi" olduğu kuramındaki yanılgı – kaplanlar vardır ama santorlar yoktur dediğimizdeki anlamda kullanılan "varoluş" ile "varlık"ı birbirine karıştırmaktan kaynaklanır. Çünkü bir kap-

150 Hume'un konuyu işleyişi Treatise of Human Nature (Kitap I Bölüm 2, Kısım 6, "varoluş ve dışsal varoluş düşünceleri") adlı eserinde görülecektir.

151 Aynı eser.

lanın bu anlamda var oluğunu söylemek onun hakkında bilgi vermektir, yani onun doğal düzenin veya zaman-mekân dünyasının bir parçası olduğunu ve santor nesnel bir varoluşa sahip değilken onun sahip olduğunu söylemektir. Dolayısıyla varlık yüklem değilken varoluş ve varolmama yüklemdir. Her varoluş ortak bir öğeye sahiptir, yani doğal dünya dediğimiz eşya ağı içerisinde mekân ve zamana sahiptir.

Varlığın Kendisi kuramı elbette Tanrının varoluşun kendisi olduğunu öne sürmez ama onun Varlık'ın kendisi olduğunu ileri sürer. Kuşkusuz varoluşun kendisi gibi bir tümel vardır. Bu da nesnel doğa dünyasındaki her şeyde ortak olan şeydir, yani bu düzenin üyesi olmaktır ve hayali şeylerin, düş nesnelerinin, sanrıların vs. sahip olmadığı şeydir. Tartışmakta olduğumuz kuram Tanrı'nın bütün doğal nesnelerde ortak öğe olduğunu öne sürmek istemez, varoluş bir yüklem olduğu için bu saçma olurdu. Bu kuram Tanrı'yı genel anlamda Varlık'la özdeşleştirir, fakat bütün varlıkların paylaştıkları böyle ortak bir öğe yoktur. Dolayısıyla kuram yanlıştır.

8. "Şiirsel Doğruluk" Kuramı

Bu kuram, Varlığın Kendisi kuramı gibi, Asıl Varlık'ın ne nesnel ne de öznel olduğunu ya da bir başka deyişle onun hakkındaki sözlerin sözcüğün olağan anlamında ne doğru ne de yanlış olduğunu doğru bir biçimde kavramıştır. Fakat bu kuram bir başka anlamda "doğruluk"un olduğunu, yani şiirin – olasılıkla diğer sanat dallarının – sahip olduğu doğruluğun olduğunu ve din ve mistisizmin bu tür doğruluğa sahip olduğunu ileri sürer. Olağan anlamdaki doğruluğa bilimsel veya akılsal doğruluk, bu yeni tür doğruluğa da şiirsel doğruluk denir. Onun ölçütleri nelerdir ve onu akılsal doğruluktan ayıran şey nedir?

Zaman zaman şiirin, elbette diğer sanat dallarının da, eşyanın doğası hakkında "kavrayışlar" ve "sezgiler" dışa vurduğu söylenir. Şiirsel doğrulukla anlatılmak istenen bu mudur? Bununla birlikte böyle sezgilerin varlığına ilişkin iddialar şairlerinki de dahil kimi zihinlerin genellikle doğruları doğrudan ve çıkarsamacı aklın zahmetli aracılığı

olmadan kavrama gücüne sahip oldukları gerçeğine dikkat çekmiştir. Bu güç çoğunlukla sezgi denilen şeydir; ve varlığı kuşku yok ki yalnız şairler için değil büyük bilim adamları, matematikçiler, felsefeciler ve bir ölçüde bütün insanlar için gerçektir. Bu da galiba, bilim adamları ve diğerleri tarafından yaygın olarak uygulanandan – adım adım düşünme yolu - farklı olan bir doğruya ulaşma yolu – sezgisel yol - oluşturmaktadır, ancak bu yol ayrı bir doğruluk türünü oluşturmak için bilimsel olanından farklı hiçbir şey yapmaz. O yüzden bunun konuyla hiçbir ilişkisi yoktur.

Şiirsel adı verilen özel bir doğruluk türü varsa, olasılıkla bu şöyle veya böyle şiirde olmalıdır, şimdi ona ölçütlerini ve akılsal doğruluktan nasıl ayrıldığını bulmak amacıyla bakmanın yeridir. İçerisinde şiirsel doğruluğu bulmak amacıyla hangi şiir örneklerini seçeceğimiz konusunda dikkatli olmalıyız. Söz gelimi, yalnız dinsel ve mistik şiirleri incelemek yeterli olmayacaktır. Söz gelişi Shelley'in şu şiirinin karakteristik mistik düşünceye şiirsel anlatım kazandırdığı söylenebilir:

Bir kalır, çok değişir, geçip gider;
Göğün ışıkları her zaman parlayacak, yerin karanlıkları akıp gidecek.
Çok renkli bir cam kule gibi yaşam
Sonsuzluğun beyaz aydınlığını lekeler.

Wordsworth'un daha önce "Dışa Dönük Mistisizm" bölümünün sonunda alıntılanan şiiri de böyledir:

Bütün düşünen şeyleri, her düşüncenin her nesnesini kışkırtan
Ve her şeyin içinden yuvarlanan
Bir devinim ve bir tindir.

Çünkü dinsel ve mistik düşüncelerin doğrusunun şiirsel doğruluk olduğunu ve şiirsel doğruluğun dinsel ve mistik şiirlerde dile getirildiği görülen doğruluk türü olduğunu söyleyecek olursak, açıkçası bir döngü içerisinde hareket etme tehlikesini taşırız. Şiirsel doğruluk diye bir şey varsa bu, şiir olması yönüyle şiirin, dolayısıyla bütün şiirlerin – ya da şöyle veya böyle bütün iyi, gerçek ve büyük şiirlerin - sahip olduğu bir doğruluk olmalıdır. Dolayısıyla dünyevî şiirde, ki bu-

nunla ben herhangi türden dinsel olmayan konularla ilgili şiiri kastediyorum, günlük yaşam ve olaylara ilişkin şiirler görülecektir. Büyük şairlerimizin ünlü pasajlarından birkaç örneği şiirsel doğrularının nerede yattığını bulmak amacıyla gelişi güzel alalım.

İlk olarak, bir çok şiirin bilimsel veya felsefî doğruları dile getirdiği ve yazarlarının da böyle yapmayı istediği açıktır. Söz gelişi, Whitehead Tennyson'un "In Memoriam"ından

"Yıldızlar", diye fısıldadı, "körcesine akar"

dizesini alır ve şu yorumu yapar: "Onu [Tennyson] korkuya düşüren şey mekânikçilik sorunudur. Bu dize şiirde saklı olan felsefî sorunun bütününü katıksız bir biçimde dile getirir. Her bir molekül körcesine akar. İnsan bedeni bir moleküller bütünüdür. Bu yüzden insan bedeni körcesine akar ve bu yüzden bedenin hareketleri açısından hiçbir bireysel sorumluluk olamaz".[152] Başka deyişle, dizenin anlattığı şey mekânik doğa görüşüdür. Tennyson'u korkuya düşürdüğü söylenen ve Whitehead'in organizm felsefesinde düzeltmeye çalıştığı şey budur. Ancak Tennyson'un dizesinin dile getirdiği mekânistik doğa görüşü şiirsel bir doğru değil bilimsel ya da felsefî bir doğrudur – ya da doğru değildir veya yarı doğrudur. Ele almakta olduğumuz görüşe göre akılsal doğru *yanında* şiirde bir biçimde içerilmesi gereken özel "şiirsel doğru" türü – görünen, şiirin aynı dizesinde oldukça farklı iki doğru türü - nerededir ve nedir. Şiirsel biçimin mekânikçiliğe değgin felsefî sorunun çıplak bedenine eklediği şeyin başka bir doğru türü değil bir insanî duygu derinliği ve betimsel ve sözlü anlatım güzelliği olduğu kesinlikle ortadadır.

Fakat kuşkusuz insan özgürlüğü sorununu ortaya koyan bir şiir özel bir durumdur. Çoğu şiirin belirli bir felsefî göndergesi yoktur. Onlar çok daha basit günlük sorunlara değinirler. Fakat yine de, eğer iyi şiirseler, onlardan her biri bu özel şiirsel doğru ayrıcı özelliğini, eğer böyle bir şey var ise, içermelidir. Kuramın savunucusundan bu yüzden, Marlowe'un, Doktor Faustus Troylu Helen'in hayaletini gördüğü zaman ona şunları söylettiği şiirinde şiirsel doğrunun nerede ve ne olduğunu bize söylemesi istenebilir:

---

152 A. N. Whitehead, Science and the Modern World, New York, The macmillian Company, 1935, s. 113.

Bin gemiyi kızaktan indiren
Ve Ilium'un üstsüz kulelerini yakan yüz bu mu?

Ya da Coleridge'in şiirinde:

Hareket eden ay gökyüzüne yükseldi
Ve hiçbir yerde kalmadı;
Yanında bir veya iki yıldızla
Yükseliyordu yavaşçacık.

Ya da Keats'ın şiirinde:

Ve onlar gittiler: Evet, uzun yıllar önce
Bu sevgililer bir kasırgaya karışıp kayboldular.

Ya da Rossetti'nin şiirinde:

Sabahlığı, düğmeleri çözülmüş
Hiçbir yapma çiçek onu süslemedi
Meryem'in armağanı beyaz bir gülden başka
Âdeta ayin için giyilmiş;
Beline varan saçları
Olgun mısır gibi sarıydı.

Ya da Browning'in şiirinde:

Hiç arkasını dönmeyip dosdoğru giden kişi
Sislerin dağılacağından asla kuşku duymadı.

Ya da Swinburne'un:

En yorgun ırmak bile
Güvenli bir yere denize dökülür.

Bu pasajlardan her birisi, şiirsel biçimden kurtarıp şiiri bozmak istediğimiz takdirde yalın, yavan ve oldukça sıradan sözcüklerle dile getirilebilecek bir çeşit olguyu ya da son derece basit bir gerçeği dile getirmektedir. Söz gelimi, Swinburne'un dizesi bize yorgun yaşlı insanların da er geç öleceğini; Keats'ınki iki sevgilinin bir fırtınaya karışıp kaybolduğunu; Coleridge'inki ay ve yıldızların sessizce ve durmadan

yükseldiğini; Rossetti'ninki bir kızın belli bir tarzda giyinmiş olduğunu anlatır. Bu yalın olgular bilgi verici ve bilimsel türde bir doğruluğa sahiptir. Şiirin bunlara kattığı şey ritmik ve melodik dil, soyutlamalar yerine somut ve canlı betim, güzellik ve duygusal çekimdir. Yeni ve özel bir doğruluk türü yoktur. Çoğu şiir (şimdikinden ayrı olarak geçmişte) doğurduğu duygularla – ölümün kaçınılmazlığı ve üzücülüğü, doğa manzaralarının güzelliği, sevginin ve arkadaşlığın gücü, aile ve çocuk sevgisi, yaşamın acıklı olayları ve de onun önemsiz komedileri - birlikte en yalın ve en açık insan gerçeklerinden oluşturulmuştur. Bunun yanı sıra günümüzün büyük ölçüde belirsiz ve zor şiirine bakacak olursak bulacağımız şey, herhangi türden bir "şiirsel" doğruluk değil, görülmemiş tarzda zorlayıcı ve çok incelikli akılsal düşüncelerdir. Herhangi birinize John Donne'nin hoş şiirinde kendisine uygun duygusal tonun eşlik ettiği ve ustalıklı imgelerle ve sözcüklerle dışa vurulan salt akılsal düşüncelerden başka bir şey bulmanız için meydan okuyorum.

Fakat özgün düşünürler tarafından ortaya konan, bizi bu güçlüklerden kurtaracak ve doğru yola sokacak şiirsel doğruluk kuramının özel bir yorumu var olabilir. Dolayısıyla bu kuramın bildiğim yalnızca iki yorumuna işaret edeceğim. İlki, Profesör Philip Wheelwright'ın çok ilginç ve içli kitabı *The Burning Fountain*'de açıkladığı yorumdur. Bu kitapta dili kullanmanın iki değişik yolu olduğu öne sürülür. Bunlardan birine, der Philip, "*ifade edici dil* ya da *derinlik dili* denebilir ve amaçlarımdan birisi . . . bu dilin yapısı ve gizil güçlerini yazınsal dilin ya da bazen kısa olsun diye *steno-dil* dediğim bilim dilinkinden ayırt etmektir". "Derinlik dili" diye devam eder Philip, "dinde, şiirde ve söylencede örneklenir" ve Prof. Philip'in kitabının ana tezi "dinsel, şiirsel ve söylencesel sözlerin, bu sözlerin nesnellik ya da göndermede bulunma yöntemi bilimin dili ile aynı türde olmasa da, bir şeyleri anlatmak istediği, bir tür nesnel göndermede bulunduğudur".[153] Sanırım şiirsel ve dinsel sözler açısından bilimsel sözlerin nesnel göndergelerinden farklı olan bir tür "nesnel gönderge" iddiasında bulunmakla yazar şiirsel doğruluk kuramının bir yorumunu destekliyor.

---

153 Philip Wheelwright, The Burning Fountain, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1954, ss. 3 ve 4.

Burada her ikisi de aynı doğruyu dile getiren iki dil kavramı veya dili kullanma yolları ile iki farklı tür doğru kavramı arasında bir karışıklık olup olmadığı merak edilebilir. Ama bunu geçebiliriz. Yine herhangi birimiz Wheelwright'ın dinsel ve şiirsel sözlerden özel bir tür "nesnel göndermede" bulunan sözler diye söz etmesinin uygunsuz olup olmadığını merak edebilir. Çünkü bu bir *nesnenin* varlığını ve onun ile dile getirilen düşünce arasında bir çeşit karşılıklılığı içeriyor gibi görünmektedir. Böyle bir karşılıklılık bilgi verici veya bilimsel doğrunun özel göstergesidir. Eğer sonunda yazar şiirsel veya dinsel doğru türüne ilişkin özel olan her ne ise onun tutarlı ve akla yatkın bir açıklamasını vermiş olsa bu o kadar önemli olmaz. Bu soruya o "Expressive Statement and Truth" adlı eserinin sonlarında bir bölüm ayırmıştır. Onun burada söylediği şey şunla aynıdır: Bir cümledeki *bildiri* öğesi terimin bilimsel anlamında onun doğrusudur ancak bir ifade edici söz, bir bildiri öğesi içerse de bu öğeyi duygusal ve öğüt verici öğelerle "bir kaynaşmış birliktelik içerisinde"[154] karıştırarak söz konusu öğenin ötesine geçer. Bu doğru olabilir, fakat eklenen duygusal, öğüt verici ve bildirici olmayan öğelerin ne şekilde bildirici olmayan bir doğruluk türü veya "nesnel gönderge türü" oluşturduğunu hiç açıklayamaz. Kanımca Wheelwright bilimsel olandan farklı olan bir doğru türüyle ilgili tutarlı ve hatta akla yatkın bir kurama sahip değildir. Onun, şiirsel biçimin şiirin bildirici doğrusuna eklediği şeyin "duygusal ve öğüt verici öğeler" olduğu kabulü şiirsel doğruluk kuramını desteklemekten çok olumsuzlar. Bu, şiirsel biçimin eklediği şeyin yeni bir doğru türü değil, duygu, betim ve dil güzelliği vs. olduğu görüşümle uyuşmaktadır.

Profesör Arnold Toynbee *An Historian's Approach to Religion* adlı eserinde şiirsel doğruluk kuramının bir yorumunu ortaya koyar. Toynbee, "Doğrunun insan zihninin eksik bir biçimde biraya gelmiş yetilerinin bir birliğe odaklayamayacağı iki yüzü arasında bir ayrım" olduğunu savunur. "İnsan ruhunda iki organ vardır: bilinçli istemli yüzey ve bilinçaltı duygusal boşluk. Bu iki organdan her birinin kendine ait, Gerçeklik'i insanın içsel gözünden gizleyen ve gizlerken de

[154] Aynı eser, Bölüm 13, özellikle s. 281.

belli belirsiz gösteren koyu cama bakma ve onu seyretme tarzı vardır: Dolayısıyla bu her bir eksikli kavrayış tarzı, kendi bulgularına "doğru" adını verir. Fakat gizli tek bir doğrunun iki değişik yüzünün nitelikleri bu 'kırık ışıkları'[155] alan insan ruhuna ait iki organın doğaları kadar farklıdır". "Bilinçaltı ruh tarafından kavranan doğru kendi doğal ifadesini şiirde bulur; anlığın kavradığı doğru doğal ifadesini bilimde bulur".[156]

Bu kuramın özünü dile getirildiği mecazlar yığınından seçip çıkarmak çok zordur. Fakat bu pasaj Kant'ta ve Kant'ı izleyen felsefelerde yapıldığı üzere görünüşle gerçeklik arasındaki ayrıma benzer bir şeye dayanıyor görünmektedir. Belki bunu başka sözcüklerle anlatmaya kalkışabiliriz: Toynbee'ye göre iki farklı "organ" tarafından, anlık ve bilinçaltı tarafından kavrandığı için zihne iki farklı görünüş sunan tek bir Gerçeklik vardır. Daha sonraki bir bölümde bu Gerçeklik'in "tinsel bir varlık" olduğunu ve onun aslında "Saltık" olduğunu öğreniriz.[157] Doğrunun iki yüzünün her biri onu kavrayan organ tarafından koşullanan bir görünüş olduğu için "kendisi bakımından" Gerçeklik'in ne olduğunun bilinemez olması gerektiği varsayılabilir. Bu durumda Toynbee'nin ona tinsel bir varlık demekle, kuramın gerektirdiği Gerçeklik'e ilişkin yansız bilgisizlikten bazı nedenlerle ayrıldığı ve bilinçaltı tarafından kavranan doğru tarafına rağbet gösterdiği varsayılmalıdır. Nasıl olursa olsun, şöyle ya da böyle bilinçaltı tarafından kavrandığı biçimiyle Gerçeklik'in görünüşünün, yani şiirsel doğrunun bizim için akla yatkın kılınmasını ya da eğer *akli olarak* açıklanamıyorsa ez azından gelecekte onu gördüğümüzde bileceğimiz şekilde bize *gösterilmesini* isteme hakkımız vardır. Onu akla yatkın kılmak onun ölçütlerini ve tanımını vermek olacaktır. Bunun tam ve son olarak yapılmasını istemek kuramın eksiksiz kılınmasını istemektir ki bunu beklemek akla yatkın olmayacaktır. Fakat en azından – filozofların ve mantıkçıların yapmış oldukları doğruluğun doğasıyla ilgili bilimsel anlamda çözümlemeler ve denenmiş kuramlara karşılık – bir gi-

155 Arnold Toynbee, An Historian's Approach to Religion, New York, Oxford University Press, 1956, s. 122.

156 Aynı eser, s. 124.

157 Aynı eser, s. 265.

rişimde bulunulmalıdır. Ancak Prof. Toynbee böyle akla yatkın bir kuram girişiminde bulunmaya bile başlamamaktadır.

Onun bakış açısından yanıt olasılıkla, gerçekte akılsal olmayan bir doğru türünün akılsal bir kuramının yapılamayacağı veya bunun istenemeyeceğidir. Fakat bu durumda şiirdeki doğrunun belirli örneklerde *gösterilmesi* gerekir. Basit olarak bir şiiri okuyabilmeli ve ondaki doğruyu *görebilmeliyiz*. Bu bizi yukarıda anlatılan duruma geri götürür. Bu sayfalarda Tennyson, Marlowe, Coloridge, Keats, Rossetti, Browning ve Swinburne'den alıntılanan dizeleri, içerdikleri Saltık hakkındaki doğruyu keşfetmek hevesiyle okudum. Herhalde bir başka şeye olduğu kadar şiirin şiirsel niteliğine de duyarlıyım – şöyle ya da böyle buna karşı tamamen kör değilim, bütünüyle zevksiz değilim. Yine de bu doğruyu bulamıyorum. Gerçekte – Wheelwright'ın bildirici öğe dediği – katıksız olgusal doğrunun çıplak bedenini ve bunun yanında da yüksek ve soylu bir duygusal çekicilik, betim güzelliği, müzik dilinin incelikli ses kalitesini ve benzeri şeyleri görüyorum. İşte hepsi bu.

Eğer Toynbee'nin şiirsel doğruluk kuramı yorumu doğruysa, tek bir Gerçeklik'in iki görünüşü arasında, her bilimsel doğru ifadesinin karşısında ona karşılık gelecek bir olası şiirsel doğru ifadesinin ve bunun tersinin olması gerektiği şeklinde bir benzerliğin olması gerekir. Doğrusu bu kuramdan, insan zihninin her zaman doğrunun iki boyutunu kavrayabiliyor olması gerektiği çıkmaz. İki organın ikisinde de kör noktalar olabilir. Fakat en azından birimiz, bazı durumlarda şiirsel bir doğrunun akılsal bir doğruya karşılık geldiğini gözlemenin ve birinin diğerine çevirisini sunmanın olanaklı olduğunu düşünecektir. Gerçekten de Prof. Toynbee böyle çevirilerin örneklerini sunmaktadır. "Söz gelimi" diye yazar Toynbee, "Aklın barbar savaş lortlarının iğrenç davranışıyla ilgili yavan kaydı bilinçaltı tarafından alınmış ve onun tarafından kahraman şiirine dönüştürülmüştür. . ." Yine "Amentülerdeki Hristiyan esaslarının saptanması", der bize Toynbee, "bilinçaltı doğrusunun aklın doğrusunun terimlerine çevrilmesi girişiminin bir başka örneğidir".[158] Aynı doğrunun bir çevi-

[158] Aynı eser, ss. 123-124.

ride iğrenç diğerinde kahramanca olması gariptir. Ancak bundan ayrı olarak, Homerik destanların, "iğrenç davranışın yavan kaydı..."'nda verilen doğruyla karşılaştırıldığında, farklı tür bir doğruyu veya aynı doğrunun farklı yüzünü ne şekilde verdiği belli değildir. Açıkça görünmektedir ki, nasıl yukarıda aktarılan, açık bir biçimde iki sevgilinin fırtınaya karışıp kaybolduklarını anlatan Keats'in dizesi tam olarak "yavan kayıt" ile aynı doğruyu veriyorsa ve bu şiirin eklediği şey başka bir doğru türü değil yalnızca güçlü betim, ritmik dil ve duygusal çekicilik ise Homerik şiirler de barbar savaş lortlarının davranışını, olgulara yeni bir doğru değil duygusal ve yaratıcı öğeler ekleyerek, aynı biçimde ele alır.

Aynı olayın yaratılışları farklı gözlemciler tarafından oldukça farklı bir biçimde anlatılması her zaman yaşanan bir şeydir. Birisi olayın gülünç tarafına önem verecek ve onu gülünç gösterecektir; bir başkası onda ağlatı görecek ve hakkında yazacaktır. Oldukça sıradan olan aynı olay aynı anda güzellik, çirkinlik, soyluluk ve iğrençlik öğelerine sahip olabilir. Bir zihin bir öğeyi bir başkası bir başka öğeyi yakalayabilir. Her bir anlatıcı doğruyu ya da doğrunun bir kısmını söylüyor olabilir. Bunu açıklamak için, çapraşık metafizik bir kuram olan iki tür doğruluk kuramımızın olması gerekmez. Prof. Toynbee'nin göndermede bulunduğu Truva Savaşı'mn iki farklı açıklamasında bundan daha başka bir şey var mı?

Bu durum dolayısıyla, Hitler bir savaşta romantik yiğitlik ve sanonur görebilirken inançlarından ötürü hapse giden bir barışçı aynı savaşta vahşilik ve iğrençlikten başka bir şey görmemektedir. Bu, Toynbee'nin göndermede bulunduğu Truva savaşının iki açıklamasına oldukça benzerdir. Fakat hiç kimse Hitler ve barışçıya ait tepkileri açıklamak için iki tür doğru kabul etmenin gerekli olduğunu düşünmez.

Sonuç olarak diyebilirim ki gerek Wheelwright yorumuyla gerekse Toynbee yorumuyla gerekse de bir başka yorumla şiirsel doğruluk kuramı kabul edilmemelidir.

9. Evrensel Benin Konumu

Mistiklerin Bir, Evrensel Ben, dolu-boşluk veya Tanrı olarak değişik biçimlerde tanımladığı Varlık üç anlamda Gerçeklik olarak düşünülmelidir. O aşkındır ve herhangi bir bireysel özneden bağımsızdır, dolayısıyla ona öznel denemez. En yüksek değere sahiptir ve en yüksek iyidir. Ve o dünyanın yaratıcı kaynağıdır. Bununla birlikte nesnel de değildir. Bu da iki sorun doğurur. İlki, o ne öznel ne de nesnel olduğundan dolayı ona ve onun hakkındaki "o şudur; zamansızdır, bengidir vs." gibi yargılara ne tür bir konum verilecektir. İkincisi, eğer nesnel değilse ve "var değil" ise hangi anlamda nesnel ve var olan dünyanın ilk nedeni olabilir? Onun en yüksek değer ve yaratıcılık gibi boyutlarının şu aşamada daha fazla tartışılması gerekmez. Ancak bu bölümde konum sorunu daha da irdelenecek.

Her şeyden önce şuna dikkat edilmelidir ki her ne kadar kısmen çözümleme yöntemlerini "varoluş", "nesnellik" ve "öznellik" gibi terimlerin anlamlarına uygulayarak Bir'in ne öznel ne de nesnel olduğu sonucuna ulaşsak da, bu sonuca kuşkusuz mantıksal olmaktan çok sezgisel olarak ulaşan mistiklerin kendilerinin sözlerinde de aynı sonuca ara ara rastlanabilmektedir. Bunu göstermek sonuçlarımızı önemli oranda pekiştirecektir.

Mandukya Upanişad, üç normal zihin durumunu yani uyanıklık durumu, uyku durumu ve düşsüz uyku durumunu andıktan sonra bir dördüncüsünün yani mistik durumun olduğunu söyler ve şöyle devam eder:

> Dördüncüsü, dedi bilge, ne öznel deneyimdir, ne nesnel deneyimdir, ne de bu ikisinin arasında olan bir deneyimdir. . . Bu, salt bölünmez bilinçtir. . . .[159]

Herhangi birisi bu pasajı okuduğunda, özgün Sanskritçe'de "öznel" ve "nesnel" diye çevrilmesi doğru ve bilimsel olabilecek herhangi bir şeyin olup olmadığından kuşkulanmaya gidebilir, çünkü bu söz-

[159] The Upanishads, a.g.e., s. 51.

cükler asıl olarak ondokuzuncu yüzyılın sonlarında yaşamış Avrupalı felsefecilerin söz dağarcığından alınmış gerçekte jargon sözcüklerdir. Fakat bu konudaki kuşkular, Prof. R.C. Zeahner tarafından yapılan çeviriye baş vurularak ortadan kaldırılacaktır.[160] Şu cümleler bu çevirinin ilgili kısımlarıdır: "Uyanıklık durumu dışarıda olana yönelir. . . . Kendisinin içinde olana yönelen uyku durumu. . . . Dördüncüsü *ne* içerde olan şeyin ne de dışarıda olan şeyin kavrayışına sahiptir. . . ." "Dışarıda olan şey" ile "içeride olan şey" sözlerinin anlamları yalnızca sırasıyla duyu algısının nesnelerine ve düşlerdeki nesnelere baş vurularak belirlenir. Bunlar da kesin olarak, kullanmakta olduğumuz üzere "nesnel" ve "öznel" sözcüklerinin anlamlarıdır. Dolayısıyla Mandukya Upanişad'da geçen ifadenin "dördüncüsü . . . ne öznel deneyimdir ne de nesnel deneyimdir" diye çevirisi doğrudur.

Deneyimin ne nesnel ne de öznel olduğuna, bu gerçekte bir görüntü veya görme değildir, "görülen ve gören yerine ona çarpıcı bir biçimde yalın bir birlik deriz" diyen ve tanık olan kişi "gerek kendisi bakımından gerekse başka bir şey bakımından hiçbir çeşitlilik içermeden birlik olur" diye devam eden Plotinus da işaret etmektedir. Eğer deneyimde hiç çokluk yoksa orada özne-nesne ikiliği olamaz. Ve genelde bütün mistik yazında özne-nesne ayrılığının aşıldığını söyleyen değişmez tekrarlar o kadar yaygındır ki başka kaynaklar aktarmak gereksiz görünmektedir. Bütün bunlar da deneyimin ne öznel ne de nesnel olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkar. Kendisi bir mistik olan Dionysius *the Areopagite* de Yüce için şunları söylerken aynı şeyi dile getirmektedir:

> O ne varlık ne de yokluk kategorisine girer.[161]

Aynı şey, mistiklerin sık sık yinelenen, deneyimin ve deneyimlenen Varlık'ın mekân ve zaman ötesi olduğu sözünde de açıklığa kavuşur. Nitekim Eckhart şöyle yazar:

---

160 R. C. Zaehner, **Mysticism, Sacred and Profane**, New York, Oxford University Press, 1957, s. 154.

161 Dionysius the Areopagite, **The Divine Names and Mystical Theology** (çev. C. E. Rolt, New York, The Macmillian Company, 1920) adlı eserde Mystical Theology'nin 5. Bölümü.

> Hiçbir şey zaman ve mekân kadar ruhun Tanrı'yı bilmesini engellemez, çünkü zaman ve mekân parça parçadır, oysa Tanrı tektir. Bu yüzden eğer ruh Tanrı'yı bilecekse zaman üstü ve mekân dışı bilmeli; çünkü Tanrı bütün belirmiş şeyler gibi ne şu ne de budur.[162]

Mistiklerin Tanrı'nın zaman ve mekân ötesi olduğunu olumlamaları o kadar yaygındır ki bunu daha fazla belgelemeye gerek yoktur. Anlamamız gereken nokta bunun, onun ne öznel ne de nesnel olduğunu imlemesidir. Öznel değildir çünkü sonlu özne zaman içerisindedir; nesnel değildir çünkü yalnızca zaman-mekân düzeni içerisinde olan nesneler nesneldir. Dolayısıyla Varlık'ın ne öznel ne de nesnel, ne var ne de yok olduğu elinizdeki kitabın yazarının tümüyle kurgusal bir iddiası değil, daha çok mistiğin olağan inancıdır, bununla birlikte şu bir gerçektir ki mistik özneötesiliği nesnellik ile karıştırarak çoğunlukla akılsal ve sözcül bir yanlışlığa düşebilmekte ve Bir'den ya da Tanrı'dan "var olan" diye söz edebilmektedir.

Salt egonun birliği olan Birlik'in herhangi bir bireysel egodan bağımsız olduğu açıklığa kavuşturuldu. Çünkü o bütün bireylerin üzerinde kemer oluşturur, böylece bireylerin yaşadıkları zamanların üzerinde kemer oluşturur. O yalnızca içinde bulunduğumuz yılda bir arada yaşayan "sen" ve "ben"in salt egosu değil, aynı zamanda tüm geçmiş ve geleceğin bilinçli varlıklarının salt egosudur. Elbette bu, onun zaman yoluyla süreklilik kazandığı ve ölü bireylerin zamanından başlayarak uzak bir gelecekte doğacak olan bireylerin zamanına kadar sürdüğü anlamına gelmemektedir; daha çok bu onun zamansız olmakla bütün zamanı aştığını dile getirir. İlk ve en önemli anlamda onun "gerçek" olmasıyla anlatılmak istenen şey budur, yani o özneötesidir.

Üzerinde konuşmaya değer bir başka konu vardır. Bu konu aslında herhangi bir biçimde konum sorununun çözümüne katkıda bulunmaz ama tam olarak aynı sorunun ve aynı güçlüklerin, kendilerine

---

162 Blakney (çev.) a.g.e., s. 131.

mistisizm bulaşmış" olduğundan hiç kuşku duyulamayacak bir çok matematikçi ve usçu filozofun karşısına çıktığını gösterir. Söz gelimi, Eflatun ve Aristo'dan bize dek geldiği biçimiyle tümeller sorununu düşünelim. Günümüzdeki sıkı akılsal disipline sahip ve gerçekçi matematikçiler ve mantıkçıların çoğu geleneksel olarak tümellerin nesnelliği kuramı adı verilen kuramı hâlâ kabul etmektedir. Bunlar sayıların böyle tümeller olduğunu doğrularlar. Bu tümellerin konumuna ilişkin ne gibi bir açıklama sunabileceklerini sorsak, mistiklerin karşısına çıkan aynı zorlukları olan aynı sorundan kaçamadıklarını görürüz. Çünkü bu kurama göre tümeller zamansız ve mekânsızdır ve dolayısıyla bunların "var" olduğu veya "nesnel" olduğu söylenemez. Bununla birlikte tümeller öznel olmadıkları için onlara özne-ötesi denmelidir. O zaman bunların konumu nedir? Bu felsefeciler ve matematikçiler açısından söz konusu sorunun mistiklerin sorununa benzer olduğunu görürüz.

Bu yüzyılın yirmileri ya da otuzlarında bir yerlerde tümellerin "var" olmadığını fakat "yaşadığını" (subsist) söylemek revaçtaydı. Tümeller "varlık"a sahiptir ve varlığın iki türü yani "varoluş" ve "yaşam"ı içine alan bir cins olması gerekir. Bireysel nesneler var olur, ama tümeller yaşar. Bu terimbilim elbette konum sorununun çözümüne hiçbir katkıda bulunmaz. Bu yalnızca, tümellerin öznel olmamakla birlikte nesnel de olmadıklarının bir kabulüdür. Bunların konumlarının ne olduğuyla ilgili sorun bunun için yeni bir sözcük uydurmakla asla çözüm bulmaz. Dolayısıyla bu sorunu taşıyan yalnızca bizim gibi ayakları yere basmayan mistisizm filozofları değil ayakları yere basan akılcı matematik felsefecileridir.

Konum konusuyla ilgili tıpatıp aynı zorluğun Kant'ın Saltık konusunda yaptığı özel açıklamayı bir yana koyarsak yeni-Kantçı geleneğin saltıkçı felsefesinin de karşısında durduğunu belirtmeliyiz. Söz gelimi, Schopenhauer'e göre Saltık İstenç'tir, bireysel bir istenç değil kozmik bir istençtir. Onun bireysel bir istenç olmaması özne-ötesi olduğunu ifade eder. Bununla beraber o nesnel bir varoluşa da sahip değildir, çünkü zaman ve mekânın dışındadır ve o tüm nesnel varoluşun arkasında yatan ve onları açıklayan şey olmalıdır. O zaman Schopenhauer onun nasıl bir konumu olduğunu düşünmektedir? Bildiğim ka-

darıyla o bize bir şey anlatmaz, bununla beraber o, kozmik istencinin taşlar ve ağaçların var olduğunu söylediğimiz anlamda bir varoluşa sahip olmadığını anlayamayacak bir adam değildi, bu yüzden onun önünde de bir konum sorunu vardır. Pek tabi Bradley'in de aynı sorunu var ancak o Saltık'a yüklediği "gerçeklik" ile görünüşler dünyasına yüklediği "varoluş" arasında bir ayrımda bulunarak sorunu açıkça kavradığını gösterir. Gerçekte yalnızca görünüş olan zaman-mekân dünyası "gerçeklik"e sahip değildir, bununla beraber elbette ki "var"dır.

Time and Eternity adlı eserimde iki varlık düzeni olduğunu ileri sürmüştüm: mekân-zaman düzeni olan doğal düzen ve mistik Bir'in bengi düzeni. Bu, şu anda üzerinde durmakta olduğumuz ve bu açıdan tam yerini bulan aynı sorunu dile getirmektedir. Ancak Bengi'den bir "düzen" olarak söz etmek doğru değildir. Onun bir düzen olması yapısının bir gereğidir ve onun nesnelliğini oluşturan şey – bu bölümün ilk kısmında gösterdiğimiz gibi - kesinlikle düzenidir. Bununla birlikte Bengi, düzenli olma anlamında bir düzen olamaz, çünkü yalnız bir çokluk ve bir dizi olan şey bir düzen oluşturabilir. Dolayısıyla birbiriyle kesişen iki düzen mecazı konum sorununu yeteri derecede dile getirmiştir ama buna bir çözüm sunmamıştır. Sonunda, *akılsal* bir çözümün olmadığını ve mistik açımın aklı aşmasının genel mistik paradoksun önemli bir öğesi olduğunu söylemek zorunda kalacağız.

Budist Pali metinlerinde[163], bu üzerinde durmakta olduğumuz aynı konum sorununun nasıl Buddha'nın önüne geldiğini anlatan bir pasaj vardır. Diline dökülen sözlerin onun *ipsissima verba*'sı olduğunu varsayamayız ancak bunlar onun öğretisi niteliğindedir. Buddha'dan nirvananın konumunu açıklaması istendi. Vaccha adında bir "gezgin çileci", bir ölçüde tartışmacı bir üslûpla, Budist ermişin, ölümden sonra son nirvanaya ulaştığında, var olup olmadığının kendisine anlatılmasını istedi. Nirvana yok olma mıdır yoksa yok olma değil midir? Buddha bu konuda hangi görüşü benimsemektedir? Buna yanıt olarak Buddha kendisinin "bütün görüşlerden uzak" olduğunu ve ermişin nirvanada ne var olduğunu ne de var olmadığını kabul

163 H. C. Warren, Buddhism in Translations, ss. 123-127.

ettiğini söyledi. Bu Buddha'nın nirvananın konumundan habersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Bu, onun var olduğunu söylemenin de olmadığını söylemenin de yanlış olduğunu anlatır. Bu kez Vaccha sorusunu bir başka biçimde üsteledi: Bu ermiş ölümden sonra "nerede"dir? Bu soruya karşı, böyle sorulan sorunun "konuyla ilgisiz olduğu" yanıtını alır. Sonunda Buddha bu konuda bilgiye yalnız akıl yürütme ile ulaşılamayacağım ve bilginin yalnızca aydınlanma deneyimini yaşayanlar tarafından elde edilebileceğini söyler.

Nirvana, Plotinus'un Bir ile bir olma, Vedantacılar'ın Evrensel Ben'le özdeşliğin kavranması, Hristiyan'ın Tanrı'yla bir olma dediği şeyin Budist yorumudur. Bu yüzden nirvananın konumu sorunu bizim Evrensel Ben'in konumu sorunu ile aynıdır. O zaman Buddha'dan öğrendiğimiz şey nedir?

Buradan yalnızca, Eckhart ve neredeyse her ekinden bütün mistiklerin şu veya bu sözlerle dile getirdikleri bir konu olan, mistik deneyimin "anlama yetisinin ötesinde" olduğu, yani mistik deneyimin çıkarsamacı aklın önüne koyduğu sorunların akıl ile çözülemez olduğunu öğreniyoruz. Bu da Buddha'nın neden "bütün görüşlerden uzak" olduğunu açıklar – çünkü tam olarak görüş (kuram) sözcüğü akılsal bir inşayı ifade eder. Yine bu, konunun neden "yalnız akıl yürütme ile kavranamayacağını" açıklar. Sonunda Vaccha'nın nirvananın var olup olmadığı sorusuna bu sorunun "konuyla ilgisiz" olduğu yanıtı verilir. Bunun nedeni sorunun çıkarılmış orta terim kuralını var saymasıdır. Buddha'nın yanıtı mantıksal kuralların mistik deneyime uygulamasının olmadığını anlatır. O bu deneyimin paradoksallığını onaylar.

Öyleyse Evrensel Ben'in, Saltık'ın, Bir'in, Tanrı'nın ya da nirvananın konumu sorununun tek çözümü hiçbir çözüm olmadığıdır ve mantıksal aklın bu mistik esasları anlamaya yönelik her girişimi yalnızca çözümsüz paradoksa götürür. Bir çözüm arayan kişi bütün mistisizmlerin doğasında varolan paradoksallıktan habersizdir. O Asıl Varlık'ın ya şu ya bu, ya öznel ya nesnel ya var ya da yok olduğunu sanır. Ancak her mistizme göre Asıl Varlık "ne şu ne de bu"dur. Bunun bilinen en iyi öne sürümü elbette Upanişadlar'ın "*neti, neti*"sidir.

Hatta tamı tamına "ne şu ne bu" sözü, biraz önce yukarıda aktarılan pasajda bağımsız olarak Eckhart tarafından yinelenmiştir. Bu değillemelerden hoşnut olmayan ve olumlu çözümü arayan kişinin kendisi mekân ve zamanın ötesine tırmanmalı ve bu Birlik'i deneyimlemelidir. İşte o zaman hiç kuşku yok ki, eğer çözümle kuramsal anlama kastediliyorsa, bir "çözüm" bulamayacaktır. Ne bulacaktır? Bu söylenemeyen, ancak deneyimlenen bir şeydir.

Bu kısmın başında ortaya attığımız ek soru konusunda – gerçekte eğer bütünüyle ayrı bir soruysa ve başka sözcüklerle yinelenen aynı soru değilse – bundan daha fazla bir şey de söylenemez. Var olduğu ya da nesnel olduğu söylenemeyen bir şey nasıl bütün var olanların kaynağı veya ilk nedeni olabilir? Yapabileceğimiz tek şey, bence, ayrımlaşmamış birlik deneyimini yaşayanların onu ayrımlaşmamış olarak kalmakla birlikte kendisini ayrımlaştırıcı olarak algıladığının (Suzuki) ya da evrenin yaratıcı erkelerini "sessizlikten fışkırıcı" olarak algılandığının (Aurobindo) bize anlatıldığı Suzuki'den, Eckhart'tan Aurobindo ve Lao-tzu'dan pasajlara yeniden işaret etmektir. Suzuki'nin önerdiği üzere bu, dünyanın yokluktan öncesiz yaratılışı sürecini algılamak ya da, aynı düşünceyi tersine döndürecek olursak, nesnel ve var olanın "ilk nedeni" olmakla birlikte ne nesnel ne de var olan Birlik'i algılamaktır.

Bütün mistisizmler ve mistisizm üzerine kurulu bütün düşünce dizgeleri kendi temel paradoksallıklarının kanıtını sunsalar da Budizm bu paradoksallık konusunda açık seçik oluşu ve kararlı ayak direyişi ile bütün dizgelerin içerisinde en göze çarpanıdır. Nitekim ünlü Zen paradoksları vardır. Bununla birlikte aynı paradoksallık yukarıda aktardığımız Hinayana kutsal yazılarından bize gelen Buddha'nın karşılıklı konuşmasında da epeyce görünmektedir. Mahayana yazılarında herhangi birimiz mistisizmin en temel paradoksunu, denebilir ki bütün paradokslara son veren paradoksu görecektir. Bu paradoks şöyledir. Nirvana en temel gerçek olduğu için ve nirvana ayrımlaşmamış, ayırtısız ve ikiliksiz olduğu için, en temel gerçekte nirvana ile nirvana-değil, gerçek ile gerçek değil, öğreti ile öğreti değil arasında hiçbir ayrım yoktur. Najarguna'nın bildirisi bundan dolayıdır:

Buddha bildirdi ki

Varlık ve Varlık-değilin her ikisi de yadsınmalı.
Bu yüzden Nirvana
Ne varlık ne de Varlık-değil olarak anlaşılmalı
Asla hiçbir farklılık yoktur
Nirvana ile Samsara arasında. . .[164]

Yine bu yüzden ünlü Diamond Sutra'da Buddha Subhuti'ye şunu sorar:

> Ne dersin Subhuti? Tathagata sana bu kutsal yazıda belirli bir öğreti sunmuş mu?

Ve Subhuti yanıtlar:

> Hayır, Yüce Efendi! Tathagata bu kutsal yazıda belirli bir öğreti sunmadı.[165]

Yine aynı Sutra'da Buddha sorar:

> Ne dersin Subhuti? Bir müridin Arahat derecesini elde ettiğini [büsbütün aydınlandığını] kabul et, bu mürit zihninde "Ben bir Arahat oldum" gibi keyfî bir kavrayışla oyalanabilir mi?

Ve yanıtı alır:

> Hayır, dünyaların şereflisi! Çünkü doğrusunu söylemek gerekirse büsbütün aydınlanmış birisi diye bir şey yoktur.[166]

Ve şu öykü anlatılır: Ermişler, onları bu dünyanın beri kıyısından alıp samsara ırmağının üzerinden Uzak Kıyı olan nirvanaya taşıyacak Büyük Gemi'yle (Mahayana) yola koyuldular. Yola devam ettikçe, geride bırakmakta oldukları kıyı sis içinde kaybolunceya dek giderek

---

164 Burtt (ed.), a.g.e., ss. 173-174.
165 Dwight Goddard (ed.), **A Buddhist Bible**, s. 107.
166 **Aynı eser**, s. 93.

belirsizleşmekteydi. Aynı zamanda Uzak Kıyı yavaş yavaş görüş alanlarına girmekteydi. Büyük Gemi varır ve ermişler karaya çıkarlar. Fakat onlar için, şimdi nirvanada, artık farklılıklar yoktur ve dolayısıyla nirvana ile nirvana olmayan arasında, bu dünya ile öteki dünya, beri kıyı ile Uzak Kıyı arasında hiçbir ayrım yoktur. Yola çıktıkları beri kıyı yoktur ve hiç olmamıştı, ne yolcular, ne nirvana, ne de nirvanaya girmiş ermişler. Nirvana da Boşluk'tur, başka bir şey değil.[167]

Bu temel paradoksun anlamı nirvananın, Asıl Varlık'ın, Evrensel Ben'in olmadığı değil. Bunun anlamı, onların mantıksal anlama açısından anlaşılmaz oluşlarıdır; ve hatta bunlara "paradoksal" demek onları yanlış gösterecek bir mantıksal kategoriye sokmaktır; hatta "onlar . . . dır" veya "onlar . . . değildir" demek yalnızca Dile Getirilemez Olan hakkında boş sözler saçmaktır. Doğal olarak bu durum, bu kitapta söylenen her şeye ilişmektedir.

10. Alternatif Çözüm

Mistik deneyimin özneötesi olduğu görüşümüzden yana üç argüman öne sürdük. Bu argümanlardan hiçbiri kesin sayılamaz – aslında mistisizm alanının bütününde bir görüşten yana veya karşı hiçbir kesin argüman yoktur – ve dolayısıyla özneötesilikle ilgili üç argümanın yadsınması durumunda hangi duruşu alacağımızı düşünmemiz gerekir.

İlk argüman, deneyimin, neden nesnel olamıyorsa aynı nedenden öznel de olamayacağıdır. Öznel olması için bir deneyimin düzensiz olması gerekir; nesnel olması için düzenli olması gerekir. Bununla birlikte düzen ve düzensizlik ancak ayırt edilebilir öğeler çokluğunun olduğu yerde var olur. Onlar ayrımlaşmamış bir birlik içinde var olamazlar. Bu yüzden, deneyimin nesnel olmamakla birlikte özneötesi olması gerekir.

Bu argümanı sarstığı düşünülebilecek özel nedenler ileri süremi-

---

167 Zimmer'in daha önce adı geçen eserinin 484-487 sayfalarında geçen materyalden uyarlanmıştır.

yorum. Bence bu argüman geçerli gibi görünüyor. Ancak argüman benim öznellik ve nesnelliğin ölçütlerine değgin özel görüşüme dayanmaktadır. Bu konu üzerinde çok duruldu ve kuşkusuz durulmaya devam edecek. Bu yüzden benim vargım, her ne kadar ben bu sonuçtan doyum bulsam da, kesin kabul edilemez.

İkinci argüman şudur: Eğer ayrımlaşmamış birlik bireysel benin salt birliği ise o zaman bir salt ben ile bir başkası arasında bir ayrımın dayandırılabileceği *principium individuationis* olmaz. Dolayısıyla bireysel egoda duramayız, mantıksal olarak bir Evrensel Ben'e geçmek zorundayız. Ben bunu en güçlü argümanım olarak görüyorum. Buna karşı tam olarak ne söylenebileceğini bilmiyorum, gerçi istemiş olsam belki çok iyi karşı argümanlar bulabilirdim. Bununla birlikte eleştirmenler kuşkusuz söylenecek çok şey bulacaklardır, çünkü itiraz edecek hiçbir şeyleri olmadıklarını kabul edebilmeleri çok güçtür. Belki bu argümanın –her ne anlama geliyorsa – "cedelci" veya "metafiziksel" – ki bu da atmosferi kirleten seçkin bir sözcüktür - olduğu düşünülecektir. Her ne olursa olsun, bu argümanın evrensel olarak inandırıcı olma konusunda yetersiz kalmasının olası olduğunu varsaymak daha iyidir.

Üçüncü argüman da deneyimin kendi kendini aşıyor olması, yani onun özneötesiliğinin bir yorum değil deneyimin öğesi olması ve dolayısıyla kuşku götürmez olmasıdır. Ancak sorun onun kuşku götürmez bir biçimde kuşku götürmez olup olmadığıdır. Eğer arı deneyimin bir parçası ise o zaman kuşku götürmezdir. Ancak bu, arı deneyimin kuşku götürmez bir biçimde parçası mıdır? Hayır, çünkü hiç yorumsuz saltık olarak arı deneyim diye bir şey yoktur. Burada kuşku olasılığının olduğu, deneyimi yaşayan ve ilkin onu özneötesi olarak kabul edip sonra özneötesiliği yanlış bir yorum olarak gören Martin Buber örneğiyle inandırıcı bir biçimde gösterilir.

Burada şu inancıma önem vermekten başka bir şey yapamam: mistiklerin, deneyimin kendilerini dış bir gerçeklikle iletişime soktuğu yönünde güçlü bir kanıya sahip oldukları – ki mistiklerin büyük çoğunluğu bu duyguya sahiptir - durumlarda bu duygunun nedeni onların özneötesiliği kendilerince deneyimlenen bir şey olarak kabul etmeleridir. Bu, deneyimi yaşayan büyük çoğunluğun onun özneötesili-

ğinin bir yorum değil doğrudan deneyimlenen bir veri olduğunu düşünmesi anlamına gelmektedir. Eğer böyleyse, Buber ve mistik monatçılar ayrıktır. Ancak bu sonuncular tarafından sergilenen duruşun konuya bir kuşku öğesi soktuğu yadsınamaz.

Öyleyse eğer okuyucu bu üç argümanın kabul edilemez olduğunu düşünürse doğal olarak deneyimin tümüyle öznel olduğu sonucu çıkarılacaktır. Bu satırların yazarının vurgulamak istediği nokta konunun bu noktada böyle bitmeyeceğidir. Daha söylenecek şeyler var. Kuşkucu veya öznelci filozofun, bunun üzerine mistisizmden kurtulduğu, mistisizmi çöp yığını içerisine atılması gereken boş bir yanılgı ve boş bir inanç olarak ortadan kaldırdığı sonucuna varmaması gerektiğini anlamak önemlidir. Asılsız veya değil, mistisizmin insansal düşünce tarihinde ve gelişiminde son derece önemli olduğu ve dolayısıyla araştırılmayı hak ettiği elbette kabul edilecektir. Bir çok kuşkucunun kabul ettiği bu husus bile asıl nokta değildir.

Altını çizmemiz gereken şey, mistik deneyim öznel olarak görülse bile yine de onun insan yaşamı açısından son derece önemli olduğudur. Bu yalnızca geçmiş tarihe değil dünyanın geleceğine de dönüktür. Eğer mistisizm boş inanç olarak değerlendirilse, kırılsa ve yok edilse idi – elbette böyle bir şey olanaklı olursa – insanlığa çok büyük ve açıkçası korkunç zarar verilirdi.

Bir vaiz olmayı işimin bir parçası olarak görmüyorum. Ancak burada, mistik deneyimin öznel olsa bile yine de kurtuluş yolu olduğunu söylemek gerekir. Onun ongunluk, sevinç ve erinç getirdiği geleneksel bir anlamda dindar olsunlar ya da olmasınlar bunu yaşayanların evrensel tanıklığıdır. Her ne kadar o "her anlayışı aşan erinci" getirse de, hep suçlandığı üzere, yaşamın katı gerçeklerinden ve görevlerinden bir kaçma aracı değildir. Mistisizm ve Ahlâk bölümünde bu konuya tam olarak gireceğim. Burada, her ne kadar mistisizm kendi adına çılgınca deneyimde tümüyle bir eğlence olma düzeyine indirilse de bunun onun özünde olmadığını ve en büyük mistiklerin aslında dünyadaki büyük işçiler olduklarını ve hizmet ettikleri dünyaya derin düşünceyle elde ettikleri şeyi verme ödevlerinin ayırdında olduklarını söylemek yeterli gelecektir.

Spinoza'nın felsefesi yoluyla ulaşmayı umduğu, ruhunun "ger-

çek hoşnutluk"u diye söz ettiği mistik bilinçten söz edebiliriz. *On the Improvement of the Understanding* adlı eserinde Spinoza, şunu yazar: "Deneyim bana olağan toplumsal yaşam ortamının yararsız ve boşuna olduğunu öğrettikten sonra; korkularımın nesnelerinden hiçbirinin kendilerinde zihnimi etkiliyor olmaları dışında iyi ya da kötüyü içermediklerini anlayarak, sonunda başka bütün her şeyi dışta bırakarak tek başına zihni etkileyen, kendini açma gücüne sahip gerçek bir iyi olup olmadığını; aslında keşfedilmesi ve elde edilmesiyle bana sürekli, en yüksek ve sonsuz mutluluğu tattırabilecek bir şeyin olup olmadığım araştırmaya karar verdim".[168] "Olağan toplumsal yaşam ortamı" içersinde "yararsız ve boşuna" olan ve eğer en yüksek iyiye ulaşılacaksa arkada bırakılması gereken belli başlı şeyleri Spinoza ün ve zenginlik olarak sıralar. Vurgulamak istediğim nokta, Spinoza'nın bu sözlerinin en yüksek mistik bilincin dosdoğru bir betimi olduklarıdır. Mistik bilincin, Spinoza'nın bu dili kullanırken kendi zihninde olan şey olduğu imlenmek istenmiyor. Aslında onun zihninde olan şey mistik olmaktan çok akılsal bir durumdur. *Bununla birlikte onun akılsal ve felsefî bir zihin hâli içerisinde* aramakta olduğu şey gerçekte – belki düşe kalka bulmaya yöneldiği - mistik bilinçte bulunacaktır.

Son olarak, gelecekteki milyonlarca yıl içerisinde insan evriminin yönü, mistik deneyime şimdiki gibi çok çok az bireyin sahip olması değil onun pek çok insana yayılması doğrultusunda olacaktır. Kısacası geleceğin üstün insanının mistik adam olması olanaklıdır.

Öyleyse mistik deneyimin öznel olduğu sonucu asla bu deneyimin değerini yok eden bir sonuç olarak görülmemeli. Bu husus aslında felsefeci için bir başka nedenle anlaşılır olmalıdır. Felsefeci yalnızca, genel olarak öznelci değer kuramlarının ne kadar sıradan olduğunu anımsayacaktır. Ahlâkî ve estetik değerlerin öznel olduğu düşüncesini taşıyan felsefeci bu değerlerin değersiz olduğunu veya ahlâklılık ve sanatın boş şeyler olarak geride bırakılması gerektiğini söylemek istemez! Aynı şeyin mistik deneyimin değerleri için de geçerli olduğunun açıkça ortada olması gerekir.

---

168 "On the Improvement of the Understanding"in ilk paragrafı.

Dördüncü Bölüm
KAMUTANRICILIK, İKİCİLİK VE TEKLİK

1. Kamutanrıcılık (Panteizm)

Son bölümde, her ne kadar oydaşlık argümanı mistik deneyimin mistiğin bilincinin bireysel öznelliğini aşan bir gerçekliğin kanıtı olduğu görüşünü desteklemede başarısız olsa da bu görüşü destekleyen başka nedenlerin olduğu sonucuna varmıştık. Bu alanda tanıt veya kesinlik gibi bir şey bekleyemeyiz. Mistisizmin felsefî içerimleri üzerine ulaştığımız sonuçlardan herhangi birisinin, kanıtların dikkatli ve yansız bir incelemesinden sonra, savunulabilir rakip görüşler içerisinde bize en olanaklı gibi görüneninden daha geçerli olduğunu asla söyleyemeyiz. Dolayısıyla, bu anlamda, mistik deneyimin yalnız öznel olmayıp, işin aslı mistiklerin kendilerinin öne sürdükleri şey olduğu, yani Bir'in, Evrensel Ben'in, Tanrı'nın doğrudan deneyimi olduğu sonucuna ulaştık. Bu kitabın bundan sonraki bölümleri boyunca bunu, diğer sorunları ele alırken elde bir kabul ederek, çözüme ulaştırılmış düşünce olarak benimsiyoruz. Bunu benimsedikten sonra, hemen bir dizi yeni sorunlar kendisini gösterir. Şimdiki bölümün konusu olacak olan ilk sorun, özdeşlik ve farklılık yönünden Tanrı'nın dünyayla

ilişkisine değgindir. Bazılarının öne sürdüğü gibi, Tanrı ile dünya özdeş midir? Veya bunlar büsbütün ayrı mıdır? Ya da başka bir olasılık var mıdır? Sorunlarımız bunlar olduğuna göre ele almamız gereken konu mistik deneyimin bu sorunlara bir ışık tutup tutmadığıdır. Bu genelde kamutanrıcılık başlığı altında göndermede bulunulan sorundur.

En geniş anlamda kamutanrıcılık bir bütün olarak Tanrı'nın dünyayla ilişkisi hakkında bir kuramdır. Hristiyan mistisizmi yazınında bu sözcüğün daha dar anlamda ortak bir kullanımı vardır ki bu kullanıma göre kamutanrıcılık Tanrı ile dünyanın belli bir parçası arasındaki, yani mistiğin "birlik" sırasındaki bireysel beni arasındaki ilişkiye gönderme yapar. Tanrı'yla mistik birlik en azından birleşme süresi boyunca Tanrı'yla özdeşlik anlamına gelmekte midir? Ya da Tanrı ile ruh ayrı varlıklar olarak mı kalır? Onların özdeş duruma geldikleri ya da özdeş oldukları görüşü Hristiyan yazarların kamutanrıcılık adını verdikleri şeydir ve bu Hristiyan mistiklerin zaman zaman suçlamada bulundukları "sapkınlıktır". Mademki sonlu ben dünyanın bir parçasıdır, öyleyse daha dar anlamda kamutanrıcılık daha geniş anlamdaki kamutanrıcılığın yalnızca bir parçası ya da örneğidir. Bu bölümde her ikisini de irdeleyeceğiz.

Bu kısma kamutanrıcılık öğretisinin gerçekte ne olduğu, yani onun Tanrı ile dünya ya da Tanrı ile sonlu ben arasında ne gibi bir ilişki öne sürdüğü konusunu ele alarak başlayacağız. Bu konunun ele alınışı dolayısıyla kamutanrıcılığın tanımının kendilerinden çıkarıldığı Spinoza ve Upanişadlar'ı kamutanrcılığın deneysel örnekleri olarak alacağım.

Britannica Ansiklopedisi'ndeki bir makalede Profesör Abraham Wolf şöyle yazar:

> Felsefe ve tanrı biliminde (teoloji) kamutanrıcılık Tanrı'nın her şey olduğu her şeyin de Tanrı olduğu kuramıdır. Evren Tanrı'dan ayrı bir yaratık değildir. . . . Tanrı evrendir, evren Tanrı'dır. . . . Kamutanrıcılık felsefesinin klasik savunucusu Spinoza'dır.

Profesör Wolf'a göre, anlattıklarından da anlaşılacaktır ki kamutanrıcılık, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkinin yalın özdeşlik olduğu kuramıdır.

Ben bu tanımı kabul etmesem de, özellikle popüler görüş olduğu ve kamutanrıcılık sözcüğünün kökenbilimiyle uyuşan bir tanım olduğu için tartışmanın temeli olarak bu tanımdan başlayabiliriz. Öyleyse şunu soruyoruz: Spinoza'nın kastettiği şey bu mudur? Vedanta'nın kastettiği bu mudur? Bu, kamutanrıcılık öğretisinin kabul edilebilir bir yorumu mudur?

Elbette Spinoza, bunu imleyen bir dil kullanır. Spinoza sürekli, "Tanrı" ve "doğa"dan sanki eşanlamlı terimlermiş gibi söz eder. Onun *natura naturans* ile *natura naturata* arasında yaptığı ayrım bunu değiştirir gibi görünmüyor. Bunlar yalnızca, ya doğa ya da Tanrı denen aynı özdeş şeye ilişkin iki düşünme yoludur. Üstelik doğanın dışında bir Varlık'ın varoluşunu kabul ediyor gibi görünmemektedir. Evren kendi nitelikleri olan tözden oluşur, ki bu niteliklerin aynı zamanda Tanrı'nın nitelikleri de olduğu söylenir. Başka hiçbir şey var değildir.

Upanişadlar – burada Sankara ve Ramanuja'nın felsefeleri gibi daha sonraki felsefelerin büyük ölçüde üzerine inşa edildiği Vedanta'nın en önemli temel yazılarını alıyorum - dıştan bakıldığı kadarıyla yine sanki Tanrı ile dünyanın özdeşliğini onayan bir dil kullanır. "Bütün bunlar Brahman'dır" der Mandukya Upanişad. Yine Svetasvatara Upanişad'da şu pasajı buluruz:

Sen ateşsin
Sen güneşsin
Sen havasın
Sen aysın
Sen yıldızlı gökyüzüsün
Sen Yüce Brahman'sın:
Sen sularsın – sen
Her şeyin yaratıcısısın

Sen kadınsın, sen erkeksin;
Sen gençsin, sen bakiresin.
Sen asasıyla sendeleyen yaşlı adamsın.
Sen her yerde görünürsün.

Sen siyah kelebeksin.
Sen kırmızı gözleri olan yeşil papağansın.
Sen fırtına bulutusun, mevsimlersin, denizlersin.
Başlangıçsızsın sen,
Zamanın ötesinde, mekânın ötesinde.[169]

Upanişadlar felsefî soyutlamalardan kaçınarak mecaz ve şiir dili kullanır. Fakat apaçık ortadadır ki bu şeyler katalogu, ateş, güneş, ay, hava, erkek, kadın, fırtına bulutları vs. açıkça evrenin bütününü sim-, gelemektedir. Bu sevgi dolu ve dokunaklı şiiri mantık bıçağıyla parçalara ayırmak utanç verici bir şeydir. Ancak, Brahman ile ilgili yargılardan birisinin, yani "sen her şeyin yaratıcısısın" yargısının görünürdeki hâliyle katı özdeşlik kuramıyla tutarsız gibi göründüğünü belirtmeliyim. Çünkü bu, evren evrenin yaratıcısıdır demektir. Spinoza'nın "sui causa" sözü de gerçekten aynı tutarsız düşünceler birleşimini içermektedir, çünkü neden ve sonuç tanım açısından ayrıdır. Dahası, - Upanişadlar'dan alıntılanan pasaja yine dönecek olursak – Brahman'ın "mekânın ötesinde, zamanın ötesinde" olduğunu söylemek, Brahman'ın zaman ve mekânda yer alan bulutlarla, havayla, güneşle, ayla ve diğer nesnelerle özdeş olduğunu söylemekle tutarlı değildir. Kuşkusuz bu yorumları yapmakla, soyut felsefî düşünceler konusunda dizgesel bir denemeyle ilgilenmediğimizi unutma tehlikesiyle karşı karşıya olduğum akla gelebilir. Bu sözcüklerin Upanişadlar'ın bu pasajında ve başka yerlerdeki geçerli anlamının hiç kuşkusuz özdeşlik görüşünü vurguladığı doğrudur. Özdeşliğe yapılan bu aynı vurgunun bir başka kanıtı, sık anılan bir söz olan "Sen Şusun" ile dile getirilen Atman ile Brahman'ın, bireysel ben ile Evrensel Ben'in bilinen özdeşliğidir.

Yine de, şiiri sanki mantıkmış gibi ele almak ne kadar tehlikeli olursa olsun, yukarıda Svetasvatara Upanişad'dan alıntılanan pasajdaki tutarsızlıklar bana, Vedanta kamutanrıcılığının Tanrı ile dünya arasında yalın özdeşliğin iddiası biçimindeki tanımında yolunda gitmeyen bir şeylerin olduğu izlenimini veriyor. Bu yazıların şiirsel niteliği-

169 The Upanishads, ss. 123-124.

ni, şiirlerin kapalı ve tutarsız olma özgürlüğünü ve hatta yazarlarının safdil olmakla birlikte engin zihin dünyalarını göz önüne alsak da yine de andığım tutarsızlıklar bana, şiirsel ruhsat veya şiirsel kapalılıktan daha derin bir şeyin belirtileri gibi geliyor. Vedanta'nın kamutanrıcı olmadığını ileri sürmüyorum. Kesinlikle öyledir. Öne sürdüğüm şey, kamutanrıcılığın Tanrı ile dünya arasında yalın özdeşliğin olumlanması olarak doğru anlaşılmadığıdır.

Hem Spinoza'nın hem de Vedanta'nın kamutanrıcılığının bu özdeşlikten daha başka bir şey anlatmadığını varsayalım. Acaba bu yorumu destekleyenlerin başına şöyle bir şey gelir mi? Onlar bu büyük felsefelerin özü olarak o kadar gülünç bir görüş sunuyorlar ki bu görüş yalnızca sözcüklerle boş bir oynama olarak tanımlanabilir. Çünkü eğer kamutanrıcılık Tanrı dünya*dır* görüşü ise "dır" sözcüğünün nasıl kullanılmakta olduğunu yine incelememiz gerekir. Ele almakta olduğumuz yoruma göre burada önümüzde olan "dır" – "Bir otomobil motorlu araçtır" veya "Jack John'dur" gibi anlatımlarda görüldüğü üzere aynı anlamdaki "dır" olan - özdeşlik "dır"ıdır. Fakat otomobil motorlu araçtır demek yalnızca "otomobil" ile "motorlu araç"ın aynı şey anlatan iki farklı sözcük olduğunu söylemektir. Dolayısıyla, eğer kamutanrıcılık Tanrı ile dünyanın özdeşliğinden başka hiçbir anlama gelmiyorsa bu şunu söylemekle aynı kapıya çıkar: Kamutanrıcı, "Tanrı"nın, bazı insanların çoğu insanın dünya adını verdiği şey yerine – bazı çok ayrıksı nedenlerle - kullanmayı yeğlediği bir başka ad olduğunu anlatmak istemektedir. Hiç kuşku yok ki Spinoza, eğer böyle isterse, gelecekte evrene Tanrı deme kararını verebilir. Yine böyle isterse o, evrene Jack, Henry ya da Maria hâlâ diyebilir. Eğer böyle bir seçim yaparsa o şu masaya yumurta diyebilir. Bu, eğer görüşleriyle ilgili özdeşlik yorumu doğru ise Spinoza ve Vedanta felsefelerinin düştüğü budalalık tarzıdır.

Kuşkusuz diğer insanlar gibi felsefeciler de saçma konuşur. Belki onlar çoğu başka insandan daha saçma konuşur. Fakat şu iyice bellenmelidir ki Upanişadlar'ın temel düşünceleri son üç bin yıldır birkaç milyar insanı yaşatan tinsel gıdayı oluşturmaktadır. Bunun doğru olduğuna ilişkin düşüncelerin "motorlu bir araç otomobildir" cümlesinden daha anlamlı olmayan bir boş sözcülük olduğuna inanılabilir mi?

Bir çok insanın Spinoza'nın felsefesiyle yaşadığı söylenemez. Fakat Spinoza yaşamıştır. En büyük filozoflarda bile anlamsız pasajlar bulabileceğimiz ne kadar doğru olursa olsun, Spinoza'nın felsefesinin özünün sözcüklerin bu alık salıkça yanlış kullanımlarından başka bir şey olmadığına inanmak olanaklı değildir. Kuşkusuz dilin kapalı belirsizlikleri ya da sözcüklerin olağan kullanımlarına dikkat harcamadaki başarısızlık filozofları yanıltmıştır. Bu türden herhangi bir etkenin Spinoza'nın durumunu nasıl açıklayabileceğini bilmiyorum.

Bundan dolayı kamutanrıcılıkla ilgili daha derin bir anlayış olduğuna inandığım şeyi ortaya koyacağım. Önerdiğim tanıma göre kamutanrıcılık şu iki önermeyi birlikte öne süren felsefedir:

1. Dünya Tanrı'yla özdeştir.
2. Dünya Tanrı'dan ayrıdır yani onunla özdeş *değildir.*

Paradoksallığın bütün mistisizmlerin evrensel özelliklerinden birisi olduğu kanısındayım. Bu temel paradoksallık sözüm ona mistisizmin yüksek-düzeyli yorumları olan felsefelerde doğal olarak yansımasını bulacaktır. Kamutanrıcılığın, Spinoza'da olduğu gibi ne kadar çok mantık ve usçuluk kılığına bürünürse bürünsün, her zaman kökleri mistisizmde olduğu için, onun paradoksal olmasını bekleriz. Yalnızca Spinoza'nın geometrik yöntemine aldanan ve Spinoza'nın düşüncesinin yüzeyinde kalıp yeraltı kaynaklarına inemeyen eleştirmenler başka biçimde inanacaktır. Dünyanın hem Tanrı'yla özdeş olduğu hem de ondan ayrı olduğu önermesine kamutanrıcı paradoks denebilir.

İstersek burada kamutanrıcı paradoksta ve gerçekte bütün mistik paradokslarda içerilen şeyin "karşıtların özdeşliği" ya da "farklılıkta özdeşlik" adı verilen düşünce olduğunu söyleyebiliriz. Bu deyimlerin elbette Hegel adıyla bir ilişkisi vardır ve bu ad bugünlerde İngilizce konuşan dünyadaki filozoflar arasında genel olarak güçlü soğuk tepkiler uyandırmaktadır. Öyleyse devam etmeden önce bu konuda bir şeyler söylesem daha iyi olur. Sanırım Anglo-Amerikan çevrelerde şimdilerde geçerli olan genel görüş şu sözle dile getirilebilir: Karşıtların özdeşliği kavramı çok şükür kısa zamanda saçmalığı sergilene-

rek yazarıyla birlikte sessizce çerçöp yığınına karışarak kaybolan Hegel icadı bir aldatmaca parçasıydı. Fakat bu gerçeklerin gülünç bir taklididir. Bir kere, "karşıtların özdeşliği" düşüncesi Hegel tarafından bulunmamıştır. Bu, Hegel'den önce Parmenides, Eflatun, Plotinus, Spinoza ve diğer pek çok felsefeciyi etkileyen mistisizmin önemli bir parçası olması yönüyle, en azından üç bin yıllık bir düşüncedir. Hegel'in yaptığı şey kendi zamanından önceki o büyük insansal düşüncenin belli bir bölümünde gizli ve örtük olan şeyi tanımak ve anlaşılır sözlerle dile getirmekti. Ve bunu yapmak engin tarihsel kavrayışı göstermiştir. Ne yazık ki bu düşünceyi geçmişten aldıktan sonra Hegel onu çok kötü bozmuştur. Hegel bulduğu şeyin *mantıksal* bir ilke olduğunu sanmış ve onu yeni bir üst mantığın temeli yapmaya çalışmıştır. Karşıtların özdeşliği mantıksal değil kesinlikle mantık karşıtı bir düşünce olduğu için bu saçmaydı. O insan zihnindeki akıl dışı bir öğenin ifadesidir. Bunun mantığını yapmaya çalışmakla Hegel gerçekte bir tür aldatmaca içerisine düşmektedir. Çünkü onun varsaydığı mantıksal tümdengelimlerin her biri, dilin dizgesel bir yanlış kullanımıyla, apaçık mantık yanlışlarıyla ya da, Russell'ın belirttiği gibi, yalnızca sözcüklerle oyun oynayarak yerine getirilmiştir. Hemen sergilenen ve Hegel felsefesinin çöküşünün tek olmasa da ana nedeni olan şey bu oyundu. Şimdi Hegel'i bir kenara koyup esas konuma döneceğim.

Bu Tanrı ile dünya arasında farklılıkta özdeşlik görüşünün Vedanta ve Spinoza'nın kamutanrıcı felsefelerinde gerçekten içerildiğini göstermek zor değildir. Önce Vedanta'yı ele almak için hem Brahman ile dünyanın özdeşliğini hem de bunların farklılığını sergilememiz gerekmektedir. Özdeşlikle ilgili kanıtlardan bir kısmı daha önce Upanişadlar'dan yapılan alıntılarda sunuldu. Bununla beraber özdeşlik yine, Sankara gibi yorumcular ve felsefecilere ait daha sonraki yorumların bazılarında da belirgindir. Burada Brahman tek gerçeklik olarak gösterilir. Brahman'ın "Ortaksız Bir" olması başka bir gerçekliğin olmadığı anlamına gelmektedir. Deney dünyası Brahman'ın gerçekliğinde kaybolan bir yanılsamadır. Böyle bir görüşün apaçık zorlukları konusunda yorum yapmamız gerekmiyor. Esas konu, bu görüşe göre maya'nın, yani yanılsama dünyasının Brahman'ın dışında olamayaca-

ğıdır, çünkü yalnız ve yalnız Brahman vardır. Vedantacılık'ın bu yorumuna göre dünyanın hiçbir biçimde var olmadığı ve dolayısıyla Tanrı ile özdeş olamayacağı itirazı getirilebilir. Fakat bu yalnızca, bu düşünceleri mantıksal sonuçlarına zorlama girişiminin bizi tümüyle çelişkilerin içine atacağı anlamına gelmektedir.

Ancak eğer Brahman ile dünya özdeş ise, farklıdırlar da. Farklılıklar şöyle gösterilebilir:

Brahman	*Dünya*
Gerçekliktir	Yanılsama ya da görünüştür
Salt birliktir	Çokluktur
İlişkisizdir	İlişkiler alanıdır
Sonsuzdur	Sonluluk alanıdır
Mekân ve zamanın dışındadır	Mekân ve Zamandadır
Devinimsizdir, değişmeyendir	Sürekli akıştır

Böylece kamutanrıcı paradoks Vedanta'da açık bir biçimde vardır. Aynı paradoks önemli Hint folkloru, söylencesi ve sanatının köklerinde de vardır. *Myths and Symbols of Indian Art and Civilization* adlı eserinde (sayfa 46) Heinrich Zimmer söylencelerden – burada oluşturulamayacak kadar uzun olan - birisini şu anlamda yorumlar: "Mayanın gizi karşıtların özdeşliğidir. Maya birbiriyle çelişen ve birbirini yok eden süreçlerin . . . eş zamanlı ve ardışık görünüşüdür: yaratma *ve* yok etme, evrim *ve* çözülme. . . . Burada uyuşmazları birleştiren 've' bağlacı En Yüce Varlık'ın temel özelliğini ifade eder. . . . Karşıtlar temelde aynı öze sahiptir, tek bir Vishnu'nun boyutlarıdır".

Zimmer Bombay yakınında Elephanta mağaralarındaki ünlü yontma kayadan Siva heykeline de benzer bir yorum getirir. Bu dünya heykellerinin en önemli parçaları arasında görülmüştür. Bu heykelde çeneden baştaki taca kadar uzunluğu yaklaşık 6 metre olan bir ana baş vardır. Bu başın iki yanından diğer iki başın sağ sol profilleri görünür. Sağda görünen baş erkek, soldaki ise dişidir. Erkek ve dişi ilkeleri görünüşler dünyasını niteleyen "ikilikler"i, karşıtlıklar"ı simgeler.

Bu olgular kümesi hakkında Zimmer şu yorumu yapar (sayfa 148-151): "Ortadaki baş Saltık'ı temsil eder. Diğer ikisinin kendisinden çıktığı tanrısal öz görkemli ve yücedir. . . . Ortadaki baş hayal meyal bir uzaklık içerisinde kendisiyle çevrilmiştir. . . . [O] Bengiliğin yüzüdür. . . . onun sürekli sessizliğinden zaman ve yaşam-süreçleri durmadan akıyor – veya görünürde akıyor. Ortadaki başın bakış açısından akan hiçbir şey yoktur. . . . İki profil oluştur; evren oluştur; birey oluştur. Fakat . . . bunlar *gerçekten* olmakta mıdır? Ana maskeyle Bengi'nin gerçekliği dile getirilmek istenir ki bu gerçeklikte hiçbir şey olmaz, hiçbir şey ölmez, değişmez ya da yeniden dağılmaz. Bütünü ve her şeyi kapsayan . . . kendi yüce boşluğunda bekleyen tanrısal öz, tek başına gerçek, kendinde Saltık, . . . kendinde kalır".

Buradan şunu anlıyoruz ki karşıtların özdeşliği düşüncesi, çok eski folklor, söylence ve ilkel mitlerde dile getirildiğinden dolayı, soyun aklından veya kafasından değil duygularından doğmaktadır; böylece de bunun çağdaş ayrıksı bir tür mantık buluşu olmadığı açıklığa kavuşur.

Şimdi Spinoza'ya dönüyorum. Onun kamutanrıcılığının da Tanrı ile dünyanın farklılıkta özdeşliğini içerdiği kesindir – onun felsefesinin özünün evrene Henry, Jack veya Tanrı veya akla ne gelirse onu demek gibi anlamsız bir şakadan ibaret olduğuna inanılmadığı sürece. Ancak bu ilkenin gerçekte Spinoza'da nerede iş başında olduğunu göstermek Vedanta'da da olduğu gibi o kadar kolay değildir. Spinoza daha sonraki ve çok daha aydın bir çağın filozofuydu. Eğer kendisini mantıksal bir paradoksa düşmekten kurtarabilseydi hemen uygun sözde nedenler kullanarak izlerini örtbas edebilirdi. Ki bu Upanişadlar'ı meydana getiren saf münzevilerin aklına gelmeyen bir işlemdir. Profesyonel bir usçu olarak Spinoza çelişkileri kendi dizgesine Vedantistler'in yaptıkları gibi belirgin bir biçimde sokmamıştır. Bununla birlikte Spinoza'da eğer yüzeyde kalmayıp derinlere bakılırsa kamutanrıcı paradoks görülecektir.

Spinoza'nın gerçekliği açıklamak için üç kategorisi vardır: töz, nitelik, mod. Var olan her şey bu başlıklardan biri veya birden fazlası altında sınıflandırılabilir. Sorumuz şu: Spinoza'ya göre Tanrı ile dünya arasındaki ilişki nedir? Fakat önce bu kategorilerden hangisinin altına Tanrı hangisinin altına dünyanın girdiği sorulmalıdır. Sanırım dün-

ya nitelikler ve modlarla özdeşleştirilebilir. Tanrı zaman zaman tek töz anlamına, zaman zaman da töz, nitelik ve modun toplamı anlamına geliyor gözükmektedir. İlk durumda Tanrı bir anlamda dünyadan ayrıdır, diğer durumda onunla özdeştir. Ne var ki bunun daha fazla açıklamaya gereksinimi var.

Spinoza sık sık bize niteliklerin tözü *oluşturduğunu* ("töz"ün tanımı, *Ethics*, Bölüm I Def. IV) ya da tözün niteliklerden *oluştuğunu* söylemektedir. Eğer böyleyse o zaman töz veya Tanrı niteliklerin toplamıyla, dolayısıyla da dünya ile özdeştir. Ancak bununla uyuşmayan pasajlar vardır. Söz gelimi, o, "düşünen ve yer kaplayan töz, bir bu niteliğin bir şu niteliğin altına giren bir ve aynı tözdür" der. Spinoza zihin ile beden arasında gerçek bir etkileşim olduğunu yadsır, görünen etkileşimi de, bu aynı tözün kendisini aynı anda iki değişik biçimde, yani düşünce ve bedensel olay biçiminde gösterdiğini söyleyerek açıklar. Ancak tözün ayrı bir varlık olduğu, niteliklerin altında yatan dayanak olduğu kabul edilmedikçe bu açıklamanın hiçbir anlamı yoktur. Çünkü bu durumda iki nitelik yalnızca yan yana durur ve karşılıklılığı açıklayacak bir şey olmadan, birbirine karşılık gelen bedensel ve zihinsel olaylar şans eseri karşılık gelirler. Spinoza'nın zihninin gerisinde, her ne söylerse söylesin, tözün, diğer ikisinin davranışını açıklayan üçüncü bir şey olduğu düşüncesinin olduğu açıktır.

Ayrıca, onun açıkça öne sürdüğü tözün niteliklerden oluştuğu olumlamalarına karşın, ayrı temel bir dayanak düşüncesinden etkilenmemiş olması – onun töz ve nitelik kavramını gelenekten eleştirisiz aldığı göz önüne alınırsa - pek olanaklı değildir. Görgücü bir gerekçe olan ancak nitelikleri deneyimleyebileceğimiz gerekçesine dayanarak gelenekten açıkça kopuşumuz Hume'a kadar varmaz. Şu olası görünüyor ki tözün, bir yerde dayanak, bir yerde niteliklerin toplamı olduğu biçimindeki birbirine karşıt yorumların ikisi de Spinoza'nın düşüncesinde, birbiriyle uzlaşmadan yer almaktadır. İlk yorum açısından dünyadan ayrı olan Tanrı kavramına sahibiz, diğeri açısından Tanrı'nın dünyayla özdeşliğine.

Görünüşte ne kadar usçul olursa olsun, eğer, inandığım gibi, mistik duygular ve düşünceler hep kamutanrıcılığın ruh bilimsel kaynağı ise; ve eğer, öne sürdüğüm gibi, mistik düşünce her zaman bir dizi

mantıksal paradoks ise; o zaman, mistik düşünceler ve duyguların gerçekten onun felsefesinin oluşumuna katıldığını düşünmemiz için başlı başına bir neden olduğu taktirde, Spinoza'nın, belki istememesine karşın, kamutanrıcı paradoksa bulaştığı görüşü desteklenmiş olacaktır. Onun düşüncesinin mistik bir öğeye sahip olduğu bazen yadsınmıştır, bazen öne sürülmüştür. Yadsıyanlara göre o "uğursuz tanrıtanımaz" olarak gözükmüştü. Öne sürenlere göre ise o "Tanrı sarhoşu bir adam" olarak gözükmüştü. Eğer birisi onun "Tanrı veya doğa" sözünü, Tanrı tam anlamıyla doğanın başka bir adıdır, kısaca Tanrı yalnızca bir tutam lâf kalabalığıdır diye yorumlarsa, doğal olarak Spinoza'nın bir tanrıtanımazdan başka bir şey olmadığı sonucuna varacaktır. Fakat birisi onu mistik olarak yorumlarsa, ki buna göre Tanrı dünyayla özdeş olmakla birlikte *aynı zamanda* ondan ayrıdır, o zaman onun çok dokunaklı dinsel dili anlam kazanır ve "Tanrı sarhoşu adam" sözüne de geçerlilik sağlar. Benim önerim, Spinoza'nın kendisinde, canlı olarak Tanrı sarhoşu bir tanrıtanımaz olma paradoksunu sergilediğidir.

Harold Höffding *History of Modern Philosophy* adlı eserinde (sayfa 294-295) "Spinoza'ya göre tutkularımızı açık bir biçimde anlamak bizi onların üzerine yükseltir ve doğa bilgimizin geri kalanının tamamıyla birleştirir" diye yazar ve şunu ekler: tutkularımızı anlamamız "Tanrı'yla mistik birliği" olanaklı kılar, ". . . Bu doğulu ve mistik eğilim onun bütün düşüncesinin temelini oluşturur".

Diğer yandan Penguen yayınlarından çıkan *Spinoza* adlı eserinde (sayfa 43-44) Sayın Stuart Hampshire şöyle yazar:

> Spinoza'nın eleştirmenleri onun içkin neden olarak Tanrı'yla kastettiği şeyi yanlış anlamışlardır; eğer onun felsefesindeki bağlamından koparılırsa bu düşünce mistik ve bilim dışı görünür. . . . Aslında, imlenen şey bunun tam tersidir. . . . Bu öğreti yönelimi bakımından, ancak Spinoza'da "Tanrı" sözcüğünün kullanımının "doğa" sözcüğüyle karşılıklı yer değiştirebilir olduğu unutulduğu taktirde mistik ve bilim dışı görünür. Tanrı'nın her şeyin içkin nedeni olduğunu söylemek, her şeyin doğa adındaki tek ve bütünü kapsayıcı dizgeye ait olduğu tarzında açıklanması gerektiğini söylemenin bir başka yoludur ve hiçbir neden (İlk Neden bile) şöyle veya böyle dışsal ya da doğa düzeninden ayrı düşünülemez.

Spinoza'nın temel düşünceleri ve güdüleriyle ilgili böyle karşıt yorumlara nasıl varıyoruz? Çünkü bu yorumculardan hiçbiri kamutanrıcı paradoksun iki yönünü bütünüyle kavramamıştır ya da, tek bir sözle, anlamamıştır. Höffding bir yöne takılmış, Hampshire diğer yöne. Fakat Höffding'in en azından Spinoza'da iki ayrı öğeyi duyacak ve duyumsayacak, aynı zamanda, doğalcılığına karşın Spinoza'da mistik duygunun güçlü olduğunu ve bu duygunun onun felsefesinin, görmezden gelinmesi ya da yadsınması durumunda bozuk ve anlaşılmaz olacak olan ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu görebilecek bir kavrayışa sahipti.

Spinoza'nın felsefesinde "Tanrı"nın, "otomobil"in "motorlu araç" yerine geçen bir başka sözcük olması gibi, aynı biçimde "doğa"nın yerine geçen bir başka sözcük olduğu ve bu yüzden Spinoza'nın *Ethics*'inde kullandığı yüksek düzeyli dinsel dilin tamamının son derece anlamsız bir lâf kalabalığı olduğu görüşü Sayın Hampshire'ın bizden kabul etmemizi istediği görüştür. Şunu söylemeliyim ki bana göre bu çok sığ bir görüştür.

Kamutanrıcılığın felsefî kuramının basbayağı Tanrı'nın ve dünyanın farklılıkta özdeşliğini dile getirdiği, bunların çıplak özdeşliğini anlatmadığı sonucuna varıyorum. Daha dar anlamda kamutanrıcılık adını verdiğim şey daha geniş anlamdaki kamutanrıcılığın yalnızca özel bir hâli olduğu için, bundan panteizmin Tanrı ve birlik durumundaki sonlu ben arasındaki ilişkiyi yine salt özdeşlik olarak değil farklılıkta özdeşlik olarak göreceği anlaşılmalıdır. Ancak bunlar yalnızca ön kestirmelerdir, konuya nasıl ışık tuttuklarını bulmak için ilgili mistik görüngüleri incelememiz gerekiyor.

2. İkicilik

Kamutanrıcılık temelde tümüyle felsefî zihnin mantıksal bir kurgusu değildir. Aslında argümana ve kanıta dayanan bir görüş değildir. Argümanla desteklenebilir olsa da özünde mistik bir düşüncedir. Usçul felsefenin uzun tarihsel gelişiminde kamutanrıcılığın akla dayandığının düşünülmesinden ötürü, mistik kökleri unutulmuştur. Spino-

za'da ve şu veya bu ölçüde Spinoza konusunda tanıtım ve yorum yapanlarda olan şey budur. Dolayısıyla kamutanrıcılık konusundaki önemli soru, kamutanrıcılığa ilişkin argümanların iyi bir mantığı olup olmadığı değil, kamutanrıcılığın mistik deneyimin doğru yorumu olup olmadığıdır. Şimdi önümüzde duran sorun budur.

Terimbilimi (terminoloji) açısından *ikiciliğe* (düalizm), *tekçiliğe* (monizm) ve *kamutanrıcılığa* (panteizm) şu anlamları vereceğim. İkicilik, Tanrı ile birlik hâlindeki bireysel ben arası ilişki de dahil Tanrı ile dünya arasındaki ilişkinin salt başkalık veya özdeşlik içermeyen farklılık olduğu görüşüdür. Tekçilik, bu ilişkinin farklılık içermeyen salt özdeşlik olduğu görüşüdür. Kamutanrıcılık söz konusu ilişkinin farklılıkta özdeşlik olduğu görüşüdür.

Bütün olarak bakıldığında, mistik deneyime tekçi ya da ikici bir açıklama getirilip getirilmemesi konusunda Doğu ile Batı arasında ya da daha çok Hindistan ile Batı arasında esaslı bir yarık olmuştur. Hindistan, Samkhya'da, Yoga'da ve Cayna dizgeleriyle Ramanuja'nın Vedantacılığı'nda ikici ve çoğulcu yorumlar yapmıştır. Fakat Vedanta felsefesinin – yani Sankara'nın felsefesinin - başat eğilimi tekçi olmuştur. Bununla birlikte Batılı mistikler, açıkça görünen tekçiliğe veya kamutanrıcılığa doğru kayma eğilimlerine karşın, genellikle bu görüşleri ikicilikten yana geri çevirerek son noktayı koymuştur. İkicilik üç ana kişitanrıcı dinin, yani Hristiyanlık, İslâm ve Yahudilik'in temel özelliğidir. Hristiyan mistiklerin kendileri her ne kadar ikicilik tarafında anılsalar da, eğer bunlar kilisenin tanrı bilimcileri ve dinsel yetkelerinin gözdağı vermeleriyle sindirilmemiş ve bu göz korkutmalarla karşı karşıya kalmamışlarsa, bu görüşün onların kendilerinin görüşü olup olmadığı sorusu ortada kalmaktadır. Esas sorunumuzu, yani doğru yorum sorununu etkileyeceğinden dolayı bu konu, daha sonraki sayfalarda üzerinde duracağımız bir konudur.

Dışa dönük mistik deneyimin, Tanrı ile dünyanın bir bütün olarak kamutanrıcı ve tekçi özdeşleştirilmesinin kendisinden çıkarıldığı ana kaynak olduğu görünmektedir. İçe dönük mistik deneyim Tanrı ile birlik hâlindeki bireysel benin özdeşleştirilmesinin ana kaynağıdır.

Dışa dönük mistikler, kendi dolaylarındaki dünyayı, otları, ağaçları, hayvanları ve bazen kaya ve ağaç gibi "cansız" nesneleri Tan-

rı'dan gebe veya her şeyde akmakta olan bir ve aynı yaşam ışığının içten parlaması olarak görür. Tıpkı R. M. Bucke'nin söylediği gibi; "Gördüm ki evren ölü özdekten oluşmamaktadır, tersine yaşayan bir Varlık'tır". Boehme, Eckhart, N. M. ve diğer bir çokları, daha önce gösterildiği gibi, kendilerini benzer bir dille anlatmışlardır. Bizim için sorun, dışa dönük mistik deneyimin ikiciliği, tekçiliği ya da kamutanrıcılığı gerçekten destekleyip desteklemediğidir.

İçe dönük mistik, duyumlardan, imgelerden ve düşünce içeriğinden kurtularak sonunda kendi içinde Evrensel Ben veya Tanrı ile birleşen ya da bir olan salt beni bulur. Bu, Tanrı ile bireysel ben arasındaki ilişkiyle özellikle ilişkili olduğu için sorunumuzun kaynağıdır. Özellikle, burada en ilgili olan şey, bireyselliğin Tennyson, Koestler ve diğerlerinin daha çağdaş olan ve tanrı bilimsel olmayan bir dille tanımladıkları "sınırsız varlığın" içinde "eriyip yok olma" veya "solup kaybolma"sı – ki buna sufiler "fena" der – deneyimidir.

Bu kısımda kişitanrıcı dinlerin ikici görüşünü tartışacağım ve mistiklerin kendilerinin ikicilikten yana sözlerini aktaracağım. Hristiyan mistikler deneyimlerinden "Tanrıyla birleşme" diye söz eder. Onların bu konuda kendi dillerini kullanırsak tartışmamız kolaylaşır. Öyleyse soru şu: Mistik birleşme sırasında ne olmaktadır? Mistiğin ruhu açıkça Tanrı'yla özdeş mi olmaktadır? Yoksa Tanrı'dan bütünüyle ayrı ve farklı olan bir varlık kalmakta mıdır? Ya da farklılıkta özdeşlik var mıdır?

Ne var ki "birleşme" sözcüğünün anlamına yapılacak olan bir başvuru, bu sözcük belirsiz olduğu için bize yarar sağlamayacaktır. Günlük dilde biz, A'nın B ile birleşmesiyle onların herhangi bir anlamda ayrı varlıklar olmaktan kesildiklerini anlatmak isteriz, tıpkı iki ırmağın – söz gelimi Missouri ve Mississipi ırmaklarının - bir yerde birleşmesinde olduğu gibi. Onların birleşmelerinin altında yalnızca bir ırmağın olduğunu söylemek doğrudur. Diğer yandan bir işçi sendikasının üyeleri birbirleriyle özdeş olmaz, yalnızca aynı kuruluşla yakından ilişkili olurlar. Üstelik, A ve B diye iki şeyin "aynı" olduğunu söylediğimiz taktirde bu da belirsiz olur. Akşam ve sabah yıldızının, bunların özdeş olduklarını kastederek, "aynı" olduğunu söyleriz. Ama, iki insanın "aynı" olduğunu, ancak onların düşüncelerinin iki farklı zihin-

de psişik süreçler olmaları yönüyle sayıca farklı olmakla birlikte, tamamıyla benzer olduğunu kastettiğimizde söyleriz. Hristiyan mistikler birleşme hâlinde bireyin istencinin tanrısal istençle aynı veya bir olduğunu söyledikleri zaman bu özel belirsizlik ilişkili olur.

Hiç durmadan mistikler belirsiz dil kullanırlar. Ara ara yazılarında açık, belirgin ve belgin gibi görünen sözlere rastlarız. Bunları dikkatli anlamalıyız, böyleyken bile bir mistiğin kendi yorumunun, ne olduğundan emin olsak bile, *ipso facto* doğru kabul edilemeyeceğini aklımızda tutmalıyız. Çünkü birkaç ayrığı olmakla birlikte mistikler çözümlemeci felsefeci de metafizikçi de değillerdir. Onlar dilin tuzaklarına hep düşebilmektedirler. Diğer taraftan açıkça görülüyor ki mistiklerin kendi deneyimleri konusundaki sözlerini incelememiz gerekiyor, çünkü bunlar son çare olarak bize çözümleme için sunulmuş tek ham maddedir. Sunacaklarımız arasından hangi yorumun en iyi yorum kabul edileceğini bunlara dayandırmamız gerekiyor.

Bazı Hristiyan kaynaklarla başlayacak sonra İslâm ve Yahudi mistiklerinin tanıklıklarına geçeceğim.

Azize Teresa şunu yazar:

> Birleşmenin ne olduğu – bir olan iki ayrı şey - yeterince açıktır.[170]
>
> Bunun tekçiliğin açık seçik bir anlatımı olduğu sanılabilir, fakat Azize Teresa'nın dili hep öyle belirsiz ve öz eleştirisizdir ki yukarıda aktarılan sözün üzerine asla bir kuram inşa edemezsiniz. Fakat itaatkâr bir Katolik olarak onun tekçilik ve kamutanrıcılık tarafını tutuyor olarak anlaşılmakla korkutulduğunu genelde bilirsiniz.

Crosslu Aziz John şöyle yazar:

> Tanrısal birleşme hâli istencin top yekûn Tanrının istencine dönüşmesinden ibarettir, öyle bir dönüşme ki istencin her hareketi daima yalnız Tanrı'nın istencinin hareketi olur.[171]

---

170 St. Teresa, Life of St. Teresa, Bölüm 18.5.

171 St. John of the Cross, The Ascent of Mount Carmel, çev. David Lewis, 4. Baskı, 1922, Kitap I, Bölüm 5.

"İstencin top yekûn Tanrı'nın istencine dönüşmesi" ne anlama gelmektedir? İki istencin, yani insan ve Tanrı istencinin sayıca özdeş olması anlamına mı geliyor? Ya da sayıca iki olmakla birlikte birinin isteklerinin diğerinin istekleriyle bütünüyle aynı olması anlamına mı geliyor? Crosslu Aziz John, her ne kadar Azize Teresa'ya göre zihni daha çözümlemeci ve dili daha arı duru olsa da, birinci sınıf bir akıl sahibi değildir. Onun anlatmak istediğiyle ilgili bundan daha açık seçik bir anlatım bulamadıkça bu sözlere dayanarak kesin bir sonuca varamayız. Ne şans ki böyle açık seçik pasajlar bulunmaktadır, bunlardan ikisini aktaracağım. O mistik birleşmeden şöyle söz eder:

> Mistik birlik, ruhun Tanrı'da ancak sevginin yol açtığı *benzerlik* var olduğunda başarılan birliği ve dönüşümüdür. Bu yüzden bu birliğe *benzerlik birliği* denilecek . . . ki bu birlik *iki istenç, Tanrı'nın ve ruhun istenci, hiçbir istek diğerinin isteğine karşıt olmadan, bütünüyle benzeştiğinde* devreye girer.[172] [italikler bana ait]

Biraz sonra da şunu ekler:

> Kusursuz uyum ve *benzerliğe* ulaşan ruh Tanrı'da eksiksiz olarak birleşmiş ve doğaüstü bir biçimde dönüşmüştür.[173] [italikler bana ait]

Başka deyişle Tanrı ve ruh varoluşsal açıdan ayrı varlıklar olarak kalırlar, onların birleşmeleri yalnızca istençlerindeki nitel benzerliği dile getirmektedir. Buna, varoluşsal veya gerçek birleşme ya da özdeşlikten farklı olarak nitel birleşme denebilir.

Ruysbroeck de aynı biçimde açıktır:

> Havaya güneşin aydınlığı ve ısısının işlemesi ve demire ateşin işlemesi gibi; öyle ki demir ateş aracılığıyla ateşin işlerini yapar, çünkü o ateş gibi yanar ve parlar; benzer biçimde aynısı hava için de söylenebilir. . . . yine de bunların her biri kendi doğasını korur. Çünkü ateş demir olmaz, demir de ateş olmaz. . . . Burada

172 Aynı eser.

173 Aynı eser, Kısım 4.

> büyük bir ayrım vardır, çünkü yaratık asla Tanrı olamaz, Tanrı da yaratık.[174]

Crosslu Aziz John'un bize gösterdiği birleşme kavramının Ruysbroeck'inki ile pek aynı olmadığı dikkatimizi çekiyor. Tanrı ile ruh arasındaki ilişki, Crosslu Aziz John'a göre, iki farklı şeyin benzerliği ilişkisidir. Ruysbroeck'te bu ilişki gün ışığı ile hava veya ısı ile sıcak bir demir arasındaki ilişkiyle karşılaştırılır. Belki buna birbirine işleme ilişkisi denebilir. Benzeşmez, çünkü gün ışığı havaya benzemez, ısı da demire. Bununla birlikte hem Crosslu Aziz John hem Ruysbroeck Tanrı ile ruhun ayrı varlıklar olarak kaldığını, bunların varoluşsal olarak özdeş olmadıklarını vurgular. Böylece onlar bize ikiciliğin iki değişik yorumunu sunarlar. Yalnızca bu, aslında çok önemli olmasa da, mistikler tarafından verilen anlamın yorumlarının ve çözümlemelerinin bizim tarafımızdan görünür hâliyle kabul edilemeyeceğini göstermek için yeterlidir. Çünkü başarı olasılığı az bir açıklama olan, bu iki kişinin iki farklı türde mistik deneyim tanımlıyor oldukları açıklamasına sığınmadıkça bunların her ikisi de haklı olamaz. Fakat bunlar ikici olmada uzlaşmaktadırlar.

Henry Suso da ikiciliği vaazeder ve birleşmeyi nitel benzerlik olarak yorumlar. Ona göre:

> Tanrı'ya bu yolla karışarak ruh yok olur ama bütünüyle yok olmaz; çünkü o aslında tanrılığın bazı niteliklerini alır, ancak doğası yönüyle Tanrı olamaz. . . . O hâlâ yoktan yaratılmış bir şeydir ve sonsuza kadar böyle olmaya devam edecektir.[175]

İkiciliğin açıkça dile getirilişine ek olarak bu pasaj aynı zamanda "ruh yok olur" sözünün kullanılması açısından dikkate değerdir. Bu,

---

174 **The Book of the Supreme Truth**, Bölüm 8; Jan van Ruysbroeck'te, **The Adornment of the Spiritual Marriage. The Book of the Supreme Truth. The Sparkling Stone**. Aynı zamanda bir parça farklı bir çeviriyle Rufus Jones tarafından aktarılmıştır, **The Flowering of Mysticism**, New York, The Macmillian Company, 1937, s. 207.

175 Henry Suso, **Life of Henry Suso**, çev. T. F. Knox, Bölüm 56.

Suso'nun mistik deneyiminin, sufilerin "fena" adını verdikleri, Tennyson, Koestler ve yukarıda adları anılan diğerlerinin de deneyimlediği şeyi kapsadığını göstermektedir. O, mistisizmin her çağ, din ve ekindeki temel benzerliği kanıtına kendi hissesini ekler.

Bütün Orta Çağ Hristiyan mistiklerinin en felsefîsi olan Meister Eckhart'a bakacak olursak, garip bir durumla karşılaşırız. O hep, kilise yetkeleri tarafından Tanrı'yla özdeşlik iddiasıyla suçlanmasına neden olan - özellikle vaazlarında - cümleler kurmuştur. Söz gelişi:

> Kişi öyle yaşamalı ki Tanrı'nın oğluyla özdeşleşsin ve öyle yaşamalı ki Tanrı'nın oğlu olsun. Oğul ile ruh arasında hiçbir ayrım yoktur.[176]

Ve yine:

> Aziz Paul diyor ki: Her zaman Tanrı'ya dönüşmekteyiz (2 Corinthians 3:18). . . . Herhangi bir şeye doğru değişim gösteren her ne olursa olsun o onunla özdeş olur. Bu yüzden eğer Tanrı'ya dönüşmüşsem ve O beni kendisiyle bir yapmışsa, o zaman yaşayan Tanrı ile aramızda hiçbir ayrım kalmaz.[177]

Yine:

> Tanrı ve ben: Biz biriz.[178]

Yine:

> İnfilâk etmede ben [bu sözle Eckhart birleşmeyi kastediyor] Tanrı ve kendimin Bir olduğunu keşfederim. . . . Ben her şeyi hareket ettiren hareket etmeyen Hareket Ettiriciyim. . . . Burada da Tanrı ruhla özdeştir.[179]

---

176 Meister Eckhart, Vaaz 25, s. 213.
177 Aynı eser, s. 181.
178 Aynı eser, s. 182.
179 Aynı eser, s. 232.

Son bir örnek olarak:

> Tanrı'yı gördüğüm göz Tanrı'nın beni gördüğü gözle aynıdır. Benim gözüm ve Tanrı'nın gözü bir ve aynıdır – görmede bir, bilmede bir ve sevmede bir.[180]

Daha pek çok örnek aktarılabilir. Bunlar Eckhart'ın yazılarının her yerine serpiştirilmiştir. Ancak sapkınlık suçlamalarına karşı yazdığı Savunma'da yukarıdaki pasajlardan ilkine gönderme yapar ve şunu söyler: "Eğer bu benim Tanrı olduğum biçiminde anlaşılırsa yanlış olur. Fakat onun bir üyesi olmak bakımından Tanrı olduğum biçiminde anlaşılırsa doğru olur".[181] Acaba "onun bir üyesi olmak" ne anlama geliyor?

Bu tür pasajlar, Eckhart'ın Savunma'sında tamamen açık yürekli olup olmadığını düşündürtebilir.

Bu bağlamda Eckhart'ın diğerlerine göre felsefî açıdan en ilginç sözü şudur:

> Tanrısal Bir, değillemelerin değillemesidir. . . . Bir ne demektir? Kendisine hiçbir şey eklenemeyen bir şeydir. Ruh, arı olduğu, yanında hiçbir şey olmadığı, akla gelebilecek başka hiçbir şey olmadığında tanrılığı ele geçirir. Bir değillemelerin değillemesidir. Her yaratık bir değilleme içerir: Biri kendisinin başkası olduğunu yadsır. Bir melek kendisinin başka herhangi bir yaratık olduğunu yadsır, fakat Tanrı yadsımaların yadsımasını içerir. O başka her şeyden o şeyin kendisinden başka bir şey olduğunu yadsıyan biridir.[182]

Bu pasajda Eckhart hem Spinoza, hem Hegel'i öncelemekte ve Upanişadlar'da olanla aynı öğretiyi vaaz etmektedir. O, "Her varlık bir değilleme içermektedir: biri kendisinin başkası olduğunu yadsır" demektedir. Bu açıkça, Spinoza'nın her belirleme değillemedir ilkesinin bir ifadesidir. Bu, sonsuz olan yaratıcıdan ayırt edilmiş olarak son-

---

180 Aynı eser, s. 206

181 Aynı eser, s. 303.

182 Aynı eser, s. 247.

lunun, Eckhart'taki anlatımıyla yaratığın tanımıdır. Değillemeleri değilleyen, dolayısıyla Sonsuzdur. Ayrıca sonsuz, Eckhart'ın deyişiyle, "kendisine hiçbir şey eklenemeyen bir şey"dir ya da değilleyecek başka hiçbir şeyi olmayan ya da, Upanişadlar'ın sözüyle "ortağı olmayan Bir"dir. İşte Tanrı, sonsuz bir dizi olma anlamında değil, onu kendisi dışında sınırlayacak veya değilleyecek hiçbir şeyi olmaması anlamında sonsuzdur. Bu ya tekçiliğin ya da kamutanrıcılığın açık seçik bir anlatımıdır, çünkü Tanrı'dan başka bir şey yoktur demek Tanrı var olan her şeydir demektir.[183]

Eckhart'ın düşüncesinin, deneyimini tekçi veya kamutanrı olarak – kuşkusuz bu ikisi arasında hiçbir ayırım yapmadan - yorumlamaya gittiği açıkça gözükmektedir. Savunma'sında o bu "sapkınlılar"ı yadsımış, böylece papalık yetkesinin buyruğuyla ikiciliği kabul etmiştir. Hristiyan mistiklerin konumunu özetleyecek olursak – doğal olarak onların tanıklıklarından birkaç örnek verdik, bütün tanıklıkları sergilemedik – diyebiliriz ki en kesin pasajlar onların nerede durdukları konusunda hiçbir kuşku bırakmamaktadır. Onlar, genel olarak, kilisenin inakları (dogma) gereğince ikiciliği desteklemektedirler. Ancak kendi deneyimlerinde onları, Tanrı ile birlik hâlindeki bireysel ruh arasında özdeşliğin olduğu görüşüne doğru çeken bir şeyler vardır.

---

183 Bu, Hegel'in Eckhart'a borçlu olup olmadığı, borçlu ise ne kadar borçlu olduğu sorusunu gündeme getirir. Rufus Jones *The Flowering of Mysticism* adlı eserinin 4. Bölümünde şöyle bir ifadede bulunur: "Hegel, çok iyi bilindiği üzere, Meister Eckhart'ı kendi dizgesinin kaynağı olarak göstermiştir". Hegel'in yazılarında ben böyle bir pasaj anımsamıyorum. Gerçi otuz yıldır bunları okumadım, belleğim yanılıyor da olabilir. Yine de Jones'un cümlesi çok genel ve ihtiyatsız görünüyor. R. B. Blakney Eckhart çevirisine girişinde Franz von Baader'den şunu aktarır: "Berlin'de sık sık Hegel'le birlikteydim. Bir keresinde ona, *kendisi için yalnızca bir ad olan* Meister Eckhart'tan bir pasaj okudum. Bundan öyle heyecan duydu ki ertesi gün bana 'aslında bu noktada istediğimiz şeyi elde ediyoruz' cümlesiyle biten Eckhart üzerine tam bir konferans sundu. Bu da bizde şöyle bir izlenim bırakıyor: Hegel Eckhart'ın düşüncelerine karşı öyle yakındı ki bir arkadaş tarafından kendisine umursamazca aktarılan Eckhart'tan birkaç cümle, bir sonraki gün uzun uzadıya ve heyecenlı bir şekilde onun hakkında konuşacak kadar zihnini tutuşturmuştur. Bu, o Eckhart'tan bir satır okumadan olmuştur.

İslâm mistisizminde Tanrı'yla mistik birleşme deneyimi tam anlamıyla gelişmiş bir deneyimdir, bu yüzden de İslâm mistiklerinin bu konuda yaptıkları yorumlara bakacağız. Onların durumu genellikle Hristiyan mistiklerinkine benzerdir – yer yer tekçiliğin baş gösterdiği bir ikicilik. Sufilerin bir çoğu deneyimini nesirden çok bol mecazlı son derece süslü şiirlerle dile getirir. Dolayısıyla şiir, özellikle de onların yazdıkları şehvet dolu ve erotik şiir tarzı, kendisini soyut kuramlaştırmalara bırakmamaktadır. Yine de, ikiciliğin baskınlığı ortadadır. İslâm dini, Yahudilik gibi, yaratıcıyı yaratıktan ayıran büyük uçuruma vurgu yapar ve bu da kendisini doğal olarak mistiklerin kendi deneyimlerine getirdikleri yorumda gösterir. Bu, bazen Hallac-ı Mansur'a dayandırılan benzer aşırı bir dil ile, yer yer Tanrı'yla özdeşliği ileri süren patlamalara engel olmaz. Aynı iddianın daha ılımlı bir ifadesi olarak şunu yazan Mahmud Şebisterî'yi (M. 1320) örnek verebiliriz:

> Tanrı'da ikilik yoktur. Bu Varlık'ta "ben", "biz" ve "sen" yoktur. "Ben", "sen", "biz" ve "o" bir olur. . . . Bu birlikte hiçbir ayrım olmadığı için istek, istenen ve isteyen bir olur.[184]

"Bir olmak" sözü hiç kuşkusuz "birleşme" sözcüğü kadar belirsizdir. Fakat "hiçbir ayrım yoktur" sözü belirlidir. Bu özdeşliği anlatır.

Sufiliğin büyük filozof-mistiği Gazali'nin (M. 1059-1111) görüşleri çok dikkate değerdir. Bence o mistik olmaktan çok felsefeciydi. Hatta onun mistik bilinci gerçekten elde edip etmediğinden kuşku duyulabilir. O öz yaşam öyküsünde kendisinden şöyle söz eder: "Benim için kuram uygulamadan çok daha kolay olduğu için araştırma ve söylentiyle öğrenilebilecek her şeyi kavrayıncaya dek okudum". Bundan doyum bulmayınca, dünyadan elini eteğini çekti ve on bir on iki yıl kadar sufilerin yöntem ve tekniklerine göre aydınlanmayı arayarak münzevi yaşadı. Aydınlanmaya erişip erişmediği konusundaki kanıt bana pek kesin gibi gelmiyor. Fakat onun felsefî yeteneği ve derinliğinden, açık, keskin ve çözümlemeci düz yazısını okuyan hiç kimsenin kuşkusu olamaz. Bunun yanında o büyük yazınsal bir ustalığa sa-

184 Margaret Smith, Readings from the Mystics of Islam, s. 110.

hiptir ve sahip olduğu olağanüstü akıl vergisi ve aydınlatıcı açıklamaları ve örnekleri yazısına renk katar.

Kimi zaman o, "Tanrı'da fani olma"nın sufilerin peşinde gittiği ve eriştiği güdek olduğunu söyler. Fakat fena gerek ikicilik gerekse tekçilikle bağdaşan belirsiz bir mecazdır. Gazali elbette buna ikicil bir anlam verir. Evelyn Underhill onun şu sözünü aktarır: "Sufiliğin amacı Tanrı'da tamamen fani olmaktır. . . . Bu durumda bazıları kendilerinin Tanrı'ya karıştığını sanır, bazıları da onunla özdeş olduğunu, diğer bazıları da onunla birleştiğini sanır: Fakat bütün bunlar günahtır".[185] Sayın Claud Field Gazali'nin Hallac-ı Mansur ve aynı çılgınca dili kullanmış olan diğer sufilerinkine benzer aşırı sözleri yerdiğini söyler ve şunu ekler:

> Konu öyle bir hâl aldı ki kimi insanlar Tanrı ile birleşmeyle övünür oldular ve onlar . . . onu görmüşler ve onunla içten söyleşmişler.

ve Gazali böyle mistiklere "ahmak boş boğazlar"[186] diye gönderme yapmıştır.

Öyle görünüyor ki Gazali mistiğin deneyiminin ikici olmayan yorumunu doğru bulmamıştır. "Fena"nın anlamıyla ilgili şu pasaj oldukça kayda değerdir:

> İbadet edenin aklına artık ibadeti veya kendisi gelmeyip de ibadet ettiği Tanrı'da tamamen fani olduğu zaman, bu duruma marifet ehli ölümlülüğün kalkması demiştir, bir kişi bu şekilde kendisini kaybettiğinde bedensel uzuvlarından veya zihninin dışında ve içinde geçenlerden hiçbir şey duyumsamaz. . . . O önce Rabbine yolculuk ediyor ve ardından sonunda Rabbinde yolculuk ediyor. Eksiksiz fani olma, onun yalnızca kendisinin değil, fani oluşunundan da bilincinde olmaması demektir. Çünkü fenada fani olma fenanın amacıdır. . . . Öyleyse sevdiği Tanrı'sıyla ilişkisi bakımından mistiğin durumu makam veya zenginlik sevginizle ilgili durumunuza benzer veyahut da sevgilinize dalıp da başka hiçbir sey düşü-

---

185 Evelyn Underhill, Mysticism, s. 171.

186 Al Ghazzali, The Alcemy of Happiness, çev. Claud Field, London, 1910, çevirenin önsözü.

> nemediğiniz zamanki insansal sevgiye benzer. Gözleriniz açık kulaklarınız sağır olmasa bile biri konuştuğunda işitmez, geçip gittiğinde görmezsiniz.[187]

Bunun sufinin zihinsel hâlinin *ruh bilimsel* bir betimlemesi olduğuna dikkat çekilmelidir. Gazali bunun dünyevî bir sevgilinin seyrine dalmış olan birinin zihinsel fenasına benzediğini söyler. Bu ruh bilimsel niteleme kendi başına gerek tekçilik gerek ikiciliğe değgin herhangi bir mantıksal veya varoluşsal öğreti içermemektedir. Her ikisiyle uyumludur. Bu, bireysel benin varlığının tanrısal özde fani olmasıyla bir an dahi yok olduğu görüşünü ne imler ne de bu görüşü boşa çıkarır, ama yalnızca benin ayrı varlığının ruh bilimsel olarak unutulduğunu söyler. Bununla birlikte Gazali'nin sürekli ikici kaldığı, yukarıda verilen pasajlardan ve diğer bir çok benzer pasajdan anlaşılacaktır.

Tanrı'yla birleşme düşüncesi, G. G. Scholem'in *Major Trends in Jewish Mysticism* adlı eseri göz önüne alındığında, Yahudilik'te hiç göze çarpmamaktadır. Böyle bir birliğe ulaşıldığı iddiası ve bunun Tanrı'yla özdeş olmak anlamındaki yorumu, Abulafia'da olduğu gibi geç Hasidilik'te de yer yer görülecektir. Fakat biraz önce anılan Scholem'in ifadesine göre, "yalnızca son derece seyrek durumlarda coşkunluk, insan bireyselliğinin kendisini tanrısal akışa tam anlamıyla karışma esrikliğine bıraktığı Tanrı'yla gerçek birleşmeye işaret eder. Yahudi mistik hemen her zaman yaratıcı ile yaratık arasında bir uzaklık duygusu taşır. Yaratık yaratıcıya yanaşır ve ikisinin karşılaştığı nokta mistik için en önemli şeydir, fakat mistik bunun yaratıcı ile yaratığın özdeşliği gibi aşırı bir şey oluşturacağını düşünmez".[188]

Bu mecazların artık anlamının ya da doğrulanması sorununun ardına düşmemiz gerekmez. Şimdilik tek önemli nokta, her ne kadar Yahudilik'te yer yer mistik deneyimin tekçi yorumlarının örnekleri var ise de, genelde Yahudi mistisizminin ruhunun, İslâm gibi, yaratıcıyı yaratıktan ayıran uçurumu vurgulamakla ikici olduğudur.

---

187 Smith, a.g.e., s. 70.

188 G. G. Scholem (ed.), **Major Trends of Jewish Mysticism**, ss. 122-123.

Özet olarak, Batı'mn üç kişitanrıcı dininden çıkardığımız genel görünüm, mistiklerinin tanıklıklarının kesinlikle ikicilikten yana olduğudur. Fakat aynı zamanda, oldukça belirgin olan kamutanrıcılığa eğilimler her üç dinde de gözükmektedir. Bu eğilimi gösterenlerin en önemlisi kuşkusuz Eckhart'tır.

3. İkiciliğin Eleştirisi

İkicilik, Batılı kişitanrıcı dinlerin mistik deneyime yaptıkları tipik yorumdur – gerçi genellikle kilise yetkeleri tarafından sapıklıkla suçlanan pek çok tipik olmayan ayrıklıkların olduğunu gördük. Tanrı ile dünyanın özdeşliğini ve Tanrı ile aydınlanmış bireysel benin özdeşliğini öne süren tekçilik Hindistan'ın en etkili dinsel felsefesinin, yani Sankara'ya ait daha sonraki Vedantacılık'ın mistik deneyime getirdiği yorumdur. Bununla beraber Hindistan'da mistik deneyimi başka türlü biçimlerde yorumlayan diğer birçok düşünce dizgesi olmuştur. Birbirine böyle bütünüyle karşıt iki yorumun olması okuyucuda, farklılıkların deneyimlerde olduğu, elimizde iki değişik tür deneyim olduğu, aynı deneyimin iki değişik yorumu olmadığı sanısını doğurabilir. Fakat bu sanı, görünürde mantıklı olmakla birlikte, araştırmaya gelmez. Bununla birlikte biz asla mistik deneyimlerin her yerde tamamen birbirine benzer olup aralarında hiçbir farkın olmadığını öne sürmedik, ikinci bölümde göstermeye çalıştığımız şey bütün mistik deneyimlerde olabilecek farklılıklardan çok daha esaslı ve önemli olan ortak ana özelliklerin olduğuydu. Orada belirttiğimiz farklılıkların hiçbiri[189] ikicilik ile tekçilik arasındaki farklılığı açıklayamaz. Üstelik, daha geniş ortak ana özellikler grubu içerisinde, içe dönük deneyim türünün ve dışa dönük deneyimin birleştirici görüntüsünün bölünmez bilincinden ibaret olan bir iç çekirdek olduğunu gördük. Mistiğin bir anlamda dünya için esas ve temel olduğuna inandığı ayrımlaşmamış bir birlik deneyiminde, hem Doğu'nun hem Batı'nın bütün gelişmiş ekinlerindeki tüm mistik deneyimlerin gerçek anlamda iç özünü ya-

189 Ss. 51, 53, 54, 60, 77, 78, 79, ve başka sayfalar.

kaladığımız sonucuna varmıştık. Aynı zamanda bu, bir sonraki adımında bireyselliğin birlik içerisinde çözülüşünü, bütün dünyadan örneklerini verdiğimiz eriyip yok olmayı veya Müslümanlar'ın dediği gibi fenayı yanında getirir. Tekçi ve ikici, ayrımlaşmamış birliği hemen hemen aynı dille betimler, fakat tekçi kendisinin bu birliğe dahil olduğuna inanır; oysa ikici, ekinsel ve tanrı bilimsel nedenlerle, kendisini birliğin dışında görür. Bu yüzden önümüzde duran sorun ikicilik ya da tekçiliğin doğru yorum olup olmadığı veya kamutanrıcıl paradoksta her ikisinin bir bireşimini kabul etme zorunluluğumuzun olup olmadığıdır.

Bu bölümde ister Hristiyan ister İslâmî isterse Yahudi yorumu olsun ikiciliğin savunulabilir bir yorum olmadığını öne süreceğim. Tekçiliği bir sonraki kısımda ele alacağım.

İkiciliğin yanlış bir yorum olduğunu gösteren değişik argümanlar vardır. İlki, ikicilik bütün mistik deneyimlerin çekirdek ortak ana özellikleriyle düpedüz çelişmektedir, ki bu çekirdek, "her çokluğun ötesinde" olan en temel bir birlik"tir. Tam anlamda gelişmiş içe dönük biçimiyle mistik bilinç, Mandukya Upanişad'ın sözlerini kullanacak olursak, "dünyanın ve çokluğun algılanışının bütünüyle yok olduğu bölünmez bilinçtir". Mistisizm yazınında, Doğu veya Batı, Hristiyan veya Hindu olsun, her nereye bakarsak bakalım, aynı şeyi buluruz. Hindu için olduğu kadar Hristiyan için de bu Bir'in deneyimi, Birlik'in deneyimidir. Kendi deneyim zenginliğinden yola çıkarak en kesin bir biçimde konuşan ünlü çağdaş Hindu mistik Aurobindo şöyle yazmaktadır:

> Aşkın olanın kapılarında, Upanişadlar'da tanımlanan, ışıyan, salt, dünyanın dayanağı, *ikilik lekesi taşımayan, bölünme izi içermeyen*, aşkın Sessizlik olan arı ve yetkinlikli ruh vardır.[190] [italikler bana ait]

Fakat, denebilir ki, adı anılan bu kaynaklar Hint kökenlidir ve bunlar Hindu deneyimin Hristiyan deneyiminden farklı olduğu görü-

190 Sri Aurobindo, The Life Divine, s. 23.

şünü desteklemektedir. Ne var ki Hristiyan mistiğin Hintli mistiğin Tanrı'yla, kendisine lütfedilmeyen edimsel bir özdeşlik deneyimine sahip olduğunu kabul etmesi çok da olası görünmüyor! Aurobindo'ya ait bu özel sözlerin ikicil bir biçimde yorumlanabileceği doğrudur, çünkü o burada ikilik lekesi taşımayan birliğin, özne olarak nesnesinden ayrı olan bilincinin bir nesnesi olmayacağını söylemiyor. Fakat Aurobindo'nun içerisinde olduğu Hint düşüncesinin bağlamından haberdar olan hiç kimse buna inanmayacaktır.

Bununla beraber, Hint kaynaklarından yapılan alıntıların, Hristiyan mistiklerin kendi deneyimlerine yapmış oldukları ikicil yorumların yanlış olduğunu göstermek için kullanılamayacağı itirazını ele almamız gerekiyor. Buna yanıt olarak belirtilmesi gereken ilk nokta, Hristiyan mistiklerin asıl deneyimlerinin betimsel olarak Vedantacı mistiklerin deneyimlerinden ayırt edilemez olduğudur. Bu deneyimin özü, onun, Doğu ve Batı'da aynı olduğunu kabul ettiğimiz ayrımlaşmamış bir birlik olmasıdır. İkinci bölümde bunu göstermek için elimden gelenin en iyisini yaptım, şimdi ise bunun doğru olduğunu kabul ediyorum, bu aşamada artık bunu tartışmayacağım.

Şimdi söz konusu olan soru şudur: Deneyim sahibinin benliği ayrımlaşmamış birlikte içerilmekte midir? Yoksa birliğin dışında ve ondan ayrı mıdır? Bunlardan ikincisi ikicil yorumdur. Öyleyse yalnızca Vedantacı mistikler deneyimi tekçil olarak yorumluyor ve Batılı mistikler deneyimi hiç değişmeden hep ikicil yorumluyor değildir. Tersine, bütün kanıtlar Hristiyan, Müslüman veya (birkaç örnekte) Yahudi olsun Batılı mistiklerin tekçi tavra doğru güçlü bir sürüklenme eğilimi sergilediklerini göstermektedir. Yalnızca tanrı bilimcilerin ve kilise yetkelerinin gözdağı ve baskıları onları bu görüşü benimsemekten alıkoymuştur. Bu son derece önemlidir. Doğu'da ve Batı'da bu deneyimi yaşayanlar onu ikici olmayan bir tarzda yorumlamaya yönelirler. Deneyimi yaşamayanlar bu yorumu kınar ve baskı altında tutar. Elbette bu argümanı abartmamalıyız. *Bütün* Hristiyan ve Müslüman mistiklerin tekçiliğe eğilim gösterdikleri doğru değildir. Söz gelimi ne Azize Teresa ne de Crosslu Aziz John tekçiliğe yönelmiştir. Öyleyse, argümanda kullandığım öncül yalnızca, bütün mistiklerin örtük veya açıkça tekçi oldukları değil, tekçiliğe doğru bir *eğilim* olduğudur.

Öyleyse sorun, ikicil yorumun, her yerde karşılaşılabilecek mistik sözlerin ruhunun bütününe aykırı olduğudur. Mistik bilinç aklın mantıksal düzlemine kaydırıldığında üç şey içerir: (1) Birde hiçbir ayrım yoktur, (2) Nesne ile nesne arasında, söz gelimi ağaç yaprağı ile taş arasında ayrım yoktur ve, (3) Özne ile nesne arasında ayrım yoktur. Bu açık bir biçimde tam anlamıyla gelişmiş ve eksiksiz mistik tutumdur, bu üç önermeden birisi yadsınırsa elimizde eksik veya gelişmemiş bir mistisizm kalır. İkicilik işte böyle gelişmemiş bir mistisizmdır.

Aslında hikayenin tekçiliğin gözden kaçırdığı bir başka tarafı vardır. Kim ikicilik yanılgısını görürse diğer uca gitmekte ve kendisini tekçiliğin diliyle anlatmaktadır. Ancak her ikisi de tek yanlıdır ve bunlardan her birinin diğeriyle düzeltilmesi gerekir. Salt tekçilik, gelecek kısımda göreceğimiz üzere, salt ikicilik kadar kabul edilebilir değildir.

Neyse, şimdi ikicilikle ilgili eleştirimize dönelim. Plotinus'un sözlerini yeniden aktarabiliriz:

> Kuşkusuz, görmekten değil, görülen ve görenin yerine açık bir biçimde yalın birlikten söz etmeliyiz. Çünkü bu görmede biz *ne ayrımda bulunuruz, ne de burada iki şey vardır.* İnsan . . . .Yüce'ye karışır . . . onunla bir olur.[191] [italikler bana ait]

Plotinus, "görme", "gören" ve "görüntü" gibi sözcüklerin, her ne kadar bunları kullanmaktan kaçınmamız çok zor olsa da, özne ile nesne arasında bir ikiliği gösterdiğini ve bu yüzden böyle bir ikiliğin olmadığı bir deneyim için uygun olmadığına işaret eder. Plotinus'un bu sözleri ikiciliğe karşı oluşu ifade eden kesin sözlerdir. Bu sonuçtan tek kaçış yolu Plotinus'un bir tür deneyime, Hristiyan mistiklerin veya onlardan bazılarının başka tür bir deneyime sahip olduğunu kabul etmek olacaktır. Böyle bir varsayım, gördüğümüz üzere, akla yatkın değildir. O zaman, Hristiyan mistiklerin bir çoğunun nasıl olup da deneyimlerini ikicil olarak yorumladıklarını sormalıyız.

Benim sunduğum açıklama şöyledir. Bu kitapta topladığımız bütün kanıtlardan açıkça ortaya çıkmaktadır ki özne ile nesne arasında-

191 Plotinus, Works, Enneads VI, IX ve XI.

ki bölünmenin kaybolması içe dönük mistik deneyimin temel bir öğesidir. Ancak Hristiyan mistikler kendi deneyimlerinin akılsal yorumuna geldiklerinde bölünmez bilinç kavramını mantıksal sonuçlarına vardırmaz. Kendi mistik deneyimleri onları özne-nesne özdeşliğini, Tanrı ile bireysel ruhun özdeşleşmesini öne sürmeye iter. Her yerde ve bütün ekin ve dinlerdeki mistiklerde bu çok güçlü tepinin iş başında olduğu apaçıktır. Eckhart, Hristiyan mistikler içerisinde en büyük, en özgün ve en gözü pek *akıl sahibi* kişi olduğundan bunu yüreklice ve - dünyevî ihtiyat bakımından – gözünü budaktan esirgemezcesine dile getirir. Birkaç sufi de böyle yapmıştır. Fakat bu noktaya gelindiğinde çoğunluğu birleşik deneyim ve mantık momentlerinin onları taşıyacağı noktaya doğru adım atmayıp geri çekilir. Bilinçlerinin açıkça onlara dikte ettiği şeyi öne sürmeyip duraksarlar. Birlik düşüncesini sonuna kadar takip etmede başarısız olurlar. İkiciliğe doğru geri adım atarlar. Neden böyle?

Kısmen belki de gerçek bir felsefî sıkıntı başlarını ağrıttı. Farklılıkta özdeşlik düşüncesini içeren kamutanrıcıl paradoksu anlamamaktadırlar. İçgüdüsel olarak (ve haklı olarak) gerçeğin salt özdeşlik olamayacağını sezinleyerek bundan caymaktalar ve salt farklılığa sarılmaktalar. Bununla beraber bu felsefî sorunun onları epeyce etkileyip etkilemediği tartışmalıdır. Hepsinden öte onlar genel olarak felsefeci değildir ve bu yüzden mantık sorunları konusunda genelde kaygı duymazlar. Onları en çok etkileyen şeyin güçlü bir ekinsel ve tarihsel baskının etkisi olduğunu varsayabiliriz. Kişitanrıcı dinlerde bu dinlerin – genellikle mistik deneyim yaşamamış olup yalnız aydın olan – tanrı bilimcilerinin tekçiliğe veya kamutanrıcılığa eğilimi bir sapkınlık olarak gayrimeşru ilân etmelerine neden olan bir şeyler vardır. Mistikler çoğunlukla dindar, içerisinde yetiştikleri dinin örgütlü yetkelerinin buyruklarını dinleyen kişiler olmuşlardır. Onlar bütün kararlarını kilise veya kendi özel dinlerindeki kurumsal yetke hangisi ise onun yargısına alçak gönüllüce sunarlar. Onlar kendinden üsttekilerin buyruğu karşısında kamutanrıcı eğilimlerini saygıyla frenlemektedirler. Bu boyun eğmede, bu yapmacık olmayan alçak gönüllülükte içtenliksiz veya yanlış bir şeyin olması gerekmez. Aslında mistik – Eckhart, Plotinus ve Buddha gibi birkaç önemli ayrıklık olmakla birlikte - ne bir

kuramcıdır, ne de kurama ilgi duymaktadır. Tinsel yaşamın gerçekten yaşanması onun en yüksek ilgisidir. O zaman kuramı, özel işi bu olan tanrı bilimcilere neden bırakmasın? Mistik, eğer tanrı bilimcilerin kuram konusundaki görüşleri kendisinin öne sürme eğiliminde olduğu görüşlerden farklı ise, onların kendisinden daha iyi bilen uzmanlar olduğuna neden inanmasın? Sapıklığa yönelik olası ceza tehlikesinin onun ana güdüsü olması gerekmez, gerçi insan olduğu için ceza korkusu kilise kurumu çerçevesi içerisinde yasalara saygılı bir kişi olma isteğini pekiştirmiş olabilir. Diğer yandan ne de tanrı bilimcileri ve kilise yetkelerini katıksız önyargılı, bilgisiz veya bilgisizlik yanlısı olmakla suçlamak için herhangi bir gerekçe vardır. Onların bir insanoğlunun Tanrı'yla özdeş olduğu iddiasını tam bir küfür olarak görmeleri kesinlikle kolayca anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü onlar da kamutanrıcıl paradoksu anlamamıştır. Sanki onlar için tek seçim, bir insan ile Tanrı'sının açıkça özdeş olduğunun kabul edilmesiyle bunların açıkça farklı olduğunun kabul edilmesi arasında gibidir. İlk görüş yersiz geldiği için onlar ikincisini kabul ederler ve bütün cemaatlerinin aynısını yapması gerektiğinde üsteleyici olurlar.

Şimdi ikiciliğe karşı öne sürülebilecek bir başka güçlü argümana geçiyorum. İkicilik, içe dönük deneyim türüne yaptıkları neredeyse eşsiz vurgularından dolayı kişitanrıcı mistiklerin arasında doğmuştur. Bu, söz konusu deneyimin, bence hatalı olmakla birlikte, olası bir yorumudur. Fakat bunun dışa dönük mistik deneyimin yorumu olması büsbütün olanaksızdır, hatta bu yorum dışa dönük deneyime anlamlı bir biçimde uygulanamaz. Anımsanacaktır ki, Eckhart'ın bu deneyim türüyle ilgili anlattıklarına göre, "her şey birdir. . . . Burada bitki yaprakları, ağaç ve taş birdir". Bu deneyime sahip olan kişi fiziksel gözleriyle dışarıya doğru bakar ve bitki yapraklarını, ağacı ve taşı bir olarak algılar. Bu kişinin onlardaki farklılığı da algılaması gerektiğini öne sürmüştük. Fakat bunu bir kenara koyarak şimdi şu soruyu sormalıyız. İkici kuram iki farklı varlık arasında bir *benzerlik* ilişkisiyle bu iki varlığın birliğini nasıl açıklayabilir? İkici kurama göre birleşme anında Tanrı ile bireysel ben arasındaki ilişki şöyledir: Bunlar iki ayrı varlık olarak kalmakla birlikte aralarında tüm psişik öğeleri,istenç, duygu, ve bilişi içine alan az çok tam bir benzerlik vardır, bununla birlikte bu kuram istenci özel bir vurgu ile diğerlerinden ayırır.

Şimdi, bu kuramı dışa dönük mistisizme uygulamak son derece gerçek dışı ve hatta fantastiktir. Söz konusu deneyim bitki, ağaç ve taşın *birbiriyle* bir olduğunu görür. Ahşap ve taş parçalarının istekleri, duyguları ve bilişleri arasında bir benzerliğin olduğundan söz etmek anlamlı olmayacaktır. Mistiklere kamuruhçul (panpsişik) bir felsefe yüklesek bile taşların ve ahşabın isteklerinden ve bilişlerinden söz etmenin çaresine bakmak çok zordur. Her ne olursa olsun, Eckhart ve dışa dönük mistik deneyime sahip diğerleri dış nesneler çokluğunun hepsinin bir olarak algılanmasından söz ettiklerinde, onların üzerinde konuştukları şeyin ahlâksal bir benzerlik olmayıp varoluşsal bir birlik olduğu oldukça açıktır. Onlar ahşap ve taşın iki farklı şey veya töz olmadığım, bunların tek bir şey veya töz olduğunu anlatmak isterler. İster istençlerin isterse başka bir şeyin benzerliği olsun tek başına benzerlik ilişkisi açık bir biçimde onların zihinlerinde asla kabul görmemiştir. Elbette biz, onların farklı nesneleri özdeş olarak algılamakla birlikte aynı zamanda farklı olarak algılamaları gerektiğini öne sürmüştük. Fakat ne olursa olsun, üzerinde konuştukları şey varoluşsal özdeşlik ve farklılıktır. Dolayısıyla Hristiyan mistiklerin ikici kuramı bu tür deneyimi açıklayamaz.

Dolayısıyla ikiciliğe karşı sürülebilecek argümanları şöyle özetleyebiliriz:

1. Mistik deneyim olan ayrımlaşmamış birlik deneyimi Bir'de veya Evrensel Ben'de ayrımın olmadığına, nesne ile nesne arasında ayrımın olmadığına ve son olarak özne ile nesne arasında bir ayrımın olmadığını imlemektedir. İkicilik bu üç önermeden sonuncusunu gözden kaçırmakta veya yadsımaktadır. Bu yüzden güdük kalmış ve gelişmemiş bir mistik kuram biçimidir. Yolun yarısında durur ve birlik kavramını bu kavramın gerektirdiği sonuca götürmez. Plotinus "gören ve görülen"in özdeşliğini açıkça öne sürer. Onun görüşleri, yalnızca hem felsefeci hem de bir mistik olarak büyüklüğünden dolayı değil, ne Doğu ne de Batı dinlerinin kimliğini taşımayıp yansız bir hakem olduğundan dolayı özel bir ilgiyi hak etmektedir.
2. İkicilik içe dönük mistisizm açısından akla yatkın kılınsa bile, onu dışa dönük mistisizme uygulamaya çalıştığımızda hiçbir anlam ifa-

de etmez. mistiklere kamuruhçuluk nitelemesinde bulunsak bile, Eckhart'ın bitki yaprakları, ağaç ve taşın "hepsinin bir" olarak algılanmasından söz ederken bunların arasında istençsel benzerlik ilişkisi olduğunu kastettiğini varsaymak fantastik olacaktır. Eckhart'ın bunlara yüklediği birlik veya tekliğin varoluşsal bir birlik veya teklik olduğu ortadadır. Bu da ikiciliği olanaksızlaştırır. Burada Eckhart'la ilgili söylenenler kuşkusuz Azize Teresa, Ramakrishna, Boehme ve ötekilerin dışa dönük deneyimleri için de aynen geçerlidir.

Bana öyle geliyor ki ikiciliğe karşı burada geliştirdiğimiz eleştiriler karşılanamaz ve ikicilik bu yüzden mistik deneyimin yanlış bir yorumu olarak geri çevrilmelidir.

4. Tekçilik

Yadsıdığımız salt farklılık olarak ikici kuramın alternatifinin salt özdeşlik olarak tekçi kuram olacağı sanılabilir. Tanrı ve dünya açıkça özdeştir. Yine birleşme sırasında Tanrı ile bireysel ruh açık bir biçimde özdeştir. Zaman zaman böyle kuramlar öne sürülüp savunulmuştur.

Tanrı ve dünyanın özdeş olduğu kuramı, biri tanrıtanımazlığa diğeri de akozmizme varan iki biçim alabilir. Eğer bu kuramla sonlu nesnelerin toplamından ayrı hiçbir şeyin olmadığı ve Tanrı'nın bu sonlu nesneler bütününün başka bir adı olduğu anlatılmak istenirse bu tanrıtanımazlıktır. Bu Sayın Stuart Hampshire'ın, kendisi tanrıtanımazlık sözcüğünü ister kullansın ister kullanmasın, Spinoza'ya yüklediği görüştür. Bu bölümün ilk kısmında bunu çürütecek sağlam gerekçelerin olduğunu gördük, bu konunun burada daha fazla tartışılması gereksizdir.

Tekçiliğin akozmik tarzı Tanrı'dan ayrı olarak sonlu nesneler dünyasının asla var olmadığını söyleyecektir. Yalnızca Tanrı gerçektir ve Tanrı içerisinde sonlu nesneler çokluğunun olmadığı ayrımlaşmamış

bir birliktir. Gerçekten herhangi biri böyle bir görüşü öne sürmüş olabilir mi? Mahayana Budizmi metinlerinden bazılarında Boşluk'tan, yani ayrımlaşmamış birlikten başka bir şeyin olmadığını dile getiren sözlere rastlarız. Farklı sözcüklerle anlatılmakla birlikte bu Sankara'nın Advaita Vedantacılığı'nın özünü oluşturur. Ne şekilde kabul edilirse edilsin bu kuramın, bu kuramı kabul edeni eninde sonunda saçmalığa götüreceğini göstermek zor değildir. Sorulacak can alıcı soru şudur: Bu kuram sonlu nesneler çokluğunun *görünüşünü* nasıl açıklayacak? Bunların "bilgisizlik", "yanlış imgelemeler" veya "yanılsama" sonucu ortaya çıktığı biçiminde açıklama getirilecektir.[192] Bilgisizlik veya kofluk gibi bazı bu tür terimler bu kuramın Hindu formlarında yaygındır. "Yanlış imgelemeler" Mahayana Budist metni "The Awakening of Faith"in çevirisinde serbestçe kullanılan bir sözdür.[193]

Bu tür bütün görüşlerin çürütülmesine Descartes'ın "düşünüyorum öyleyse varım" ilkesi uygulanarak başlanmalıdır. Bu önermenin sürekli olarak var olan zihinsel bir tözün varlığını belirlediğinin kabulünde Descartes'ı izlememiz gerekmez. Fakat en azından, "ben" yalnızca geçici bir bilinç ya da geçici deneysel ego anlamına gelse bile, "ben"im var olduğumu kanıtlamıştır. O zaman birisi, benim sonlu dünyanın var olduğu inancım yanılsamanın, bilgisizliğimin veya yanlış imgelememin bir sonucudur derse, şu Kartezyen soruyu sormalıyız: Eğer var değilsem nasıl yanılsamalarım veya bilgisizce düşüncelerim olabilir? Bundan ötürü hiç yoksa tek bir sonlu varlık vardır, yani kendim varım. Ya da bir başka şekilde soracak olursak, dünya bir yanılsama ise kimin yanılsaması? Benim mi? Öyleyse yanılsamamın olması için var olmalıyım. Fakat belki ben başka bir bireyin zihninde yanılsamayım. O zaman, bir üçüncü bireyin zihninde yanılsama olmadıkça bu başka bireyin var olması gerekir. Böylece bu sonsuzca geriye gider.

Ancak her ikisi de Hint yazınında bulunan, biraz önce adı anılan belli saçmalıklardan sıyrılabilecek başka iki alternatif vardır. Sonlu

---

192 Ele almakta olduğumuz monizm (tekçilik) Bradley'inkine benzer, dünyanın var olmadığını asla savunmayan ama sadece dünyanın "nihaî" gerçeklik olmadığını söyleyen, Batılı felsefelerle karıştırılmamalıdır.

193 Dwight Goddard (ed.), A Buddhist Bible.

dünyanın yerinin sonlu varlıkların zihni değil Tanrı'nın zihninde olan bir yanılsama veya yanlış imgeleme olduğu kabul edilebilir. Fakat bu görüş, tekçiliğin bir önceki yorumu ile sonuçlanan sonsuz bir gerilemeye gitmese de, kendi kendiyle çelişkiye gider. Çünkü bu, Tanrı'ya, kendisi bütün çoklukların ötesinde olan salt Bir'e dünyanın çokluğunu katar. Evlerin, ağaçların ve yıldızların görünüşleri şöyle veya böyle Tanrı'daki görünüşler ve yanılsamalar ise bunlar gerçeklikler çokluğu olmaşa da bir yanılsamalar çokluğu oluştururlar. Bunlara yanılsama demek, görünen o ki, onlara yalnızca küçültücü bir söz yakıştırmaktır. Yanılsamalar yine yanılsama olarak var olurlar. Bu kağıt parçasının gerçekliğini yadsır da ona yanılsama dersen kağıt yanılsamasının gerçekten var olduğunu yadsıyamazsın.

Bir kuramdaki çelişkilerden yakınma hakkımın olmadığı söylenebilir, çünkü kendimin savunmakta olduğu görüşe göre doğru, kamutanrıcıl paradoks gibi çelişkili önermeler dizisinde yatmaktadır. Eleştirmen, bizim, şu anda olduğu gibi yalnızca işimize geldiği zaman çelişkiye itiraz yönelttiğimizi söyleyebilir. Bununla birlikte eleştirmekte olduğumuz tekçi felsefe kendi içinde tutarlı olduğunu söylemektedir. O salt ayrımlaşmamış birliğin gerçekliğin bütünü olduğunu ileri sürmektedir. Biz bunu, onun kendisini bu konumda tutamayacağına işaret ederek çürütürüz. O kendiliğinden Tanrı'da bir yanılsamalar çokluğu olduğu fakat Tanrı'da hiçbir çokluğun olmadığı ya da Tanrı'nın, savunacağımız bir görüş olan, dolu-boşluk olduğu görüşüne doğru bir kırılma gösterir. Kısaca o tekçilikten ayrılarak kamutanrıcılığa doğru kırılma gösterir.

Bazı Hintli filozofların ileri sürdüğü başka bir alternatif daha vardır. Bu kuram yanılsama dünyasının sorumlusu olan "bilgisizliğin" kişi olmayan bir kozmik ilke olduğunu, insansal veya tanrısal bir zihin hâli olmayıp dünyanın bir parçası olduğunu benimser. Ne var ki her şeyden önce bu, yalnızca sözcüklerin kötü kullanımlarının bir sonucu olarak anlamlı gözükmektedir. "Bilgisizlik", "yanılsama" ve "imgeleme" sözcükleri kaçınılmaz olarak sonlu veya sonsuz bir zihnin öznel hâllerine göndermede bulunur. Herhangi bilinçli bir varlığın bilgisizliği olmayıp bunun salt bilgisizlik olduğunu söylemek anlamı olmayan sözcükler kullanmaktır. Elbette dili esneterek bir taşın bilgisiz olduğu-

nu söyleyebiliriz! Doğal olarak taş hiçbir şey bilmez. Fakat buna "bilgisizlik" demek yine aynı şekilde sözcükleri yanlış kullanmaktır. Kuşkusuz bu gerçeğin belli belirsiz ayırdında olduklarından dolayı bu felsefeciler kaba bir sözcük olan "kofluk" (nescience) sözcüğünü uydurmuşlardır. Bu sözcüğün kullanımına yol versek bile, bir taşın ya da bilinçli olmayan herhangi bir varlığın "kofluk"unun yanılsamalar veya yanlış imgelemeler üretebilecek ona ait bir hâl olmadığını belirtmemiz gerekir.

Bunun dışında, bilgisizliğin insansal, tanrısal veya hayvansal bir zihnin değil kozmozun bir ilkesi veya özelliği olduğunu söyleyebileceğimizi kabul edelim. Bu yalnızca bilgisizliğin kayalar, ırmaklar, ağaçlar ve yıldızlar dünyasında var olduğu anlamına gelir. Aynı şeyi Hinduizm'e özgü terimlerle ortaya koyabiliriz. Eğer bilgisizlik Brahman'da değilse Brahman'ın sonlu görünüşlerinde, yani dünyada olmalıdır. Fakat bilgisiz olmak için bu şeylerin – kayalar, ırmaklar, taşlar ve ağaçların - var olmaları gerekir, ki bu da desteklemek için varsayımın ileri sürüldüğü kuramla çelişmektedir.

Dolayısıyla tekçiliğin saçmalıkla bitmeyen savunulabilir bir yorumu yoktur. Böylece ne ikicilik ne de tekçilik kabul edilebileceğine göre, bunların kamutanrıcıl paradoksta bireşimine doğru sürükleniriz. Şimdiye dek anlatılanlar kamutanrıcılığın öteki iki seçeneğin olumsuzlanmasına bağlı doğrulamasıdır. Bir sonraki kısımda bu konuyla ilgili daha başka düşüncelerimiz bolca olumlu doğrulamanın da olduğunu gösterecektir.

5. Kamutanrıcılığın Doğrulaması

Başlangıç noktamız olarak içe dönük mistik deneyimde açığa çıktığını gördüğümüz salt ego, Evrensel Ben, arı bilinç deneyimini alalım. Bu Evrensel ya da Kozmik Ben kişitanrıcı dinlerin Tanrı diye yorumladığı şeydir. Aynı zamanda bu Upanişadlar'ın Brahman-Atman'ıdır. Tüm deneysel içerikten yoksun olduğu için de bu Budistler'in Boşluk'udur, Eckhart'ın hiçliğidir, bütün mistiklere göre dünyanın özeğinde olan karanlık ve sessizliktir. Bunlar saptanmış olan ve kendilerinden çıkış yapacağımız bazı noktalardır.

Bir sonraki adım Evrensel Ben'in aynı zamanda saltık sonsuz olduğuna açıklık kazandırmaktan ibarettir. Mandukya, Brahman'dan, bağlantısız, özelliksiz, düşünülemez, kendisinde her şeyin durgun olduğu[194] varlık olarak söz eder. Bu düşünce yalıtılmış bir *apercu* olmayıp Upanişadlar'da değişik biçimlerde sürekli yinelenmektedir. Bu düşünce metafiziksel bir kanıt zincirinin sonucuna benzetilmemeli. Bu, dolaysız deneyimin doğrudan anlatımıdır. Çünkü Vedanta'nın Saltık'ı bu bakımdan Hegel veya Bradley'in Saltık'ından büsbütün farklıdır. Hegel ve Bradley kendi saltıklarını eytişimsel ağla örmüşlerdir. Bunlar doğrudan Saltık'la karşılaştıklarını ve karşılaşma üzerine bir şeyler anlattıklarını bildirmemişlerdir. Fakat Upanişadları meydana getirenler, usçu felsefeciler değil, gören kişilerdi. Ve onlar gördükleri şeyin "bağlantısız, özelliksiz, düşünülemez olduğunu, kendisinde her şeyin durgun" olduğunu bildirmişlerdir. Onun özelliksiz olması bütün özel öğelerden yoksun olması demektir; bağlantısız olması aralarında herhangi bir ilişki olabilecek bir öğeler çokluğunun var olmamasıdır. Ancak tüm ilişkilerin bütünüyle ötesinde olan şey zorunlu olarak sonsuzdur. Çünkü sonsuz başka herhangi bir şeyle sınırlanmayan şeydir. Bu yüzden o, ortağı olmayandır, çünkü herhangi bir ortak onu kayıtlama olacak ve dolayısıyla onu sınırlayacaktır. Bundan ötürü Upanişadlar Evrensel Ben'den hep "ortağı olmayan Bir" diye söz eder.

"Sonsuz" sözcüğünün kullanıldığı yalnızca iki anlaşılır anlamı vardır. Birincisi matematikçilerin kullandığı anlamdır ki onlara göre bu, bir öğeler dizisinin sonsuzluğunu ifade eder. Öyleyse Evrensel Ben'in sonsuzluğu, yoksunluğu ve boş olması yönüyle, bir dizi oluşturabilecek hiçbir öğe içermediğinden böyle bir sonsuzluk olamaz. Hatta geleneksel tanrı bilimciler Tanrı'nın zamansal bir varlık olmadığını, dolayısıyla onun bengiliğinin zaman bakımından sonsuzluğu dile getirmediğini söyler.

"Sonsuz" sözcüğünün diğer anlamı en kolay bir biçimde gerek Upanişadlar'da gerekse Spinoza'da bulunabilir. Chandogya Upanişad'da şöyle yazmaktadır:

---

194 Bu, Aurobindo'nın *The Life Divine* adlı eserinin III. Bölümünün başında Upanishad'ın yedinci ayeti için bulunduğu bir ifade tarzıdır.

> Sonsuz, bir kişinin herhangi bir şey görmediği, herhangi bir şey işitmediği, herhangi bir şey anlamadığıdır. Sonlu, bir kişinin bir şeyler gördüğü, bir şeyler işittiği, bir şeyler anladığıdır.[195]

Başka bir deyişle sonsuz, kendisinin dışında ve kendisinden başka hiçbir şeyin olmadığı şeydir. Bu, Spinoza'nın töz tanımında anlattığıyla aynı sonsuz kavramıdır. Spinoza, "ben tözden kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranan şeyi anlıyorum; başka deyişle kavranması onu oluşturacak başka bir şeyin kavranmasını gerektirmeyen şeyi anlıyorum"[196] der. Duru dilinden anlaşıldığı kadarıyla Spinoza'nın burada sonsuzluğun değil tözün tanımını yaptığı doğrudur. Fakat ona göre töz "saltık olarak sonsuz" olduğu için, ki bu sonsuzluğu o mekân ve zamana dayandırılan sonsuzluktan dikkatli bir biçimde ayırır, sonsuzun tanımıyla aynı kapıya çıkar.

Tanrı'nın sonsuzluğu matematiksel bir sonsuzluk olamayacağı için, bu Upanişad ve Spinoza'nın verdiği anlamda sonsuz olmalıdır. Bu anlamda sonsuz olan da "kendisinin dışında ve kendisinden başka hiçbir şeyin olmadığı şey" olduğu için doğal olarak Tanrı'dan başka hiçbir şey olmayacaktır. Dünya Tanrı'dan başkası olamaz veya Tanrı'nın dışında kalamaz. Bu, Spinoza'nın olduğu kadar Upanişadlar'ın kamutanrıcılığının da kaynağıdır. Bu, mistik deneyim ile kamutanrıcılık arasındaki daha önce hep kapalı sözlerle anlatılan ilişkiyi belirgin bir biçimde açıklar. Elbette bu bize, yalnızca kamutanrıcıl paradoksun tekçil yarısını, yani dünya ile Tanrı'nın özdeşliğini verir. Zamanı gelince, bu özdeşliğin sözcüklerin boş totolojik bir ilişkisi olmayıp farklılıkta özdeşlik olduğunun anlaşılmasıyla bu konunun eksik kalan yerleri tamamlanmalıdır. Fakat Tanrı ile dünyanın özdeşliğini anlamak kamutanrıcılığa giden ilk adımdır. Bu özdeşlik kamutanrıcılığı ikicilikten ayıran bir şeydir ve ikiciliğin mistik bilincin yetersiz bir yorumu olduğunu gösterir. Tanrı bilimciler, bu adımı atan kişinin kaçınılmaz olarak kamutanrıcılıkta son noktayı koyacağını sezmelerinde ke-

---

195 **Chandogya Upanishad** 7:24. Bu ifade Hindu Scriptures'ta yapılan çeviriden alınmadır.

196 Spinoza, **Ethics**, Bölüm I, Tanım 4.

sinlikle haklıdırlar. Dolayısıyla mistisizmin bizi, sonsuzluk düşüncesinin gerektiğince anlaşılmasıyla birlikte kamutanrıcılığa zorunlu kıldığını görmekteyiz.

Tanrı bilimciler, "sonsuzluk" sözcüğünün vermiş olduğumuz iki anlamından başka bir anlamını önermedikçe bu akıl yürütmenin gücünden sıyrılamazlar. Fakat onlar bunun yapılamayacağını kendileri göreceklerdir. Kalan tek alternatif – sonlu bir Tanrı üzerine alıkça konuşmaya kendini bırakmanın dışında – Tanrı'ya sonsuz demenin ya tümüyle bir laf kalabalığı ya da boş bir methüsena olduğunu kabul etmek olacaktır. Aslında bu, sözcükten ne kastettiklerini hiç düşünmeksizin Tanrı'dan sonsuz diye söz eden tanrı bilimcilerin diliyle kafası karışmış bir çok yazarın sonunda aklına gelen şeydir. Söz gelimi Profesör C.D. Broad şunu yazmıştır: "Tanrı bilimcilerin Tanrı'nın her şeyi bilişi, her şeye gücü yetişi ve ahlâksal yetkinliği konusundaki sözlerinin ne ölçüde sözcük anlamıyla alınması gerektiğini bilmiyorum. Olabilir ki bu yolla Tanrı'nın sıfatlarının son hadlerine vardırılması işi yalnızca bir iltifat olarak düşünülmüştür".[197]

Bu bölümde şimdiye dek kamutanrıcılıktan genel olarak Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiye değgin bir kuram olarak söz ettik. Bu noktada dikkatimizi kamutanrıcılığın, mistik birleşme sırasında Tanrı ile bireysel ben arasındaki ilişkiyle ilgili özel boyutuna çevirmek yararlı olacaktır. Hem Hristiyan hem de Müslüman mistiklerin sık sık kendi içsel deneyimlerinden Tanrı'yla özdeş olma deneyimi olarak söz ettiklerini gördük. Onların tekçilik veya kamutanrıcılıkla suçlanmalarına neden olan şey budur. Bir adım daha ileri giderek, onların yazılarında yalnız özdeşliğin değil, farklılıkta özdeşliğin de doğrudan kanıtını bulup bulamayacağımızı soruyorum. Yani, yalnızca kendi deneyimlerine dayalı kamutanrıcıl yorumlar değil, edimsel kamutanrıcıl deneyimler var mıdır? Kamutanrıcıl bir deneyimle Tanrı ile dünya arasında ya da Tanrı ile ruh arasında bir farklılıkta özdeşlik deneyimini anlatmak istiyorum. Eğer böyle deneyimler varsa ikiciliğin veya tekçiliğin değil de kamutanrıcılığın mistisizmin doğru yorumu olduğu görüşümüzün güçlü bir pekiştirecini elde ederiz.

---

197 C. D. Broad, Religion, Philosophy and Psychical Research, s. 164.

Bu tür epeyce kanıt bulabileceğimizi düşünüyorum. Fakat bunları okurken şunu aklımızda tutmalıyız ki genel olarak mistiklerden ne kamutanrıcıl paradoksun her iki yönünün belgin bir ifadesini bekleyebiliriz, ne de paradoksun her iki yönüne eşit derecede ağırlık veren bir ifade. Genellikle, onların "sapkın" olduğu düşünülen sözleri özdeşlik yönüne eğilim gösterir ve farklılıktan hiç söz etmez. Bu da onları sıkıntıya sokan şeydir. Fakat beklememiz gereken şey budur. Çünkü Tanrı ile sonlu ben arasındaki farklılık zaten herkesin, açıklanması için ne bir mistiğin ne de bir felsefecinin gerekli olduğu bir sağduyu konusu olarak elde bir kabul ettiği şeydir. Mistiğin özel keşfi olan şey özdeşliktir. Bundan ötürü o yalnızca bundan söz eder veya en azından bunu vermek istediği iletinin en başına koyar. Bu uyarıyı yaptıktan sonra kanıtlara geçebiliriz.

Daha önce bir başka bağlamda alıntılamış olduğum Eckhart'tan bir pasajı yeniden aktaracağım. O, "tanrısal doğanın birliğinde kendi gerçek benliğini kaybeden" ruha ne olacağını sorar. Burada "gerçek" sözcüğü "kendisine özgü" ya da "bireysel" anlamında kullanılmıştır; dolayısıyla "gerçek benlik" ayrı bir birey olarak beni ifade etmektedir. Bu ben Tanrısal Birlik'te "kaybolur" – fena deneyiminde yok olur. Öyleyse bu bene olan şey nedir? Eckhart şunu yazar:

> O kendisini bulur mu yoksa bulmaz mı? . . . Tanrı ona yeniden kendisine dönebileceği . . . ve kendisinin bir yaratık olduğunu bilebileceği küçük bir nokta burakmıştır.

Düşünce garip bir biçimde dile getirilmektedir. Ve kuşkusuz açık bir farklılıkta özdeşlik dili de görmemekteyiz. Ancak açıkça ortadadır ki bu "küçük bir nokta", Tanrısal Birlik'te "kaybolduğumda" bile "kendimin" hâlâ bireysel benliğini koruduğu noktadır. "Kaybolma" sözcüğü Tanrı ile ruhun özdeşliğine gönderme yapar, oysa "küçük nokta" farklılık öğesidir.

Aynı anlamda Suso da anılabilir. Daha önce başka bir bağlamda alıntıladığım bir pasaj yeniden aktarılabilir:

> Böylece Tanrı'ya karışmasıyla ruh bütünüyle olmasa da yok olur.

Bu kesinlikle Eckhart'ın "küçük nokta"ya ilişkin cümleleriyle aynı anlamı taşır ve bu yüzden farklılıkta özdeşliğin bir kanıtı olarak alınabilir. Fakat tam bir sonraki cümlenin bunu sanki yanlışladığı bir gerçektir. Çünkü Suso şöyle devam eder:

> Çünkü o [ruh] gerçekte tanrılığın bazı niteliklerini kazanır, fakat asıl olarak Tanrı olamaz. . . . O hâlâ yoktan yaratılan bir şeydir ve sonsuza dek böyle olmaya da devam edecektir.

Bu son cümleler kesinlikle ikiciliği öğretmektedir. Yine de bana öyle geliyor ki pasajın bütünün duyarlı bir okunuşu ilk cümle ile pasajın devamı arasındaki bir ton farkı veya "duygu" farkını ortaya çıkarır. Bence ilk cümle Suso'nun deneyiminin doğrudan bir anlatımıdır. O ruhunun sonsuzda yok oluşunu, eriyişini duyumsamıştır, ama "bütünüyle değil". Geride küçük nokta kalmaktadır. Ancak pasajın kalan kısmı bana, onun sanki kaleme alma sırasında dolaysız deneyimi geride bıraktığını ve şimdi deneyimini ikicil olarak yorumlamakla kilisenin sadık bir oğlu olarak konuşmakta olduğunu gösteriyor.

İnancım o ki sonsuzda "eriyip yok olma" ve sonsuza "karışıp kaybolma" deneyiminin Tennyson ve Koestler'inki gibi deneyimlerde karşılaştığımıza benzer çağdaş kanıtına bakacak olursak belki bu konuda aydınlanırız. Daha önce belirttiğim gibi, çağdaş mistikler klasik mistikler ya da Orta Çağ mistiklerinde olmayan bir ruh bilimi-bilincine sahiptiler. Onlar bir çok bakımdan eski mistiklerin büyüklüğüne yetişemeseler de onların içgözlemlerinin bizim için daha doğru ve öğretici olması çok daha olasıdır. Tennyson için "sınırsız varlıkta çözüldüğü ve solup yok olduğu" duyumsanan bireyselliğinin kaybının onun adına "tükenme değil tek gerçek yaşam" olduğu anımsanacaktır. Bu ne paradokstur böyle! Tennyson gibi ben de, Tennyson'un bireyselliği kaybolduğu zaman bunun Tennyson'un tükenişi değil *onun* tek gerçek yaşamı olduğunu anlıyorum. Kostler'in kullandığı dile göndermede bulunacak olursak aynı şey daha da açıklı kazanır: "Ben. . . evrensel havuzda çözüldüğü için varolmaktan kesilir" der Kostler. Ve arkasından, "Ben" bu şekilde varolmaktan kesildiğinde "her anlayışı aşan erinci" deneyimlediğini söyler. Bunu kim deneyimlemektedir? Bunu yalnızca "Ben" deneyimleyebilir, yani Arthur Koestler. Son-

suz Varlık'ta fani olup kaybolduğum zaman bile ben ben olarak kalırım. Sonsuz Varlık'ta çözüldüğüm ve kendim olarak var olmaktan kesildiğim ölçüde bu varlıkla özdeş olurum; fakat, Koestler ve Tennyson gibi, erinç ve mutluluğu duyduğum ölçüde de yine bireysel olarak kalmaya devam ederim ve Sonsuz Varlık'tan ayrı olurum. Bu pasajlar Eckhart ve Suso'nun daha çapraşık sözlerine açık bir biçimde ışık tutmuyor mu? Hem onların hem de bu çağdaş yazarların bu aynı yok olma deneyimlerini yaşadığından nasıl kuşku duyulabilir anlamıyorum. Fakat daha eski mistikler bunu çapraşık ve belirsiz bir dille söze dökerken çağdaşlar daha belgin ve kesin bir biçimde söze dökmülerdir. Bu yüzden Tennyson ve Koestler'den alıntılanan pasajlarla ilgili söylenenen şeyin Eckhart ve Suso'ya da uyduğu söylenebilir. Onlar da bu aynı farklılıkta özdeşliği deneyimlemişlerdir. Eğer böyleyse, o zaman kamutanrıcılık yalnızca deneyime dayanan sapa akılsal bir kuram değil, deneyimin kendisinin dolaysız bir kopyasıdır. Elbette ki dolaysız bir betim bile en düşük ve aşağı düzeyde yorum içerir ama yüksek düzeyli bir felsefî kuram inşasını içermez.

Şimdi yalnızca geriye Batı dinlerinin tanrı bilimcilerinin ve resmî hiyerarşilerinin kamutanrıcılıktan neden bu kadar korktukları ve bunun en küçük bir belirtisini gördüklerinde neden sapkınlık narasını atmada ivedilendikleri üzerinde durmak ve kendimize bu konuda Doğu ile Batı arasında bir uzlaştırma sunup sunamayacağımızı sormak kalıyor.

Öyle görünüyor ki kişitanrıcılığın kamutanrıcılığa olan güvensizliğinin üç ana nedeni vardır. İlki; kişitanrıcılık kişi olan bir Tanrı düşüncesini öne çıkarır, oysa kamutanrıcılık Batılı düşünürler katında kişi olmayan bir Saltık'a kaymaktadır. Tapınanın dua ederken Tanrı'ya seslenmesi ve bağışlanma, yardım ve iyilik dilemesi – kuşkusuz aynı şey Yahudilik ve İslâm için de geçerlidir - Hristiyan tapınışının esasındandır. Ama tapınan dünyaya dua edebilir ve ve Saltık'tan bağışlanma ve iyilik dileyebilir mi? İkincisi; eğer, kamutanrıcılığın öne sürdüğü gibi, içinde var olan her şeyle birlikte dünya tanrısal ise o zaman dünyada var olan kötülüğün de tanrısal olduğu itirazı yöneltilir. Ya da bu itirazın bir başka çeşitlemesini söyleyecek olursak, eğer Tanrı bütün ayrımların ötesinde ise o zaman o iyinin ve kötünün ötesin-

de olmalıdır. Her iki durumda da ahlâksal ayrımların bulanıklaştığı veya yanılsama olarak değerlendirildiği görülmektedir. Üçüncüsü; Semitik kaynaklı bütün dinlerde güçlü bir biçimde vurgulanan bir duygu olan Tanrı'nın "korku verici" olması duygusu vardır. Bu duygu, Rudolf Otto'nun "Mysterium Tremendum"kavramında çok açık bir biçimde ortaya konur. İnsan, Tanrı'nın huzurunda toz toprak gibi bir hiçtir. O Tanrıdan koptuğu için, doğal ve kurtarılmamış hâliyle yalnızca Tanrının huzurundan kaçıp uzaklaşmaya hazır olan günahkâr bir varlıktır. Böyle olduğu için onun özdeşlik anlamında Tanrı'yla birlik iddiasında bulunması yersizdir, daha doğrusu küfürdür. Tanrı ile insan arasında, Tanrı ile dünya arasında sabit olan büyük bir uçurum vardır. Bu üç noktayı teker teker ele alacağım.

Öncelikle, kişitanrıcının kişisel Tanrı anlayışı ile kamutanrıcılığın daha kişisel olmayan anlayışları arasında var olduğu söylenen karşıtlık konusunda daha önce, nasıl ki mistisizm Tanrı'nın dünyayla hem özdeş hem de ondan ayrı olduğu paradoksuna götürürse, aynı şekilde Tanrı'nın hem kişi olduğu hem de kişi olmadığı paradoksuna da götüreceğini göstermiştik.[198] Kişitanrıcı dinler bu çatışkının özel olarak bir yönüne vurgu yapar. Vedanta'nın kamutanrıcıl felsefesinin aynı biçimde bu çatışkının özellikle diğer yönüne vurguyu içerip içermediği o kadar açık değildir. Fakat içeriyorsa bile, bu iki çatışkının uzlaşması paradoksun bir bütün olarak kabulünde yatmaktadır. Tanrı hem kişidir hem kişi değildir ve kişi olmaklık kişi olmamaklıkla hem özdeştir hem de ondan ayrıdır.

Şimdi de kamutanrıcılığın ahlâksal ayrımların temelini dinamitlediği itirazına bakalım. Bir anlamda şu söylenebilir ki eğer bu kamutanrıcılık için doğruysa, ikicilik veya Tanrı-dünya ilişkisine değgin olası herhangi bir kuram için de doğrudur; ya da en azından iyi veya adaletli Tanrı anlayışını içeren tüm felsefelerin karşısına dikilen kötülük sorunu asıl olarak aynıdır. Eğer son derece iyi ve her şeye gücü yeten bir varlığın dünyayı yarattığına inanırsan ve eğer dünya kötülüğü içerirse o zaman yetkin varlığın kötülüğü yaratmış olması gerekir. Bunlar yalnızca aynı sorunun iki yorumudur.

198 Bölüm 3, Kısım 5.

Belki kişitanrıcı, kendisinin bu sorunu çözebileceğini ya da Aquinas ve daha başka kişitanrıcı tanrı bilimcilerin çözdüğünü düşünecektir; ama kamutanrıcı ona göre bu sorunu çözemez. Bu kendine güvenin boş bir güven olduğunu söylersek bizi bağışlayın. Daha olası olan şey şudur: Bu sorun ya insan zihniyle çözülemezdir veyahut da kişi ister kişitanrıcı ister kamutanrıcı olsun aynı derecede çözülebilirdir.

Aynı zamanda bu sorun, Tanrı'nın dünyayla ilişkisi konusunun dışında, eğer kendinde Tanrı, mistiklerin öne sürdüğü gibi, bütün ayrımların ötesinde ise, o zaman onun iyinin ve kötünün ötesinde olması gerektiğine, yani normal dinsel bilincin gerektirdiği üzere Tanrı'nın adaletli olmaktan çok ahlâken yansız olması gerektiğine işaret eden bir hâl kazanır. Eckhart'ın Blakney'in çevirisindeki 23 numaralı vaazının özü "Ayrımlar Tanrı'da Kaybolur" başlığında özetlenir. Ruysbroeck'in görüşü de aynıdır. Aslında bütün bunlar, her çokluğun ötesinde olması yönüyle içe dönük mistik hâl kavramının kendisinden de çıkmaktadır. Bu da adaletten yana olup kötülüğe karşı olan bir Tanrı'ya inançla uyuşmamaktadır. Ama şu belirtilmelidir ki, eğer bunun itiraz edilebilir olduğu düşünülüyorsa, bu, böyle olan mistisizme karşı bir itirazdır ve bu itirazın özel olarak kamutanrıcılıkla hiçbir ilgisi yoktur. Fakat bu, söz konusu kötülük sorununun dinsel bilinç için evrensel olduğu ve kamutanrıcılık açısından, diğer herhangi bir dinsel felsefe için olduğundan daha can sıkıcı bir sorun olmadığı gerçeğine dikkat çekmeye yardımcı olur.

Kanımca Eckhart'ın söylemiş olduğu şey konusunda hiçbir kuşku olamaz, fakat söylediği şeyi içeren herhangi bir pasaj anımsayamıyorum. Yine de yalnız onun genel ilkeleri uygulansa Eckhart'tan bu görüş çıkar. Eckhart tanrılık ile Tanrı arasında yaptığı ayrımdan yararlanmıştır. Bütün ayrımların kaybolması tanrılıkta olur ve doğal olarak bu iyi ile kötü arasındaki ayrımı içine alacaktır. Bu anlamda Tanrı, veya daha çok tanrılık, "iyinin ve kötünün ötesinde"dir. Nasıl ki Eckhart'ın düşüncesinde yaratıcı veya başka tür etkinlik tanrılıkta olmayıp Tanrı'daysa, aynı şekilde tanrılık ne adaletli ne de adaletsiz olup adil olan, kendinde kötülük barındırmayan ve adaletten yana savaşan Tanrı'dır. Fakat daha önce gördüğümüz gibi Eckhart'ın tanrılık ile Tanrı arasında yapmış olduğu tam ayırım kabul edilebilir değildir. Ye-

niden burada ikicil ayırımın farklılıkta özdeşliğe yol vermesi gerekir ve daha önce "Evrensel Ben; ve Dolu-Boşluk" bölümünde alıntılanmış olan daha derinlikli pasajlarında da Eckhart bunu fark etmiştir. Dolayısıyla, sonuçta Tanrı'nın kötülüğü hem içerdiği hem de içermediği paradoksundan kaçamayız.

Bununla birlikte mistiğin kılgısal bir konu olarak bu soruna ilişkin gerçekte neler hissettiğini açıklamaya çalışmak yerinde olur. Kuramcı filozof olmayan mistiklerin çoğunluğu bu sorunun ya da Tanrı'nın ayrımların ötesinde olmakla birlikte adaletli olduğunu kabul etmenin apaçık çelişkisinin pek sıkıntısını yaşıyormuş gibi görünmemektedirler. Veya diğer insanlar gibi mistik de bildik tanrı bilimsel sözde nedenlerin herhangi birine veya tamamına sığınabilir – söz gelimi, kötülüğün bir varlığının olmadığı ve dolayısıyla gerçekte var olmadığı veya kötülüğün görünmesinin bizim yanlı ve sonlu görüşümüzün bir sonucu olduğu ve evrene bir bütün olarak bakabilmiş olsak kaybolacağı, ya da nasıl bir sanat eserinin ayrı tutulması durumunda nahoş olacak bir öğesi resmin bütününün güzelliğine bir şeyler katıyorsa, aynı şekilde kötülüğün de dünyanın iyiliğine bir şeyler kattığı bahaneleri gibi.

Fakat yine de mistiğin uygulamada tutumunun ne olduğunu sorabiliriz. Bu konuda bildiğim umut verici düşünceleri, dünyanın ünlü mistiklerinin yayınlanmış sözlerinden değil, mistik deneyim yaşamış bir veya iki kişi ile yapılan görüşmelerde geçmiş olan birkaç üstü kapalı sözden edindim. H. C. kötülük sorununun mistik deneyimde akılsal veya mantıksal bir çözüm bulmadığını, ancak bu sorununun zamanla kaybolup ortadan kalktığını söylemiştir. Akılsal hiçbir çözüm yok*tur*. Ancak mistik, kötülüğü bir yolla kabul etmeyi başaracağı fakat aynı zamanda kötülüğü yadsımayı ve ona karşı savaşmayı sürdüreceği bir bakış açısına ulaşır. Bu paradokstur. P. D. ilk mistik deneyiminin, kendisinden çok sevdiği bir kişinin beklenmedik ölümüyle yıkıldığı zaman başına geldiğini söylemiştir. Kendi mistik deneyiminde o, *her ne kadar acı varlığını sürdürse de*, acısıyla tamamen barışık hâle geldiğini, bütün mutsuzluğunun gittiğini görmüştür. İşte yine aynı paradoks. N. M. kendi deneyiminin daha önce onun için anlamsız gelen bir yaşama anlam kattığını söylemiştir. Fakat yaşamda bir anlam

bulmakla, yaşamın veya dünyanın – olağan tanrı bilimsel anlamda - bir ereği olduğunu görmeyi kastedip kastetmediği sorulduğunda N. M., eşyanın nasıl ise öylece olduğunu ve kendilerinin ötesinde bir ereğinin olmadığını söyleyerek yaşamın veya dünyanın bir ereği olduğu görüşünü yadsımıştır. Yaşamın ve dünyanın tam da olduğu hâliyle "doyurucu" olduğu görülür. N. M. "yalın hâliyle olan şeyden doyum bulmayan bir kişi o şeyi bilmez. Kamutanrıcılığın, felsefî bir kuram olarak süslenmediği zaman, tek dile getirmeye çalıştığı şey işte budur" diye ekler. N. M. bunun çok anlaşılır olduğu taslamasında bulunmamış, soruna akılsal bir çözüm sağladığını da kesinlikle taslamamıştır.

Bununla beraber N. M.'nin yaşamına açık bir biçimde yeni bir tutum girmiştir. Bu tutum, kötü ve acı da dahil olan her şeyin, kötünün kötü ve acının acı olduğu yadsınmadan, tam ve sevinçle kabulüdür. Eyüb'ün o çok iyi bilinen "beni öldürse bile yine de ona güveneceğim" feryadı aynı ruha sahip bir şeyi solumuyor mu? Bu soruna hep bir gizem (mystery) denmiştir. Bu doğrudur. Fakat "gizem" (mystery) sözcüğü bayağı anlamında, ussal açıklamaya açık olup henüz ussal olarak açıklanmamış bir şey olarak anlaşılmamalı. Dinsel anlamda "gizem" akılsal anlama olanağını bütünüyle aşan şeyi anlatır. Öyleyse kötülük konusunda tek çözüm, min sevinçle kabulüdür, fakat bu kabûl kötülüğe karşı savaşmama anlamında kötülüğe hoşgörüyü içermez.

Genellikle kamutanrıcılığa karşı yöneltilen üçüncü itiraz, kamutanrıcılığın teistik dinlerde vurgulanan Tanrı'nın "korku verici" olması duygusu ve Tanrı huzurunda insanın hiçliği duygusunu öldürüyor olmasıdır. Böyle bir duygunun, bir insanı Tanrı'yla özdeşlik iddiasında bulunmaktan alıkoyacağı söylenir.

Kuramsal yönden, öyle görünmektedir ki, bunun kamutanrıcılıkla ilgili, paradoksun yalnızca bir tarafını, yani Tanrı'yla insanın özdeşliğini gören bir yanlış anlamadan kaynaklandığı yanıtı bu itirazı karşılayacak bir yanıttır. Bununla birlikte kamutanrıcılık Tanrı'nın insandan ve dünyadan başkalığını da öne sürmektedir. Tanrı ile insan arasındaki uçurum mecazını kullanmak istersek kullanabilir ve hayalimizde bu uçurumu istediğimiz kadar genişletebiliriz ama yine de ka-

mutanrıcı kalırız. Tanrı bilimci bunu anlasa, kamutanrıcılığa karşı düşmanlığını bırakmaz mı?

Eğer kamutanrıcı da böyle, tam ikici gibi, kendisini Tanrı'dan ayıran uçuruma inanırsa, o zaman aynı şekilde kendisinde hayret ve ürperti, ayrıklık ve hiçlik duygularını beslemez mi? Bir insanın özel bir tür metafiziğe veya tanrı bilimsel inağa bağlılığını işin içine sokmadan evrenin ve onun yaratıcısının hayret vericiliğini, dehşet uyandırıcılığını ve yüceliğini hissedemeyeceğini kabul etmek aslında çok gariptir.

Beşinci Bölüm
MİSTİSİZM VE MANTIK

1. Mistik Paradokslar

Dünya mistisizm yazınının tamamı bizi, mistisizmle akıl arasında eşsiz bir ilişki olduğu konusunda uyarır, bu öyle eşsiz bir ilişkidir ki başka bir düşünce veya deneyim kümesi akılla böyle bir ilişki içerisinde olduğu iddiasında bulunamaz. Mistisizmin aklın üstünde olduğu yaygın bir yargıdır. Bu yargıdaki "üstünde" sözü, büyük olasılıkla mistiğin dünyasının tümüyle dünyevî olmayıp tanrısal olduğunun düşünülmesinden dolayı kullanılmış olan, bir değer ifadesidir.

Mistisizmin değerlerle olan ilişkisini daha sonraki bir sayfada ele alacağız. Fakat bu bölümde bu konuyla ilgilenmiyoruz. Bu yüzden mistisizmin "üstündeliği"nden ilgimizi koparmalıyız. Ne var ki x'in üstünde olan bir şey bir anlamda kesinlikle x'in dışındadır. Belki de bu yüzden mistik deneyimin bir biçimde aklın alanının dışında olduğuna inanılır. Bu husus çok kesin bir biçimde konuyla ilgili dünya çapındaki yazından ortaya çıkmaktadır. Fakat şimdiye dek anlatıldığı kadarıyla bu çok kapalıdır. Bildiğim kadarıyla da mistisizm ile akıl

arasındaki gerçek ilişkilere değgin belgin bir kuram yoktur. Konuyla ilgili yazın, hiçbirisi bir düşünce olmanın ötesine geçememiş bir çatışan düşünceler kaosudur. Tam bir kuram yoktur. Bu rakip düşünceleri incelemek ve bir kuram oluşturmak bu bölümün amacıdır.

İlk önce, "akıl" sözcüğünün hangi anlamda alınacağını bir karara bağlamalıyız. Ben akıldan mantığın çok iyi bilinen üç kuralını anlıyorum. Kuşkusuz, bunun akıl sözcüğünün çok dar bir kullanımı olduğu söylenebilir. Tümevarımsal akıl yürütme ve hatta bütün kavramsal düşünce alanı bunun içerisine sokulmamalı mı? "Akıl" sözcüğü "akla uygun" olduğu düşünülen her ne varsa hepsini içine alacak biçimde daha da genişletilebilir. Ancak bu anlamda akla uygunun mantıkla pek bir ilgisi yoktur ve bu aslında bir değer terimidir. Her şeyde ılımlı olmanın, yani orta yolun herhangi tür bir aşırı eylemden hep daha akla uygun olduğu düşünülmüştür. Fakat ılımlı olma aşırı uçlarda bulunmaktan daha *mantıksal* olan bir şey değildir. Bu yalnızca değer bakımından daha iyidir. Orta yol *iyi* yol olarak salık verilir.

"Akıl" sözcüğünü dar anlamda kullanışımın gerekçesini göstermem gerekir. Genelde, gerekçelendirme şeyleri ayırma ve konunun her bir parçasını sırasıyla ele alma zorunluluğuna dayanır. Aklın bu daha geniş anlamlarına zamanı gelince değineceğiz. Mistik, esinlenişinin aklın dışında olduğunu söylediğinde o açık bir biçimde bunun akledilir alanının dışında olduğunu anlatmak istemez. Kuşkusuz o sonuçta mistik yaşamın bir insanın yaşayabileceği en akla uygun yaşam olduğunu ileri sürecektir. Bu konunun da mistisizm-ahlâk ilişkisi başlığı altında işlenmesi daha iyi olur.

Şimdi de konunun, tümevarımsal akıl yürütme ve kavramsal düşünceyi genel olarak dışta bırakacak biçimde daha da daraltılmasını gerekçelendirmeliyiz. Mistisizmin akıl ile genel ilişkisinin ve kavramlarının bir sonraki mistisizm ve dil bölümünde tartışılması daha iyi olacaktır. Mistik deneyimin bütünüyle kavramsallaştırılamaz olduğu öne sürülmüştür ve mistik deneyime bu yüzden "anlatılamaz" denmiştir. Görülecektir ki bir sonraki bölümde bu konuyla ilgili tartışma mistisizmle ilişkisi bakımından akla değgin her şeyi ortaya koyacaktır. Kuşkusuz mistik, deneyiminin aklın "üstünde" olduğunu söylediği zaman *hem* deneyimin mantığın alanı dışında olduğunu

hem de hiç anlaşılmaz olduğunu kastedebilir; ve kuşkusuz iki ifade de birbiriyle yakından bağlantılıdır ve hatta birbirini içermektedir. Bunların üzerinde ayrı ayrı duracak ve bunlardan daha dar olanını önce ele alacağız.

Bu kitabın bir önceki bölümünde mistik bilincin temel paradoksallığına vurgu yaptık. Okuyucuya yalnızca, Tanrı ile dünyanın hem özdeş hem özdeş değil veya ayrı olduğu şeklindeki kamutanrıcıl paradoksu; Bir veya Evrensel Zihin hem nitelikli hem niteliksizdir, hem kişidir hem kişi değildir, hem durgun hem devimseldir şeklinde üç boyutu olan olumlu-olumsuz ya da dolu-boşluk paradoksunu; birey olarak kalmakla birlikte birey olmaktan kesildiğim bireyselliğin çözülmesi paradoksunu; nirvanaya ulaşan kişinin ne var olduğu ne de var olmadığı paradoksunu; dışa dönük mistik deneyimde duyu nesnelerinin hem çok hem bir, hem özdeş hem ayrı olduğu paradoksunu anımsatmam gerek. Bu paradokslar benim tarafımdan mistisizme zorla sokuşturulmamıştır, mistiklerin sözleriyle ilgili araştırma bu paradoksları ortaya çıkarmış ve tam olarak belgelemiştir. Ne var ki, konuya aşina olan hiç kimse mistiklerin sözlerinin *bir anlamda* paradoksal olduğundan kuşku duymuyor olsa da, benim paradoksların düpedüz mantıksal çelişkiler olduğunda; ve paradoksla ilgili olguların açımlanması ve açıklanması yönünde doyurucu varsayımlar sağlayacak çok daha az zorlayıcı yorumlar yapılabileceğinde direterek bu paradoks olgusuna aşırı bir yorum kattığım aklınıza gelebilir. Kanımca, mistik paradoksların cilasız çelişki ile aynı olduğunu kabul etmenin açıkça su götürmez bir konu olmadığı, daha çok doğrulanması gereken bir yorum olduğu gayet doğrudur.

Hangi daha az zorlayıcı kuramların ortaya konabileceği ve bu kuramlardan yana ve bu kuramlara karşı neler söylenebileceği üzerinde durarak konuya başlayacağız. Bunlar çelişkileri çözme ve çelişkilerden kurtulma girişimleridir. Bana göre olanaklı olan böyle dört kuram vardır. Bunlara, (1) Retoriksel paradoks kuramı, (2) Yanlış betimleme kuramı, (3) Çift yer kuramı ve (4) Çift anlam veya belirsizlik kuramı denebilir.

2. Retoriksel Paradoks Kuramı

Bu görüşe göre paradokslar tümüyle sözseldir, düşünce veya deneyime bulaşmazlar. Paradoksal olmayan dilde içerik kaybı olmadan aynı deneyimler betimlenebilir ve aynı düşünceler dile getirilebilir. Paradoks, herhangi bir konuya ilişkin bir yazarın, vurgu kazandırma, düşünce içeriğini çarpıcı ve duyguları kamçılayıcı bir tarzda söz dökme, okuyucuyu durdurma, düşündürme ve okuyucunun başka türlü geçiştirebileceği ve tam anlaşılmadan kalacak olan düşüncelere ciddî dikkat harcamasını sağlamak amacıyla gayet meşru bir biçimde kullanabileceği önemli bir retoriksel ve yazınsal araçtır. Yazınsal veya retoriksel paradoksun aynı zamanda olumlu estetik değeri ve şiirsel güzelliği olabilir. Paradoksun, strophe (Eski Yunanistan'da koro üyelerinin dans ederken sağdan sola doğru yaptıkları hareket ya da bu hareket sırasında okudukları şiir parçası) ve antistrophe tarzında birbirini izleyen karşıt yargıların ritmik bir salımmı ve dengesi formunu almaya yatkın olduğundan dolayı estetik ve şiirsel güzelliği vardır. Söz gelimi T. S. Eliot'un şu dizelerine bakın:

Bilmediğin şeye ulaşmak için
Bilgisizlik yolu olan bir yolla gitmelisin.
Olmadığın şeye ulaşmak için
Olmadığın yol boyunca gitmelisin.
Ve neyi bilmiyorsan o bildiğin tek şeydir.
Neye sahipsen ona sahip değilsin.
Nerede isen orada değilsin.[199]

Hiç kuşkusuz paradoks burada Eliot tarafından etkili bir yazınsal araç olarak kullanılmaktadır. Fakat burada da biri kalkıp bütün olan bitenin bu olup olmadığını sorabilir. Eliot'un şiirinde, salt retorik olmanın ötesine geçen mistik armoniler vardır.

Bununla birlikte ileri sürülen düşünceyi yineleyecek olursak mistikler paradoksu ya dillerinin güzelliğini veya şiirselliğini artırmak ya da daha önce anılan maksatlarla okuyucuyu durdurmak ve düşün-

199 T. S. Eliot, Four Quartets, "East Coker".

dürmek için kullanmaktadırlar. Mistiğin kendi sözlerine etki kazandırmak amacıyla dilin olanaklarından yararlanmaması için hiçbir neden yoktur. Ancak bu kuramın olguları açıklamada oldukça yetersiz kaldığını göstermeye çalışacağım.

Birkaç örnek üzerinde duralım.

Isa Upanişad'da (daha önce kısmen aktardığım) şu pasajı buluruz:

> *Bu Bir, hiç kımıldamamakla birlikte düşünceden daha hızlıdır. . . .*
> *Hareketsiz kalmakla birlikte o gitmekte olanları sollar. . . .*
> *O kımıldar da kımıldamaz da.*
> *Uzaktır ama aynı şekilde yakındır.*
> *O bütün bunların içindedir ve bütün bunların dışındadır.*[200]

Hiç kuşkusuz "O kımıldar da kımıldamaz da" sözünde olduğu üzere yargılar dengesi, asıl olarak bu pasajın yazarı olan ermişin hoşuna gitmiştir ve ermiş şiirsel etkisinden dolayı bundan hoşlanılacağını düşünmüştür. Hepsi bu kadar mı?

Veya Lao-Tzu'nun Tao'dan söz eden pasajıyla ilgili olarak da aynı soruyu sorabiliriz:

> *Ona baktığında onu göremezsin;*
> *Ona biçimsiz denir.*
> *Onu dinlediğinde onu işitemezsin;*
> *Ona sessiz denir.*
> *Onu kavramaya çalıştığında anlayamazsın;*
> *Ona girift denir. . .*
> *O yukardadır, ama parlak değildir;*
> *Aşağıdadır, ama karanlık değildir.*
> *O sonsuzca uzar,*
> *Ona hiçbir ad verilmez . . .*
> *O yokluğa döner.*
> Onunla yüz yüze gelirsin ama onun önünü göremezsin.
> Onun arkasından gidersin ama arkasını göremezsin.[201]

---

200 Hindu Scriptures, s. 207.

201 Çevirideki bu ifade tarzı bize Suzuki (*Mysticism: Christian and Buddhist*) tarafından kazandırılmıştır.

Bu yalnızca bir şiir ve merak uyandırıcı bir lâf kalabalığı mıdır? Gerçekte bu, dolu-boşluk paradoksunun şiirsel bir anlatımıdır. "O" biçimsizdir, yoksundur ve boştur; ama bununla birlikte "o" gerçekliğin büsbütün kendisi olan Büyük Tao'dur. Isa Upanişad'dan yapılan bu alıntı aynı paradoksun durgun-devimsel boyutunun şiirsel bir anlatımıdır. Bundan ötürü alıntılanan bu pasajın tümüyle retorik olup olmadığı konusunu kararlaştırmak için yapmamız gereken şey, bu paradoksun kendisi bakımından ve burada kazandırılan şiirsel anlatımdan ayrı olarak düşünce içeriğini incelemek ve özel sözlü sunumunu dikkate almadan paradoksallığın onun aslında var olup olmadığını görmektir. Acaba, anlatmak için nasıl bir dil kullanırsak kullanalım çelişki düşüncede var ve ondan kurtulunamıyor mu? Bunu tartışmadan önce Eliot'tan aktarmak istediğim iki satır daha var. Birisi şu:

Dönen dünyanın hareketsiz noktası.

Diğeri de şu:

Böylece karanlık ışık olacak, hareketsizlik de dans.

Bu iki satırdan ilki bize akış dünyasının özeğinde olan bir hareketsizlik ve sessizlik tablosu sunar. İkinci satırın ikinci kısmı bize durgunun devimsel olduğunu; hareketsizliğin dans olduğunu anlatır. İkinci satırın ilk kısmı Suso'nun "göz kamaştırıcı karanlık" sözüyle aynı şeyi söyler. Başka bir deyişle, her iki satır dolu-boşluk paradoksunun şiirsel anlatımlarıdır. (Eliot'un bunun ayırdında olup olmadığı bizim için önemli değil).

Daha önceki sayfalarda içe dönük mistiklere ait bütün iddiaların içerisinden en esaslısını, yani tüm deneysel nesnelerden boş ve tüm içeriklerden yoksun olan bir tür bilincin olduğu iddiasını yakından görmüştük. Dolu-boşluk paradoksu buradan çıkar ve bunun bir ifadesidir. Öyleyse bunu yalnızca yazınsal bir süs olarak açıklamak olanaksızdır. Çünkü bu betim hangi sözcüklerle dile getirilirse getirilsin, ister şiir ister nesir olarak, ister mecazlarla ister soyut dille, çelişki betimin ve düşüncenin kendisinde kalır. Herhangi bir türdeki bütün özel içerikler, duyumlar, imgeler, düşünceler, kavramlar, önermeler,

akıl yürütmeler, istekler zihinden boşaltılır. Bu boşluktur. Bilincinde olunabilecek hiçbir şey yoktur. Ama bununla birlikte herhangi bir şeyin bir bilinci olmayan salt bilinç ortaya çıkar. Bu boş bilincin karanlığı dolu bir bilincin aydınlığıdır – Suso'nun "göz kamaştırıcı karanlık"ı. Doğal bilincin hiç yoksa tek bir öğesinin, yani duygu ya da duygusal havanın kaldığı öne sürülebilir. Bu sevgi olabilir ya da yalın bir erinç. Mistiğin yanıtı açıkça şu olacaktır: Kendilerini silinmiş duyumlar, imgeler veya düşüncelere iliştiren bütün doğal çekim ve tepiler bunlarla birlikte yok olmuş olur ve salt bilincin eşliğinde yepyeni bir duygusal öğe olan ongunluk duygusu ortaya çıkar. Bütün bunlarda, yalnızca betimleme için kullanılan sözcükler değil, betimlenen şey de kendi kendisiyle çelişkilidir.

Betimlenen şeyin aynı çelişkili özelliği, eğer onun birlik ve çokluk terimleriyle dile getirildiğini aklımıza getirirsek daha da açık bir biçimde ortaya çıkar. O çokluk içermeyen salt birliktir. Fakat olağan bilincimizde birin, birliğin veya bütünün çok şeyden oluşan bir birlik olması gerekir – söz gelişi masa, bacaklardan, masa üstünden ve öteki parçalardan oluşan bir birliktir. Kendi kendine salt birlik olanaksızdır. Bu parçaları olmayan bir bütünle aynı şey değil midir?

Dolu-boşluk paradoksuyla ilgili söylenen şeylerin tüm paradokslar için geçerli olduğunu görmek için diğer bütün mistik bilinç paradoksları listesini baştan aşağı taramak gerekmez. Dünyanın hem Bir ile özdeş hem de ondan ayrı olduğu biçimindeki kamutanrıcıl paradoksu nasıl dile getirirsek getirelim bu iddia hep aynı ölçüde paradoksal olur ve yazınsal bir araç diye geçiştirilemez. Diğer paradokslarda da durum böyledir.

3. Yanlış Betimleme Kuramı

Doğal olarak herhangi birisi, çelişkilere dayanarak, mistiğin yaşadığını söylediği bir deneyiminin olduğuna inanmayı kabul etmeyebilir. Mistiğin yalan söylemediğinden kuşku duyulmaz, ancak bir yerlerde bir yanlışlık yapıyor olmalı. Deneyimini istemeden yanlış betimliyor olabilir. O, aynı zamanda doluluk olan topyekun bir boşluğu, ay-

nı zamanda karanlık olan bir aydınlığı deneyimlediğini söyler. Fakat böylesi betimler – herhangi bir yerdeki herhangi bir şeyle ilgili tüm betimler gibi – yorum öğeleri içermektedir. Nasıl ki yorumsuz salt duyu deneyimi edinmek olanaksız ise, salt mistik deneyim edinmek de olanaksızdır. Buna ilişkin herhangi bir söz, görünüşte tümüyle betimleme olsa bile, kavramsal yorumlar içerecektir. Bu da yanlış betimlemeyle sonuçlanır. Eğer mistiğin deneyimlediği şey tamı tamına ve dosdoğru betimlenseydi, çelişkiler ortadan kalkardı. Bu olanaklı kuramı ele alalım.

Herhangi birinin bir şeyle ilgili, şu veya bu nedenle istemeden yapılmış bir yanlış betim olduğundan kuşku duyduğumuz betimlemesinin doğruluğu konusunda bizi ne çeşit kanıtın ikna edeceğini genel olarak inceleyerek işe koyulabiliriz.

Birinin bize, belli bir yer ve zamanda x olarak betimlediği bir görsel deneyim yaşadığını anlattığını varsayalım. X bize sanki, herhangi birisi açısından yaşanmasının olanaksız olduğu veya hiç olası olmadığı bir deneyim gibi gözükür. Onun gerçekte gördüğünün y olduğunu fakat onu x ile karıştırdığını düşünürüz. Kuşkumuzun yanlış olduğuna ve onun, söylediği üzere, gerçekten x'i gözlemlediğine hangi yollarla inanabiliriz? Ben, deneyimi kendimizin doğrulayabileceği bir konumda olmadığımızı ve tanığa güvenmemiz gerektiğini düşünüyorum.

İlk olarak, x deneyimi, eğer adamımızın x deneyimini yalnızca bir kerelik değil sık sık yaşadığını öne sürdüğünü; ve onun deneyime aşina olduğunu ve deneyimi x olarak doğru bir biçimde betimlediğinden emin olduğunu görürsek, biraz daha olası olur. İkinci olarak, epeyce bir insanın x deneyimini yaşadığını ileri sürdüğünü görürsek bu deneyim daha da olası olur. X deneyimini betimleyen tanıkların sayısı ne denli çok olursa, betimin doğru olması o denli olası olur. Üçüncü olarak, kanıtın dünyanın her yerinden geldiğini ve Amerika, Avrupa, Hindistan, Çin, Japonya, Arabistan, İran ve daha başka yerlerdeki tanıkların y olarak değil de x olarak tanımlanması uygun olacak bir deneyimi yaşadıkları konusunda oydaş olduklarını öğrenirsek bu olasılık daha da artar. Son olarak, eğer çeşitli ülkelerdeki tanık kümeleri arasında, betimlerindeki uzlaşım onların dikkatsizce birbirlerinden

kopya yaptıkları veya birbirlerinin betimsel dillerini ödünç aldıkları ya da birbirlerinin yanlışlarından etkilendikleri varsayılarak açıklanamayacak biçimde, yüksek ölçüde bir göreli bağımsızlık varsa, x-betiminin doğru olduğundan kesinlikle emin oluruz.

Mistik deneyim betimlerinin bu doğrulama koşullarını harfi harfine kapsadığını görmek zor değildir. Mistik deneyimin bütün içeriklerden yoksun olan ama bununla birlikte çok dolu olan bir arı bilinç olarak betimlenmesi, paradoksal olduğu için kuşkuludur. Ama bu betim, deneyimi bir kez yaşadığını öne süren tek bir kişinin kanıtına dayanmamaktadır. Çok sayıda kişi bu deneyimi geçirmiştir ve bunların çoğunluğu veya bir çoğu yaşamları boyunca tekrar tekrar geçirmiştir. Sonra, bu deneyime ilişkin aynı paradoksal betim, bütün dünyadaki belli başlı yüksek ekinlerden gelmektedir. Son olarak, bazı tanık kümeleri ile diğerleri arasında büyük ölçüde bir bağımsızlık vardır. Avrupa Hristiyan ekini içerisindeki mistiklerin birbirlerinin dilllerini etkiledikleri sanılabilir. Ruysbroeck Eckhart'ın, Crosslu Aziz John da Azize Teresa'nın betimleyici sözlerini ödünç almış olabilir. Upanişadlar'ı dünyaya kazandıran ermişlerin birbirlerini etkileyebileceklerini düşünmek doğaldır. Onların betimleyici sözleri gelenekselleşme eğilimi kazanmış olabilir.

Bununla beraber, Eckahrt ve Ruysbroeck betimlerinde Upanişadlar'la uzlaştıkları zaman, bunu nasıl açıklayacağız? Çünkü bu iki küme birbirinden bağımsızdır, birbirleriyle temasları yoktur ve birbirlerini hiç duymamışlardır. Yine de Mandukya Upanişad'ın bölünmez bilinci betimlerkenki dili, Eckhart ve Ruysbroeck'in ayrımlaşmamış birlik bilincini betimlediği dille neredeyse aynıdır. O zaman, Hristiyan mistiklerce tanımlandığı biçimiyle salt bilincin boş hiçliğinin anlam bakımından Mahayana Budistleri'nin Boşluk'u ile aynı olması gerçeği karşılıklı etkiyle nasıl açıklanabilir. Bunlar, dünya mistiklerinin birbirlerini *bağımsız* onayışının yalnızca iki örneğidir. Örnekler çoğaltılabilir. Yanlış betimleme varsayımının karşısında olan görüşün ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için yeteri kadar şey söylendi.

Ancak eklenmesi gereken daha başka bir konu var. Dolu-boşluk paradoksunu kendi örneğim olarak almıştım. Bu argüman, onun diğer büyük mistik paradoksları da eşit ölçüde kapsadığı gösterilerek

pekiştirilebilir. Söz gelişi, "Ben"in hem kaybolduğu hem de varlığını sürdürdüğü bireyselliğin çözülüşü paradoksu, bütün çağlarda ve ekinlerde sayısız bağımsız tanıklar tarafından anlatılır. Evrensel Ben'in kişi olmaklığı-kişi olmamaklığı paradoksu ve durgun-devimsel özellikleri de böyledir – gerçi bunlar boşluk paradoksunun boyutları olarak içerilmektedir. Dışa dönük mistik deneyimde dış nesnelerin farklılıkta özdeşliği paradoksu pek çok ekindeki bağımsız tanıklar tarafından aynı biçimde betimlenmektedir.

Yanlış betimleme kuramının yadsınması gerektiği sonucuna varıyorum.

Bununla birlikte, bu kuramın karşısında olan görüşün, kuramın tam bir çürütmesi olduğu öne sürülmeyecektir. Fakat, yanlış betimleme kuramı her zaman bazı yandaş bulabilecek olası bir varsayım olsa da, bu kuramın karşısında olan görüşün büyük olasılıkla onun yanlış olduğunu gösterebilecek kadar güçlü göründüğünü ve mistiklerin deneyimlerinin temel betimlerini doğru betim olarak kabul etmemiz gerektiğini söylesek fena olmaz.

4. Çift Yer Kuramı

Bir ve aynı şeyin aynı anda hem kare hem daire olduğunu söylemek bir çelişkidir. Ama eğer "kare" yüklemi ile "daire" yükleminin gerçekte iki farklı nesneye veya aynı nesnenin *iki farklı boyutuna* iliştiği gösterilebilirse bu çelişkiden kurtulunabilir. Aynı işlemin mistik paradoksların görünür çelişkilerini çözmek için kullanılabileceğini önermek doğaldır. Söz gelimi, dolu-boşluk paradoksunda, belki iki yüklem, yani boşluk ve doluluk, açıkça bir ve aynı nesnede olmanın yerine, gerçekte çift olarak bulunabilir – biri bir nesnede diğeri başka bir nesnede. Böyleyse, çelişki ortadan kalkar.

İlk bakışta bu görüşten yana güçlü bir argüman gibi görünen şey, mistiklerden çoğunlukla bu görüşün destekleyicileri olarak alıntı yapılabilmesidir. Fakat daha özenli bir araştırma bu argümanın gücünü kırar. Echart ve Ruysbroeck'in boşluğu bir şeye, doluluğu bir başka şeye yerleştirme girişimleri daha önce 3. Bölüm, 5. Kısımda ele alın-

mıştı. Eckhart boşluğu tanrılığa, doluluğu da Tanrı'ya koymuştur. Sankara boşluğu daha yüksek Brahman'a, doluluğu da daha aşağı Brahman'a yerleştirmiştir. Daha önceki kısımda bu girişimlerin nasıl ve neden başarısız kaldığını görmüştük. Bu konuyu ayrıntılı olarak incelemenin gereği yok. Fakat okuyucuya ana noktaları kısaca anımsatabiliriz. Güçlü içsel tepiler mistikleri paradoksları dile getirmeye zorlar. Bunlar düşünce veya aklın değil, daha çok esinin ürünüdür. Ancak mistiklerin kendileri, günlük yaşamlarında ve olağan deneyimleri konusunda normal mantık kurallarını kullanan ve uygulayan mantıklı insanlar oldukları için, bu özünde paradoksal olan deneyimler başlarına geldiğinde ve dudaklarından çelişkili sözlerle döküldüğünde olasılıkla kafaları karışacak ve hatta afallayacaklardır. Mistisizmleri onları paradoksa, mantıksal doğaları da mantıksal açıklamalara sürükleyecektir. Bu yüzden bu ikisi arasında gidip gelirler. Bu, Batı ekininde insan kişiliğinin bilimsel ve mantıksal yanı mistik yanına ağır bastığı için, özellikle Batı için doğrudur. Ama Doğru'da tersi geçerlidir; orada mantık zayıftır, mistisizm güçlüdür. Yine de Doğu'da bile *mantık duygusu, Sankara'da olduğu gibi bazı özel durumlarda, bir* mistik yazarı çift-yer varsayımına baş vurmaya itmiştir. Batı'da bile bir Eckhart, bazı sözlerinde bu varsayımı benimserken başka sözlerinde yadsır. Dolayısıyla Doğu ve Batı'daki mistiklerden argümanın her iki yönü için de alıntı yapılabilir, öyleyse biz de kendi yargımızı kullanmalı ve kendi yorumlarımızı oluşturmalıyız. Daha önceki kısımda, bu mantıksal aracın, dolu-boşluk paradoksunun özünde var olan çelişkiyi kıramayacağında diretmemin nedenlerini gösterdim. Onları burada yinelemeyeceğim.

Özel olarak söz konusu paradoks bakımından bu görüş kabul edilsin veya edilmesin, çift-yer kuramının, bunu diğer mistik paradokslara uygulamaya kalkmamız durumunda, bütünüyle çökeceğini anlamak önemlidir. Mistik bilincin nitelikli, devimsel ve kişi boyutlarının daha aşağı Brahman veya Tanrı'da bulunduğunu öne sürmek ilk bakışta en azından mantıklı gibi geliyor. Bir kişinin böyle bir kuramı kamutanrıcıl paradoksa uygulamaya başlamasının bile bir yolu yoktur. Dünya Tanrı'yla hem aynıdır hem de ondan farklıdır. Aynılığı farklılıktan nasıl ayırabilir ve aynılığı Tanrı'ya ve farklılığı dünyaya

veya farklılığı Tanrı'ya, aynılığı dünyaya yerleştirebiliriz? Çünkü bu örnekte elimizde olan şey karşıt nitelikler değil, iki şeyin ilişkili olmasını gerektiren ilişkiler ya da ilişki özellikleridir. Özdeşlik x'in y ile özdeşliği, farklılık x'in y'den farklılığı anlamına gelir. A ilişkisi, bir nitelik gibi, yalnızca tek bir şeyde bulunamaz. İşte bu yüzden çift-yer varsayımının kamutanrıcıl paradoks örneğinde nasıl ifade edilebileceğini dahi konuşmanın olanağı yoktur.

Bu kuramı bireyselliğin çözülüşü paradoksuna uygulamak da aynı ölçüde olanaksızdır. "Ben" hem varlıktan kesilir hem varlığını sürdürür. Biri varlıktan kesilen diğeri de varlığını sürdüren iki bireyin olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur.

5. Belirsizlik Kuramı

Bu kuramda, görünür çelişkilerin tek bir sözcükte iki farklı anlamın kulanılmasından kaynaklandığı ve dolayısıyla bu gösterildiğinde çelişkinin ortadan kalkacağı öne sürülür. X'in hem y hem y-değil olduğunu söylemek görünürdeki hâliyle bir çelişkidir. Ancak "y" sözcüğünün iki anlamı veya içeriği olabilir ve x bir anlamda y, diğer anlamda y-değil olabilir.

Bildiğim kadarıyla mistisizm konusunda yazan hiçbir yazar bu çözümü paradokslarımıza asla uygulamaya kalkmamıştır. Hiçbiri, hangi özel sözcüklerin hangi farklı anlamlarının hangi özel paradoksların çözümünü vereceğini ileri sürmemiştir. Bu kurama bir şans vermeyi isteseydik, tek yol kendi müfrezemizi hazırlamak ve sözde eleştirmen ve hasımlarımız için mühimmat imal etmek olurdu. Çok istesem de bu konuda ona pek yardımcı olamam. Aklıma gelen tek olasılık, mistik yazında çoğunlukla boşlukla eş anlamlı olarak kullanılan "hiç" ve "hiçlik" sözcüklerinin iki anlamda kullanılabileceği ve bunun dolu-boşluk paradoksu konusunda yardımcı olabileceği önerisidir. "Hiçlik", paradoksta saltık bir anlamda, bütünüyle olumsuz veya yok olanı ifade eden bir sözcük olarak kullanılır. Fakat olabilir ki mistik bilinçte deneyimlenen hiçlik yalnızca görecedir. O "akıl için hiç" anlamına gelebilir; yani bu, deneyimlenen şeyin kavramsal akılla anlaşıla-

mayacağını anlatır. Ancak deneyimlenmiş olması yönüyle kuşkusuz olumlu bir deneyimdir. Dolayısıyla önümüzde "mistik bilinç hem bir şeydir hem hiçtir" önermesi olduğu zaman, bu önerme mistik bilincin deneyim açısından "bir şey" olduğunu fakat akıl açısından "hiç" olduğunu ifade ettiğinden dolayı, hiçbir çelişki yoktur. Onu deneyimleyebiliriz fakat kavramsallaştıramayız.

Öyleyse akıl veya anlığın mistik bilince hiç işleyemez olduğu iddiası konuya ilişkin mistik yazında ileri sürülmekte olduğu bir gerçektir; ve bu zaman zaman "akıl için hiç" gibi bir dizi sözler kullanılarak dile getirilmektedir. Bu bir sonraki bölümde tartışılacak. Fakat hemen şu söylenebilir ki, mistik deneyime akılla ilişkisi bakımından yerinde olarak hiç denmesi doğru olsa da, "hiç" sözcüğünün söz konusu paradoksta kullanılması bu göreli anlamda değildir. Paradoksta hiçlik ya da boşluğun gerçekte neyin betimi olduğunu sorarsak bunu anlayabiliriz. Çünkü boşluğa, bilinci bütün içeriklerden, tüm duyumlardan, imgelerden, düşüncelerden vs. boşaltarak ulaşılır, dolayısıyla hiç çokluk olmaz. O, bütün nesnelerin ve bütün şeylerin yokluğudur, başka deyişle topyekün yokluktur. Bundan ötürü, her ne kadar mistik yazında "hiç"in biri saltık diğeri göreli olmak üzere iki anlamı olsa da, göreli anlam paradoksta kendisini göstermez ve bunun için paradoksta bir belirsizlik yoktur.

Böylece dolu-boşluk paradoksunu belirsizlik kuramıyla bu şekilde çözme girişimi çöker. Diğer paradoksların durumunda da bu kuramı uygulama girişiminin nasıl başlatılabileceğini söyleyemiyorum. Söz gelimi, kamutanrıcıl paradoks bu şekilde nasıl çözülebilir? "Dünya Tanrı'yla özdeştir" ve "Dünya Tanrıdan ayrı'dır, yani onunla özdeş değildir" cümlelerinde, kullanılan sözcüklerden birisiyle ilişkili olarak, akla yatkın bir biçimde, sözcük ilk cümlede bir anlamda, ikincisinde başka bir anlamda kullanılmıştır denebilir mi? Burada, bu sorunun akla yatkın bir yanıtının ayak koyabileceği bir yer görmüyorum. Bu yüzden de kuramı uygulama girişimi başlatılamaz. Aynısının bireyselliğin çözülüşü paradoksu için de geçerli olduğu görülecektir. Bu birey olmaktan kesilirim, bununla birlikte bu birey olarak kalırım. Burada hangi sözcüğe çift-anlam kuramı uygulanabilir?

Kamutanrıcı paradoks konusunda birisi, Tanrı ve dünyanın, birbiriyle kesişen iki daire gibi, kısmen özdeş, kısmen de ayrı olduğunu

öne sürebilir. Bu tam olarak iki anlamda kullanılan bir sözcük örneği değildir, fakat bu noktaya da çekilebilir. Daireler, kendilerini bilinçlerimize sokan ve kimi tanrı bilimciler bize Tanrı'nın hem içkin hem aşkın olduğunu anlatırken bizi yanıltan duyusal resim veya imge tarzıdır. Resim, Tanrı'da mekânsal veya zamansal kısımlar içerdiğinden dolayı saçmadır. Kamutanrıcılığın kaynağı olan mistik deneyimin bunu kabul etmediğini belirtmek daha yerinde olur. Bu, her şeyin, bitki yapraklarının, taşın ve ağacın Bir olduğu deneyimdir. Dışa dönük mistik Bir'i kısmen nesnelerde, kısmen nesnelerin dışında görmez. Bu tip mistisizmle ilgili incelememizde gösterildiği üzere o, karşıtların paradoksal bir özdeşliğini görür. "Hiç kuşkum yok ki", diyor N. M., "Tanrı'yı gördüm, yani görülecek her şeyi gördüm; yine de bu her gün baktığım dünya idi".[202]

Hepsi de, genelde mistisizmde mantıksal çelişkiler anlamında gerçek paradokslar olmadığını gösterme girişiminde bulunan birkaç kuramı ele aldık. Hepsi çökmektedir. Bir eleştirmenin paradoksların ussal çözüme açık olduğunu göstermeye çalışabileceği başka bir kuram bilmediğim için, bunların aslında ussal çözüme açık olmadıkları ve içerdikleri çelişkilerin mantıksal olarak çözülemez oldukları sonucuna varmam gerekiyor.

Her şey bir yana, daha başka ne bekleyebiliriz? Her ülke ve çağın mistikleri sürekli olarak hep bir ağızdan deneyimlerinin "aklın üstünde" veya "aklın dışında" olduğunu onaylamıştır. Bu sözlerle kastettiklerini ne sandık? Onların söyledikleri şeyi gerçekte kastetmediklerini, etki yaratmak için abarttıklarını, bunun yalnızca önemsenmemesi gereken bir konuşma olduğunu mu sandık? Bu bölümdeki tartışmalar onların söyledikleri şeyi kastettiklerini ve söyledikleri şeyin doğru olduğunu gösterme girişiminden başka bir şey değildir. Onların deneyimlerinin aklın üstünde olması deneyimin mantık dışı olduğunu açık bir biçimde ifade eder. Mistisizmin tamamını bir hile olarak yadsımadıkça bu tanıklığı yadsıyamayız. Mistik deneyimi yaşayanların hepsinin, bu deneyimin biricik olduğu, ortak duyu türünden herhangi bir deneyime hiç benzemediği, mekân-zaman dünyasına ait duyu deneyi-

202 "Dışadönük Mistisizm" bölümü.

mi ile bütün bütün ölçülemeyeceği duygusunu yaşadığı açıkça ortadadır. Mistik bilince erişen kişi, günlük bilinç düzeyinin tamamen dışında ve ötesinde olan ve bu düzeyin standartlarıyla ve ölçütleriyle anlaşılıp yargılanamayacak bir düzeye erişmiştir. Mistiklerin bunu duyumsadıkları çok açıktır. Ancak mistik paradokslardan bazı mantıksal veya dilsel araçlarla kurtulunabileceğini göstermeye yönelik her girişim, aynen mistisizmi ortak duyuya indirgeme, onun biriciklik özelliğini alıp götürme ve onu ayağa düşürmeye yönelik bir çok girişim gibidir. Ortak duyu veya günlük deneyimde sakıncalı bir şey yoktur. Fakat mistik deneyimi bu iki tarza sokamayız. Bir yandan mistik deneyimin biricik olduğuna, tür olarak olağan bilincimizden farklı olduğuna inanırken, aynı zamanda onda olağan bilincimize "indirgenemeyecek" hiçbir şeyin olmadığına inanamayız.

6. Bir İtiraz

Ancak bu noktada kökten bir itirazda bulunulabilir. Şu soru sorulabilir: Eğer mistisizmin kendisi çelişkilerle dolu ise mistisizmi – yapmaya çalıştığımız gibi – ussal ve mantıksal olarak ele almak nasıl olanaklı olabilir? Bu kitap görüldüğü kadarıyla mistiklerin sözlerinin mantıksal bir çözümlemesi ve incelemesidir. Böyle bir kitap bu koşullar altında nasıl anlamlı olabilir? Bu sözlerin mantıksal paradoks olduğunun kabul edilmesi ya da olumlanması bütün girişimimizi anlamsız kılmaz mı?

Herhangi birimiz bu itirazın, yaklaşık iki bin yıldır felsefecileri uğraştıran Zeno paradokslarının ussal olarak ele alınması girişimlerine karşı hiç yöneltilmediğini hemen fark eder. Bütün bu tartışmalar anlamsız mıdır? Eleştirmen, böyle felsefî tartışmaların amacı her zaman Zeno'ya ait olduğu düşünülen paradoksların gerçek mantıksal çelişkiler olmadığını ve bunların mantıksal olarak çözülebileceğini göstermek olmuştur, diye yanıt verebilir. Paradoksları mantıksal olarak incelemekle filozofların hangi sonuca ulaşmayı *umdukları* sorusu – onların dürtüleri sorusu - ilgisizdir. Dikkatli bir mantıksal araştırmayla filozoflar, Zeno'nun, hareket deneyiminin kendi kendisiyle çelişik ol-

duğu inancında haklı olduğu sonucuna varmaya mecbur kalsalardı, bu onların dikkatli mantıksal incelemelerini daha az mantıklı yapar mıydı? Bu sonuca mantıksal tartışma ile varılmış olurdu ve bu tartışma hiçbir biçimde anlamsız olmazdı.

Ancak – bir ölçüde *ad hominem* bir yanıt olan – bu yanıt bilmeceyi gerçekten çözmemektedir. Hâlâ şu soru sorulabilir: İster mistisizm isterse Zeno paradoksları olsun, açıkça belirtilmiş mantıksız ve çelişkili materyalin mantıksal bir tartışması nasıl yürütülebilir? Kanımca bunun yanıtı, paradoksun her bir ucunun, tek başına alındığında, mantıksal ve ussal bir önerme olabileceğidir. Paradoksun her bir ucu mantıksal çözümlemeye ve incelemeye açıktır. Yine bundan, onda sarılı olan olası örtük anlamları veya içerimleri çıkarmak olanaklıdır. Paradoksun her iki ucu sırayla alınıp böylece işlenebilir. Elbette bu işlemle paradokstan asla kaçmayacağız. "A, B'dir" biçiminde gösterilen önermeler, "A, B değildir" biçiminde gösterilenlerle çelişecektir. Sonunda çıkaracağımız sonuç, - ister hareket deneyimi olsun isterse Bir'in deneyimi olsun - bazı insan deneyimlerinin gerçekten paradoksal olduğu ve bundan ötürü mantıksallığın dünyanın evrensel ve son yapısısmın oluşturucu bir parçası olmadığı sonucu olursa, bu bana bilmemiz gereken anlaşılır ve önemli doğrularmış gibi gözüküyor. Üstelik bu sonuç son derece mantıksal ve ussal bir sonuçtur. "X kendisiyle çelişiktir ve ussal değildir" önermesi, kendisiyle çelişkili olan ve ussal olmayan bir önerme değildir.

Bazı mantıkçılar ve anlam kuramında uzman oldukları düşünülen bazı kişiler, "A, B'dir ve A, B değildir" önermesini ileri süren kişinin aslında, ifadenin ikinci yarısı ilk yarısını boşa çıkardığı için, hiçbir şey söylemediğini söyleyecektir. O önce bir şey öne sürer, sonra öne sürdüğünü geri alır, sonuçta da ortada öne sürülen hiçbir şey kalmaz. Bundan dolayı "A, B'dir ve A, B değildir" bileşik cümlesi anlamsızdır veya saçmadır. Ben bu suçlamayı, basit mantıksal bir gafa dayanması bakımından tümden geri çeviriyorum. Gene de kimi çağdaş filozoflar görünürde bu yanlışa sürekli düşmektedir. Bu mantıksal gaf, doğruluk konularını anlam konularıyla karıştırmaktan ibarettir. Doğru görüş, mantık kurallarının doğrulukla ilişkili olduğu ve anlamla şu veya bu biçimde hiçbir ilgisinin olmadığıdır. Çelişki kuralının öne sürdüğü

şey, birbiriyle çelişen iki önermenin aynı anda *doğru* olamayacağıdır. Birinin doğru, diğerinin yanlış olması gerekir. Dolayısıyla, eğer "A, B'dir, A, B değildir" dersek, bu cümlenin iki parçasından birisi doğru, diğeri yanlış olacak. Bu yüzden mantık kurallarının ilgili olduğu bu alanda "A, B'dir, A, B değildir" bileşik cümlesi yanlıştır. Bu sonuç, söz konusu bileşik cümlenin, teknik anlamda anlamsız olma bakımından saçma olduğu görüşünü *çürütür*. Çünkü anlamsız olma, ne yanlış olmayı ne de doğru olmayı ifade eder. O yüzden bu bileşik cümle yanlış ise, onun *ipso facto* anlamsız olduğu gösterilmektedir.

Ayrıca, "A, B'dir" sözü anlamlı bir söz ise ve yine "A, B değildir" sözü de anlamlı bir söz ise, bunların arasına konan "ve" bağlacının iki anlamlı cümlenin ikisini birlikte anlamsız kılması olanaksızdır.

Eğer "A tüylüdür ve A tüysüzdür" cümlesini ortaya atacak olursak, "A tüylüdür"ün hiçbir şey ifade etmediği ileri sürülemez. O bir olguyu açıkça dile getirmektedir. Aynısı "A tüysüzdür" için de geçerlidir. Dolayısıyla bu paradoks iki olgusal yargıda bulunmaktadır. O, iki şey söylemektedir ve bu yüzden ona "hiçbir şey ifade etmediği" söylenemez. "İptal etme" ve "geri alma" mecazları bizi yanıltmamalı. Paradoksu dile getiren kişi paradoksun ilk yarısını geri almamaktadır. O bunu ikincisiyle yan yana söylemeye devam etmektedir.

7. Çelişki Kuramı Tek Bana Ait Özgün Bir Buluş Değildir

Mistik paradoksların düpedüz mantıksal çelişkiler olduğu görüşü desteksiz bir iddia veya bana ait özgün bir buluş olmayıp, önceki birkaç yorumcunun yazılarında – açıkça veya dolaylı olarak – kabul görmektedir. Burada – geniş kapsamlı olmayan - birkaç örnek aktarılabilir.

Okuyucuya Rudolf Otto'nun "Dışa dönük Mistisizm" bölümünde, bütün bitki yapraklarının, ağacın ve taşın bir olduğu dışa dönük deneyimle ilgili olarak aktarılan sözleri anımsatılabilir. O sözler şuydu: "Siyah siyah olmaktan da beyaz olmaktan da kesilmez. Ama siyah

beyazdır, beyaz da siyah. Karşıtlar oldukları durumdan bir şey kaybetmeden bir olurlar". Otto, Eckhart'ın, bütün ayrımlar Birde kaybolur, sözünü konu ederek şunu yazar:

> Bu, doğal mantığın iki temel kuralını, yani çelişki ve çıkarılmış orta terim kuralını hiçe sayan mistisizme özgü mantıkla sonuçlanır. Öklitçi olmayan geometrinin koşutlar belitini bir yana koyması gibi, mistik mantık da bu iki beliti görmezden gelir; buradan da "coincidentia oppositorum", yani "karşıtların özdeşliği" ile "eytişimsel düşünce" doğar.[203]

Bu pasajda yanlış olan birkaç şey vardır. Koşutlar beliti mantık kuralları gibi apaçık olmadığı için, mistisizm ile Öklitçi olmayan geometri arasındaki andırışma yanlıştır. Fakat daha da önemlisi, mistisizmin, karşıtların özdeşliği ilkesince yönetilen kendisine özgü bir mantığının olduğu – her ne olursa olsun benim görüşüme göre – yanlıştır. Böyle bir mantık yoktur. Yalnızca bir çeşit mantık vardır, o da mantıkçıların işledikleri mantıktır. Bu kuralları çiğnemesi açısından mistisizmin konumu, başka bir mantık türü değil, açıkça mantık dışıdır. Karşıtların özdeşliğine dayanan bir üstün mantık olduğu düşüncesi Hegel'in etkisinden kaynaklanmaktadır. Hegel, karşıtların özdeşliğinin yalnızca mistisizmde değil, geçmişin bir çok usçu felsefesinde de, özellikle Spinoza'nın kamutanrıcılığında var olduğu biçimindeki tarihsel sezisinde oldukça haklıydı. Fakat o, bunu yeni bir mantık ilkesi olarak alıp üstün mantığını bunun üzerine kurmaya çalışma gibi korkunç bir yanlış yaptı. Bu konu daha önce 4. Bölüm, 1. Kısımda açıklanmıştı.

Otto'dan alıntılanan pasajın tek değeri, Otto'nun mistisizm paradokslarında içerilen mantıksal çelişkileri tanımasıydı. Ancak şunu belirtmem gerekir ki bu konuda ne o ne de görünürde başka herhangi bir düşünür, mistisizmin mantık karşıtlığını, özellikle mantığın konumu ve temelleriyle ilgili ciddi ve belki de devrimci içerimleri bakımından açıkça meydan okuyuşunu sürdürme istekliliği göstermemiştir.

---

203 Rudolf Otto, **Mysticism East and West**, s. 45.

Otto Hegel'in düzme çözümünden memnun kaldı. Ama eğer bu yadsınırsa, en ciddi sorunlarla karşı karşıya kalacağımız görülür. Anlaşılan o ki bizim için mistisizmle mantık arasında kafa kafaya tokuşmaktan başka bir yol kalmıyor. Öyleyse mantık mı mistisizmi yok eder, mistisizm mi mantığı? Ya da her ikisine de bağlı kalmamızı sağlayacak üçüncü bir alternatif var mıdır?

Mistisizmin gerçek mantık karşıtlığı ve çelişkiliğini kabul eden bir düşünür olarak Suzuki'yi de anabiliriz. O, "sözcüklerle anlatıldığı zaman bütün dinsel deneyimlerin özelliği olan mantıksal çelişki sorunu"ndan[204] söz eder. Suzuki daha başka şunu yazar:

> Dil bu dünyadaki ["aşkın dünya"] şeyler için kullanılmaya zorlandığında yamulur ve her tür çarpıklığı gösterir: karşıt sözcüklerin birarada kullanıldığı konuşma biçimi, paradokslar, çelişkiler, saçmalıklar, gariplikler, belirsizlikler ve akıl dışılıklar. Dilin kendisi bu yüzden kınanmamalı. Dilin uygun işlevlerini bilmeden onu hiç tasarlanmadığı bir şeye uygulamaya kalkan bizleriz.[205]

Suzuki, Prajna (bu "mistik sezgi" olarak çevrilebilir) için de şunu yazar:

> O, bir öne sürer, bir yadsır ve A, A değildir, bu yüzden de o A'dır bildirisinde bulunur. Bu prajna sezgisinin mantığıdır.[206]

Otto gibi Suzuki de mistisizmin kendisine özgü bir mantığı olduğunu düşünme yanılgısına düşer. Fakat bizim için önemli olan onun çelişkileri kabul etmesidir.

Arthuer Koestler, kendi mistik deneyimini anlattığı bölümün başında şunu yazmıştır:

> Şimdiye dek yazdığım düşüncelerin hepsi ussal düzeydeydi. . . . İç taraflarda olan diğerlerine doğru ilerledikçe onları sözcüklere dökmek daha sıkıntı verici ve daha zor olacaktır. Aynı zamanda

---

204 Suzuki, a.g.e., s. 51.

205 Aynı eser, s. 56.

206 Charles A. Moore (ed.), Essays in East-West Philosophy, s. 43.

> onlar birbiriyle *çelişecektir* – çünkü burada *çelişki* çimentosuyla birarada tutulan katmanda hareket ediyoruz.[207]

Kuşkusuz bir çeşit çimento gibi olan çelişkiyle birarada tutulan şeyler düşüncesi yabansı bir mecazdır. Ama bu o kadar önemli değil. Önemli olan şey, Koestler'in kendi deneyimini betimlemek için kullanmaya zorlandığı sözcüklerdeki çelişkiyi açıkça duymasıdır. Koestler'in betimlediği şeyin, mistik paradokslardan birisi olan bireyselliğin çözülüşü olduğu anımsanacaktır.

8. Paradoksların Felsefî İçerimleri

Paradoksların gösterdiği şey, her ne kadar mantığın kuralları olağan bilinç ve deneyimimizin kuralları olsa da, bu kuralların mistik deneyimde uygulamasının olmadığıdır. Mantığın neden onu kapsamadığını anlamak çok kolaydır. Çünkü bu deneyim, içinde çokluğun olmadığı Bir'dir, ayrımlaşmamış birliktir. Dolayısıyla içerisinde çokluğun olmadığı bir deneyimde mantığın olamayacağı ortadadır. O zaman mantık kuralları ne içindir? En yaygın çağdaş görüşe göre bunlar yalnızca dil bilimsel ve anlam bilimsel kurallardır. Ben bu görüşü kabul etmiyorum. Daha çok ben bunların, ayrı maddeler çokluğunu düşünmenin ve çözümlemenin zorunlu kuralları olduğunu düşünüyorum. Eğer A, B, C, D, . . . , Z, maddeleri gibi bir çok madde varsa, bunların her birini diğerinden ayrı tutmamız gerekir. A, A'dır, B değildir. Mantık kuralları aslında yalnızca "çokluk" sözünün *tanımıdır*. Herhangi bir çokluğun özü, o çokluğun kendiyle özdeş olan ayırt edilebilir maddelerden oluşmasıdır. Ancak Bir'de birbirinden ayrı tutulacak farklı maddeler yoktur ve bu yüzden onun açısından mantık hiçbir anlam taşımaz. Aynı nedenle matematiksel ilkeler de onun için bir anlam taşımaz, çünkü onda sayılabilecek maddeler yoktur. İşte bundan ötürü Eckhart, "hiç kimse sayı kavramından kurtulmadan köklerini

---

207 Arthur Koestler, The Invisible Writing, s. 349.

bengiliğe salamaz" demiştir. Dolayısıyla mantık ve matematik, bir varlıklar çokluğunun olduğu deneyimlere, alanlara veya dünyalara uygulanabilirdir. Ancak bunlar mistiğin ayrımlaşmamış birliğine uygulanabilir değildir. Çok, mantığın alanıdır, Bir'in değil. Bu nedenle, mistisizmle mantık arasında çarpışma olmaz. Mantık ve mantıksız, deneyimin farklı bölgelerini kaplarlar.

Birin paradoks alanı iken çoğun mantık alanı olduğu görüşünün şu itirazla karşılaşması olasıdır. Çokluk tam anlamıyla mantıksal olarak bırakılıp, paradokslar ayrımlaşmamış birlikle sınırlandırıldığına göre, o zaman –denebilir ki – bizim çözümümüz kabul edilebilirdir. Ama böyle değildir. Çünkü mistisizm Bir hakkında olduğu kadar çokluk dünyası hakkında da paradokslar öne sürer. Söz gelimi, kamutanrıcıl paradoks, çokluk olan dünyanın Tanrı'yla hem özdeş hem de Tanrı'dan ayrı olduğunu ileri sürmektedir. Bu açık bir biçimde yalnızca birlik hakkında değil çokluk hakkında da paradoksta bulunmaktadır. Dışa dönük mistik de, "bitki yaprakları, ağaç ve taş" çokluğu hakkında, bunların hepsinin bir olduğu paradoksunu öne sürmektedir.

Bu itiraz, çokluk ile birlik arasındaki ayırımın bir soyutlama olmasından dolayı doğmaktadır. İçe dönük deneyimin, yalnızca birliğin deneyimlendiği ve çokluğun bilinçten çıkarıldığı bir ilk aşaması vardır. Bu, Mandukya Upanişad'ın bakış açısıdır, çoğu mistik de bunun ötesine hiç geçemez. Onlar, ayrımları arkada, samsarada bırakarak ayrımsız nirvanaya geçerler. O zaman nirvana paradoksal, samsara da mantıksaldır. Fakat hâlâ kaldırılması gereken son ayrım vardır, yani nirvana ile samsara arasındaki ayrım. Nirvana ve samsara, Tanrı ve dünya birdir ya da daha çok farklılıklarında özdeştir. Bu, Madyamika Budizmi ve aynı zamanda Zen Budizmi'nin görüşüdür. Hristiyan mistisizminde, görünüşe göre bu, Azize Teresa ve bazılarının ulaştığı "tanrılaşma" denen aşamadır. Bu dünyadaki yaşam ile tanrısal dünyadaki yaşam tek kalıcı bir birlikte bütünleşir.

Bunun ışığında, içerisinde yalnız mistik olmayanların yaşadığı akış dünyası, doğal dünya, zaman-mekân dünyası bir soyutlama olarak görülür. O, mistiğin dünyasının yalnızca yarısını oluşturur. Onda çok, bir değildir, ayrımlar da kalkmaz. Bu yüzden onda mantık kuralları kendilerini dayatır. Dolayısıyla, çoğun mantık alanı, Bir'in paradoks

alanı olduğu çözümümüz doğrudur. Çünkü bunu söylerken ayaklarımızı çoğun dünyasına basıyoruz ve çoğu Bir'den ayıran bakış açısıyla konuşuyoruz. Bu doğrudur, çünkü mantıksal ile mantık dışı arasındaki ayrım yalnızca bu bakış açısında ortaya çıkmaktadır. Bundan ötürü de gerek sorunumuzun gerekse sorunun çözümünün bir anlama sahip olduğu yer yalnızca burasıdır.

Ancak her ne kadar kendilerine ait bölgeleri olan mantık ile mistik paradokslar arasında bir çarpışma olmasa da, mantığın uygulamasının olmadığı bir deneyim alanının var olduğu buluşu mantığın, dolayısıyla da matematiğin konumu ve temelleri kuramı açısından devrimci içerimlere sahiptir. Aslında paradokslar mantığın kendisi için bir tehlike oluşturmaz, çünkü onun ilkeleri asla zarar görmez. Mantığın üç yasası daha önce neydiyseler öyledirler. Yalnızca bunların uygulaması sınırlanır. Ancak paradokslar, mantığın doğası konusunda çağdaş filozoflarca yaygın olarak kabul edilen kimi görüşlere bir tehlike oluşturur. Bu görüşler mantığa değil, mantık felsefesine girmektedir. Söz gelişi hiçbir deneyimin şöyle veya böyle mantık kurallarını asla çiğneyemeyeceği ve bu kuralların herhangi olası bir alanda veya dünyada herhangi olası bir deneyim için geçerli olduğu çağdaş filozoflar arasında popüler bir inaktır. Şimdi yanlış olduğu gösterilecek olan bu inaktır.

Eğer bu görüşü bırakırsak, mantığa ilişkin diğer birkaç yaygın görüş de bırakılmış olacaktır. Söz gelimi, bize mantık kurallarının "dünyaya ilişkin bir şey anlatmadığı" veya "hiçbir şey söylemediği" söylenir. Mantık kurallarının yalnızca sözler veya dilbilimsel kurallar olduğu görüşü bununla bağlantılıdır. Ancak mantık dışı olan bir deneyim türünün varlığı bizi bu görüşleri bırakmaya ve daha çok mantıksal ilkelerin, bunlar çokluğun doğasını – mistik deneyimden farklı olarak ortak deneyimin doğasını – anlatma yolları olduğundan dolayı, günlük deneyim dünyamıza ilişkin bize bir şeyler anlattığını söylemeye zorlar.

Mantık genelde sanıldığı gibi bütün olası dünyaları değil yalnızca *bazı* güncel veya olası dünyaları kapsar. Mantığın olağan dünyamızı içine aldığı, dolayısıyla diğerlerini de içine alacağını söylemek yeterli değildir. Biz daha çok onun içerisinde çokluğun olduğu bir dünyayla

ilgili olduğunu söylüyoruz. Bir şeyi diğerinden ayıran bireyleşme ilkesinin olduğu her yerde çokluk olacaktır. Bilebildiğimiz en genel bireyleşme ilkeleri mekân ve zamandır, böylece mantık zorunlu olarak mekân-zaman dünyasına ya da Kant'ın görünüşler dediği dünyaya uygulanabilirdir. Ancak bilmediğimiz başka bireyleşme ilkeleri olabilir. Dolayısıyla mantığın ilişkili olduğu, algılayamadığımız başka dünyalar da olabilir. Eflatun'un biçimler dünyası da, eğer gerçek olsaydı, mantığın ilişkili olduğu bir dünya olurdu. Çünkü o, bir tümeller çokluğudur.

Mantık ve mantık dışı alanların sınırlarını çizmeyle ilgili anlayışımızda sanırım incelenmesi gereken tek bir güçlük kalmaktadır. İçe dönük mistiğin deneyiminin ayrımlaşmamış olduğu ve bu yüzden de bunun bir mantık dışı alan olduğu doğrudur. Fakat dışa dönük mistiğin deneyimi – zaman dışı olsa da - mekânsal olarak ayrımlaşmıştır. Öyleyse görünen o ki kuramımıza göre mantığın buna ilişmesi gerekir. Ancak bütün bitki yapraklarının, ağacın ve taşın vs. bir olması deneyimi mantıksal bir paradokstur ve bütün kamutanrıcıl paradoksun *fons et origo*'sudur. Bu da kuramımızla uyuşmamaktadır.

Benim inancım o ki, bir bakıma dışa dönük mistik bizimle aynı mekânsal olarak ayrımlaşmış dünyayı görse de, aynı zamanda onun bu mekân-zaman dünyası yoluyla bu dünyanın gerisinde ve ötesinde yatan birliği, Bir'i gördüğü söylenebilir. Ve bu Bir ayrımlaşmamıştır. Aslında bütün mistikler, dışa dönük deneyimin Bir'inin, içe dönük deneyimin Bir'iyle aynı olduğunu kabul etmektedir. Hintliler'in Atman ile Brahman'ı özdeş görmelerinin anlamı budur. "İnsandaki Ben ile güneşteki Ben birdir" der Taittiriya Upanişad.[208] Eckhart da bitki yaprakları, ağaç ve taşta algıladığı Bir ile ruhun doruklarında deneyimlediği Bir arasında asla herhangi bir ayrım yapmamıştır. Bu doğruysa, dışa dönük mistiğin deneyiminin duyusal fiziksel kısmını, deneyimin tek mistik kısmı olan, ayrımlaşmamış ve dolayısıyla mantık dışı olan birlikten ayırmamız gerekir.

Bu kısımda ileri sürdüğüm görüş bazı bakımlardan Kant'ın kuramlarından bazısıyla benzerlik göstermektedir. Kant sıraladığı on iki

208 The Upanishads, s. 57.

kategorinin, insan zihninin yapısının önemli bir öğesi olduğuna ve bu nedenle zihnin algıladığı her şeye bu kategorileri dayattığına, ancak bunların "kendinde şeylerde" var olmadığına inanmıştır. Kant'ın düşüncü (idealist) deneyim anlayışına göre bizim kuramımız yansızdır. Buna gayet gerçekçi (realistik) bir tarzda da anlam verilebilir. Yine bilinemez olan kendinde şey bizim kuramımıza girmemektedir. Bununla beraber bizim kuramımız ile Kant'ınki çok önemli bir açıdan benzerdir. Her ikisi de, mantığın uygulanışı yönüyle sınırlı olduğu ve mantığın ilişkili olmadığı bir gerçeklik alanı olduğu görüşünü içermektedir. Çünkü Kant'ın, kategorilerin kendinde şeylerle ilişkili olmadığı kuramı mantık kurallarının kesinlikle onunla ilişkili olmamasını gerektirir. Çünkü mantığın ilkeleri Kant'ın kategorilerinden *bazılarıyla* çakışmaktadır. Çünkü onun nicelik kategorisi, yani birlik, çokluk ve bütünlük açık bir biçimde herhangi bir çokluğun doğasını ifade eder ve bu yüzden bunlar bizce mantık kurallarıyla aynı kapıya çıkmaktadır. Aynısı, diğer iki katogeriyle, yani değilleme ve sınırlama için de söylenebilir. Diğer yedi kategorinin kuramımızda özel bir önemi yoktur.

Mantığın doğasına ilişkin bu tartışmanın, mistik deneyimin nesnelliği, öznelliği veya özneötesiliği sorunundan bütünüyle bağımsız olduğunu belirtmek sanırım önemli olacaktır. Bundan da şu çıkıyor ki, mantığın doğasıyla ilgili sonuçlarımız, *mistik deneyimin sanrısal olduğu kabul edilse bile* geçerli olacaktır. Çünkü mantık kuralları, deneyim ister nesnel olsun isterse olmasın, herhangi bir çokluk deneyimine ilişkindir. Onlar düş ve sanrı dünyalarına ilişkindir. Düş, bir düş-nesneleri çokluğudur. Bu yüzden A düş-nesnesi, A düş nesnesidir ve B düş-nesnesinden farklıdır. Aynı biçimde mistik deneyim sanrı diye işe yaramaz kabul edilmiş olsa bile o mantığın kendisine ilişkin olmadığı bir ayrımlaşmamış deneyim olacaktır. Böylece o, hiçbir deneyimin mantık kurallarını çiğneyemeyeceği görüşünü çürüten bir insansal deneyim alanı olacaktır. Mantığa ilişkin sonuçlarımızın geri kalanı kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Bu düşünceler Hume'un *Treatise*'indeki bazı önemli pasajlardan tanıdık geliyor. Hume, kendi kendisiyle çelişik bir durum *düşünmenin* olanaksız olduğunu göstermiştir. Herhangi birimiz, hem tüylü

hem de tüysüz olan bir başın zihinsel imgesini oluşturamaz. Bu, mantık kurallarının, kuşkusuz dünya bir imgeler çokluğu olduğundan dolayı, imgelem dünyasına ilişkin olduğunu ifade eder. Hume'un imgeler konusunda söylediği şey eşit ölçüde düşler ve sanrılar için de geçerlidir. Düşte yuvarlak bir kare görmek, herhangi birisi böyle bir düşe sahip olduğunu yanlışlıkla düşünse de, olanaksızdır.

Mistisizm konusunda kuşkucu olan filozof, mistisizmin çelişkili özelliğini bu deneyimin öznel olduğunu göstermek için kullanmaya kalkma yönünde karşı konulmaz bir istek duyabilir. Zeno'nun hareketle ilgili olarak yaptığı şey budur. O, hareketin olduğunu iddia etmenin çelişkilere götürmesinden dolayı, hareketle ilgili deneyimimizin yanılsama olduğunu öne sürmüştü. Gerek Zeno tarafından kullanılan gerekse mistisizm eleştirmeni tarafından kullanılan böyle bir argümanın tümüyle temelsiz olduğuna işaret etmek önemlidir. Çünkü, Hume'un gösterdiği gibi, çelişkili bir yanılsama veya sanrı asla zihinde var olmayan bir şeydir. Mistik deneyimin çelişkili olduğu görüşünden çıkan şey, *ya* mistik deneyimin mantığın içerisinde yer almadığı bir deneyim alanı olduğudur *ya da* böyle çelişkili deneyimin hiç var olmadığıdır. Mistik deneyimin bir deneyim olarak var olmakla birlikte öznel olduğu seçeneği Hume'un ilkesince dışarıda bırakılır. Eğer Zeno hareketin çelişki içerdiğini gerçekten kanıtlamış olsaydı buradan çıkacak olan şey, *ya* mantığın harekete uygulamasının olmadığıdır *ya da* hiç hareketi algılama deneyimimizin olmadığıdır. Hareketi deneyimlediğimiz, fakat bu deneyimin öznel olduğu seçeneği geçersiz kalır. Kendi maksatlarımız açısından bu sonucun önemi şudur: Mistik deneyimin paradoksal özelliği bir kez kabul edildi mi burada ortaya konan mantık görüşünü de, yani mantığın bütün deneyimlere ilişmediğini de kabul etmek zorunda kalırız- bunun tek alternatifi bu deneyimin paradoksal olduğunu yadsımaktır -.

Altıncı Bölüm
MİSTİSİZM VE DİL

1. Sorunun Ortaya Konuşu

Mistiklere ilişkin en iyi bilinen gerçeklerden birisi, onların kendi deneyimlerini ya da kavrayışlarını başkalarına aktarma aracı olarak dili yetersiz, hatta bütünüyle yararsız görmeleridir. Onlar, deneyimledikleri şeyin söze dökülemez ya da anlatılamaz olduğunu söylerler. Mistikler dili kullanırlar ama hemen ardından kullandıkları sözcüklerin demek istedikleri şeyi söylemediğini ve aslında bütün sözcüklerin doğal olarak bunu yapamayacağını bildirirler. Mandukya Upanişad'a göre, bölünmez bilinç "bütün anlatımların ötesindedir". Plotinus'a göre "görüntü anlatmaya engel olur". Daha sonra uzunca alıntılayacağım bir başka pasajda Eckhart şunu söyler: "Aydınlıkta yürüyen peygamberler . . . bize Tanrı'yı tanımayı öğretmek amacıyla . . . bildikleri şeylerden söz etmeye yönelirler. İşte bu noktada dilleri tutulur, dilsiz olurlar. . . . Orada buldukları gizem (mystery) anlatılamazdır". Mistik deneyim yaşadığını söyleyen çağdaş Avrupalı ve Amerikalılar eski ve klâsik mistikler kadar aynı zorluğu duymaktadırlar. R. M. Bucke, deneyiminin "betimlenmesi olanaksız" olduğunu

söyler. Tennyson, deneyiminin "hiç söze dökülemez" olduğunu söyler. J. A. Symonds "deneyimini kendisine betimleyemediğini ve onu anlaşılır kılacak hiçbir söz bulamadığını" söyler. Arthur Koestler deneyiminin "sözcüklerle olmasa da anlamlı olduğunu" söyler ve onu betimleme girişimleri konusunda da şunu söyler: "Doğası yönüyle bildirilemez olanı bildirmek için onun şöyle veya böyle sözcüklere dökülmesi gerekir ve böyle yapıldığında da bir kısır döngüye girilmiş olur". Belki yüzlerce benzer söz dünyanın her yerinden toplanabilir.

Bu olgulardan dolayı James ve diğer yazarlar "anlatılamazlık"ı mistisizmin her yerdeki ve bütün ekinlerdeki ortak özelliklerinden birisi olarak sıralamıştır. Ancak bu "anlatılamazlık" sözcüğü, hemen anladığımız anlamda bir şey değil, yalnızca bir sorunun adıdır. Karşı karşıya olduğumuz sorun birbiriyle bağlantılı birkaç soruyla ortaya konabilir. Mistiklerin dilin kullanılışıyla ilgili duydukları bu zorluk nedir? Mistik *neden* kendisini sözcüklerle anlatamamaktadır? Eğer mistik deneyimlediği şeyi betimleyemiyorsa neden buna rağmen onun hakkında büyük bir belağat ve dokunaklılıkla yazıyor ve konuşuyor? Eğer onun sözleri deneyimlerini ve kavrayışlarını betimlemiyorsa gerçekte neyi betimlemektedir? Sözleri nasıl iş görmektedir?

2. Bilimsel Esinlenmeler İddiası

Genellikle mistikler içe dönük Bir deneyimini veya dışa dönük dış nesnelerin birliği deneyimini ya da her ikisini öne sürerler. Onlar iddialarını genel olarak bu iki çeşit deneyim ile sınırlarlar. Fakat arada sırada bir mistiğin, normalde bütünüyle mistisizmin alanı dışında kalan bilimdeki veya genel bilgideki önermelerin doğruluğuna mistik esinlenme ile sahip olduğunu öne sürdüğü de bir gerçektir. Böyle durumlarda da bu mistikler genellikle mistik bilgisini edindikleri bu doğruların ne olduğunu kimseye anlatamadıklarını söylerler. Bize neden anlatamadıklarıyla ilgili şu veya bu nedeni sunabilirler. Ya da hiçbir neden sunmazlar. Bununla beraber bu konuyu burada tartışmak ve bir anlaşma noktasına varmak arzu edilen bir şeydir. Bu tür iddiaların ileri sürülmüş olmasından üzüntü duymak ve bunları bundan sonraki

mistisizm araştırmamızın dışında tutmak için bir çok nedenimiz olacaktır.

Aziz Francis Xavier şöyle yazmıştır:

> Bana öyle geldi ki ruhumun gözleri önünde bir perde yükseldi ve insansal bilimlerin ve hatta hiç araştırmadığım şeylerin doğruluğu dökülen bir sezgiyle bende apaçık hâle geldi. Bu sezgi olayı yaklaşık 24 saat sürdü; sonra, sanki perde yeniden düşmüş gibi *kendimi önceki gibi bilgisiz buldum.*[209] [italikler bana ait]

Açık bir biçimde Aziz Francis, "perdenin düşmesi"nden sonra, kendisinin öğrenip de unuttuğu bilgiyi betimleyemediğini ya da açıklayamadığını görmüş. Bu pasaj gelişigüzel söz söylemenin her belirtisini taşımaktadır. Bu esinlenmede hangi özel bilimler içerilmektedir? Bu bilimlerin önermelerinden hangilerinin doğru olduğu görüldü? Yoksa bu, onun bütün bilimlerin bütün doğrularını ayrıntılı olarak bildiği anlamına mı gelmektedir? Tanrının iyiliğinin esinlenişine sahip olmak bir şey, gök biliminin, dirim biliminin ya da kimyanın doğrularının mistik deneyim sırasında esinlendiğini ve sonra bunların unutulduğunu öne sürmek başka bir şeydir. Böyle bir şeyin kastedilmiş olması, Aziz Francis Xavier'in sözünü daha başka oldukça benzer bir örnekle karşılaştırdığımızda, sanırım daha olasıdır. Herman'dan şöyle söz edilir:

> Tanrı . . . gök kubbeyi ve yıldızları ona gösterdi ve bunların nitelik ve niceliklerini ona öğretti. . . . Kendisine geldiğinde bize hiçbir şey açıklayamadı. O yalnızca, evrene değgin bilgisinin yetkin ve sarhoşluk verici olup hiçbir dilin bunu anlatamayacağını söyledi.[210]

Her ne olursa olsun bu pasajın anlamı açıktır. Herman Joseph anlatılamaz bir gök bilimi bilgisi iddiasında bulunmaktaydı. Fiziksel bilimlerin bütünüyle önermelerden oluştuğunu ve önermelerin temelde sözsel olarak ifade edilebilir olduklarını belirtmek önemlidir. Bir

---

209 J. B. Pratt'tan naklen, The Religious Consciousness, ss. 407-408.

210 Aynı eser, s. 408.

önerme anlatılamaz değildir; o her zaman edimsel veya gizil olarak sözsel bir yapıdır. Mistik anlatılamazlıkla ilgili gerçek iddialar oldukça farklıdır. Anlatılamaz olduğu söylenen şey, hiçbir önermenin tanımlayamayacağı somut bir *deneyimdir*. Bilimsel doğruların mistik esrimelerde esinlendiği ve ardından unutulduğu tezleri bir yanılma olarak geri çevrilmelidir. Elbette böyle kişilerin güvenilirliğini ve dürüstlüğünü sorgulamamız gerekmez. Ama onların kabul edilemez iddialarını sanırım, dürüstlüklerini zedelemeyecek biçimlerde açıklanabilir. J.B. Pratt Profesör Leuba'nın şunu dediğini aktarır: "Düşte kimi zaman birtakım güç sorunları çözdüğümüzü hissederek uyanırız ama çözümü anımsayamayız". Ben de, bolca şarabın olduğu bir akşam yemeğinden sonra bir arkadaşımla konuşmamda, "Eflatun'un gerçekte kastettiği şey"e ilişkin doğruyu bir esinlenme patlaması ile kavradığım ve arkadaşıma bildirdiğim bir olayı anımsıyorum; fakat sabahleyin esinlenen şeyin ne olduğuyla ilgili en ufak bir şey bile anımsayamamıştım. Yine Profesör Pratt, en düşük akılsal içeriğe sahip ruh bilimsel olarak güçlü bir kanı duygusundan söz eder. William James de bir insanın, kanaat getirdiği şeyin ne olduğu konusunda herhangi bir fikre sahip olmadan, "kanaat taşıyabilme"si olasılığına dikkat çeker. Mistiğin hiçbir açıklamasını sunamadığı gök bilimi veya diğer bilimlerin doğrularının mistik esinlenmelerine sahip olduğu iddialarının, aslında ruh bilimsel olarak açıklanabilir olan yanılmalar olması olası görünüyor. Bu tür iddialar bereket versin ki oldukça seyrektir. Mistiklerin büyük bir çoğunluğu böyle iddialarda bulunmaz.

3. Sağduyu Kuramları

Dünyanın mistik yazınının başlıca dökümanlarının araştırılması duyarlı bir okuyucuyu, mistik deneyimin anlatılamazlığı iddiasının ortak olağan bilincimize ilişkin ruh bilimsel ilkelerden herhangi birisiyle açıklanamayacağı konusunda hiçbir kuşkuda bırakmayacaktır. Mistikler, kendilerine ait özel bilinç türünün ortak bilinçten yalnızca göreli olarak ve derece bakımından değil, saltık olarak ve tür bakımından farklı olduğuna inanır. Her ikisini de tek onlar sahip olduk-

ları için, yalnız onlar bilme konumundadırlar. Onların kendi deneyimleri konusunda yanılgı içinde olmaları aslında olanaksız değildir; ancak yanılgının, kendilerinin göremedikleri veya kavrayamadıkları bir şeyin var olduğuna inanmadıkları için bu deneyimi savuşturanlarda olması daha olasıdır. O zaman eğer mistikler haklıysa, onların özel tür bilinçleri öyle bir bilinçtir ki o ortak bilinçle ya da onun kategorileriyle hiçbir biçimde anlaşılamaz, çünkü bu özel bilinçle ortak bilincin, bilinç olmaları dışında ortak hiçbir şeyleri yoktur. Dildeki güçlük, bu yüzden, galiba iki tür bilinç arasındaki farklılığın bir işidir. Bu büyük olasılıkla, sıradan duygularımızın ve deneyimlerimizin sözcüklere dökülmesini zorlaştıran nedenlerden herhangi birisinin sonucu değildir. Ve o, olağan ruh bilimiyle açıklanamaz.

Ancak burada her zamanki gibi imgeleme yoksunu olan, kendi deneyim alanının ötesinde kalan bir şeye inanmayan sıradan insan mistik olanı kendi düzeyine doğru aşağı çekmek için elinden geleni yapmaya çalışacaktır. O, her olası mantıksal oyun ve araçla mistik paradoksları nasıl sıradanlaştırıyorsa, burada da mistiğin dildeki sıkıntısını, bu dili sözcüklerdeki herkesin deneyimleyip anlayabileceği bazı yaygın ve iyi bilinen sıkıntı türüne indirgeyerek açıklamaya gayret edecektir. Sonuç, burada iki örneği verilecek olan bir takım sağduyu kuramlarıdır. Belki çok daha fazla sağduyu kuramı vardır.

(a) Duygu Kuramı:

Duygular, kavramsal düşünce yapılarından daha belirsiz ve kaypaktır, daha az keskin çizgilere sahiptir, oysa ilki açık ve belirlidir. Bundan ötürü sözcükler duygulara yeterli ölçüde oturmaz. Bundan başka, burada ilgili olan duygular hakkında bir başka gerçek vardır. Duygular ne denli derin olursa, söze dökülmeleri o denli zorlaşır. Tenyson "gözyaşları açısından çoğunlukla oldukça derin kalan düşünceler"den söz eder. Belki o, dar anlamdaki kavramsal tasarımlar olan düşüncelerden daha çok duyguları kastetmiştir. Kuşkusuz eğer onlar gözyaşları için çok derin olsalardı, sözcükler için çok derin olurlardı. Yüzeysel duygularımız söz konusu olduğunda özgürce konuşuruz. Ancak insan kişiliğinin derinlikleri harekete geçtiğinde susar kalırız. Mistik anlatılamazlığın duygu kuramı yalnızca, bu ruh bilimsel genel-

lemeleri mistik bilinç örneğini kapsayacak şekilde genişletir. Böylece anlatılamazlık, bir derece konusu olur. Âşık olma deneyimi – en azından ilk aşkta - âşığı dilsiz yapabilir. Mistik derin bir ongunluk ve sevinç duyar, bazen de çoşkunluk ve esrime yaşar. Bununla beraber onun deneyiminde kutsal ve yüceye karşı korku ve saygı duyguları da olabilmektedir. Onun duygusunun derinliği sözcüklerdeki sıkıntısını açıklamaktadır.

Bu kuramda hiçbir doğruluk payının olmadığını ileri sürmeye gerek yok. Mistiğin "sözcükler açısından çok derin" olan duygular yaşadığı kuşku taşımayan bir gerçektir ve bu onun sözcüklerle olan sıkıntısına da yansır. Fakat bence kendi başına alındığında bu kuram mistik anlatılamazlığı açıklayabilecek ağırlığı taşımada bayağı yetersiz kalmaktadır.

İlk olarak şunu belirtmek isteriz ki mistik deneyim ne tümüyle duygudur ne de öncelikli olarak duygudur. Onun temel ögesi daha çok algı gibi bir şeydir, gerçi "algı" da, mistiğin duygusuna göre, doğru sözcük değildir. Bu deneyimin algıya benzer temeli ayrımlaşmamış birliğin kavranışıdır. Bu kavrayışın beraberinde getirdiği duygusal ton, en büyük mistiklerde, çok duygusal olmanın yerine sessizlik ve sakinliktir. Mistikler, Azize Teresa ve Suso gibi aşırı duygusal olanından Echart ve Buddha gibi dingin ve sakin olanına doğru sıralanır. Anımsanacaktır ki Eckhart bize şunu söylüyordu: "Akla uygun doyum, ruhun en yüksek noktasının esrimeyle hareketsiz kaldığı bütünüyle tinsel bir süreçtir" ve "fiziksel doğamızın bu duygusal fırtınaları artık ruhun doruğunu sarsmaz". Bununla beraber hem Eckhart hem de Buddha mistik bilinci anlatılamaz bulurlar. Budizmde mistik bilince nirvana denir ve bunun her zaman anlatılamaz olduğu belirtilir. Bu düşünceler, duygu kuramının, mistik bilinçte duygunun rolüne aşırı vurgu yapmaya ve onun diğer boyutlarına hiç önem vermemeye veya çok az önem vermeye dayandığını göstermektedir.

Ancak bu, söz konusu kurama karşı söyleyeceğim asıl nokta değildir. Altının çizilmesi gereken en önemli şey, mistik geleneğin bütün ağırlığının bu kurama karşı olduğudur ve geleneğin, mistiğin kendi gördüğü şeyi sözcüklerle özgürce dile getirmesini engelleyen, yalnızca duygusal sıkıntı değil, bazı mantıksal sıkıntıların olduğu görüşünü

destekliyor olmasıdır. Dile getirilemez olduğu söylenen şey görüntünün kendisidir, yalnız bu görüntüye eşlik eden duygular değil. Bir paragrafta veya herhangi bir sözde de "mistik geleneğin bütün ağırlığı"nı belgelemek veya göstermek kuşkusuz zordur. Fakat bir anlamda bu kitabın tamamı onun – ya da en azından mistik bilincin ortak bilinçle esas olarak yan yana getirilemezliğinin, mistik bilincin ortak bilince indirgenmesinin olanaksızlığının (mistiğin dildeki sıkıntısının temelinde bu olanaksızlık vardır) - bir belgelenişidir. Geri kalanına gelince, inaksal görünme pahasına, duygu kuramıyla yetinen ve kendisinde onunla ters düşen hiçbirşey hissetmeyen kişinin ya mistiklerin yazılarından belli oranda habersiz olduğu ya da – bu yazıları çok iyi tanıyorsa - kavrayış ve duyarlık bakımından eksik olduğu öne sürülebilir.

(b) Tinsel Körlük Kuramı:

Bir mistik deneyimi böyle bir deneyim yaşamayan birisine anlatmanın olanaksızlığının rengin ne olduğunu doğuştan kör birisine anlatmanın olanaksızlığına benzediği söylenmektedir. Mistik olmayan kişi, tinsel açıdan kördür. Tinsel olarak gören insanın, yani mistiğin, deneyimlediği şeyi mistik olmayan kişiye anlatamamasının nedeni budur. Anlatılamazlığın nedeni budur.

Bu kurama iki can alıcı itiraz vardır. İlk olarak, renk tasarımının hiç renk görmemiş bir kişiye sözlü olarak anlatılamayacağı gerçeği Hume'un belirttiği gibi genel görgücülük ilkesinin yalnızca özel bir durumudur. Bir kişinin önce deneyimine sahip olmadan herhangi basit bir izlenim ya da nitelikten "bir düşünce oluşturması" olanaksızdır. Bu ilke elbette yalnızca renge değil, gerek duyumsal olsun gerek duyumsal olmasın herhangi türden bir deneyime ilişkindir. Bu yüzden hiç kuşkusuz söz konusu ilke mistik deneyime de ilişir. Bu ilkenin her deneyime eşit ölçüde ilişiyor olması gerçeği, mistik deneyimin anlatılamazlığının açıklanmasını boşa çıkarır. Çünkü anlatılamazlığın tek söylediği buysa, o zaman her çeşit deneyim – renkler, kokular, tatlar, sesler – aynı biçimde anlatılamaz olacaktır. Ancak mistik deneyimin anlatılamazlığı, bu konudan söz eden kişilerce, açık bir biçimde, yalnızca bu deneyimin sahip olduğu ve başka tür deneyimlerle paylaşma-

dığı eşsiz bir özellik olarak görülmüştür. Öteki türlü, mistik deneyimin anlatılamaz olduğunu söylemek büsbütün anlamsız olurdu. Hiç kimse, renk deneyimlerinin, yalnızca sözcüklerin bu deneyimleri kör bir insana bildirememesi nedeniyle anlatılmaz olduğunu söylemez.

Bu kurama yöneltilen ikinci itiraz ise, bu kuramın sözcük engeliyle ilgili güçlüğü konuşan-dinleyen ilişkisinin yanlış tarafına yerleştiriyor olmasıdır. Eğer gören bir insan kör birisine "bu kırmızıdır" derse, gören insanın bunu söze dökmede hiçbir sıkıntısı olmaz. Ne de betimde yanlış olan herhangi bir şey vardır. Bu çok doğru olabilir. Kırmızıyı görme deneyimi hiçbir biçimde betimlenemez değildir. Betimin dile getirdiği şeyi anlama güçlüğü bu betimi dinleyen kör insanın tarafındadır. Ancak mistik deneyimde, sözcük engelini deneyimleyen mistiktir. Deneyimin dile getirilemez ve betimlenemez olduğunu söyleyen odur. Kuşkusuz bunu dinleyen mistik olmayan kişi de güçlük yaşayabilir. Mistik olmayan kişi, mistiğin anlatmaya çalıştığı "düşünceyi oluştura"maz. Ele almakta olduğumuz kuram *onun* sıkıntısını açıklar. Ancak bu, kuramın açıklamaya çalıştığı sıkıntı, yani mistiğin hissettiğini söylediği dile getirilemezlik değildir. Yeniden J. A. Symonds'un yazdıklarına bakın. O bir dereceye kadar bu deneyimden hoşlanmamıştır, çünkü "onu *kendime* betimleyemedim. Şimdi bile onu *anlaşılır kılacak* sözcükler bulamıyorum" demektedir. Deneyimi anlatılamaz kılan şey onun anlaşılmazlığı, onu anlamanın olanaksızlığıdır. Bu bizi, kesinlikle doğru yola çıkarır. Anlatılamazlığın nedeni, insan anlığı ya da aklının bazı kökten eksiklikleri veya yetersizliğidir. Şimdi bu ipucunu izlemeliyiz.

4. Mistik ya da Dinsel Dilin Simgesel Olduğu Görüşü

Mistikler, deneyimlerinin "anlama yetisinin ötesinde", "anlığın ötesinde", "aklın ötesinde" olduğu sözünü hiç durmadan yinelerler. "En anlaşılmaz olandan daha anlaşılmazdır bu Ben ve her mantığın ötesindedir. . . Senin bilmekte olduğun bu uyanış akılla gelmez" der

Katha Upanişad.[211] "Bu Ben", doğal olarak, mistik deneyimde bilinen Evrensel Ben'dir, Bir'dir. "Böyle aydınlanmış insanlar", der Ruysbroeck, " . . . aklın üzerine yükselmişlerdir".[212] "Bir insan ne zaman tümüyle anlığın üzerinde olur?" diye sorar Eckhart ve "Her şeyde her şeyi gördüğü zaman tümüyle anlığın üzerine çıkar" diye yanıtlar.[213] "Akıl askıda olur; anlama da" diye yazar Plotinus.[214]

"Anlama", "anlık", "akıl", "mantık" sözcüklerinin anlamları nedir ve aralarında ne gibi bir ilişki vardır? Bu sözcüklerle mistik yazında karşılaştığımız kadarıyla, bence, "anlama" ile "anlık" arasında hiçbir fark yoktur. Bu sözcükler zihnin soyut kavramlar kullanma yeteneğine göndermede bulunur. Bunlar, Kant'ın "kavramlar yetisi" dediği şeyi ifade eder. Mistik yazında anlık ile akıl veya akıl ile mantık arasında herhangi bir ayırımın olduğu gözükmemektedir. Belki bu dört terim zaman zaman birbirinden ayırt edilmiş olabilir. Fakat genel olarak bu dört terimin tamamını zihnin kavramları kullanışının şu veya bu boyutunu içerisine alan terimler olarak anlayabiliriz.

Bu kısımda inceleyeceğimiz kuramlar, anlatılamazlığın nedenini, anlama yetisinin veya anlığın mistik deneyimi ele alma güçsüzlüğüyle açıklamaya çalışır. Konunun alışılmış açıklaması, mistik deneyimin temelde kavramsallaştırılamaz olduğunu öne sürer. Bu kuram, mistik deneyimin dolaysız olarak yaşanabileceğini fakat soyutlaştırılarak kavramlara dökülemeyeceğini söyler. Dildeki, özel adlar dışında her sözcük bir kavramın yerine geçmektedir, dolayısıyla hiçbir kavramın olanaklı olmadığı yerde hiçbir sözcük olanaklı değildir. Bu yüzden kavramsallaştırılamayan mistik deneyimler aynı zamanda sözle dile getirilemezdirler. Bu nedenle anlatılamazlık, söz gelimi duygu kuramının varsaydığı gibi, bir derece konusu değil, saltıktır ve kökünden sökülemezdir. Yaygın olan kuram işte budur.

Bu kuramın mistik deneyimin neden kavramsallaştılamaz olduğunu açıklaması gerekir. İçe dönük deneyimde bunun nedeni, deneyi-

---

211 The Upanishads, s. 17.

212 "İçedönük Mistisizm" bölümü

213 "Dışadönük Mistisizm" bölümü.

214 Plotinus, Works, Enneads VI, IX ve XI.

min, deneysel içeriğin bütününden yoksun, biçimsiz ve boş olan ayrımlaşmamış bir birlik olması olabilir. Onda ayırt edilebilecek maddeler (item) yoktur. Bununla birlikte kavramlar, ayırt edilebilir bir maddeler çokluğunun bulunmasına bağlıdır. Zihin bunların arasındaki benzerlik ve farklılıkları fark eder ve birbirine benzeyenleri belli biçimlerde aynı sınıfta toplayarak düzenler. Sınıf tasarımı bir kavramdır. Bu yüzden çokluğun olmadığı yerde kavram olamaz, dolayısıyla da sözcükler olamaz.

Bu görüşün, anlaşılan, dışa dönük deneyimi karşılayacak şekilde uyarlanması gerekiyor. Sıkıntı, bu tür deneyimde duyusal çeşitliğin yok olmamasıdır. Olasılıkla birisi, her ne kadar bir duyu nesneleri çokluğu olsa da, onların ötesinde ve gerisinde bir baştan bir başa ışık saçıyor olarak deneyimlenen Birlik'in kendi içinde hiç çokluk içermediğini ve bundan dolayı kavramlarla algılanamayacağını söyleyecektir. Bu deneyim sanki bir karışımdır. Bir kısmı fiziksel ve duyusaldır ve doğal olarak bu kısma kavramlar ilişir. O ağaçtır, taştır, çimendir vs. Bu kendisi bakımından asla mistik değildir. Diğer kısım ise Bir'dir. Mistik öge olan yalnızca budur ve bu kavramsallaştırılamazdır.

Kuramın genel ilkesi, yani mistik deneyimlerin kavramsallaştırılamazlığı ilkesi Plotinus, Dionysius the Areopagite ve Eckhat'ın önemli ölçüde desteğini almaktadır. Aslında, Batı mistisizm tarihinin neredeyse tamamı bu ilkenin arkasındadır. Nitekim Plotinus şunu bildirir:

> Bir'i kavrayışımız, diğer akla uygun nesnelerin bilgisinde olduğu gibi gerek anlama yetisinin gerekse soyut düşüncenin doğasını paylaşmaz, ancak anlama yetisinden daha yüksek bir temsil özelliğine sahiptir. Çünkü anlama yetisi kavramlarla iş görür ve kavram çok yönlü bir şeydir, dolayısıyla ruh sayı ve çokluğun içerisine düşünce Bir'i kaybeder. O zaman ruh anlama yetisinin ötesine geçmelidir.[215]

Burada açıkça ortaya konan asıl konu, kavramların çokluğa bağlı olduğu ve dolayısıyla hiç bölünmez olan bir deneyimde ayak basabi-

---

215 Aynı eser, Enneads VI. 9.

lecek bir yer bulamayacağıdır.

Daha sonra kendisine dönmek üzere şimdilik Dionysius'u geçerek şuna işaret edebiliriz ki Plotinus'tan çok daha kapalı yazan Eckhart da aynı görüşü desteklemektedir. Eckhart şöyle diyor:

> Aydınlıkta yürüyen peygamberler . . . , bize Tanrı'yı tanımayı öğretmek amacıyla . . . zaman zaman dünyaya dönmeye ve bildikleri şeyleri konuşmaya yönelirler. Bunun üzerine, üç nedenle dilleri tutularak dilsizleşirler.
>
> İlk neden, Tanrı'daki sezgiyle bildikleri iyiliğin anlama yetisinde tam biçim verilemeyecek kadar uçsuz bucaksız ve gizemli olmasıydı. . . .
>
> İkincisi, Tanrı'da buldukları şey enginliği ve yüceliği bakımından Tanrı'nın gerçek özüne eşit gelmekteydi ve bunların dile getirilmelerini hiçbir düşünce veya biçim sağlamıyordu.
>
> Üçüncüsü, onlar Tanrı'da gördükleri gizli gerçek, orada buldukları gizem anlatılamaz olduğu için dilsizdiler.[216]

Bu pasaj çok karmaşıktır. İleri sürülen ikinci neden hemen hemen birincisini yinelemekten başka bir şey yapmadığı için, bu üç neden kolaylık olsun diye ikiye düşürülebilir. İlk neden, deneyimin enginliği ve yüceliğidir. Ancak enginlik ve yüceliğin anlatılamazlığın tek nedeni olarak ortaya konması durumunda bu, anlatılamazlık iddiasının deneyim sahibinin duygularını dile getirmeye yönelik bir abartma olduğu görüşünü destekleyecektir. Enginlik, küçücüklük kadar kolayca ifade edilebilir. Bir milyar mil, bir inç kadar kolaylıkla sözcüklerle ifade edilebilir. Enginden farklı olduğu kadarıyla yüce, insanın soluğunu kesebilir, öyle bir keser ki kişi bu söz geçince "sözcükler açısından çok iyi" konuşamaz ya da böyle görünür, ancak yüce saltık bir anlamda dil ile betimlenemez değildir. Engin için uygun dili bulmak şairin özel görevlerinden biridir ve şair olmayanların bunu yapamaması onu anlatılamaz yapmaz. Bununla birlikte Eckhart'ın cümlelerine bir daha bakacak olursak daha derin bir düşüncenin meydana çıktığını görürüz.

---

216 F. Ffeifer, Meister Eckhart, ss. 236 ve 237.

O bize, görüntünün "anlama yetisinde tam biçim kazanamayacağını" ve "bunların dile getirilmeleri için hiçbir düşünce veya biçim" sağlamayacağını söyler. Burada deneyimi anlatılamaz kıldığı söylenen şey biçimsizliktir, belli bir biçimden yoksunluktur. Deneyim bomboş olduğundan, belirli içeriği olmadığından, kavramın yerleşebileceği hiçbir belli biçim yoktur. Biçimsiz, yoksunluk ve boşlukla aynı şeydir. O "ne şu ne de budur". Her kavram veya sözcük bir şeyden farklı olarak bir şeye karşılık geldiği için, hiçbir kavram veya sözcük olanaklı değildir. Dolayısıyla Eckhart da kavramsallaştırılamazlık kuramını destekler.

Bu anlatılamazlık kuramı kabul edilebilir de edilmeyebilir de. Şu anki işimiz anlatmak, eleştirmek değil. Bu kuramın bütün içerimlerini incelemek amacıyla eleştiriyi daha sonraya bıraksak bile yine de onun apaçık bir çıkmaza girdiğini hemen görürüz. Mistik gerçekte, en azından deneyimin betimleyicisi olma görünüşüne sahip dil kullanır. Yine de o bize, sözcüklerinin aslında deneyimi kısmen bile olsa betimlemediğini söyler. Sorun, betimin yeterli olmaması değildir. Deneyimin bütünüyle betimlenemez olması ve dolayısıyla sözcüklerinin gerçekten betimleyici olmamasıdır. Bu durumda şu soru kendisini keskin bir biçimde gösterir: *Mistiğin sözcükleri gerçekte nasıl bir işleve sahiptir?* Bu sorunla ilgili olarak genelde sırasıyla Dionyscu kuram ve mecaz kuramı adını vereceğimiz iki görüş vardır

(a) Dionyscu Kuram:

Kendisine "the Areopagite" diye yanlış ad veren ve böylece Aziz Paul'un arkadaşı olduğu izlenimini vermek isteyen bu meçhul yazarın, gerçekte M. S. 5. yüzyılda yaşadığı sanılmaktadır. Biz ona kısaca Dionysius diyeceğiz. O, hiçbir sözcüğün mistik deneyime ya da Tanrı'ya ilişmeyeceği görüşünü uç bir biçimde öğretmiştir. Tanrı'yla ilgili olarak şöyle yazar:

> O ruh veya zihin değildir. . . . O dizi, büyüklük veya küçüklük değildir. . . . O kımıldamaz değildir, ne hareket etmektedir ne de hareketsizdir, gücü yoktur ve güç ya da ışık değildir, yaşamaz ve yaşam değildir . . . ne birdir ne tanrılıktır ne de iyiliktir . . . ne yok-

> luk kategorisine girmektedir ne de varlık . . . herhangi bir olumlama veya değilleme ona ilişemez.[217]

Anlatılamazlık kuramcıları genellikle olumsuzlara sığınır. Onlar, olumlu sözcüklerin Yüce olana uygulanamayacağını öğretirler ve olumsuz sözcüklerin uygulanabileceğini düşünürler. Nitekim Upanişad ondan "soluksuz, sessiz, kokusuz, renksiz, ruhsuz" diye ya da yalnızca "ne şudur ne de budur" diye söz eder. Ancak "renksiz", "ruhsuz", "eylemsiz" vs. sözcükleri karşıtları kadar sözcüktürler ve kavramlara karşılık gelirler. Üstelik, salt olumsuz diye bir şey yoktur. "Ölü" olumlu bir sözcüktür ve buna "yaşamayan" demekten kaçınmayız. Geri kalan da hareket kadar olumlu bir kavramdır. Her değillemenin belirleme olduğu, her belirlemenin değilleme olduğu kadar gerçektir. Dionysius, biraz önce yukarıda verilen alıntıda gösterildiği üzere, bunu bilmektedir – "herhangi bir olumlama veya değilleme ona ilişemez". Tam olarak söylemek gerekirse bu sonsuzca bir geriye gidişe götürür. Upanişad Yüce'nin "ne şu ne bu" olduğunu söyler; fakat arkasından " 'ne şudur ne budur' değildir" ve sonra " 'ne şu ne bu değil' değildir" diye eklemesi gerekir ve bu böyle sonsuzca geriye gider.

Bununla birlikte Dionysius, şimdi, her şeye karşın Yüce hakkında, sözcüklerin uygulanabilirliğini yadsıdığı sözcükler de dahil kimi sözcükler kullanıldığı gerçeğinin yarattığı sorunla karşı karşıya olduğumuzun farkındadır. O zaman sorun, sözcüklerin nasıl bir işleve sahip olduğudur. O bu sorunu *The Divine Names* adlı eserinde çözmeye çalışır ve dil bilimi konusunu din diline uygulayarak ele alma konusunda felsefeciler içerisinde, ilk olmasa da ilklerden biri olarak büyük bir itibara lâyıktır – ve bu yönüyle kendisini özellikle günümüz filozoflarına sevdirecektir.

Onun kuramı açık olmaktan uzaktır, ama kuramının genel gidişatı Tanrı'nın, bütün yüklemleri, hatta "Bir", "iyi" veya "sevgi" yüklemlerini aştığı, bununla birlikte ona yüklediğimiz niteliklerin gerçekte, ona simgesel olarak uyguladığımız görünüşleri ya da "taşmaları" ile il-

---

217 Dionysius the Areopagite, **The Divine Names and Mystical Theology**, Bölüm 5.

gili yüklemler olduklarıdır. Genel olarak "Tanrı'nın belirişleri" sonlu ruhlar da dahil sonlu şeyler dünyasını ifade eder. Söz gelimi, onun tarafından birleştirildiğimiz, yani yetilerimiz onunla birleştirildiği ve onunla mistik aydınlanmada birliğe girdiğimiz için, ona "Bir" ve "birlik" deriz. Dünyadaki her şey bozulmadığı sürece güzel olduğu için ona "hikmet sahibi" ve "adaletli" deriz. Tanrı dünyanın nedenidir, ancak zamansal anlamda, yani nedenin zaman bakımından sonucunu öncelemesi anlamında "neden" değildir. İyi olan her şeyin nedeni olduğu için biz Tanrı'ya iyi deriz. Varolan şeylerin nedeni olduğu için ona varlık deriz. Tanrı, der Dionysius, "her şeyin nedenidir, bununla beraber kendisi onların tamamını üst gerçeklik olarak aştığı için hiçtir".[218]

Dionysius Tanrı'nın bütün sözcükleri aşışını "üstün" veya "üst" sözcüklerini sürekli kullanarak dile getirmeye çalışır. Tanrı ne vardır ne yoktur, ama varlık üstüdür. O bir veya birlik değildir, bir üstüdür ya da birlik üstüdür; yetkinlikli değil, yetkinlik üstüdür, hatta ilâh değil, ilâh üstüdür. Ancak "varlık üstü", her şeye karşın bir sözcüktür ve dolayısıyla eğer Tanrı bütün sözcüklerin üzerindeyse ona yetkinlik üstünün üstü dememiz gerekir ve bu böyle sonsuzca gider.

Bu kurama yöneltilen itirazları kısaca gösterebiliriz.

1. Tanrı'ya her şeyin nedenidir demenin gerekçelendirmesi nedir? Eğer "neden" sözcüğüyle sözcük anlamı kastediliyorsa, "neden" de başka herhangi bir sözcük kadar Tanrı'ya uygulanamayacağı için bu kuram kendisiyle çelişir. Eğer "neden" sözcüğü diğer sözcükler gibiyse, yani Tanrı'nın kendisine değil de onun belirişlerine ilişiyorsa, o zaman bu sözcüğün Tanrı hakkında kullanıldığında Tanrı'nın dünyada gözüken nedenselliğin nedeni olduğunu ifade etmesi gerekir. Fakat bu durumda Tanrı nedenselliğin nedeni olamaz, yalnızca nedenselliğin nedeninin nedeni olabilir ve bu da sonsuzca geri gider.

2. Eğer X, Y'nin nedeni ise ve Y belli bir q niteliğine sahipse bu, simgesel bile olsa X'e q demenin gerekçesini sağlamaz. Söz gelimi, bir mum parçasında sıvılığa neden olduğu için ateşe "sıvı" sözcüğünü uygulamanın hiçbir anlamı olmayacaktır. Ateşe yalnızca simgesel olarak

218 Aynı eser, Bölüm I. 5.

sıvı dendiğini söylemek bile böyle bir kullanımı daha mantıklı yapmayacaktır.

3. Dionysius'un kuramı Tanrı'nın anlatılamazlığım *saltık olarak* anlatılamaz yapmaktadır. Eğer bunu yaparsak, sözcükler ister olumlu ister olumsuz olsun; bunlar ister sözcük anlamıyla ister simgesel olarak kullanılsın herhangi bir dilin kullanımı asla haklı gösterilemez. *Simgesel dil kuramının* Dionysius'a *yardımı olmaz.* Hiçbir sözcüğün kullanılmaması gerekir. Mistik deneyime ne "deneyim" ne "mistik" ne de "anlatılamaz" demeliyiz. "O" ne şudur ne de budur, demememiz gerekir, çünkü "o" sözcüğü hiçbir şeye ilişkin değildir. Kısaca o, Herbert Spencer'in – ister akla uygun ister akla uygun olmayan bir biçimde - bilinemez bir *güçten* söz etmesindeki gibi göreli bir anlamda bile, bizce bilenemez olacaktır. Bu bilinemezlik yalnızca, onun hakkında bir şeyler bildiğimizi, söz gelimi onun var olduğunu ve bir güç olduğunu bildiğimizi, bununla birlikte onun diğer özelliklerinin kavrayışımızın oldukça ötesinde olduğunu imlediği için görelidir. Dionysius'un kabul ettiği saltık anlatılamazlık, anlatılamaz denilen şeyin, Tanrı'nın bir köpeğin bilincinin dışında olması gibi, bilincimizin bütünüyle dışında olduğunu ifade etmektedir. Tanrı'nın bir köpek açısından *saltık anlamda* bilinemez olduğu akla yatkın olarak varsayılabilir. Bir köpek, "Tanrı bana bilinemezdir" diye düşünemez. Yalnızca Tanrı'mn bilincinde olan bir varlık ya da en azından "Tanrı" sözcüğüne yüklediği bazı anlamların bilincinde olan bir varlık "Tanrı bana bilinemezdir" diyebilir.

Eğer anlatılamazlık Dionysius'un kuramının gösterdiği üzere saltık olsaydı, o zaman yalnızca onun söz konusu kitabı yazmış olmaması gerektiğini söylemez, bunu yapmış olmasının kendisi açısından olanaksız olduğunu da söylerdik, çünkü yazılarının bütün konusu zihnine asla girmiş olamazdı. İşte burada, sanırım hem Hegel hem de Wittgenstein'ın söylediği, bir sınırın farkında olmak zaten düşüncede sınırın ötesinde olmaktır, düşüncesine ulaşırız. Eğer bilgimiz için saltık bir sınır varsa bu sınırın, bilmediğimiz ve hatta kestiremediğimiz bir sınır olması gerekir. Aynısı düşünce ve bilgi için de geçerlidir. Çünkü sözcükler düşüncelerin nesnelleşmeleridir. Eğer mistik bilinç saltık olarak anlatılamaz olsaydı, böyle bir deneyimin bilincinde olmayaca-

ğımız için bunu söyleyemezdik; ya da başka deyişle, asla böyle bir deneyim. yaşamamış olmamız gerekirdi.

Bu eleştiri, kuşkusuz, yalnızca Dionysius için değil, herhangi bir saltık anlatılamazlık kuramı için de açıkça çözülemez bir sorundur. Bununla yeniden karşılaşacağız.

(b) Mecaz Kuramı:

Dionyscu kuram ile mecaz kuramı arasındaki fark şudur. Dionysius'a göre X sözcüğü Tanrı hakkında kullanılırsa bu, Tanrı'nın X'in nedeni olduğu anlamına gelir. Mecaz kuramına göre X sözcüğü Tanrı hakkında kullanıldığında bu, X'in Tanrı'nın gerçek doğasındaki ya da mistik deneyimdeki bir şey için bir mecaz olduğunu ifade eder. Her iki görüş de, mistiğin dilinin simgesel olduğu kuramının çeşitlemeleri olarak görülebilir. Bunların arasındaki farkı göstermenin diğer bir yolu, Dionyscu kuramda simgeleştirilenle simge arasındaki ilişkinin *nedensel* olduğunu, halbuki mecaz kuramının *benzerlik* ilişkisini içerdiğini söylemekdir. Benzerlik, elbette, her zaman mecaz ve andırışmanın temelidir. "Sıkıntılar denizine karşı silahlanmak" sözünde iki farklı mecaz kullanılır (ve birbirine geçirilir). Sıkıntıları yenmeye çalışmakla bir düşmana karşı silahlarla savaşmak arasında bir benzerlik vardır. Yine suları şiddetle kabaran bir "deniz" ile sıkıntılar yumağı arasında benzerlik vardır.

Mistik dile ilişkin mecaz kuramı, mistiklerin kendi deneyimleriyle ilgili kullandıkları dilin büyük bir kısmının kesin olarak mecazî olmasının kendisini desteklediğini ileri sürebilir. Daha önce gördüğümüz gibi "karanlık" ve "sessizlik" içe dönük mistik deneyimin genel mecazlarıdır. Bunlarla mecazî olarak betimlenen şey, deneyimin yoksunluğu veya boşluğudur. Karanlık, onda hiçbir ayrım olmadığı için boşluğa *benzer*. Bütün ayrımlar, (Eckhart'ın dediği üzere) Tanrı'da kaybolduğu gibi, karanlıkta kaybolur. Eckhart bu boşluk için kendine özgü mecazlar da üretir. Ona "çorak", "çöl", "sahra" vs. der. Bunun nedeni çorak çölün yaşamdan yoksun olmasıdır (ya da imgelemde böyle resmedilir). Ruysbroeck "çılgın deniz" mecazını çoğunlukla aynı anlamda kullanır. Bu da şu soruya götürür. Eğer "karanlık", "ses-

sizlik", "çöl" vs. sözcükleri mistik deneyimin boşluğuna benzerlikleriyle mecaz olarak gerekçelendirilirlerse, o zaman "boşluk "sözü nasıl gerekçelendirilir? Bu, sırayla başka bir şeyin mecazı değil midir? Zamanı gelince bu soruya döneceğiz.

Mecaz kuramı, *The İdea of the Holy* adlı eserinde Rudolf Otto tarafından etkileyici bir tarzda geliştirilmiştir. O, "numinous" adını verdiği dinsel deneyimin kavramsallaştırılamaz olduğu düşüncesini taşır. Bununla beraber dindar insan dinsel deneyimin bir özelliği ile doğal dünyadaki bir şeyin dinsel olmayan bazı nitelikleri arasında, çok zayıf da olsa bir benzerlik görür. Böylece dindar kişi doğal niteliğin adını deneyimin özelliği için bir mecaz olarak kullanır. Söz gelişi, dinsel deneyimin boyutlarından birisindeki bir deneyimin dinsel "ürperme" duygusunu yarattığı söylenir. Bundan ötürü varlığının bu boyutuyla Tanrı'dan ürperti uyandıran, dehşetli, öfkeli, korkutucu vs diye söz edilir. Ancak "ürperti uyandırıcı", "dehşetli" ve buna benzer diğer sözcükler doğal nesnelerin dinsel olmayan doğal niteliklerinin adlarıdır ve bunlardan hiçbiri sözcük anlamıyla Tanrı'ya uygulanamaz. Onların dile getirmeye çalıştığı numinous deneyime ait özellik aslında anlatılamazdır. Fakat ürperti, dehşet vs. onun doğurduğu duygularla bir tür benzerlik taşımaktadır. Bunlar, gerçek doğal olmayan tinsel duyguların en yakın tinsel olmayan doğal karşılıklarıdır. Dolayısıyla bunların mecaz olarak numinous niteliğe ait bir parça fikir verdikleri veyahut da bunu deneyimi yaşamayanlarda uyandırdığı düşünülür.

Ne yazık ki mecaz kuramının bütünü, her ne kadar kendim bir zamanlar bu kuramı desteklemiş olsam da, öldürücü itirazlara açık gibi görünmektedir. İlk olarak kuram kendisiyle çelişmektedir. Çünkü o, X'in, Tanrı'nın kavramsallaştırılamaz özündeki ya da mistik deneyimdeki bir şeyin mecazı olduğunu varsayar. Bir mecaz benzerliği imlemektedir. Fakat benzerliğin olduğu her yerde bir kavram olasıdır. X ancak, Y'ye bir şekilde benziyor ise Y için bir mecaz olabilir. Benzeşen herhangi iki şey ancak benzerlikten dolayı bir sınıfa yerleştirilebilir. Öyleyse X'in, Tanrı'nın özünde olan bir şey için mecaz olduğunu söylemek bu şeyin kavramsallaştırılabilir olduğunu söylemektir.

İkinci olarak, mecazî dil en azından kuramsal olarak sözcül dile çevrilebilirse ancak anlamlı ve gerekçeli olabilir; ya da, şöyle veya

böyle, mecazın simgesi olduğu düşünülen şey ya da deneyim bir temsil olarak – ister bunun için bir sözcük olsun isterse olmasın - zihnimizin önünde olur ise anlamlı ve gerekçeli olur. Başka deyişle, mecazı kullanan kişinin ya da bu mecazı anlayacak her kimse onun, simgeleştirmeyle neyin kastedildiğini önceden bilmesi gerekir. Mecaz yalnızca kişinin önceden bildiği veya deneyimlediği şeyi o kişinin zihninin önüne getirme işini görür. Kişinin daha önce sahip olmadığı bir bilgi ya da deneyim yaratamaz. A, B için bir mecaz olarak kullanıldığı taktirde, hem A'nın hem de B'nin, aynı zamanda aralarındaki mecazın temeli olan benzerliğin de zihnin önünde olması gerekir. Eğer durum böyle değilse, elimizde genellikle "anlamsız mecaz" dediğimiz şey olur. Anlamlı mecazın koşulları, mistik boşluk ya da yoksunluğa bir karanlık veya bir çöl dendiği zaman belgin olarak karşılanır. Çünkü iyi bilinen şeyler yalnızca çöl ve karanlık kavramları veya imgeleri değildir, boşlukla kastedilen şey de bilinmektedir. Dolayısıyla hem terimler, hem mecaz hem de anlamı zihnimizde mevcuttur.

Ancak şimdi şöyle bir sorun kendisini göstermektedir. Eğer "çöl", boşluk için ya da ayrımlaşmamış birlik için anlaşılır bir mecaz ise, "boşluk", "ayrımlaşmamış birlik" gibi sözler nasıl kullanılmaktadır? Bu sözcül dil midir ve sözcül anlamıyla mistik deneyime ilişir mi? Bunun böyle olduğunu kabul etmek, anlatılamazlık düşüncesiyle açık bir biçimde çelişecektir. Kavramsallaştırılamaz ve dile getirilemez olduğu sanılan şey için hem kavramlar hem sözcükler bulmuş olmamız gerekir.

Ya "ayrımlaşmamış birlik", "boşluk", "çokluğun yok olması" ve benzeri sözler mistik bilincin sözcül betimleridir ya da bunlar başka bir şey için mecazdır. Bunların başka bir şey için mecaz olduğunu varsayalım. Öyleyse A ya sözcül bir betimdir ya da B için bir mecazdır. Ya boşuna bir anlam arayışında sonsuza kadar gideriz ya da bu dizi bir yerlerde sona erer. Dizinin X'de sonlandığını düşünelim. O zaman X ya sözcül bir betim olur ya da anlamsız bir mecaz. Bu akıl yürütmeden çıkacak tek akla yatkın sonuç, simgesel kuramın "karanlık" benzeri bazı sözcüklerin mecaz olmaları gibi sıradan bir anlamda doğru olabileceği, fakat sözcül betimin olanaklı olmadığını söylerse yanlış olacağı ve mistiklerin kendi deneyimleri hakkında kullandıkları bütün

sözcüklerin mecazî veya simgesel olduğudur.

Sonuçta, Dionyscu kuram gibi mecaz kuramı da *saltık* anlatılamazlığı imlemektedir. Bu kuram dolaylı olarak, kullanılan *bütün* betimleyici sözcüklerin mecaz olduğunu söyler. Bu yüzden deneyime, kullanılan sözcükler mecaz olmadıkça "deneyim", "mistik", "anlatılamaz" ya da "o" denemez, hatta "bilinemez" bile denemez. Böyle olunca, deneyim ancak, Tanrı'nın bir köpeğe bilinemez olması anlamında "bilinemez" olabilir. Köpeğin bilincinde Tanrı fikri ne kadar varsa böyle bir deneyim de insan zihninde o kadar olabilir.

5. Yeni Bir Kurama Yönelik Öneriler

Bütün kuramlar böylece çöktü ve sorunumuza hiçbir çözüm bulamadık. Bundan dolayı yeni bir kuram önermeyi deneyeceğim. Böyle bir işi üstlenmenin ciddi bir cesaret gerektirdiğinin son derece farkındayım. Sağduyu kuramları dediğim kuramlar bana göre herhangi bir ilgiyi hak etmiyor. Onlar bana, ya mistisizm konusunda az bilgisi olan ya da kitap bilgisi olup da kavrayış ve duyarlılık eksikliği olan insanların eseri gibi görünüyor. Bununla birlikte mistiğin dilinin simgesel olduğu – iki yorumunu çıkardığımız – kuramı bütünüyle farklı bir konudur. Bunun arkasında koskocaman bir yetke ve gelenek ağırlığı var. Bu, ya kendileri mistik olan ya da en azından konuyla ilgili yazına derinlemesine dalmış olan ve konunun çekiciliğine son derece duyarlı olan insanların düşüncelerinin ürünüdür. Onu destekleyenler arasında Batı mistik düşünce tarihindeki en önemli adlar vardır. Batı dünyasında en azından Plotinus'a kadar geri gider ve ondan itibaren Dionysius'u da içine alarak çağdaş dünyaya kadar gelir. Yine de ona yöneltilen daha önce gösterdiğimiz itirazlar pek yanıtlanabilir gibi görünmüyor. Öyleyse bu kuramı bırakmaktan ve başka bir çözüm aramayı denemekten başka bir şansımız yok.

Daha önceki bir sayfada duygu kuramının, her ne kadar konunun en son açıklaması olarak doyurucu olmasa da, bir parça doğruluk payına sahip olduğunu kabul etmiştik. Mistik bilincin doğurduğu ongunluk veya neşeyi – bütün anlayışları aşan erinci – en azından ilk kez

deneyimleyen herhangi bir kişinin, duygusunun derinliği nedeniyle bir an hemen hemen dilinin tutulması gayet doğaldır. Hiç kuşkusuz bu bazen, deneyimlediğinin bütün sözcüklerin ötesinde olduğunu söylediği zaman o kişinin zihninde olan şeyin bir parçası olur. Fakat bunun, konunun temeline kadar indiği ve konuya ilişkin söylenmesi gerekeni tükettiği sanılmamalı. Çok daha kökten bir açıklamanın gerekli olduğu ve son noktada mistiğin sözcüklerle boğuşmasının, yalnızca duygusal kütleden değil, bir tür mantıksal zorluktan kaynaklandığı ortadadır. Konuyla ilgili olarak kendilerini dile getiren mistiklerin uzlaştıkları şey, çeşitli şekillerde anlama yetisi, anlık veya akıl dedikleri şeyin mistik deneyimi ele almaktan aciz olduğu ve sözcüklerle ilgili sıkıntılarının temelinde de bunun olduğudur. Anlık, dili kendi özel amaçları için bir araç olarak biçimlendirmektedir. Bu sözler doğru olabilir ama anlatılamazlığın felsefî bir açıklamasını oluşturamayacak kadar bulanık ve kesinlikten uzaktır. Öğrenmemiz gereken şey o zaman şudur. Anlama yetisinin doğasında sözcüklerle ilgili sıkıntıyı yaratan şey kesin olarak nedir?

Mistik dilin her zaman simgesel olduğu ve asla sözcül olmadığı kuramının nasıl bu soruya yanıt verme girişiminden doğduğunu görebiliriz. Anlama yetisi Kant'ın "kavramlar yetisi" dediği şeydir. Her ne kadar "yeti" sözcüğünün modası geçmiş olsa da Kant'ın söylediği şey temelde doğrudur. Dolaysız algılamadan farklı olarak düşünmenin, akıl yürütmenin, anlamanın kavramların kullanılışından ibaret olduğu bir gerçektir. Bu yüzden anlama yetisinin temelde mistik deneyimleri ele almaktan aciz olduğu önermesinin, kavramların onu ele alamayacağı önermesine eşit olduğunu düşünmek gayet doğaldı. Bu, sırayla, onun kavramsallaşatırılamaz olduğunu söylemekle aynı şeydir. Özel adlar dışında bütün sözcükler kavramları dile getirdiği için buradan sözcüklerin mistik deneyime ilişemeyeceği anlaşılacaktır. İşte bu nedenle, mistiklerin kullandıkları sözcükler sözcül betimler olamayacağı için, bunların simgesel olmaları gerekir. Bütün bunlar konunun gidişatından çıkıyor gibi görünmektedir. Fakat ne yazık ki soruna bu şekilde saldırmak, gördüğümüz gibi, bizi umutsuz bir açmaza sürüklemektedir.

Bununla birlikte bir şekilde, sözcüklerin kullanılmasıyla ilgili sıkıntının nedeni olan anlama yetisinin çalışma biçimi budur. Bu yüz-

den sorunumuz şudur. –Salt kavramlar yetisi olması gerçeğinin dışında – anlama yetisi konusunda, mistikte dille ilgili aşırı zorluk duygusu yaratan, gerçekte kullandığı sözcüklerin söylemek istediği şeyi dile getirmede asla başarılı olmadığı duygusunu doğuran şey nedir?

Yeni kuramımız, anlatılamazlık iddiasıyla ilgili gerçekte bir değil iki sorun olduğuna; bu ikisi arasında bir ayrımda bulunamama başarısızlığının bizden öncekiler için her ikisini de çözümsüz kıldığına işaret ederek işe başlayacak. İlk olarak, mistik deneyim *sırasında* sözcüklerin kullanılabilip kullanılamayacağı sorunu vardır. İkincisi, deneyimden *sonra* bu deneyim *anımsandığı* zaman sözcüklerin kullanılıp kullanılamayacağı sorunu vardır. Plotinus doğru ayrımda bulunur ve aslında doğru çözüm olduğuna inandığım şeyi kısaca ifade eder. "Bu kavrayışta", der Plotinus, "onun hakkında bir şeyler söylemeye ne gücümüz ne de zamanımız vardır. Hemen arkasından onun üzerine akıl yürütebiliriz".[219] Başka deyişle, sahip olduğumuzda onun hakkında konuşamayız ama arkasından konuşabiliriz. Bu kuramı tam olarak ayrıntılarıyla inceleyelim.

Mistik deneyim, deneyim sırasında, bütünüyle kavramsallaştırılamazdır ve dolayısıyla hakkında hiç konuşulamazdır. Bunun böyle olması *gerekiyor*. Kavramsallaştırılabilecek hiçbir farklı öğe olmadığı için ayrımlaşmamış birlik *içerisinde* herhangi bir şeyin kavramına sahip olamayız. Kavramlar ancak çokluğun veya hiç yoksa ikiliğin olduğu yerde olanaklıdır. Bir çokluk içerisinde, benzer madde kümeleri sınıflar hâline getirilebilir ve diğer kümelerden ayırt edilebilir. İşte o zaman kavramlarımız ve dolayısıyla sözcüklerimiz olur. Ayrımlaşmamış birlik içerisinde çokluk yoktur ve bu yüzden sınıflar, kavramlar ve sözcükler de olamaz. Söz gelimi *o anda* onu bir sınıfa koyamaz ve hakkında "ayrımlaşmamış" diye söz edemeyiz; çünkü bu onu ayrımlaşmış olandan ayrı olarak sınıflamaktır. Ondan "birlik" ya da "Bir" olarak söz edemeyiz, çünkü böyle yapmak onu çokluktan ayırt etmektir.

Fakat hemen ardından deneyim anımsandığında konu büsbütün

---

219 Benim *The Teachings of the Mystics* adlı eserimdeki Plotinus'tan seçmenin 3. paragrafından aktarılmıştır.

farklılaşır. Çünkü o zaman biz olağan duyumsal-anlıksal bilincimizleyiz. İki tür bilinci karşılaştırabiliriz. Deneyimlerimiz, ayrımlaşmış ve çoklu olanlarla ayrımlaşmamış ve tekli olanlar olmak üzere iki sınıfa konulabilir. Şimdi kavramlarımız olduğu için sözcükler kullanabiliriz. Bir deneyimden "ayrımlaşmamış", "birlik", "mistik", "yoksun", "boş" vs. diye söz edebiliriz.

Bu büsbütün farklı iki durumu birbirine karıştırmanın sonucu felakete davet olmuştur. Bu durum, anımsanan bir mistik deneyim hakkında bile ancak simgesel dille konuşulabileceği kuramına götürmüştür. *Kuramcılar, deneyim sırasında kavramlar kullanmanın olanaksızlığının aynı zamanda anımsanan deneyimin de özelliği olduğunu düşünmüşlerdir.* Bu yüzden bellekteki deneyimin bile kavramsallaştırılamaz ve dile getirilemez olduğu sanılmıştır. Ancak, mistikler gerçekte deneyim hakkında sözcükler kullandıkları için, yanlışlıkla bunların ancak simgesel olabileceği sanılmıştır. Bu, sırasıyla, gösterdiğimiz gibi, umutsuz bir açmaza götürür.

Fakat açıkçası bütün hikâye bu değildir. Hikâyenin bütünü, deneyimden sonra deneyim hakkında konuşmada hiçbir güçlüğün olmadığını ve deneyimin bu yüzden asla anlatılamaz olmadığını söylemektedir. Bununla birlikte konuyla ilgili bütün yazın, mistiklerin aslında anımsanmış bir deneyimi bile betimlemede büyük zorluk gördüğünü ve onun anlatılamaz olduğunu söyleme yoluna gittiğini açıklar. Şu hâlde kendimizi bu yeni sorunun çözümüne vermeliyiz.

Besbelli olan bir şeye, yani mistiğin duyduğu güçlük ne olursa olsun onun aslında bu güçlüğü çoğunlukla yendiğine işaret ederek işe başlamalıyız. Mistik, dilinin tutulduğunu söyler ama dudaklarından sözcükler dökülür. O, anımsanan deneyimlerini gerçekten betimler, betimleri de genelde oldukça başarılı ve etkileyicidir. Bunu kabul etmenin tek yolu, mistiğin sözlerinin ya anlamsız ya da yanlış olduğunu söylemektir. Çünkü ya o deneyimi hakkında en azından bir *parça* doğruyu bildirmede başarı gösteriyordur ya da onun sözleri olsa olsa düdüklü tencereden çıkan buhar sesidir. Anımsanan deneyiminin bir parçası hakkında, bu parça ne kadar küçük olursa olsun, doğruyu başarılı bir biçimde anlatıyorsa o zaman onun, deneyiminin bir parçası hakkında doğru bir betimlemede bulunmuş olması gerekir. Bu

durumda da o, dilin anımsanan mistik deneyime hiçbir zaman ilişemeyeceğini düşünmekle yanılmış olacaktır.

Buradan bölümün sonuna dek ne zaman "mistik deneyim" diye konuşursam, bundan anımsanan mistik deneyimden söz ettiğim anlaşılmalıdır.

Mistiğin dili kullanışının başka herhangi birisininkine benzediği varsayımını deneyelim. O çoğunlukla kendi deneyimlerinin sözcül ve doğru betimleri olan sözcükler kullanır. Elbette sık sık mecazlar kullanarak kendisine yardımcı olur. Fakat diğer bütün dil kullananlar da böyle yapmaktadır. Bu öneri doğal olarak onun her zaman değişik türde yanlış ifadelerde bulunabileceği olasılığını da dışta bırakmaz. Bu bakımdan da onun, niyetlerinde gayet içten ve dürüst olan öteki insanlar gibi olduğunu düşüneceğiz. Bununla birlikte doğal olarak, bu kurama göre anlatılamazlık ne oldu?, diye sorulacaktır. Onu tamamen yadsımıyor muyuz? Sorunumuz, herhangi bir sıkıntının olduğunu yadsımak değil mistiğin dildeki sıkıntısını açıklamaktır. Bu sorular kuşkusuz çok önemlidir. Şimdilik yalnızca, mistiğin sözcüklerle olan sıkıntısının ne varlığını ne de ciddiliğini yadsıdığımı ve bunun yeni bir açıklamasını kısaca sunacağımı söylüyorum. Fakat bu açıklamayı şu an için erteleyeceğim. Önce mistiklerin edimsel olarak kullandıkları dili bu yeni bakış açısına göre yeniden incelemek istiyorum. Onların kullandıkları söz ve anlatım tarzına bakarak bir şeyler öğrenebiliriz. Bu bakış açısından 2. Bölümde yaptığımız mistik deneyimlerle ilgili alıntılardan bazısına döneceğim.

Mandukya Upanişad bize "bölünmez bilinç"in duyusal olmadığını ("duyuların ötesinde" olduğunu) ve onun "içerisinde bütün çokluğun yok olduğu" bir birlik olduğunu söyler. Bu sözler kuşkusuz çok paradoksaldır ve bunlara bir kuşkucu okuyucu inanmayacaktır. Ama asıl konu bu değil. Ne tür bir dilin kullanılmakta olduğunu soruyoruz. Vurgulamak istediğim nokta, bu dilin mecazî veya simgesel dile hiç benzemediğidir. Mecazlar ve simgeler genellikle duyusal imgelerden oluşur. Fakat burada kullanılan dil soyuttur. "Duyusal olmayan" sözü soyut bir kavramdır. Mantıksal olarak bu, deneyimlerin duyusal ve duyusal olmayan diye bir sınıflamasını gerektirir ve mistik deneyimi ikinci sınıfa koyar. "Birlik" de son derece soyut bir kavramdır ve

duyùsal bir imge değildir. Hiçkimse "birlik" sözcüğünü herhangi bir şeyin mecazı olarak kullanmayı düşünmez. Aynı düşünceler deneyimde "bütün çokluğun yok olduğu" sözüne de ilişmektedir. Bu ister doğru ister yanlış olsun, onun anlatıldığı dilden açıkça sözcül bir betim olduğu anlaşılmaktadır. Bu azıcık da olsa mecaz diline benzememektedir.

Bunu mistiklerin çoğunlukla kullandıkları mecazî dilden kolayca ayırt edebiliriz. Karşılaştırmalı olarak onların mecazlarından birkaç örnek alalım. Suso deneyimini "olağanüstü ve göz kamaştırıcı karanlık" biçiminde betimlediği zaman açıkça mecaz kullanmaktadır. Ruhtan, "tanrısal doğanın birliğine sel gibi akan" diye söz ettiği zaman Eckhart da mecaz kullanmaktadır. Veya daha kesin olarak denebilir ki "sel gibi akan" sözü mecazdır, "tanrısal doğanın birliği" değildir. Abulafia, "düğümlerinin çözülmesi" sonucu ruhun sonsuz olandan ayrılığının sona ermesine göndermede bulunurken mecazî olarak konuşmaktadır. Suzuki, bireyselliğin çözülüşünden söz ederek, "kişiliğimi sapasağlam saran kabuk satori anında patlar" diyor. Ruysbroeck içe dönük deneyim konusunda "içerisinde bütün aşıkların kendilerini kaybettikleri karanlık" diye yazıyor. Genelde, "karanlık" ve "sessizlik" mistiklerin en yaygın olarak kullandıkları mecazlar arasındadır.

Ruysbroeck'in "içerisinde bütün âşıkların kendilerini kaybettikleri karanlık" sözü, kendi dilinde başka yerlerde "ayrımlaşmamış birlik" adı verilen şey için kulllanılan bir mecazdır. Bununla birlikte "ayrımlaşmamış birlik", sırasıyla başka herhangi bir şey için mecaz değildir. Bu, sözcül dilin bütün belirtilerine sahiptir. Bunun sözcül bir dil olduğu, birliğe ulaşılma biçiminden de anlaşılmaktadır. Kişi zihnini bütün duyumlar, imgeler ve düşüncelerden – bütün özel deneysel içerikten - boşaltır. Geriye kalan bir boşluktur. Mistiklere göre karanlık olan bu boşluğun aynı zamanda büyük bir ışığın parıldaması olduğu doğrudur. Bu yalnızca boşluk değildir; dolu-boşluktur. Ancak ayrımlaşmamış birlik olumsuz yanın, yani boşluğun bir betimidir. Tikeller çokluğu yok olduğundan dolayı o bir birliktir. Bir tikelin diğerinden hiçbir farkı olmadığı için de o ayrımlaşmamış olandır. Açıkçası bu sözcül olarak doğru bir betimdir – elbette böyle bir zihin

durumuna her zaman için ulaşılabileceğine inanılırsa, ama şu an üzerinde durulan sorun bu değildir. Eckhart "Tanrı'da bütün ayrımlar kaybolur" derken çok az farklı olan ama eşit ölçüde sözcül bir dille aynı durumu betimlemektedir. Deneyimden "boşluk" diye söz edildiği zaman – gerek Hristiyan gerek Budist bağlamda – elimizde aynı şey için sözcül olarak doğru olan bir başka sözcük vardır. Aynısı sık sık kullanılan, benzer biçimde dolu-boşluk paradoksunun olumsuz yönünü belirten, "hiç", "yokluk" gibi sözcükler için de doğrudur.

İsteyen herkes elbette "birlik", "boşluk" ve "ayrımlaşmamış" gibi sözcüklerin simgesel olarak kullanıyor olması gerektiğinde üsteleyici olabilir. Ancak bu, kendisi için ne bir nedenin olduğu ne de bir nedenin gösterilebileceği tümden inaksal (dogmatik) bir iddiadır. İşin aslı, mecaz olarak alınmaları durumunda bu sözcüklerin anlamının ne olduğunu söylemek olanaksızdır. Neyin mecazı? Bunlara mecaz demenin tek olası nedeni, mistik dilin simgesel kullanılışı kuramının bunu gerektirdiğidir ve kanıtın gösterdiği ne olursa olsun bu kuramı desteklemeye kararlı olduğumuzdur.

Biraz önce verilen sözcül dil örneklerinin hepsinin özellik olarak olumsuz olduğu, paradoksun olumsuz yönünü betimlediği ve mistiklerin kendi değillemelerinin sözcül olduğunu hiç yadsımadıkları öne sürülebilir. Onlar deneyimin formsuz, biçimsiz, sessiz olduğunu; aynı zamanda onun "ne şu ne bu" olduğunu söylerler. Bunların doğal olarak sözcül ifadeler olduğu söylenecektir. Asıl sorun olumlu betimlemelerle ilgilidir. Dolu-boşluk paradoksunun olumlu ya da dolu yönüyle ilgili olarak, sözcükler sözcül olarak kullanılabilir mi? Sınavın olduğu yer işte burasıdır; simgesel olduğu söylenen yalnızca olumlu sözcüklerdir. Anlatılamaz olduğu söylenen aslında yalnızca olumlu yöndür.

Buna karşı iki yanıt söz konusudur. İlk olarak, eleştirmenimize ait görüşün gerektirdiği gibi, sözleri olumlu ve olumsuz diye keskin bir biçimde ikiye ayırmamız olanaksızdır. Belki yoksunluk, boşluk ve ayrımlaşmamışlık olumsuz olarak geçebilir. Fakat mistiklerin bireyselliğin çözülüşü deneyimi konusunda yaptıkları betimlemeleri bir düşünün. Neredeyse onların hepsi sonsuzda veya tanrıda "solup kaybolma", "eriyip yok olma" ve "ölme" gibi sözler kullanır. Kuşkusuz

"eriyip yok olma" ve "solup kaybolma" sözleri mecazdır. Bununla birlikte bu sürece ilişkin sözcül dil – Koestler'in gerçekte söylediği gibi[220] – "ben" ya da bireyselliğin ayrı bir ego olarak varolmaktan kesildiğini söyleyecektir. Bir şeyin varlıktan kesilmesinin yokluğa eşit olduğu ve dolayısıyla olumsuz olduğu söylenirse, bunun mantığı yadsınmalıdır. Var olmaktan kesilmek tıpkı var olmaya başlamak kadar olumlu bir süreçtir. Ölüm yaşam kadar olumludur. Olumsuzlar genellikle olumluları içerirler. Dışa dönük mistik hep hiçbir şeyin ölü olmadığını söyler. "Ölü" olumlu bir durum mudur yoksa olumsuz mu? Kuşkusuz bu "canlı olmama"yı anlatır. Ancak "canlı olma" aynı zamanda "ölü olmama"yı ifade eder.

İkinci olarak, dolu-boşluk paradoksunun olumlu yanı çoğunlukla "iyi", "en yüksek iyi", "yaratıcı", "kutsal", "tanrısal" vb. gibi olumlu sözlerle betimlenmektedir. Bunların sözcül olarak ifade edilmediklerini düşünmek için hiçbir neden göremiyorum. Deneyimin duygusal boyutu için kullanılan sözcükler de – "mutluluk", "neşe", "ongunluk" ve "erinç" gibi sözcükler – kesinlikle böyledir. Eğer bunların bütün dilleri aştığı söylenirse, bu yalnızca daha önce göndermede bulunduğumuz duygu kuramında doğruluk payının olmadığını kabul etmek olur. Yaratıcılık sözü hakkında bir kuşku doğabilir. Kabul edilecektir ki bu olumlu bir düşüncedir, ancak bunun deneyimin bir parçası olup olmadığı ya da bunu öne süren herhangi bir dilin hiç kullanılıp kullanılmadığından kuşku duyulabilir. "Evrensel Ben; ve Dolu-Boşluk" bölümünde verilen örneklerin eleştirmenini anımsatarak burada Aurobindo'nun betimini yeniden aktaracağım: "Böylece kendi içinde dinginliği elde edenler evrende işleyen sürekli erke miktarının onun sessizliğinden fışkırdığını her zaman algılayabilecektir". Bu dilin simgesel olduğunu düşünmek için herhangi bir neden yoktur.

Şimdiye dek verilen örneklerin hepsi içe dönük deneyim türünün betimlerinden alınmıştır. Dışa dönük deneyimleri betimlemek için kullanılan dili incelediğimizde durumun benzer olduğu görülecektir. Eckhart "Her şey Bir'dir" der ve bu söz dışa dönük deneyim türünün genel bir formülüdür. O, ağacın, çimenin ve taşın birbirinden farklı ve

220 "Bireyselliğin Çözülüşü" bölümü.

ayrı olmadığını, bunların çok şey değil bir şey olduğunu söyleyerek bu sözün anlamını gösterir. Kendi kendisiyle çelişik olmasına dayanarak bu betimi geri çevirme kapısı herhangi bir eleştirmene açıktır. Fakat bu sözde, onun mecazî ya da öteki türlü simgesel olduğunu varsaymak için herhangi bir kanıt sağlayacak hiçbir şey yoktur. Bu, kare yuvarlaktır gibi bir söz ile karşılaştırılabilir. Ne bu cümlenin kendi kendisiyle çelişik olması gerçeği ne de bu cümleye ilişkin başka herhangi bir şey, onun dilinin mecazî olduğu izlenimini vermektedir. Başka örneklere bakacak olursak, Jacob Boehme'nin "Tanrı'yı bitki ve otlarda tanıdım" sözünü; N. M.'nin pencereden gördüğü kırık cam ve şişeler de dahil her şeyin "yaşam dürtüsüne sahip" olduğunu ve kendisindeki, kedideki ve şişelerdeki yaşamın bir ve aynı yaşam olduğunu onaylamasını; Ramakrishna'nın odadaki her seyi "tam bilinçli" ve "tanrısal mutlulukla . . . dolu" olarak algılamasını anabiliriz. Bütün bu örneklerdeki dil, sağduyuya ne kadar yabansı görünürse görünsün sözcül olan, simgesel olmayan bir dildir.

Şimdi yukarıda yanıtsız bıraktığımız o çok önemli soruya dönmeliyiz. Eğer – kuşkusuz mecaz, kapalılık, belirsizlikten vs. açıkça hissesini alıyor olsa da - mistiğin dilinin, deneyimlediği şeyin temelde sözcül ve doğru bir betimlemesi olduğunu ileri sürersek, anlatılamazlık ne olacak? Şimdiye dek anlatıldığı kadarıyla kuramımız bunu bütünüyle yadsımayacak mı? Bunun böyle olmadığına, sorunu kabul ettiğimize ve bu sorunun nasıl çözüleceği konusunda ortaya sürebileceğimiz en azından deneme niteliğinde bir önerimizin olduğuna açıklık kazandırmamız gerekir.

Mistiğin, deneyimini öteki insanlara anlatmak için dili kullanmaya kalkması olayında, kendisi açısından bir tür eşi olmayan bir uğraşın, blokun ve engelin söz konusu olduğunu hissettiği ortadadır. Mistik olmayan her türden başka insanlar çoğunlukla duygularını ve düşüncelerini sözcüklerle ifade etmede sıkıntı çekerler. Gördüğümüz gibi bu özellikle derin duygular için doğrudur. Mistiğin mistik olmayanlarla paylaşmadığına inandığı özel bir sıkıntısının olduğu bellidir. Açıkçası bu bir şekilde onun deneyiminin aklın ve anlama yetisinin alanının ötesinde olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte yaygın bir görüş olan, sıkıntının kaynağının anlama yetisinin

kavramsal özelliği olduğu görüşünün – başka deyişle, temelde kavramların mistiğin deneyimine ilişemeyeceği görüşünün - yanlışlığı gösterilmişti.

Öyleyse anlama yetisi konusunda, onu mistik deneyimle boğuşamaz kılan, veya böyle görünen, daha başka ne vardır? Bir tek olası yanıt vardır. Mantık kuralları anlama yetisinin işlemlerinin karakteristik kurallarıdır. Bununla birlikte mantık kuralları mistik deneyime ilişmez. Mistiğin sözcüklerle olan sıkıntısının temelinde bu mu vardır; eğer varsa nasıl?

Asıl doğası yönüyle anlama yetisi zihnin bir şeyi bir diğerinden, X'i Y'den ayırma ve ayırt etme işlemidir. Bunu yapmak kendi başına bir kavram oluşturmak değildir. Kavram oluşumu bundan çıkmaktadır. Bu genelde birçok X ve birçok Y'nin olması durumunda ortaya çıkar. Böylece bütün X'leri bir kümeye ve bütün Y'leri başka bir kümeye koyma alışkanlığını geliştiririz. Bu kavram oluşumudur. Bu işlem içerisinde bir takım kurallar vardır. Bütün X'leri X kümesinde ve bütün Y'leri Y kümesinde tuttuğumuzdan emin olmalıyız. Bunu yapmanın kurallarına mantık kuralları denir.

Kavram oluşumunu bir X'ler ve Y'ler çokluğuna dayandırırken mantıkçıların eşi olmayan bir varlığın ve hatta boş sınıfın bir kavramı olabileceği sözünü yadsımıyoruz. Ruh bilimsel olarak, eğer kavramlar aslında onların bir üyeler çokluğuna sahip olmalarına dayanılarak yapılmamış olsalardı böyle sınıfların olması çok zor olurdu.

Sonuç, herbiri anlama yetisinin ayrılmaz bir yönü olmakla birlikte elimizde birbirinden farklı üç şeyin olduğudur: (1) Ayırt etme işi (farklılıkları fark etme), (2) Kavram oluşturma işi (benzerlikleri fark etme) ve (3) Bu işleri yerine getirmenin kuralları, yani mantık kuralları. Sonuç olarak kavramları dosdoğru kullanmak ama bununla birlikte mantık kurallarına uymamak olanaklıdır. Mistiğin yaptığı şey budur. Eğer o deneyimi hakkında "o, x'tir" diyorsa, bu doğru bir ifadedir, yani x kavramının doğru bir uygulamasıdır. Ardından mistik aynı deneyim hakkında "o, değil-x'tir" diye söyler. Bu da kavramın doğru bir kullanımıdır, çünkü doğası yönüyle paradoksal olan deneyim hem x hem de değil-x özelliğine sahiptir.

Bu, mistiğin, deneyiminin anlatılamaz olduğu iddiasını nasıl açık-

lamaktadır? Benim görüşüm şu. Kullanmak zorunda kaldığı dil, deneyimi hakkında sözcül olarak doğrudur ama çelişkilidir. Onun dildeki sıkıntısının temelinde bu vardır. Sıkıntılıdır çünkü o da diğer insanlar gibi mistik olmayan anlarında mantıksal olarak düşünen bir insandır. O yalnızca Bir'in paradoksal dünyasında yaşayan bir varlık değildir. Çoğunlukla, mantık kuralları alanı olan mekân-zaman dünyasında yaşamaktadır. Başka insanlar nasılsa o da bu mantık kurallarının zorlayıcılığını hissetmektedir. Birin dünyasından geri döndüğünde deneyiminden aklında kalanları diğer insanlara sözcüklerle anlatmak ister. Sözcükler ağzından çıkar ama kendisinin çelişkili konuştuğunun farkına vardığı için şaşırır, zihni allak bullak olur. Kendisine bunu, dilde yanlış bir şeylerin olduğunu düşünerek açıklar. Deneyiminin anlatılamaz olduğunu söyler.

Aslında yanılmaktadır. Dile getirdiği paradoks, deneyimini dosdoğru betimlemiştir. Dil ancak deneyim paradoksal olduğu için paradoksaldır. Dolayısıyla dil deneyimi dosdoğru yansıtmaktadır. O önce deneyimi hakkında "o, x'tir" demiş. Daha sonra "o, x değildir" deme zorunluluğunu duymuştur. Dolayısıyla o zaman asıl sözü olan "o, x'tir"in yanlış olduğunu düşünmüştür. Benzer biçimde eğer "o, **x** değildir" diye söze başlayıp ardından "o, x'tir" deseydi, ikinci sözü söylediğinde "o, **x** değildir"in yanlış olduğunu düşünecekti. Dolayısıyla ne söylerse söylesin söylediği şey kendisine yanlış gibi gelir çünkü her zaman onunla çelişir. Bunun üzerine dili töhmet altında bırakır.

Konunun bir bakıma ruh bilimsel bir açıklamasını sunuyor olduğumuz gözden kaçmamalıdır. Mistik, hiçbir dilin deneyimini ifade edemeyeceğini söylemekle bir yanlışın içine girmektedir O deneyimi dille – çoğunlukla çok hoş ve çok etkileyici bir biçimde – anlatmaktadır. Öyleyse yapılması gereken şey onun nasıl bu yanlışı yapma noktasına geldiğini açıklamaktadır. Açıklama ancak ruh bilimsel olabilir. Bu açıklama, tek sözcükle, onun mistik deneyimin paradoksallığını anlatılamazlıkla karıştırıyor olduğudur. Bununla birlikte ruh bilimsel açıklamanın temeli kuşkusuz paradoksların mantıksal zorluğunda yatmaktadır.

Mistiğin bunları birbirine karıştırıyor olması gerçeği, kendisinin

yapmakta olduğu yanlışın ayırdında olmadığını ve dolayısıyla konuyla ilgili burada yaptığımız açıklamayı yapamadığını imlemektedir. O çoğunlukla zayıf bir mantıkçı, zayıf bir filozof ve zayıf bir çözümlemecidir. O dildeki sıkıntısının kaynağını anlamaz. Yalnızca söylediği şeyde yolunda gitmeyen bir şeylerin olduğunu belirsizce hisseder ve bundan dolayı allak bullak olur. Burada yapmaya çalıştığım şey, deneyimi hakkında söyledikleriyle ilgili olarak onun güçlü bir biçimde hissedilen ama belirsiz olan hoşnutsuzluğunu çözümlemeye girişmektir.

Kuramımıza yöneltilebilecek olası bir itiraza kısaca değinilerek yanıt verilebilir. Çokluğun olmadığı yerde kavramın ve dolayısıyla sözcüğün olamayacağını açıklamadık mı? Fakat kuramımız kimi sözcüklerin deneyimi sözcük anlamıyla betimlediğini imlemekte ve dolayısıyla kavramlara geçit vermektedir. Yanıt olarak şunu deriz ki kavramlar ancak deneyim anımsanınca ortaya çıkar, deneyim yaşanıyorken değil. Birçok kişinin anımsanmış deneyimleri birbirine benzemektedir ve bunlar değişik türden mistik olmayan deneyimlere karşıt olan bir sınıf oluşturmaktadırlar. Bu, bir güçlüğün ortaya çıkması durumunda, "deneyim", "anlatılamaz", "mistik", "o", "bilinemez" gibi sözcüklerin nasıl kullanılabileceğini açıklamaktadır. Bu sözcükler deneyime ancak deneyim bir anı olduğu zaman uygulanmaktadır.

Yedinci Bölüm
MİSTİSİZM VE ÖLÜMSÜZLÜK

Ölümden sonra bilincin varlığını sürdürmesi aleyhindeki fizyolojik kanıt çok güçlüdür. Bilinç, bilinen bütün durumlarda, ancak bir beden ve sinir sistemiyle bağlantılı olarak var olur. Üstelik sinir sistemi, büyüme ve beden durumundaki farklılıklara göre değişiklik göstermektedir. Bunu söylemek bizi herhangi bir tarz özdekçiliğe bulaştırmaz. Bu, ikiciliğe ait bilincin fiziksel olmadığı görüşüyle uyumsuz değildir. Çünkü böyle olsa bile, fiziksel olanla fiziksel olmayan arasındaki bağlılaşım aşağı yukarı tamdır. Çocuk bedeninde çocuk bilinci buluruz. Bedenin gelişmesiyle bilinç de gelişir. Bedenin kötüye gitmesiyle bilinçli yaşamda ahmaklık ve bunama kendisini gösterir. Eğer bilinç yaşlı bir insanın ölümüyle varlığını sürdürüyorsa, o zaman ölüm sonrasındaki bilinç bir olasılık ölüm anında var olan bunak ve yarı alık bilinç midir? Ya da bu, insanın kırk yaşlarındaki güçlü bilinci midir? Veya o ergenlik çağlarının kaba bilinci midir? Yoksa ölümden sonra bebeğe özgü zihin ortaya çıkacak ve bengilik yolculuğuna mı çıkacak? Doğru yanıtları bilmediğimizi bahane ederek bu soruların yarattığı sıkıntıdan kaçınamayız. Çünkü asıl nokta daha çok, ne yanıt

verilirse verilsin verilen yanıtın eşit ölçüde keyfî, saçma ve olasılıksız gözükeceğidir. Zihnin bedene bağımlılığının daha başka kanıtı, beyin hasarlarının düzensizlik veya deliliğe varan bir zihinsel yaşam doğurması gerçeğinde görünmektedir.

Evrim öğretisi de ölümle varlığını sürdüren bilinç kuramı açısından zorluklar çıkarmaktadır. İnsan bilinci hayvansal bilinçten evrilmiş olmalı. Süregiden gelişimin hangi noktasında ölümsüz bir ruh veyahut da ölümle varlığını sürdüren bir bilinç ansızın kendini gösterdi? – Eğer şimdi ilk insandan söz etmenin bir anlamı olursa – ilk insanda tansıksal bir değişim meydana geldi mi? Bu nasıl oldu ve neden? İstiridye, yengeç ve solucanlar da dahil her hayvansal bilincin ölümle varlığını sürdüreceğini söyleyerek bu sorulardan kaçamayız. Belki bu, her şeyin canlı olduğunu ve her şeyin yeniden içerisine çekileceği bir Evrensel Bilinç'in parçaları olduğunu ifade eden Hint mistik düşünceyle uyuşabilir. Ancak bunun Batı'ya ait bireysel ölümsüzlük kuramıyla uyuşması çok zordur. Ya da hiç yoksa bu bağlamda çok az anlam ifade etmektedir. Açıkçası bu Batılı kuram insanı "vahşî hayvanlarla" ilgisi olmayan özel bir yaratık olarak görmenin olanaklı olduğu evrim öncesi zamanlarda doğmuştur. O zaman "hayvanlar" ruhsuz iken insanın ölümsüz bir ruha sahip olduğu varsayılabilirdi. Bu evrim argümanı bireyin ölüm sonrası yaşamını *olanaksız* kılmaz, fakat karşılaşmak zorunda olduğu güçlükleri açık bir biçimde arttırır ve evrim öncesi günlerde gözüktüğünden çok daha olasılık dışı gösterir.

Fizyolojik argüman ve evrimden çıkarılan argüman, kişiliğin ölüm sonrası varlığını sürdürmesi karşısında güçlü bir konum oluştursa da, bunlar yalnızca diğer taraf lehindeki olumlu kanıtla kuramsal olarak çürütülmeye açık olan deneysel ve olası argümanlardır. Bazı psişik araştırmacılar böyle bir kanıtı bulduklarını ileri sürmektedirler. Ancak onların iddiaları önyargısız ve açık bir zihinle anlaşılmış olsa bile bu kanıt, en azından şu anda sonuçsuz gözükmektedir. Bu durumda ve bazı başka kaynaklardan çıkarılacak olumlu kanıtla fizyolojik ve evrimci argümanın mantıksal bir olanak olarak çürütülebileceğini kabul ettiğimize göre, doğal olarak mistisizm görüngülerinin bu konuya yeni bir ışık tutup tutmadığını soracağız.

R. M. Bucke'ye göre "ölümsüzlük duygusu" bütün mistik

deneyimlerde ortak olan özelliklerden birisidir. Ancak kendi ortak özellikler listemiz bile bile bunu içine almamıştır. Dahası, Bucke aktardığı "kozmik bilinç" olaylarından birisinde, mistik deneyim yaşamış bireyin ölüm sonrası yaşama kesinlikle inanmamış olması nedeniyle şaşkınlık yaşar. Mistiklerin çoğunlukla ölümsüzlüğe ulaştıkları duygusuna yönelik ifadelerde bulundukları doğrudur, ama bu evrensel değildir ve her ne olursa olsun çok farklı yorumlara açıktır. Tennyson kendi deneyiminde "ölümün neredeyse gülünç bir olanaksızlık gibi göründüğü"nü söyler. Onun bu sözle ölüm sonrası bir yaşamı öne sürdüğünü gösteren bir işaret yoktur. Göründüğü kadarıyla sözü sanki, bu deneyim sırasında ona insanlığın ortak yazgısı olan ölüm ve bedenin bozuluşuyla karşılaşmasının gülünç derecede olanaksız gibi göründüğünü ifade etmektedir. Ama ne yazık ki onun şimdi ölü olduğunu gösteren güvenilir kanıt vardır.

Upanişadlar'da Brahmik bilince ulaşan kişinin ölümsüzlüğe eriştiğini ifade eden sık pasajlar vardır. Hiç kuşku yoktur ki bu ifadeyi destekleyen deneyim Bucke'nin sözünü ettiği "ölümsüzlük duygusu" idi. "Brahman'ı bilen Brahman olur" der Mundaka Upanişad. "Bütün acıların ötesine geçer. . . . Bilgisizlik zincirlerinden kurtulunca o *ölümsüzleşir*".[221]

Bununla birlikte bunun, şu anki ölümsüzlükten çok ölüm sonrası ölümsüzlük olarak yorumlanması gerektiği açık olmaktan uzaktır. Mistikler deneyimlerinin zaman ötesi olduğu iddiasında birleşirler. Onların elde ettiklerini hissettikleri ölümsüzlüğün bengi anın ölümsüzlüğü olduğunu sanmak doğaldır. Mistik hâle erişen ruhun zamanı aşıp "öncesiz ve bengi şimdi"ye girdiği konusunda hiçbir mistik Eckhart kadar diretici değildir. Tanrı'yla mistik birleşmenin gerçekleştiği yer olan "ruhun doruğu"ndan Eckhart şöyle söz eder:

> Öyle yüksek bir düzeye çıkar ki Tanrı'yla nasılsa öylece yüz yüze görüşür. [O] . . . dünden, önceki günden, yarından ve yarından sonrasından habersizdir, çünkü bengilikte ne dün ne de yarın vardır, yalnızca şimdi vardır.[222]

Kuşkusuz bir Ortodoks olarak Eckhart ölümden sonraki yaşama

---

221 **The Upanishads**, s. 48.

222 **Meister Eckhart**, Vaaz 12, s. 153.

inanmıştır. Gerçi belki o, ölüm sonrası yaşamı burada yaşanan hayatın zamanında bir süreklilik olarak değil bengi şimdiye kesin bir giriş olarak düşünmüştür. Ama onun inancı mistik deneyime değil kilise inaklarının akılsal bir kabulüne dayanıyor olsa gerek. Daha önce anılan "ölümsüzlük duygusu"nu deneyimlemiş olduğunu kabul edersek, bu onun tarafından mezar ötesi bir yaşamın kanıtı olarak sunulmamakta, ancak mistik birleşme anında Bengi Şimdi'ye ulaşma olarak yorumlanmaktadır.

Dolayısıyla mistik deneyim, popüler ölümsüzlük anlayışı olan sonsuz zaman boyunca süreklilik bir yana, kişiliğin ölümden sonra varlığını devam ettirdiği yönünde bile açık bir kanıt sağlamaz. Aslında mistik deneyimin böyle bir zamansal kalıcılığın *aleyhinde* kanıt sağladığı pek tabi öne sürülebilir. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi bu tür deneyimin önemli bir evresini bireyselliğin çözülüşü, onun sonsuzda eriyip kaybolması duygusu oluşturur. Deneyimin bu evresinin tam esası "Ben"in varolmaktan kesilmesi gerçeğinden ibarettir. Ama bu da sonuçsuzdur. Çünkü geçici deneyim sona erdikten sonra "Ben" yine geri gelmektedir. Bu yüzden deneyim, özel deneyimin bitmesinden sonra ve hatta belki de bedenin ölümünden sonra "Ben"in devamlılığıyla tutarlıdır. Üstelik deneyim sırasında bile "Ben"in bir anlamda hâlâ kendisinin çözülüşünü deneyimlemekte olduğu paradoksunun varlığını aklımıza getirmeliyiz. Ya da Eckhart'ın daha önce aktarılan bir pasajda ortaya koyduğu gibi "Tanrı ona [ruha] yeniden kendisine geri dönebileceği . . . ve kendisini yaratık olarak bileceği küçük bir nokta bırakmıştır".

Öyleyse mistisizmin, ruhun ölümden sonra bedenden ayrılmış bir ruh olarak devam edip etmediği sorusuna açık seçik bir ışık tutmadığı sonucuna varıyoruz. Elbette ölümsüzlük öğretisinin başka bir biçimi vardır, yani yeniden bedenlenmeye (reenkarnasyon) inanç. Bu inancı benimseyenler genellikle, bedenlenilen iki yaşam arasındaki bir zaman aralığının ruh tarafından bedenden ayrılmış bir hâlde geçildiğini varsaymaktadırlar. Ruhun her zaman bir anda bir bedenden diğerine geçtiğini savunan değişik öğretiler elbette mantıksal olarak olanaklıdır. Fakat her ne olursa olsun burada yeniden bedenlenmeyi tartışmamız gereksizdir çünkü mistik deneyimin bununla ilgili bir

kanıt sağladığını söylemek için hiçbir gerekçe yoktur. Bir gerçektir ki en yüksek tinsel düzeye ulaşan söz gelişi Buddha gibi kişilerin, ardıllarınca, geçmiş yaşamlarını anımsama gücünü elde ettikleri ve dolayısıyla yeniden bedenlenme için doğrudan kanıt sağladıkları kabul edilir. Hakkında ne düşünürsek düşünelim bu, mistik deneyim kaynağından değil bellek kaynağından çıkan bir kanıt olacaktır. Elbette bu tansıksal bellek gücünün, iyileştirme vergisine benzer başka güçlerde de olduğu gibi, nirvana deneyimiyle beraber veya aynı anda kazanıldığı düşünülür. Mistik deneyimin bir şey, belleğin başka bir şey olduğu ve sözü edilen yeniden bedenlenme kanıtının mistik deneyimden değil bellekten doğduğu bir gerçek olarak kalacaktır. Bellek kanıtının değerlendirilmesi, mistik deneyimin kendisinin yeniden bedenlenmeye ışık tutup tutmadığı sorunuyla sınırlı olan araştırmamızın dışında kalmaktadır. Biz ışık tutmadığı sonucunu çıkarıyoruz. Zamansız ve bengi bir Şimdi olması yönüyle mistik deneyimin geçmiş zamanın bir anısını içeremeyeceğini aklımızda tutmuş olsak bu sonuç önceden çıkarılabilirdi. Bu konuda Eckhart'ın dediğini yineleyecek olursak "o . . . dünden veya önceki günden habersizdir".

Araştırmamızın tamamen olumsuz sonucuna karşın, burada bütünüyle varsayıma dayalı bir soru ortaya atmak ve bunu tartışmak zamanımızı harcamaya değecektir. Mistisizmin kalıcılık ile ilgili hiçbir kanıt sunmadığını kabul etmekle birlikte yine de, başka bir nedenle kalıcılığın bir gerçek olduğunu varsayarsak, mistisizmin ölüm sonrası yaşamın *mahiyetine* bir ışık tutup tutamayacağını sorabiliriz. Bu ilk bakışta boş bir soru gibi gözükse de kesinlikle öyle değildir. Çünkü bu konuda Doğu ile Batı arasında en ilginç ve karakteristik bir görüş ayrılığının olduğu görülecektir. Daha önce anılan, Doğu'nun yeniden bedenlenme öğretisi ile Batı'nın bedenden ayrılmış ruhlara inancı arasındaki farklılığa gönderme yapmıyorum. Çünkü hem Doğu'nun hem de Batı'nın dinsel inançları ruhun bedenden ayrılacağı bir zamanın olduğunda veya olabileceğinde uzlaşmaktadır. Batı düşüncesine göre bu şu anki yaşamın hemen sonrasında gerçekleşir. Hinduizm ve Budizm'e göre bu ancak, ruhun başka bedenlere girdiği yaşam zincirinden son kurtuluşunun ardından gerçekleşir. Bu yüzden

soru her ikisi için de aynıdır, yani ruhun mahiyeti ve sonunda tenden kurtulduktan sonraki yaşamı nedir? İşte bu konuda, metafizik veya kurgusal felsefede değilse de toplum bilimi ve hatta siyasî kuram alanlarında önemli içerimleri ve sonuçları olduğu görülecek olan o ilginç fikir ayrılığı gerçekleşir.

Batılı dinsel düşünce ölümsüzlüğün, tek başına bireyin bir birey olarak bütün gelecek zaman boyunca devamlılığı anlamına geldiğini vurgular. Diğer yandan ana Hindu geleneğin – Advaita Vedanta'nın – görüşü hep, yeniden bedenleşmiş yaşamlar döngüsünden kurtuluşuyla birlikte bireyin birey olarak var olmaktan kesildiği ve Sonsuz Varlık'ın yaşamında yutulduğu veya eriyip kaybolduğu görüşü olmuştur. Bunu dile getirmek için çeşitli mecazlar kullanılır. Bireysel ruh, okyanusa döküldüğünde ayrı varlığını kaybeden bir ırmak gibidir. Ya da "çiğ tanesi parıldayan denize karışır gider" diye işitiriz. Budizm'e göre nirvanaya, bir insanın henüz bedende olduğu bu hayat sırasında ulaşılabilir. Böylece nirvanaya ulaşan kişi için artık yeniden doğuş olmayacaktır. O zaman, bedeni sonunda yıpranıp yok olduğunda ona ne olur? Buddha'ya baktığımızda onun parinirvana'ya – dönüşü olmayan son kurtuluşa - girdiği sanılır. Bu durumda da bu son nirvana hâlinin ne olduğunu sorarız. Bu, Hinduizm'deki gibi, sonlu ruhun sonsuz ruhta eriyip kaybolması mıdır? Bu konuda Buddha'nın söylediklerini okuyucuya çok kısa bir sürede anımsatacağız. Fakat bu arada Hinduizm'e özgü olan Brahman'ın içine çekilme şeklindeki ahiret anlayına geri dönelim. Hiç kuşku yok ki bu anlayışın kökü, neredeyse bütün Hint din-felsefî düşüncesi gibi, mistik deneyimdedir; oysa Batılı ahiretkuramsal (eskatolojik) düşünceler köken bakımından önemli ölçüde mistik değildir. Hint kaynaklardan, bu yüzden, mistisizm ile, varsayımlı bir soru olarak, gelecek bir yaşam varsa bu yaşamı nasıl anlamamız gerektiği sorusu arasındaki ilişki üzerine bir açıklık kazanmayı bekleyebiliriz.

Bundan ötürü bu Hint anlayışlarla ne anlatılmak istendiği önemli ölçüde incelemeye değerdir. Çünkü bunları anlamaya çalışır çalışmaz kendimizi sıkıntıların içinde buluruz. Genel olarak Hint zihni her zaman sözcül anlamı açık seçik olmayan şiirsel mecazlardan hoşlanma eğilimi gösterir. Denize akıp giden çiğ tanesine ilişkin mecazı ele

alalım. Bu neyi anlatmaktadır? Çiğ tanesine ilişkin bu özel deyişin Hin kökenli olmayıp bir İngiliz yazar tarafından türetilmiş olması hiçbir biçimde konuyu geçersizleştirmez. Bu kesinlikle Hint inancının ruhunu dile getirmektedir. Bu bir mecazdır. Bununla birlikte bu mecazın simgelediği gelecek yaşama değgin öğretinin sözcül anlamı nedir? Okuyucu doğal olarak, sunmak üzere olduğum çözümlemenin saçma bir sözcülük (literalizm, lafızcılık) örneği; ya da "incelemek için bozarız" sözünün bir örneği olduğunu düşünebilir. Çiğ tanesi mecazı salt şiir gibi ele alınmış, yalnız şiirsel güzelliğinden haz alınıp her şey bununla kalmış olsaydı bu tepki geçerlilik kazanırdı. Fakat biz ona böyle bakamayız. Onun, kurtuluşu elde edip ardından ölen benin yazgısı hakkında – yalnızca sözcük anlamıyla doğru bir önerme olarak - bir gerçeği simgeliyor olması gerekir. Bu doğru önermenin ne olduğunu sormalıyız. Her mecaz, mecazın duyumsal imgesi ile bu mecazın simgelediği sözcül kavram arasında var olduğu düşünülen bir benzerliğe dayanır. Çiğ tanesi mecazının şunu dile getirmesi gerekir: Ölümden sonra ben'e olan şey okyanusa karışmasından sonra çiğ tanesine olan şey *gibidir*. Ama öyle midir? Basit bir çözümleme bunun olamayacağını gösterir. Çiğ tanesi su moleküllerinden oluşmaktadır. Denize döküldüğünde, bir tane olarak, küçük bir su küresi olarak kesinlikle kaybolmaz. Tek tek moleküller varlığını devam ettirir ve her yöne doğuya ve batıya dağılır, öyle ki, eğer bunların ardına düşülmüş ve birkaç yıl arkasından kovalanmış olsaydı, biri diğerinden binlerce mil uzakta bulunurdu. Bu asla bir ruha olana benzemez! O küçük ruh parçalarından – ruhsal moleküllerden – oluşmaz, ne de bölümsüz Bir'in ruhsal moleküllerin saçılabileceği parçaları veya yönleri vardır. Bu şekilde zorlandığında mecazın anlamsız hâle geldiği ortadadır. Başka deyişle duyumsal güzelliğine karşın mecaz anlamsızdır. Bu yüzden Hindistan'a ait, sonlu benin sonsuz bende yutulması düşüncesini anlamada hiçbir katkıda bulunmaz.

Böylece üzerimize gelen sorun şudur: Hindistan'a özgü yutulma öğretisi hiç kuşkusuz bireyin bir birey olarak var olmaktan kesilmesini – tıpkı çiğ tanesinin birleşmiş bir tane olarak var olmaktan kesilmesi gibi - anlatmaktadır. Mecazın bütünüyle olumsuz yönü olan bireysel varoluşun kesilmesine bakarak onun böylece anlamlı ve doğru olduğu

söylenebilir. Benin yutulmasının ardından ne tarz olumlu varoluş kazanacağını anlamaya çalıştığımız anı yutulma mecazının kendisi de dahil bütün mecazlar bozulur. Çünkü burada açıkça bir ikilem var. Mantıksal akıl ya benin bir birey olarak var olmayı sürdürmesi ya da bütünüyle varlıktan kesilmesi gerektiğinde – başka deyişle yok olması gerektiğinde - diretecektir. Çünkü bireysel olmayan ben düşüncesi Batılı zihne saçma gelir. Dolayısıyla Hindistan'a özgü bireyin varlıktan kesilmesi öğretisinin yalnızca ve yalnızca onun toptan yok olması anlamını ifade edeceği akla gelecektir. O zaman da mecazın yaptığı şeyin yalnızca bu tatsız gerçeği gizlemek ve dürüst olmayan bir tarzda onu yaldızlı sözcükler ve şiirsel imgelere boğmak olduğu sanılacaktır.

Budizm mecazlara Hinduizm'den daha az yönelir. Bu yüzden genellikle çok fazla şiirsel anlatımlarla boyanmayan nirvana öğretisi, Batılı zihne hep yok olmanın başka bir adı gibi gözükmüştür. Hristiyan misyonerlerin ve başkalarının Doğu'dan Batı'ya getirdikleri haberler bunu vurgulamıştır. Çünkü onların mistik düşüncelere ve mistik paradokslara dönük bir anlayış ya da duygudaşlıkları yoktu. Eğer onlarınki doğru bir yorum olsaydı, Doğu dinlerinin ayrı bireylerin kalıcılığı biçimindeki Batılı ölümsüzlük anlayışına hiçbir güvenilir seçenek sunmadığı sonucuna varmamız gerekirdi. Fakat ne bir Budist nirvananın yok olma anlamına geldiğini kabul eder ne de ciddî bir Batılı Budizm araştırmacısı günümüzde bunu öne sürebilir. Nirvanaya ulaşmanın, her ne kadar ayrı bireyselliğin kaybını da ifade etse de, en yüksek mutluluk anlamına geldiğinde diretilmelidir.

Eğer bunu olanaksız diye yadsıma yönüne gidersek, Tennyson'un kendisinin deneyimlediği bireyselliğin kaybının ona "tükeniş değil tek gerçek yaşam" gibi geldiği sözünü anımsamalıyız. Yine Koestler'in "Ben evrensel havuzla iletişim kurduğu ya da onda çözüldüğü için varolmaktan kesilir", bununla birlikte bu deneyim "her anlayışı aşan erinci" getirir, sözünü akla getirmeliyiz. Tennyson'un ve Kostler'in iddiaları ile nirvana hakkındaki Budist iddialar arasında ne fark olduğunu anlayamıyorum. Yok olmaktan çok mutluluğun eşlik ettiği aynı bireysellik kaybını dünyanın her yerinden mistikler, Upanişatlar, İslâm mistikleri ve Hristiyan mistikler anlatmaktadır.

"Ya ölümden sonra bir birey olarak varlığımı sürdürmeliyim ya da

tamamen varlıktan kesilip yok olmalıyım" ikilemi, Pali metinlerine göre, Buddha'ya sorulmuş, onun bu soruya verdiği yanıt da anlatılmaktadır. Daha önceki bir sayfada bunu tam olarak anlattım. Burada okuyucuya yalnızca onun temel noktalarını anımsatacağız. Gezgin zahit Vaccha, Buddha'dan şu iki görüşten hangisini benimsediğini öğrenmek ister: Budist ermiş "ölümden sonra yaşar" ya da "ölümden sonra yaşamaz". Buddha her iki görüşü de benimsemediğini ve böyle bir dilin "konuya uygun düşmeyeceğini" söyler. Böyle bir dilin konuya uygun düşmemesinin nedeni açıkçası, Vaccha'nın sorusunun, "ya, ya da" ikilemiyle, mistik bir zihin durumuna mantık kurallarını – bu örnekte çıkarılmış orta terim kuralını - uygulamaya kalkmasıdır. Çünkü nirvana yalın olarak olası en yüksek düzeyine çekilmiş içe dönük deneyimdir, Mandukya Upanişad'ın "bölünmez bilinç"idir. Yine Buddha Vaccha'ya nirvana öğretisinin "salt akıl yürütme yoluyla elde edilemeyeceğini" söyler – ki bu olağan, mistik deneyimin "akıl ötesi" ya da "anlama yetisi ötesi" olduğu iddiasıdır. Buddha daha başka, "*onun yalnızca bilge için anlaşılır*" olduğunu söyler – ve bu bağlamda "bilge" mistik olarak aydınlanmış insan demektir, akılsal ve kılgısal olarak bilge insan değil. Sonuç, bu pasajın bütün mistik düşüncelerin temelde paradoksal özelliğiyle ilgili görüşümüzü güçlü bir biçimde pekiştirdiği ve mantık kurallarının mistik deneyime ilişmeyeceği görüşünü desteklediğidir.

Gelecek yaşamın mahiyetine ilişkin – eğer bir gelecek yaşam olduğunu varsayma seçimini yapacak olursak - olası iki alternatif görüşün olduğu sonucunu çıkarmamız gerekiyor. Batılı görüş vardır ve bu görüşe göre gelecek yaşam ayrı bireylerin kalıcılığı anlamına gelmektedir. Tom Tom olarak, Dick Dick olarak ve Hary de Hary olarak kalmalı. Bununla birlikte gördük ki Hindistan'a ait, ayrı bireyin yok olmamakla birlikte Evrensel Bilinç ya da nirvanaca yutulması görüşü gerçek ama paradoksal bir seçenektir. Dolayısıyla şu anda sorulması gereken soru, mistik bilinç kanıtının hangi görüşü desteklediğidir. Bu Hintli görüşün mistisizmle daha uyum içinde olduğu sonucundan kaçınmak nasıl olanaklı olur bilmiyorum.

Bu sorun, kuşkusuz, kamutanrıcılık sorunuyla bağlı olan bir sorun-

dur. Bu konuda kişitanrıcı dinler de kısa mistik birleşme anında bile bireysel benin kayboluşunu kabul etmeye yanaşmazlar. Ölümsüzlük konusunda burada, zaman bakımından bir farklılığın veyahut da zaman ve bengilik arasında olan bir farklılığın olması dışında, tam olarak aynı sorun içerilmektedir. Kamutanrıcılığı bir "sapkınlık" olarak geri çevirmekle kişitanrıcı mistik birleşme anında, bu an sırasında ruh ile Tanrısal Varlık'ın farklı varlıklar olarak kaldığında direterek, ayrı bireyselliğini teslim etmeye yanaşmaz. Ölümsüz yaşam görüşüne bakılırsa o bengilikte bireyselliğinden vazgeçmeye yanaşmaz.

Bu konudaki kanıtı kamutanrıcılık, tekçilik ve ikicilik bölümümüzde en dikkatli bir biçimde gözden geçirmiştik. Ve kişitanrıcının ikicil görüşünü savunamayacağı sonucuna varmıştık. Tanrı ile sonlu ben arasındaki farklılığa vurgu yapmada ne kadar haklı olsa da bunların özdeşliğini kabul etmemekle yanıldığını görmüştük. Gerçek, farklılıkta özdeşlik paradoksunda yatmaktadır. Kamutanrıcılık konusunda bizi bu sonuca götüren düşüncelerin hepsi ölümsüzlük sorununa uygulandığında aynı öneme sahip olur. Dolayısıyla yalnızca bu sonucu mevcut duruma taşımak bizim için yerinde bir davranış olacaktır. Eğer mistisizm araştırmamız boşa değilse şunu kabul etmeliyiz ki bu araştırma ayrı bireyselliğin kaybolduğu fakat aynı zamanda "ben"in yok olmayıp en büyük erinci tattığı bir gelecek yaşam anlayışına işaret etmektedir.

Şunu aklımızdan çıkarmamalıyız ki eğer bireysel benin evrensel ben ile özdeşliğini yadsıdığı için kişitanrıcı ile uzlaşamıyorsak, vardığımız sonuç eğer Hintli görüş, farklılıkları ve ayrılığı yadsıyan bir görüş olarak yorumlanırsa ve böyle yorumlandığı sürece bu görüşle de uzlaşmayacaktır. Aslında her iki yorum – kamutanrıcıl paradoks ve tekçi salt özdeşlik yorumu – Hindistan'da bulunmaktadır, fakat mistik paradoks görüşüyle ilgili Batı'da olduğundan daha iyi bir anlayış vardır. Kişitanrıcının karşısında özdeşliğe, herhangi bir salt özdeşlik görüşünün karşısında da farklılığa vurgu yapmalıyız. Bu yüzden vardığımız sonuç paradoksun bir yönünün veya diğer yönünün saltık bir kabulü olarak anlaşılmamalıdır. Kamutanrıcılık konusuna değinişimizde olduğu gibi burada ölümsüzlük konusunda da görüşümüz Doğu'nun ana eğilimleri ile Batı'nın ana eğilimleri arasın-

da bir uzlaşma olarak sunulmaktadır.

Tüm Hıristiyan mistiklerin en felsefî düşüncelisi Eckhart'ın tartışmakta olduğumuz bu konuyla ilişkili görüşlerde bulunup bulunmadığını görmek ilgi çekici olur. Çünkü aynı zamanda tüm Hristiyan mistiklerin içinden Eckhart'ın Hintli görüşlerle – bunlar hakkında kuşkusuz herhangi bir şey bilmeksizin - en çok ortak noktası olan birisi olduğu da bir gerçektir. Onun görüşleri ile Vedantacı Şankara'nın görüşlerinin Rudolf Otto'nun bir kitabında[223] uzun uzadıya karşılaştırma konusu olması kesinlikle dikkate değerdir; bir diğeri de Suzuki tarafından yapılan Budist inançlarla uzun karşılaştırmadır.[224] Onun kilise yetkeleri ile başını derde sokan şey kesinlikle ve kesinlikle Doğu'ya özgü kamutanrıcıl anlayışlara olan eğilimiydi. Tanrı'yla mistik birleşmenin Tanrı'yla özdeşlik olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı konusundaki sözleri, gördüğümüz üzere, iki anlamlıdır. Yaratığın her zaman yaratıcıdan ayrı bir varlık olduğu biçimindeki ortodoks kişitanrıcıl duruşu destekleyen bir çok pasaj vardır. Bununla birlikte sanki tersini söyleyen ya da en azından imleyen pek çok pasaj da vardır. kilise eleştirisine tutulan bunlardı. Herhangi birimiz, onun doğal, kendiliğinden eğilimleri ve duygudaşlığının tekçil ya da kamutanrıcıl olduğu ve ikiciliği içeren pasajlarını, görüşlerini Kiliseninkilere uydurma ve Kilise yetkesine baş eğme yükümlülüğü zihninde ilk sırayı aldığı zaman yazdığı izlenimini elde eder. Bu asla ona onursuzluk ya da içtenliksizlik yüklemek değildir. Hiç kuşkusuz o kendi düşüncelerinin birbiriyle çatıştığının bilincinde değildi. Bir çok düşünür gibi o belki kendi tutarsızlıklarının ayırdında değildi. Doğal olarak yazılarındaki tanrısal yaşamın içinde yutulma biçimindeki ölümsüzlük görüşünü imleyen pasajlar aynı zamanda sapkın olmaya açık pasajlardır. Bunların altını çizerken, aynı zamanda bunların onun zihnindeki hikâyenin yalnızca bir tarafını anlattığının pek tabi ki farkındayız. Bununla beraber bu, bu bölümün konusuyla bağlantılı olarak bizce en ilgi çekici olan yöndür.

Kesin olarak onun, ruhun Tanrı'yla gelecek yaşamda birleş-

223 Rudolf Otto, **Mysticism East and West.**

224 D. T. Suzuki, **Mysticism: Christian and Buddhist.**

mesinin, bu yaşamdaki geçici birleşmede olduğu gibi, mekân ve zaman ötesi olarak "Bengi Şimdi"de olacağını kabul etmiş olması gerekir. Çünkü bu yaşamdaki Tanrı bilgimize ilişkin o şunu söyler:

> Ruhun Tanrı bilgisine hiçbir şey zaman ve mekân kadar çok engel çıkarmaz, çünkü zaman ve mekân parçalardır, halbuki Tanrı tektir. Bundan ötürü de eğer ruh Tanrı'yı bilecekse, O'nu zamanın üstünde ve mekânın dışında bilmelidir.[225]

Ölüm sonrası yaşama doğrudan göndermede bulunan bir pasajda Eckhart şöyle der:

> Sizi suçluyorum, kardeşlerim, . . . hâlâ zamanın içerisindeyken . . . kendinizi O'nun tanrısal doğasıyla birleştirin. Yoksa zaman dışı olursunuz da şansınız kaybolur.[226]

Bu pasaj tam olarak Hristiyan'ın arzu etmekte olduğu ruhun ölüm sonrası durumunun, Tanrı'yla mistik birleşme olduğunu imlemektedir. Öyleyse bir sonlu ben ile bir diğeri arasında ya da sonlu ben ile Tanrı arasında bireyleşme ilkesi olarak iş görecek ne olabilir? Mekân ve zaman olamaz. Daha önceki bir bölümde, bilinç akışı dışında yani deneysel egoyu oluşturan özel zihinsel içerik ya da deneyimler dışında hiçbir şeyin bir bireyi bir diğerinden ayıramayacağını gördük. Deneysel egolarımız ayrı ve çok yönlüdür ama Evrensel Ben olan yalnızca tek bir salt ego vardır. Bu yüzden ölümden sonra bireyselliğin kalıcılığı ancak deneysel benlerimizin, her biri kendine özgü deneyimle birlikte, ölümden sonra var olması koşuluyla akla uygundur. Bununla birlikte Eckhart, Tanrı'yla bu yaşamdaki birleşmemizde her bir bireysel bilince özgü belirli içeriğin yok olduğu konusunda oldukça açıktır. Çünkü birleşme, ruhun geri kısımlarını, yani onun deneysel içeriğini birleşme dışı bırakarak, ruhun "doruk"unda gerçekleşmektedir. Bununla birlikte o bize "doruk" konusunda hiçbir "yaratığın, yani sonlu şeyin ona giremeyeceği"ni öğretir. O şöyle

---

225 Blakney (çev), a.g.e., Vaaz 6, s. 131.

226 F. Ffeifer, Meister Eckhart, s. 352.

yazar:

> Asıl sessizlik oradadır, oraya hiçbir yaratık giremez, herhangi bir düşünce de, ve orada ruh ne düşünür ne eylemde bulunur, ne de gerek kendisiyle gerekse başka bir şeyle ilgili herhangi bir düşünceyle meşgul olur. Ruh ne yaparsa yapsın kendine ait güçler aracılığıyla yapar. Akıl ile anlar, bellek ile hatırlar. Eğer sevecekse istencin kullanılması gerekir.[227]

Açıkça görülmektedir ki Eckhart bir "yeti" ruh bilimi kabul etmiştir. Ruhun "güçler"i onun yetileridir – bellek, istenç, anlama yetisi vb. İşte bu yüzden ruh "bellek ile hatırlar" gibi bize tuhaf gelen bir söz geçmektedir. Onun kavrayışlarını modası geçmiş bir ruh bilimi çerçevesine yerleştirmesi asla kavrayışlarının değerini alıp götürmez. O güçleri bir zanaatkârın kullandığı araçlarla arada bir benzerlik kurarak tasarlar. Yerine getirdikleri hatırlama, anlama vs. eylemleriyle birlikte bu araçlar doruğun dışında, dolayısıyla da Tanrı'yla birleşmenin dışında tutulur. Bu pek kabul edilebilir olmayan ruh biliminin üstünü çizecek olursak geriye kalan şu olur. Doruk, bilinç birliğidir, salt egodur. Tanrı'yla birleşen işte budur. Doruk, Tanrı'yla özdeşleştirilmesi yönüyle, hem Tanrı'nın gözü hem de ruhun gözüdür. Bu yüzden "Tanrı'nın beni gördüğü göz benim Tanrı'yı gördüğüm gözdür" sözü sıkça geçer. Çünkü Tanrı'nın gözüyle benim gözüm bir ve aynıdır" sözünün altındaki anlam budur. Yorumlamakta olduğumuz pasaj, dolayısıyla, yalın olarak, mistik birleşmede Tanrı'yla bir olan şeyin salt ego olduğunu ve deneysel egonun yani düşünceler, anılar, istençler, duyumlar, imgelerin vs birleşme dışında kaldığını dile getirmektedir. Bu yüzden Eckhart açısından ruhun bu yaşamda gerçekleşen bir birleşme durumundayken gerek diğer bireysel ruhlardan gerek Tanrı'dan, ister mekânla ister zamanla isterse de bilincin deneysel içeriğiyle ayrıldığını ileri sürmek olanaksız olacaktır. Yine Eckhart için, gelecek yaşamda ruhun Tanrı'yla bengi birleşmesinin bu yaşamdaki birleşmeden daha az mükemmel ve biraz daha eksik olduğunu kabul etmek olanaksız olacaktır. Bu nedenle ölümden sonra bireysel-

227 Blakney (çev.), a.g.e., Vaaz I, s. 96.

liğin devamlılığı – kendisi daha geleneksel ve ortodoks dileklerle ne düşünmüş olursa olsun - onun mistik felsefesinin en temel ilkeleriyle epey tutarsızdır. Sonuç olarak Eckhart'ın sözleri bireyselliğin kalıcılığından çok yutulma biçimindeki ahiret kuramıyla uyuşmaktadır. Onun bunu kabul edip etmediği başka bir konudur. Aynı zamanda, Eckhart'ın görüşleri ruhun ölümden sonra Tanrı'yla özdeşliği anlamında yorumlanmış olsa bile bu bizce özdeşlik kadar farklılık da benimsenerek düzeltilmelidir.

Çıkardığımız genel sonuç, mistisizmin kalıcılığa ilişkin hiçbir kanıt sunmadığıdır, eğer başka nedenlere dayanılarak kalıcılık kabul edilecek olursa, mistisizmin bireysel süreklilik kuramından çok yutulma kuramından yana olacağıdır.

Bu bölümü, Doğu ile Batı'nın bir yandan ahiretkuramsal (eskatolojik) görüşleri diğer yandan da siyasî felsefeleri arasındaki bağlantı konusunda bazı küçük yorumlarla kapatacağım. Batı'nın ölüm sonrası bireyselliğin devamlılığına inancı ile Batı demokrasilerinin siyasî düşüncesinde bir rol oynayan sözüm ona bireyin sonsuz değeri düşüncesi arasında bir bağlantı olduğu söylenebilir. Eğer varsa, bunun üzerine, sonsuzda yutulma biçimindeki Doğulu ölümsüzlük kuramının, Doğu'nun son zamanlarda Avrupa'dan ithal edilmelerinden önce demokratik kurumlar geliştirme başarısızlığı göstermesiyle ile ilişkili olduğu öne sürülebilir. Kendisini hem Batılı özgürlük ve demokrasi kuramlarında hem de ölüm sonrası yaşama ilişkin Batılı dinsel inançlarda dile getiren, aynı göze çarpıcı bireyin önemi olumlamasıdır. Madem ki bireyin değerini azaltan ve onu bütün devlet yaşamının altlarına koyan siyasi kuramları kınıyoruz, aynı şekilde dinsel olan ölüm sonrası yaşam kuramlarında kendisini gösterdiğinde bu aynı eğilimi kınamamız gerekmez mi?

Ancak böyle bir argüman kuramsal ve hayalî olacaktır. Bireyin "sonsuz" değerinden söz ettiğimiz doğrudur. Fakat öncelikle, "sonsuz" sözcüğü burada sözcük anlamıyla alınamaz ve açıkçası bu sözcük bir zalim devletin zorbaca tutumuna karşı bireyselliğin önemini ve bireysel hakları yüceltme amacına yönelik hitabî bir yöntemden daha başka bir şey değildir. Bu düşünce tarzı siyasette bütünüyle övgüye değer ve savunulabilirdir. İnsan haklarını küçük görmesi bakımından

kinik; acı ve üzüntü vermesi bakımından nasır tutmuş olan acımasız totaliter bir zorba yönetime karşı, her insanın doğuştan haklarının bu insanlık dışı tutumlara karşı korunması, kişinin üzgüden kurtulması, kendi yaşamına yön vermesi ve kendi mutluluğunu araması gerektiğini söyleriz. Göreli zaman ve siyasî eylem dünyasında bütün bunlar doğrudur ve övgüye değerdir.

Ne var ki bunu metafiziksel bir bengilik kuramının içerisine taşımamalıyız. Onun doğruluğu görecelidir ve pragmatiktir; görecelidir çünkü yalnızca ilgisi bizi köleleştirmek ve bireyselliğimizi bastırmak olan kıyıcı ve kötü ruhlu insanların varlığından dolayı bireyin hakları ve değerinde diretmek kaçınılmazdır. O, zaman içerisindeki insansal çevrenin arka plânına görelidir. Onun "Bengi Şimdi"de hiçbir anlamı olamaz. Tanrı'nın acımasız ve öç alıcı bir hükümdar olarak insan biçimci (antropomorfik) bir tarzda resmedildiği Hristiyan tanrı bilimi veya başka tanrı bilimleri olmuşsa günümüzde bunları düşüncemizde önemsememiz gerekmez. Biz onları önemsemediğimiz sürece, Tanrı'yı kendisine karşı bireysel haklarımızın savunulması gerektiği bir varlık olarak tasarlayarak, bireyin sonsuz değeri görüşünü kendimizle birlikte bengiliğin içerisine taşımanın hiçbir anlamı yoktur.

Üstelik Doğu dinlerinin bu insan haklarını yerme girişimine karşı kendilerine ait bir yanıt tarzı da olabilir. Hinduizm, ama özellikle Budizm, kin ve genel olarak ahlâksal kötülüğün kaynağında her bir bireysel egonun ayrılığının ve bu ayrılığa yapışıp kalmanın olduğunu vurgular. Kendi egomun önemi üzerinde direterek durmamdan kendim için elde edebileceğim her şeye karşı aç gözlülük doğar; bu aç gözlülükten de kin, çekememezlik, kötü niyet, çalma, dolandırma, cana kıyma ve savaş doğar. Ancak her bir insanın ayrı egosu ortadan kalkarsa, kişi kendisini yalnızca "Ben" olarak değil diğer bütün bireylerin yaşamıyla ve Tanrı'mn yaşamıyla bir olduğunu duyumsayabilirse işte o zaman kurtuluş umudu taşıyabiliriz. Bu yaşamda bile bu bir ölçüde olanaklıdır. Mistik deneyimde olan şey tamı tamına budur. Çünkü bu deneyimde "ben", sonsuz olan onun içine aktığından dolayı, ayrı bir varlık olarak varolmaktan kesilir. Bireyselliğin bu şekilde ortadan kalkmasının ve kişinin kendi "sonsuz değer"ine inan-

cının böyle terk edilmesinin duygusal karşılığı, bütün büyük dinlerin ahlâksal boyutunun kaynağı olan, öteki tüm insanların sevilmesidir. Bu şimdi, zaman içindeki en iyi anlarımızda bile gerçekleşmektedir. Ölüm sonrası yaşamda, ki eğer böyle bir yaşam olacaksa, tam, son ve eksiksiz bir biçimde gerçekleşmiş olarak düşünülmesi gereken şey budur. Batılı insanlar bireyselliğin sürekliliğini içine alan bir ölümsüzlük kuramında diretirken Hintliler'in, en azından çoğunluğun oluşturduğu geleneklerinde, bunun üzerinde hiç durmaması bize gösteriyor ki bu, Hintliler'in akla uygun bir biçimde ileri sürdükleri üzere, yalnızca Batılı insanın daha saldırganlığının ve kendini ön plâna çıkarıcılığının bir göstergesidir.

Doğu ile Batı arasında böyle bir argüman yararsızdır. Ama galiba en azından bu, Batı'ya ait bireyin sonsuz değeri kavramını siyasal alandan dinsel alana taşıyarak Hint ölümsüzlük kuramını küçük görmeye kalkışmanın bir değeri olmadığını göstermektedir.

Sekizinci Bölüm
MİSTİSİZM, AHLÂK VE DİN

1. Mistik Ahlâk Kuramı

Mistisizm ile ahlâklılık arasındaki ilişkiyi işlerken tartışılması gereken iki sorun vardır. İlki felsefî ahlâkın ana sorunlarıyla, yani 'ahlâksal hakların ve ödevlerin kaynağı nedir?' sorusuyla ilgilidir. Çünkü mistik tez, yararcılıkta, mutluluk ahlâkında, ahlâksal sezgicilikte ya da ödev ahlâkında ne kadar kısmî veya göreli bir doğruluk olursa olsun, ahlâksal değerlerin en temel kaynağının mistisizmde olduğunu öne sürer. "Kaynak" ve "temel" gibi sözcükler bu bağlamda belirsiz ve mecazîdir. Bunlar, ahlâksal değerlerin kaynağını duygular, seçimler, hoşlanmalar ve hoşlanmamalara götüren kuramlarda olduğu gibi, ruh bilimsel kökenlere göndermede bulunurlar. Veya Kant'ın ahlâkı mantıktan türetme girişimindeki gibi, mantıksal gerekçelendirmelere göndermede bulunurlar. Öncelikle gene de mistik ahlâk kuramı "kaynak" sözcüğünü ruh bilimsel anlamda kullanmaktadır. Mistik ahlâk kuramı, mistik deneyimin, kendisinden ahlâksal duyguların döküldüğü insan deneyiminin önemli bir parçası olduğunu belirtir. Bu deneyim aynı zamanda ahlâksal değerlerin doğrulamasıdır, mantıksal değil deneysel bir doğrulamasıdır. Çünkü ahlâksal değerler en yüksek insansal iyi olarak *deneyimlenen* şeyin bir işlevidir.

Kendimizi tartışmaya kaymış bulacağımız ikinci sorun kesinlikle tam anlamıyla felsefî değildir. Belki tarihsel ya da toplum bilimseldir. Bu sorun, iyi yaşam sürmede mistisizmin sahip olabileceği ya da gerçekten sahip olduğu gerçek etki konusunu ortaya atar. Mistisizm insanları daha çok ahlâklı mı yoksa daha az ahlâklı mı, kendi yoldaşlarına sevgi yardımında bulunmada daha etkin mi yoksa daha az etkin mi kılmaktadır? Daha soylu yaşamaya özendirme işini görüyor mu, ya da daha çok temelde yaşamın yükümlülüklerinden bir kaçış kapısı olma görevini görmüyor mu? Bu soru tam anlamıyla felsefî bir soru olmasa da, eğer insan ekininin bir öğesi olarak mistisizmin değerini belirlemek istiyorsak, görmezlikten gelinemez. Bu sorunun en azından, ilk soruya – ahlâksal değerlerin kaynağıyla ilgili soruya – verebileceğimiz yanıtla dolaylı bir ilgisi vardır. Çünkü eğer mistisizmin insan yaşamı üzerindeki etkisinin ahlâk dışı olduğunu görürsek onun ahlâkın kaynağı olduğu tezini kabul edebilmemiz çok zor olur. Sırasıyla bu iki soruna değineceğim.

Mistik ahlâk kuramının temeli şudur: Bireysel benlerin ayrılığı çatışma, aç gözlülük, saldırganlık, bencillik, kin, zulüm, kötü niyet ve diğer kötülük tarzlarını doğurur; ve bütün ayrımların ortadan kalktığı mistik bilinçte bu ayrılık sona erer. Benlerin ayrılığının kaçınılmaz duygusal karşılığı Hobbes'ta herkesin herkese karşı savaşına neden olan temel düşmanlıktır. Mistiğin kendisinin algıladığına inandığı gerçeklikte, benin senden, senin ondan hiçbir ayrılığının olmadığı ve hepimizin Evrensel Ben'de bir olduğu mistik kavrayışının doğal duygusal karşılığı sevgidir. Ve sevgi, bu kurama göre, ahlâklılığın biricik temeli ve aynı zamanda biricik yetki sahibidir.

Öyleyse, insanların büyük çoğunluğu herhangi bir zamanda böyle mistik bir deneyim yaşadığını bildirmediğine – aslına bakılırsa bu konuda son derece kuşkucu olduğuna – göre, ama bununla birlikte böyle insanlar sevgi gösterdikleri ve özgeci oldukları, genelde de yüksek ölçüde ahlâklı yaşam sürdüklerine göre buradaki kuramda bir gedik vardır. İnsanların çoğunluğu böyle bir deneyime sahip olmayınca, onların ahlâksal değerlerinin kaynağı nasıl mistik deneyimde olabilir? Kuram, onların ahlâksal duygularının bütün insanlarda gizil olan ve onlar bunu bilmeden ve anlamadan duygularını ve yaşam-

larını etkileyen bir parça mistik duygunun normal bilinçlerine süzülmesiyle doğduğunu savunacaktır. Böylece, en değersiz ve bilgisiz bir insan bile kendi yaşamında – söz gelişi çocukları, eşi ve arkadaşlarına karşı - sevecenlik, duygudaşlık, iyilikseverlik veya iyi niyet sergiliyorsa, bunların kaynağının o kişinin doğasının mistik yanında, onun üst bilinç eşiğinin çok çok altlarında yatan bu gizil ve ayırdına varılmamış mistik duyguda olduğuna inanılmalıdır. Kuramı eksiksiz ve kendi kendine yeter kılmak için, ister örtük ister açıkça, mistisizmin olmaması durumunda insan yaşamında gerçekten sevgi veyahut da iyilik duygusu diye bir şeyin olamayacağının savunulması gerekir. Yaşam herkesin herkese karşı tam bir Hobbescu savaşı olacaktır. Çünkü bu kuram ahlâk için mistik olmayan rakip bir kaynak kabul edemez.

Sanırım (bütün insanlardan!) Schopenhauer şu pasajla bu kuramın metafizik esaslarını herhangi birisi kadar iyi dile getirmiştir:

> Kendisini tikel şeylerin üzerine çıkaran . . . , gerçeği tüm çıplaklığıyla gören insan . . . acı veren ile acı çeken arasındaki farklılıkların yalnızca görünüşler düzeyinde olduğunu ve bunun kendinde şeyle ilgisinin olmadığını anlar. Acıyı verenle acıyı çeken birdir. Eğer her ikisinin gözleri açık olsaydı acıyı veren kendisinin acı çeken her şeyde yaşadığını görürdü.[228]

Schopenhauer'ın kendisi bir mistik değildi, ne de onun kendi yaşamında bir ahlâksal erdem modeli vardır. Bununla birlikte düşüncesi hem Jacob Boehme'nin temsil ettiği Batı mistisizminden hem de Doğu'ya ait Upanişadlar mistisizmi ve Budizm'den derinden etkilenmişti. Yukarıdaki pasajda aynı zamanda fenomenal (görünüş; görüngü) ve noumenal (kendinde şey) kavramlarını kullanılmış olması yönüyle Kant etkisi görünmektedir. Mekân-zaman dünyasının yanılsama veya tümüyle görünüş ya da yalnız görüngü olduğu görüşü, her ne kadar çoğunlukla mistisizmle bağlantılı bulunsa da bu onun zorunlu bir parçası değildir. Söz gelimi bu genel olarak gerçekçiliğe eğilim gösteren Hristiyan mistisizminin özelliği değildir. Genelde mistisizm

228 Arthur Schopenhauer, **The World as Will and Idea**, Kitap 4, Kısım 63.

düşüncülüğe olduğu kadar gerçekçiliğe de pek yaraşmaktadır. Bundan ötürü, yukarıdaki pasaj mistik ahlâk kuramının esaslarını dile getiriyor olmakla birlikte, okuyucu, duyu dünyasının bir görünüş olduğu görüşünün mistisizmin zorunlu bir öğesi olduğunu sanma yanılgısına düşmemelidir.

Araştırmalarımız bizi, mistik deneyimin salt öznel değil özneötesi olduğunu öne sürmeye itti. Mistik deneyim, aynı zamanda evrenin yaratıcı kaynağı olan Bir ile veya Evrensel Ben ile birleşmedir. Eğer bu mistik deneyimin doğru bir yorumuysa zorunlu olarak mistik ahlâk kuramının içerisine girecektir. Bu kurama göre ahlâksal değerler kaynağını mistik deneyimde bulur. Eğer mistik deneyim tümüyle öznel olsaydı bu, öznelci bir mistik ahlâk kuramı ortaya çıkarırdı. "Duygucu" denen ahlâk kuramı genellikle ahlâkın duygulardan türediğini ve duyguların öznel olduğunu savunur. Böyle bir kuramdaki duygunun yerine mistik duygu veya deneyimi koymak hiç kuşkusuz olanaklıdır. Ahlâksal değerler kaynağını insan doğasındaki mistik öğelerde bulabilir ve insan doğasının bu mistik yanı salt öznel olabilir. Ancak bu asla büyük mistiklerin görüşü olmamıştır ve burada salık verilen görüş de bu değildir. Burada açıklanacağı üzere bu kurama göre ahlâksal değerler mistik deneyimden doğar ve bu deneyim de kendi kaynağını dünyanın temeli olan Birde veya Evrensel Ben'de bulur. Dolayısıyla ahlâksal değerlerin yalnızca insansal bir şey olmayıp evrenin doğasını yansıttığı ve onda temellendiği, bu kuramın bir parçasıdır. Sonuç olarak, doğalcılığın insansal olmayan dünyanın değerlere kayıtsız olduğu şeklindeki olağan görüşü, mistik kuram tarafından yadsınır.

Özgeci ya da ahlâksal eylemin, yararının dokunacağını düşündüğümüz kimseler için gösterdiğimiz duygudaşlık veya sevgi tarafından değil, bazen ödev duygusu veya ilke tarafından güdülendiği görülür. Ödev duygusunu Kant, ahlâklılığın tek gerçek kaynağı diye över. Bu, ahlâksal eylemin duygudaş veya sevecen duygular tarafından güdülendiğini söyleyen mistik kuram teziyle çatıştığı için bizi ilgilendirmektedir. Ne var ki Kant'ın görüşü bizce yanlıştır. Çünkü Kant her ne düşünmüş olursa olsun, görünen o ki ödev duygusunun eninde sonunda duygudaş hislerde temellenmiş olması gerekir. Ken-

disine yakın olan ya da kendi yakın çevresinde olan kişilerin üzüntüsüne karşı, özellikle de aynı çatı altında olduğu kişilere karşı duyarlı bir insan güçlü duygudaşlık hissedecektir. En iyi insanlarda bile bu içli duyguların acı çekenlerin kendilerinden uzak olması oranında azaldığı yalın bir ruh bilimsel olgudur. Geniş toplumsal düzenleme tasarılarına, söz gelişi köleliği veya savaşı kaldırmayı amaçlayan uluslar arası bir kurumun yaratılmasına baktığımızda, böyle etkinliklerin girişimcisi veya destekçisi, yarar sağlamayı umut ettiği orada olmayan ve oradan çok uzakta olan binlerce hatta milyonlarca kişinin bireysel acılarını belki hayal bile edemez. O zaman kişisel duygudaşlık hisleri olanaksızdır. Dolayısıyla insanın ilkeye göre ya da ödev nedeniyle eylemde bulunması gerekir. Bu ilke, onun bütün bireylere, hatta kendisinin hiç bilmediği kimselere, sanki onlara kişisel sevgi duyuyormuş *gibi* davranması gerektiğidir. Duygu belirli ve sınırlı iken akıl evrensel ve yakınlık veya uzaklıktan bağımsız olduğu için, bu ilke duygunun olası ussal bir uzanımıdır. Kalbi çok soğuk ve katı olup da dünyadaki duygulu bir varlığa duygudaşlık göstermekten aciz bir insan, sevme duygusundan yoksun bir insan – eğer böyle bir insan varsa – Kant'ı bu kadar etkileyen özgeci ödev duygusuna asla sahip olmayacaktır. Başkalarına karşı bu ödev duygusunun kökü gerçek sevgide ve duygudaşlıktadır, bir tür sevgi ve duygudaşlığın dolaylı ve ussallaştırılmış biçimidir.

Sevgi ve acımanın, mistik deneyimin öğeleri veya zorunlu ve yakın eşlikçileri olan duygular olduğu; bu kaynaktan sevginin insanların kalbine aktığı ve böylece onların eylemlerini yönetmeye başladığı bir olgu olarak kabul edilebilir. Fakat kendi başına bu mistik ahlâk kuramını oluşturmak için yeterli değildir. Çünkü bu kuram yalnızca sevginin mistik bilinçten aktığının gösterilmesini değil, bu bilincin sevginin dünyaya aktığı tek kaynak olduğunun da gösterilmesini gerekli görür. Eğer mistisizm ahlâkın temeli olacaksa, o zaman ahlâkın ilkesi olan tek sevgi pınarının mistik deneyimde olması gerekir. Yalnızca mistisizmin, sevginin insan kalbine aktığı birkaç kaynaktan birisi olduğunu göstermek uygun gitmeyecektir. Çünkü böyle olsaydı, mistisizm hiç olmasaydı bile sevgi, ahlâksal eylem ve ahlâksal ilkeler var olurdu.

Öyleyse dünyada kaynağını mistisizmde bulmayan hiçbir sevginin

olmadığını göstermek olanaksız görünmektedir – bununla birlikte bu, kuram için bir gerekliliktir. Bir insan çocuklarını veya arkadaşlarını sevdiğinde bu sevgi hisleri, kendi doğalarındaki mistik öğelerden bütünüyle habersiz olan kişiler de dahil insanlarda sanki oldukça doğal bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Üstelik hayvanlar bile yavrularına sevgi duyarlar ve onlara özgeci bir tarzda davranırlar. Bir atın ya da köpeğin duygularını mistikliğe bağlamak belki fantastik bulunacaktır! Ama bu Eflatun'a aptalca gelmemiştir. Yazılarındaki önemli pasajlar, bütün iştahların, herhangi türden veya herhangi bir şeye yönelik tüm arzuların Eflatun için mistik bir görüngü olduğunu ortaya koymaktadır. *The Republic*'de, bu kez kuşkusuz yalnızca insan ruhundan söz ederek, İyinin, the *summum bonum*'un, "her ruhun, varlığını belli belirsiz sezerek, ama şaşkın ve doğasını kavrayamadan, kendine ait bütün eylemlerinin amacı olarak elinde bulundurduğu"[229] şey olduğunu öne sürer. *Symposium*'da, Diotima'nın ağzından şunu sorar: "Socrates, sevgi ve buna eşlik eden arzunun nedeni nedir? Görmüyor musun, bütün hayvanlar, böcekler de kuşlar da, üreme arzularında, kendilerine sevgiden bir parça bulaştığında nasıl kıvranmaktalar? Neden hayvanlar bu tutkulu hislere sahiptir? [Çünkü] sevgi ölümsüzlük sevgisidir . . . ölümlü doğa olanaklı olduğu ölçüde bengi ve ölümsüz olmak ister ve bu da yalnızca üreme yoluyla elde edilir çünkü üreme geride daima eskisinin yerine yeni bir varlık bırakır".[230] Gerek insanlardaki gerekse hayvanlardaki bütün iştahların kaynağı, ölümsüz olana, İyi'ye, Bir'e olan açlıktır. Kim Eflatun'un kendisini yalnızca hayalî bir düşünceye, canlı imgeleminin uçuşuna kaptırdığını sanmak isterse, böyle yapmakta serbesttir. Ancak bu benim yorumum değildir. Eflatun'un, mistik deneyimi doğrudan tanıması anlamında bir mistik olduğu, her ne kadar böyle olduğunu düşünmek en azından akla yatkın olsa da, kesin değildir. Bununla birlikte onun düşünce dizgesinin ussal ve mistik düşüncelerin ayrıksı bir karışımı olduğu pek bellidir. Yukarıdaki *The Republic* ve *The Symposium*'dan yapılan alıntılarda mistik duygu ön

229 Plato, The Republic, ed. F. M. Cornford, New York, Oxford University Press, s. 211.

230 The Dialogues of Plato, Jowett'in çevirisi.

sıradadır.

Bu düşünceler okuyucuya ne kadar fantastik gelirse gelsin, mistik ahlâk kuramı mantıksal olarak, her sevginin, ister insanlarda isterse hayvanlarda, gerek açık gerekse örtük mistik deneyimden doğduğunu savunmak zorunda kalır. O yüzden mistik kuram, kendisini ancak, mistik deneyimin tüm yaşayan varlıklarda gizil olduğunu, ama insanların çoğunda ve bütün hayvanlarda onun bilinçaltının derinliklerinde olduğunu; eşik üzerinde duygudaşlık ve sevgi biçiminde etkilerde bulunduğunu varsayarak savunabilir. Başka bir yaşayan varlığı seviyorum veya ona duygudaşlık gösteriyorum demek, onun duyduklarını duyuyorum demektir – söz gelimi o acı çektiğinde acı çeker sevinirse sevinirim. Mistik kuram, bu görüngünün iki bireysel beni ayıran engellerin ve perdelerin başlangıç aşamasında ve kısmî bir ortadan kalkışı olduğunu; eğer bu ortadan kalkma işi tamamlanmış olursa, bunun "ben" ile "o"nun edimsel bir özdeşliğine götüreceğini öne sürecektir. Dolayısıyla sevgi, mistisizmin özüne ait bir öğe olan, bireyselliğin Evrensel Ben'de kayboluşuna doğru belli belirsiz bir yol alıştır. Bütün ayrı benlerin tek bir kozmik bende birleşmesi deneyimi bilinçaltı derinliklerinde çoğumuzdan gizli kaldığı için sevgi hislerimizin mistik olduğunu bilmeyiz. Birleştirici deneyim, bazı insanlarda diğer insanlara göre, bencil ve maddeci insanlarda özgeci ve ülkücü (idealist) kişiliklere göre eşiğin altında daha da derinlerde yer alır. Bu varsayım aynı zamanda hayvanlarda bu deneyimin, aydınlığa doğru sürüklenen bütün olma olasılıklarının ötesinde gizlendiğini söyleyecektir.

Yabanıl gibi görünen bu düşüncelere inanmak için şimdiye dek hiçbir neden, kanıt ya da argüman sunulmadığı için, mistik bilincin bütün varlıklarda gizil olması gerektiğini varsaymak için iyi bir neden olup olmadığına bakalım. Her şeyden önce, bunun, gerek açıkça gerekse kapalı olarak bütün mistiklerin ortak inancı olduğunu göstermeye çalışacağım. İkinci olarak, bu inancı destekleyecek sağlam kuramsal gerekçeler olduğunu göstereceğim. Hristiyan, Hindu ve Budist kaynaklara kısaca göz atarak başlayabiliriz.

Mistik bilinç dediğimiz şey Mahayana Budizm'inde Buddha-doğa,

Öz-Zihin, Tathagata'nın rahmi gibi çeşitli adlarla adlandırılan şeyle aynıdır. Surangama Sutra'da kullanılan Öz-Zihin terimi, - sözün kendisinin de imlediği gibi - bireysel zihinlerdeki ayrımlaşmalarından ayrı olarak bütün zihinlerde ya da zihinde ortak olan şeydir. Bu "zihnin arı özü"ne ilişkin sutrada şu söylenir: "Biz onu 'depo' veya Evrensel Zihin olarak . . . tasarlarız!".[231] O, tüm deneysel içerikten yoksun olduğu için "arı" olarak betimlenir. Dolayısıyla o, bir başka yerde hepimizde var olduğunu gördüğümüz salt ego ya da salt bilinçle aynıdır. Üstelik Budist kuram bu görüşü hayvansal zihni dışta bırakmayan katı bir tutarlılıkla mantıksal sonucuna götürür. Çünkü bilincin özü olan şey, hayvansal olsun insansal olsun her bilinç için esas olacaktır. Kedi kendi içinde Buddha-doğaya sahiptir. Çünkü Buddha-doğa, bütün çokluğun ötesinde olup nerede rastlanırsa rastlansın içe dönük tür mistik bilincin özü olan arı ayrımlaşmamış birlikten başka bir şey değildir. Öyleyse kedinin bilinci bir birliktir ve dolayısıyla, o da "tüm çokluğu yok edebildiği" taktirde, bütün deneysel içerikten kurtulur, geriye kalan şey de Buddha-doğa olan salt birlik olur.

Hint düşüncesinde, mistik bilincin hepimizde gizil olduğu öğretisi Upanişadlar'ın ana temasında ortaya çıkar, yani bireysel benin Evrensel Ben ile özdeş olduğu temasında. Olay, aydınlanma deneyiminde Brahman ile *özdeşleşiyor* olmamız değildir. Şu anda Brahman ile özdeşiz ve her zaman böyle olduk. Ancak bizim olağan duyumsal-akılsal bilincimiz bu özdeşliği kavramaz. Aydınlanma deneyiminde gerçekleşen şey, ayrılık yanılsamasıyla yanılgıya düşürülmemizin artık sona ermesidir. Daima gerçek olan özdeşliği kavrarız. Başka deyişle her zaman doğamızda gizil olan şeyi edimsel hâle getiririz.

Hristiyan mistisizminde böyle bir düşüncenin izlerine rastlayabilir miyiz? Eğer yanılmıyorsam, onu Eckhart'ın "ruhun doruğu" kuramında oldukça açık seçik görebiliriz. Eckhart'ın aynı zamanda ruhun "çekirdek"i veya "öz"ü ve "tanrısal kıvılcım" adını verdiği doruk, yalnızca mistiklerin değil, bütün insanların sahip olduğu bir şeydir. O, Mahayana'nın Öz-Zihin veya Buddha-doğasıyla aynıdır. Mistiğin başardığı şey, Eckhart'a göre, duyumlar, imgeler, düşünceler

231 Dwight Goddard (ed.), **A Buddhist Bible.**

ve diğer deneysel içerikten kurtulduktan sonra ruhunun bu çekirdeğine ulaşmasından ibarettir. Buradan da şu çıkıyor ki – belki Eckhart bunu açıkça söylemese de – her insan, kendisini deneysel içerik çokluğundan kurtardığı taktirde mistik bilinci kazanabilir. Bu, mistik deneyimin bütün insanlarda gizil olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkar. Hiç kuşkusuz, bir Orta Çağ Hristiyan'ından bu kuramı hayvan krallığına taşıması beklenemez, çünkü insanın hayvanlardan bağımsız "özel bir yaratık" olduğu inağı onu böyle bir şeyden alıkoymuştur. Budizm'i, doğal olarak, bu inanç hiç etkilememiştir.

Öyleyse mistik kuramın benimsemek zorunda olduğu görüş, yani mistik bilincin hiç yoksa bütün insanlarda gizil olduğu görüşü Doğu'nun mistiklerinin her zaman sorgusuz kabul ettikleri bir şeydir ve aynı zamanda Hristiyan mistiklerinin en felsefî olanlarının inançlarında üstü kapalı söylenen bir şeydir. Şimdi göstermemiz gereken şey, bunun doğru olduğuna inanmak için sağlam kuramsal gerekçeler olduğudur. Aslında bu, önceleri saptanmış olan şeyden, yani içe dönük mistik bilincin, salt egonun, bütün bilinçlerin temelinde olan arı birliğin aydınlığa çıkarılmasından başka bir şey olmamasından anlaşılmaktadır. Böyleyse, o zaman mistik deneyimin tek bir birleşik bilinç özeğine sahip olan bütün varlıklarda kesinlikle gizil olması gerekir. Gerçekte herhangi bir normal duyumsal bilinç, kendisinin farklı ve çoklu öğelerinin bir birliğini imlemektedir. Bir çok duyum, imge vs. *bir tek* bilincin birliği içerisinde bir aradadır. Mistik deneyim yalın olarak, çokluluğun ortadan kalkmasından sonra birliğin kavranışıdır. Bu bir insan için olduğu kadar kedi veya maymun için de bütünüyle geçerlidir. Çünkü hayvan da çokluluğun bir birlik içerisinde birlikteliği olan bir bilince sahip olmalıdır.

"Mistik bilinç hayvansal zihinde gizildir" önermesini destekleyecek hangi deneysel kanıtın sunulabileceği sorulabilir. Bana öyle geliyor ki, deneysel destek küçük olmakla birlikte hiç yok değildir. Öyle sanıyorum Albert Einstein maymunsu atalardan gelmiştir. İnsan zihninde olan her şeyin doğal evrimsel süreçlerle atalarımızın hayvansal zihinlerinden geliştiği varsayılsa gerek. Bu anlamda Einstein'ın matematiksel ve bilimsel dehası hayvansal zihinde gizildi. Einstein için doğru olan aynı zamanda Buddha, Azize Teresa veya Eckhart için

de doğru olacaktır. Buddha-doğa bilinebilir bir nedenle hayvanlarda gizildir, bu neden de Buddha'nın kendisinin hayvanlardan gelmiş olabileceğidir.

Bu tartışma, sevgi, sevecenlik ve duygudaşlığın kaynağının kendilerinde ya da başkalarında böyle bir bilincin varlığından habersiz olan insanlarda bile mistik bilinçte olabileceğini; hayvansal sevginin dahi aynı kaynağa sahip olabileceğini göstermeye yöneliktir. Bununla birlikte bu noktaya kadar ki tartışmamızın göstermediği şey – ve kuram için gerekli gördüğümüz şey – mistik bilincin *tek* olası kaynak olduğudur: Kısaca, evrende başka bir kaynaktan doğabilecek sevginin olamayacağıdır.

Görebildiğim kadarıyla, bu konuda söylenebilecek tek şey, mistik ahlâk kuramının bu konuda başka bir ahlâk kuramından daha kötü bir konumda olmadığıdır. Mistik kuramın karşılamak zorunda olduğu güçlük, bu kuramın yalnızca kendisinin kendisiyle tutarlı bir açıklamasını yapması gerektiğini değil, eğer bilinen bir doğru olarak kabul görecekse, bütün rakip kuramları çürütmesi gerektiğini söylemekle aynı şeydir. Onun, diğer bütün kuramların bir ahlâksal yükümlülük kaynağı saptamada başarısız kaldıklarını göstermesi gerekir. Bununla birlikte herhangi bir kuramdan aynı istemde bulunulabilir. Birinin bunu karşılamaya kalkabilmesinin tek yolu dizgesel olarak diğer bütün kuramları çürütmek olacaktır. Burada böyle bir üstlenmeye adım atmak saçma olacaktır, çünkü bu, ahlâk konusunda genel bir deneme yazılmasını gerekli kılacaktır. Bu düşüncelerin sonucu, mistik kuramın, rakipleri gibi, diğer varsayımlar arasında bir varsayım olarak görülmesi gerektiği ve dolayısıyla kesinlik kazanamayacağıdır. Mistik kendi öznel kesinlik duygusuna sahip olabilir, fakat mistik olmayan filozof bunu paylaşamaz. Onun açısından bu bir varsayım olarak kalmalıdır.

Son olarak, mistik kuramın dinsel dünya görüşündeki en azından Batı'da birkaç yüzyıldır kaybolan ana ilkeyi bir kez daha ahlâka geri verdiği söylenebilir.

Bu tartışmada ben mistik kuramın doğru olduğunu göstermeye çalışmadım. Yalnızca bu kuramın gerçekte ne olduğunu, neyi anlattığını, neyi içerdiğini ve hangi güçlüklerle karşılaşacağını bir ölçüde

açıklığa kavuşturmaya çalıştım. Bu güçlükler, görülecektir ki, çok büyüktür ve inanç kapasitemiz üzerinde kesinlikle büyük bir gerilim oluşturur. Gerçi bundan da onu kabul etmememiz gerektiği çıkmaz. Belki başardığımız şey salt açıklamadan biraz fazlasıdır. Bu kuramın, sevgi ve sevecenliğin gerçekte mistik bilincin ana öğeleri olduğunu öne süren kısmı doğru kabul edilmelidir, çünkü bu bilince sahip olanlarca böyle ifade edilmiştir. Sonuçta buradan da anlaşılıyor ki sevgi mistik bilinçten dünyaya dökülebilir ve ahlâksal eylemin *bir* kaynağı olabilir. Kuramın hayvansal bilincin gizilleri konusundaki kurgularını kabul etmeye yanaşmasak bile bu sonuç değişmeyecektir. Elimizde en azından kesin olarak şu yargı kalıyor: Mistik bilinç, ona sahip olanlar için, ahlâksal olana, dolayısıyla da toplumsal olana, yani eyleme yönelik güçlü bir dürtü ve itki olmalı.

2. Mistisizm ve Uygulamada İyi Yaşam

Bu bölümün ikinci paragrafında mistisizm ve ahlâk arasındaki ilişkiyi ele alırken tartışılması gereken iki sorun olduğuna işaret etmiştik. İlki mistik ahlâk kuramıydı. Bu soruna ilişkin söyleyebileceğim her şeyi söyledim. İkincisi, mistisizmin iyi yaşam sürmede temelde nasıl bir etkiye sahip olduğuna değgin tarihsel veya toplumsal bir sorundu. Genel olarak mistisizm gerçekte insanları daha iyi kılmış mıdır? Ben de şunu belirtmiştim: Her ne kadar bu, aslına bakıldığında felsefî bir sorun olmasa da, olumsuz olarak yanıt verilmesi durumunda, söz gelişi mistisizmin ahlâksal etkinliği geliştirmekten çok engellediği gösterilebildiği taktirde, böyle bir bulgu, kaçınılmaz olarak kuramsal bir iddia olan mistisizmin ahlâkın kaynağı olduğu iddiasının aleyhine dönecektir. O yüzden şimdi bu ikinci soruna geçiyorum.

Belki mistisizme karşı yapılan en yaygın ahlâksal suçlama, onun uygulamada yalnızca, yaşamın etkin görevlerinden yalnız kendisi uğruna bencilce tadılan duygusal bir mutluluk esrimesine kaçış işlevini gerçekleştirdiğidir. Bu bakış açısından, mistik deneyim yalnızca getireceği erinç, ongunluk ve sevinç duygularından dolayı aranmaktadır. Mistik sanki harika duygular banyosunda kendini zevkusefaya

vermektedir. Bu yaşamdan ve dünyanın ivedi işinden kaçıştan başka bir şey değildir. Hatta derinlik ruh bilimi adı verilen ruh bilimini geliştirenlerce mistiğin gerçekte yapmaya çalıştığı şeyin anne rahminin sıcaklığına dönmek olduğu ileri sürülebilir. Ben bunun en güçlü olası anlatımlarına, sanırım onu gerçek mistisizm tarihi bilgisine sahip olan hiç kimsenin onaylamayacağı bir biçimde abartarak, eleştiri yönelttim. İster daha güçlü ister daha zayıf bir dille eleştiride bulunalım, onun aslı, mistiğin yardım etmediği diğer insanlar acı çekerken kendi kurtuluşunu, kendi sonsuz mutluluğunu bencil bir tarzda büyük veya küçük ölçüde arıyor olmasıdır.

Bu tür suçlamayı özellikle Hint mistisizmine doğrultmak yaygındır. Batılı eleştirmen genelde, Hristiyan mistiklerin, Hint mistiklerinin tersine, çoğunlukla özgeci bir tarzda başkalarının gönencini aramaya düşkün olduğu düşüncesini taşır. Denmektedir ki Hint uygarlığı genelde mistiğin etkin yaşamdan çıkarak ormana veya her nereye olursa oraya çekilme ve kendisini kendi derin düşünce esrimesinden başka bir şeye adamama hakkını tanıma eğiliminde olmuştur. Yine sık sık, bu eğilim ile tarihsel bir gerçek olan, Hint uygarlığının Batı'nın etkisi altına girinceye kadar durgunluk göstermiş olması arasında bir bağlantı olduğu ve toplumsal düzenleme yoluyla sefaletin giderilmesi düşüncesinin Hint zihninde hiç kök salmadığı ileri sürülmektedir. Bütün bir uygarlığa doğrultulan bu tür belirsiz suçlamaları nesnel bir biçimde ve dosdoğru değerlendirmek oldukça zordur. Bununla beraber bu konuya ilişkin birkaç kısa yorumda bulunacağım. İlk olarak şu belirtilmelidir ki gurular ve ashramalar aracılığıyla meşaleyi insandan insana geçirmeye çalışmak her zaman Hintli mistiğin âdeti olmuştur. Bu şekilde o kendisinin ulaştığı kurtuluş yolunu başkalarına göstermek ister. O iyi yaşam olarak gördüğü şeyin öğreticisidir. Bu etkinliğe bencil denemez. İkinci olarak, Hintli genellikle Batılı insandan farklı bir değerler kümesine sahiptir. Ona göre tinsellik maddî doyumdan veyahut da maddî acıların dindirilmesinden çok daha üstün bir değerdir. Bu yüzden tinsellik meşalesini başka insanlara geçirmek bir Hintli mistiğin yerine getirebileceği en yüksek özgeci eylemdir. Son olarak, bir başka biçimde temel felsefeler farkı vardır. Batılı insanlar, maddî sefaleti toplumsal düzenleme tasarılarıy-

la gidermenin veya en azından hafifletmenin kuramsal olarak olanaklı olduğunu düşünür. Ancak Buddha acı çekmenin yaşamın kendisinde var olduğunu ve bireysel insan kendisini diğer insanlardan ayrı tuttuğu sürece her ne eylemde bulunulursa bulunulsun acının giderilemeyeceğini öğretmiştir. Acı çekme sonluluğun bir sonucudur ve dolayısıyla sonlu varlıklar bundan kurtulamaz. Tek umar, kişiliğin Sonsuz olanla çakışıncaya kadar genişlemesiyle sonluluktan kurtulmaktır. Genel olarak, Hintli kafa Buddha ile uyuşmuştur ve bundan ötürü geçmişte toplumsal düzenleme tasarılarına pek inanmamıştır. Ne var ki, Buddha acının sonluluğun doğasında var olduğuna ve dolayısıyla sonluluk devam ederken acıdan tamamen kurtulamayacağımıza inanmakta haklı olmakla birlikte, tarih acının hafifletilebileceğini ve bu işin emeğe değer bir şey olduğunu göstermiştir. Bu, düzenleme tasarılarının, aslında genel olarak özgeci eylemin ussal gerekçelendirmesidir ve bugünün Hindistan'ı bu gerçeği anlamış gözükmektedir.

Dolayısıyla, Hint uygarlığının geçmişte toplumsal düzenlemeye, yoksul ve bahtsıza yardım etme ülküsüne (ideal) ilgisizliği, Batılı eleştirmenin düşündüğü gibi, bütünüyle duyarsızlık ve sevgi yoksunluğundan değil, büyük ölçüde felsefî inançlarından kaynaklanmıştır. Buddha'nın bütün varlıklar için evrensel sevgi ve sevecenliği yalnızca öğütlemekle kalmayıp uygulamada göstermiş olması bunu kanıtlamaktadır, ne var ki o bunu yaşamında neredeyse bütünüyle tinsel düzeyde dışa vurmuş, maddî düzeyde pek o denli vurmamıştır. Diğer yandan, Gandhi'nin sırrı şuydu: Her ne kadar onun temel esin kaynağı, Buddha'nınki gibi, tinsel düzey olsa da – bu açıdan o karakteristik olarak Hintli kalmıştır – acıyı yok etme değil de hafifletmenin maddî düzeyde olası olduğunu ve bunun toplumsal ve siyasî eylemle başarılacağını kavramıştı. Bunu şimdi yalnız Gandhi değil genel olarak Hindistan anlamıştır. En eksiksiz ifadesini Gandhi'nin yaşamında bulan bu gerçek, hepimizin araştırması gereken Doğu ve Batı felsefeleri ve değerlerinin bireşiminin en umut verici örneklerinden birisi olarak görülmelidir. Gandhi'nin sarsılmaz saygınlığı kısmen, onun hem Doğu hem Batı'da en büyük, en güçlü ve en soylu olan her şeyi kendi kişiliğinde birleştirmiş olmasına dayanmaktadır.

Sanırım Gotama Buddha Hintli mistiğin ülküsel kişiliğidir. Şu bir gerçektir ki o ailesini terk etmiş ve erken yaşlarda aydınlanmayı yalnızlıkta aramaya başlamıştır. Ancak Buddha'nın, aydınlandığı zaman kendi ongunluğunu yaşamak amacıyla ormandaki yalnızlığını sürdürmediği, tersine dinini kurmak ve bütün insanlara kurtuluş yolunu getirmek için insanların dünyasına döndüğü gözden kaçmamalıdır. Kırk yıl veya daha fazla o elde ettiği bu nirvana bilinciyle kalmış, aynı zamanda mekân-zaman dünyasında yaşamış ve hareket etmiştir. Aurobindo bu konuda şunu yazar: "Nirvana durumuna ulaşmak ama bununla birlikte güçlü bir biçimde dünyada eylemde bulunmak Buddha için olanaklı olmuştur, öyle ki o içsel bilinci açısından kişisel değildi ve eylemi bakımından yeryüzünde yaşadığını ve meyveler verdiğini bildiğimiz en güçlü kişilikti".[232]

Bununla birlikte Hindistan'ın eski tarihinde toplumsal kötülüklerin edilgin kabulü ile Batı'nın en azından son yüzyıllarda sürdürdüğü bu kötülüklere karşı etkin savaş arasındaki karşıtlıkta bir gerçeklik payı olduğunu yadsımak sanırım yanlış olacaktır. Peki Hint mistisizmi toplumsal kötülüklerin edilgin kabulünün nedeni olarak gösterilebilir mi?! Bu tıpkı havanın ana neden olmasına benzemektedir. Aşırı sıcaklık bitkinlik ve dirençsizlik doğurur, oysa soğuk bir hava etkinliği körükler. Doğal olarak her iki öneri de– nedenin mistisizm olduğu ve iklimin neden olduğu önerisi– sanırım aşırı basitleştirmedir. Bütün bir topluluğun ya da bütün bir dinin özelliklerinin *nedeni* diye bir şey yoktur. Bütün böyle durumlarda geniş bir belirleyici nedenler topluluğunun olmuş olması gerekir. Hint uygarlığına ait bir tek etmeni seçip onu bütün ulusal hastalıklara mal etmek saçmadır.

Aydınlanma deneyiminin ayrılmaz parçası olarak edindiği sevecenliği insanlığın etkin hizmetinde yağmur gibi boşaltan bir insan olarak Buddha örneğini vermiştik. Mahayana Budizmi'nin ülküsü bodhisattva, aydınlanmış olan ve dolayısıyla hiç yeniden doğmayıp ölümle son nirvanaya girme hakkı olan ama bununla birlikte bu hak-

232 Sri Aurobindo, **The Life Divine**, ss. 29-30.

tan vazgeçip kurtuluşa giden yolda daha gerilerde olan başka ruhlara yardım etme amacıyla yenilenen bedenlenmelerle tekrar tekrar geri dönen birisidir. Boddhisattva'nın, öteki bütün varlıklar kendisinden önce nirvanaya girmeden son nirvanaya asla girmeme andının biraz abartılı bir havası olduğunu – sanki kendi özgeciliğine acıklılık kazandırmak istermiş gibi – düşünebiliriz belki. Ancak şunu yadsıyamayız ki burada öğütlenen ülkü, acılardan kaçarak bencilce hayal dünyasına sığınış, kılgısal ödevlerden bir kaçış ülküsü değildir. Tersine, Hristiyan mistiklerinkiyle aynı ülküdür, yani mistik mutluluğun kendinde bir amaç olarak değil, meyvelerinin insanlığa sevgi hizmetinde saçılması amacıyla yaşanması. Bu Mahayana Budizmi'nin öğütlediği ülküdür. Gerek Budistler'in gerekse Hristiyanlar'ın öğütledikleri şeyi hangi ölçüde uyguladıkları elbette başka bir konudur.

Ancak sanıyorum, Batılı eleştirmenlerin genellikle kopardıkları ahlâk dışılık yaygarası Budist mistiklerin ülkülerinden çok Hindular'ınkinedir. Asıl sorun sanki, mistik bilincin ongunluk ve erincinin, amaçladığını başaran mistiğin son hedefine ulaşmış olmakla hoşnut kaldığı kendinde bir amaç olarak görülüp görülmeyeceği ya da bu deneyimin esas olarak etkin ve sevgi dolu bir yaşama götüren araç olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğidir. Profesör R. C. Zaehner *Mysticism Sacred and Profane* adlı eserinde bu yönden Batı'nın hem Hristiyan hem de Müslüman olmak üzere kişitanrıcı mistiklerini Sankara ile karşı karşıya koyar. Ona göre Sankara, kendisinin Brahman ile özdeşliğinin kavrayışına ulaşan kişinin ereği olarak bu hâlde durması gerektiğine inandığı için etkin yaşam ülküsünü küçümsemiştir.

Bu karşıtlıkta bir doğruluk payı vardır. Hindu mistikler genelde Batılı mistiklerden, Batılı mistiklerdeki moral çaba bakımından yetersiz olmakla birlikte, tinsel açıdan ve kuramsal olarak üstün olmuşlardır. Bencilce derin mistik düşüncede kalmanın tehlikesini Hristiyan mistikler Vedantacılar ya da Hint mistisizminin diğer dallarına göre daha açık bir tarzda tanımışlar ve üzerinde önemle durmuşlardır. Söz gelişi Eckhart şöyle yazar:

> Bir insan derin düşünce sırasında aldığını sevgi olarak akıtmalıdır.
>
> Eğer bir insan Aziz Paul ün yaşadığı gibi bir esrime içindeyse ve eğer kendisinden bir şeylere gereksinimi olan bir kişiyi biliyorsa, bence sevgiden dolayı esrikliği bırakması ve gereksinimi olan insana yardım etmesi çok daha iyi olacaktır.
>
> Aç olanı doyurmak Aziz Paul'ün gördüğüne benzer görüntüler bile görmekten daha iyidir. [233]
>
> Bir başka pasajda da şunu yazar:
>
> "Duygular" veya "görkemli deneyimler"in peşinde olanlar ve yalnız bu güzel yöne sahip olmak isteyenler: Bu benlikçiliktir, başka bir şey değil.[234]

Ruysbroeck aynı kesinliği, yani en yüksek mistik deneyimin sevgi olarak dünyaya dökülmesi gerektiğini dile getirir. O şunu yazar:

> Tanrı tarafından bu yüksekliklerden aşağılara gönderilen insan . . . Tanrı'nın zenginliğinde kurulu olan verimli ve bitek bir toprağa sahip olur: Bu yüzden de o insan kendisine gereksinimi olanlara her zaman kendinden vermelidir. . . . Böylece o evrensel bir yaşama sahip olur, çünkü o hem derin düşünceye hem eyleme hazırdır ve bunların her ikisinde de eksiksizdir.[235]

Ruysbroeck'ten yapılan bu alıntının son cümlesi bize önemli bir ders vermektedir. Tek başına düşünülen ve eylem bakımından meyvelerinden koparılan mistik bilincin ongunluğu, kendi başına bir amaç olmamakla birlikte ve onu böyle değerlendirmek Profesör Zaehner'in Sankara'yı suçladığı hata olmakla birlikte, hiçbirisi eylem yönünden mistik bilincin salt bir araç olarak götürdüğü kendi başına bir amaç olarak değerlendirilebilecek meyvesi değildir. Kendi başına bir amaç olan şey yalnızca yetkin yaşamdır, en yüksek iyidir, insanlığa

---

233 Rufus jones'tan naklen, Studies in Mystical Religion'da.

234 Rudolf Otto'dan naklen, Mysticism East and West, s. 73.

235 The Sparkling Stone, Bölüm 14; Jan van Ruysbroeck'te, *The Adornment of the Spiritual Marriage. The Book of the Supreme Truth. The Sparkling Stone.*

sevgi adına dökülen top yekun mistik bilinç durumudur. Bu da, Ruysbroeck'in söylediği gibi, "hem derin düşünceye hem eyleme hazır olan ve her ikisinde yetkin olan evrensel yaşam"dır. Aydınlanma deneyimini kendi başına son amaç olarak görmek bencilliktir. Bunun tam tersi olan, aydınlanma deneyimini yalnız eylem amacına yönelik bir araç olarak görme yanılgısı maddî şeyleri tinsel şeylerden üstün tutmayla sonuçlanır ve böylece yanlış bir değerler kümesine varır. Tinin yaşamı salt bir maddî gönenç veya dünyevî başarı aracı düzeyine indirilmemelidir.

Hristiyan mistiklerin moral gücü gerek Hindu mistiklerinkinden gerek dünyadaki başka mistiklerinkinden kesinlikle daha etkileyicidir. Hristiyan mistiklerin esas gücü işte bu noktada yatar, onların salt tinsel ya da kurgusal derinliklerinde değil. Tinsel ve kurgusal derinlik açısıdan ise bana öyle geliyor ki Hintli ve belki genel olarak Doğulu mistiklerin üstünlüğünü kabul etmemiz gerekir. Hristiyan mistiklerin ahlâksal ve toplumsal etkinliklerinin kendi arkadaşları için gerçekten çok değerli olup olmadığı daha tartışmalıdır. Azize Teresa ömrünü manastır kurmakla ve düzenlemekle geçirmiştir. Çağdaş bir toplum düzenleyicisi ya da iyiliksever belki bundan pek etkilenmeyecektir. Ancak böyle bir etkinlik kuşkusuz Orta Çağ'ın en yüksek Hristiyan erdemi anlayışıydı ve o zamanları dikkate almalıyız.

Bununla birlikte gerçek sorun Doğu ile Batı ya da bir ekinle diğer ekin arasındaki tarafgir tartışmalarla sanki gözden kaybolmaktadır. Eğer biz genel bir konu olan tinsellik veya mistisizm ve toplumsal eylem konusunu ele alıyorsak burada önemli olan soru, aslında mistisizmin, nerede olursa olsun, kaçınılmaz olarak ve doğası gereği acılardan hayal dünyasına bir kaçış biçimi olup olmadığı, arkadaşlara olan görevlerden kaçarak bencilce mutluluk tatma yolu olup olmadığıdır. Tartışmamız bunun nasıl tehlikeli bir gerçekleri çarpıtma olduğunu zaten göstermişti. Gerçekten de mistik deneyimi olan biri bu deneyimi bencil bir doyum aracı olarak gö*rebilir*. Kuşkusuz bu çoğunlukla olmuştur. Ama bu, mistisizmin kötüye kullanılmasıdır ve onun asıl yapısının bir parçası değildir. Belki her ülkünün kendine ait karakteristik kötüye kullanımı veya yozlaşma biçimi vardır. Söz gelişi, ayak takımı yönetimi genelde demokrasi ülkülerini bozan karakteristik

kötülüktür. Genelde ilim bilgiçliğe; din papazlık zanaatına doğru yozlaşma gösterir. Bununla birlikte hiçbir ülkünün onun kötüye kullanılmasıyla yargılanamayacağını, ülkünün daha çok öz yapısına göre değerlendirilmesi gerektiğini anlamak öncelikli öneme sahiptir. Demokrasinin yapısı, yani ülküsü ayak takımı yönetimi değildir; ilmin ülküsü bilgiçlik değildir; dinin ülküsü papazlık zanaatı değildir. Aynı şekilde mistisizmin ülküsü kaçış değildir. Belki burada yakayı hiç bırakmayan bir ayartılma fikrini kullanabiliriz. Mistiğin yakasını bırakmayan ayartılma kuşkusuz esrik deneyimlerini yalnız deneyim adına yaşamak, Crosslu Aziz John'un "tinsel oburluk" dediği şeye düşmektir. Bir ülküden ayrılmaların sorumluluğu ülküye değil insan doğasına ait başarısızlıklar ve kusurlara yüklenmelidir. Hristiyanlar'ın kötülük işliyor olmaları temelde onların yanılabilir insan olmalarından dolayıdır. Eğer mistikler kötülük işliyorsa bu da onların insan olmalarından dolayıdır. Mistisizmin temel eğilimi, o yüzden, ahlâksal yaşama, toplumsal yaşama, özgeci eylem yaşamına doğrudur, bunlardan uzaklaşma değildir.

Fakat asıl sorumuz şuydu: Genelde mistisizm insanları gerçekte daha iyi kılmış mı yoksa kılmamış mı? Yalnızca mistisizm ülküsünü savunduğumuz ama onun gerçek tarihsel sonuçlarına ilişkin soruyu yanıtsız bıraktığımız itirazı yöneltilebilir. Ancak bu bana yanıtlamayı denemenin hemen hemen yararsız olduğu bir soru gibi geliyor. Benzer bir soru olan, dinin – mistisizmden farklı olduğu ölçüde – dünyada iyilik yapıp yapmadığı veya zarardan çok iyilik yapıp yapmadığı sorusuna bakalım. Dinin doğruluğuna inanmayanlar, yani kuşkucular ve inançsızlar, genelde dinin hiçbir zaman insanları ahlâken daha iyi kılmadığını ve gerçekte zararının dokunduğunu söylerler. Dine inananlar karşı görüşü benimserler. Bu görüşlerin ikisi de, kanımca, gerçeklerin yansız bir araştırmasına dayanmamaktadır. Her iki görüş de çoğunlukla lehte ve aleyhte görüşte olanların tercihlerine ve ön yargılı düşüncelerine dayanmaktadır. Ve bunun için sağlam gerekçe vardır. Tarihin olgusal gerçekleri öyle birbirine girmiştir ki iyi ve kötü eğilim şeritleri geniş olaylar yığınından çözülüp çıkarılamaz. Aynısı mistisizm için de söylenmelidir. Mistisizmden hoşlanmayanlar onu gerçeklerden kaçışçılık olarak yerecek ya da onda yok denecek kadar

az iyiliğin bulunduğunu söyleyecektir. Mistisizmden yana olanlar ise onun insanları iyi kıldığını ileri sürecektir. İyilikteki etkisinin haddi hesabı olmayan bazıları ermiş olmuştur. Mistisizm dünyaya yüce amaçlar getirmiştir ve bunlar bütün uygarlıkların içine sızmıştır. Benim bu ön yargılar savaşma girmeye pek hevesim yok. Yalnızca şu gerçeğe işaret edebilirim ki özünde mistisizm, bütün iyi işlerin temel güdüsü olan sevgiyi içerir, o yüzden mistisizmin eğiliminin – bu ülküsel eğilim ne kadar çok kötülüklerle ve insan doğasının zayıflıkları, budalalıkları ile lekelenirse lekelensin - görünüşe göre iyiliğe doğru olması gerekir.

3. Mistisizm ve Din

Mistisizm ile din arasındaki ilişkilerle ilgili temel gerçekler, bu araştırmanın gidişatı sırasında ortaya çıktığı üzere burada kısaca özetlenebilir. Mistisizmin dinsel bir görüngü olduğu, bu konuda yazanların genel bir kanısı olmuştur. Batı dinlerini, özellikle Hristiyanlık'ı hep akıllarında tuttukları için bunlar mistik bilinci kolayca "Tanrı'yla birleşme" diye tanımlayabilmektedirler. Görüşümüze göre, içe dönük deneyimin özü ayrımlaşmamış birliktir ve "Tanrı'yla birleşme" bunun olanaklı yorumlarından yalnızca bir tanesidir, dolayısıyla Tanrı'yla birleşme onun tanımı olarak gösterilmemelidir. Aynı deneyim Budizm'deki gibi kişitanrıcı olmayan bir biçimde de yorumlanabilir. Dahası, eğer "din" ile tanınmış dünya dinlerinden biri veya diğeri kastediliyorsa, o zaman Plotinus dinsel olmayan bir mistik olarak anılabilir, çünkü içerisinde deneyimini yorumladığı akılsal çerçeve din değil bir felsefe dizgesiydi. Öyleyse mistisizmin temelde dinsel bir görüngü olup olmadığı sorusuna verilecek ilk yanıt, onun dinsel bir görüngü olmadığıdır. Mistisizm bir dinle bir arada bulunabilir ama bu zorunlu değildir.

Bununla birlikte, eğer "din" terimi farklı bir biçimde anlaşılırsa değişik bir yanıt verilebilir. Mistisizm bir dinsel inanç ya da akılsal yapıdan çok duyguya göndermede bulunur. Mistik deneyimin, gerçekte arı olmamakla birlikte, bilinen dinsel "inançlar"dan bağımsız

kalacak kadar arı olmasının herhangi bir nedeni yoktur. Bununla birlikte onun yine de dinsel duyguyu, yüce, kutsal veya tanrısallık duygularını içerdiği söylenebilir. Kutsal ancak bir insanın profanlaştırılabilir olduğunu hissettiği şey olarak anlaşılabilir. Burada ben "kutsal" ve "profan" sözcüklerini geleneksel tanrı bilimsel anlamlarında kullanmıyorum. Mistik gelip geçici akış dünyasını, gösterişi, üzüntü ve tasayı büsbütün aşarak hep, aynı zamanda en yüksek derecede yetkin olduğu duyumsanan zamansız ya da bengiye göndermede bulunur. Buna anlaşılması olanaksız erinç de eşlik eder. Hiçbir dinsel inanç olmadan işte bütün bunlar deneyimlenebilir ve duyumsanabilir. Bu anlamda da mistisizm yerinde olarak aslında dinsel görülebilir.

Mistik bilincin bir dinsel inançtan yana, bu değil de şu dünya dininden yana olup olmadığı sorusu, hayır diyerek açıkça yanıtlanabilir. Herhangi bir ekindeki mistik deneyimini genellikle içerisinde yetiştiği dine göre yorumlar. Ama eğer o yeteri düzeyde bilgili ise, söz konusu dinsel innaçtan vazgeçebilir, bununla beraber mistik bilincini koruyabilir.

Mistisizmin temelde dinsel olup olmadığını sormak yerine, bunun tam tersi olan bütün dinlerin temelde mistik olup olmadığı sorusu ortaya atılabilir. Akla yatkın bir biçimde, Budizm'in ve Hinduizm'in daha yüksek biçimlerinin, aydınlanma deneyimi bunların kaynağı ve özeği olduğu için, temelde mistik olduğu yanıtı verilebilir. Ancak Profesör E. A. Burtt'un dikkat çektiği gibi, Hint dinlerinde bir ana öğe olan mistisizm Hristiyanlık, İslâm ve Yahudilik'te ancak küçük bir koldur.[236] Hristiyanlık'ın kurucusunun tam olarak kendisinin, Buddha gibi, mistik bilince sahip olma, öğretilerinin ve yaşantısının bir temeli olarak onu yaşama ve ondan konuşma anlamında bir mistik olup olmadığını sormak yerinde bir sorudur. Belki İsa bir mistikti, fakat bununla ilgili gerçek bir kanıtın olduğunu göremedim. Sinoptik İncil'lerde bununla ilgili hiçbir şey yok. Aziz John'un İncil'inde Tanrı'yla birleşme ve Tanrı'yla birlik konusunda birkaç kez yinelenmiş bazı sözlere rastlarız. Sinoptik İncil'lerin olumsuz bir kanıt oluşturmasına bakacak olursak, bu sözlerin tarihsel İsa tarafından söylen-

236 E. A. Burtt, **The Teachings of the Compassionate Buddha**, s. 16.

diğini varsaymak akla uygun değildir. Belki bunlar Aziz John İncil'inin yazarının bir mistik olduğunu veya görünüşe göre olsa olsa birkaç mistik söz bilen birisi olduğunu göstermektedir. Bunlar İsa'ya ilişkin hiçbir şey göstermemektedir.

Eğer İsa mistik bilince sahip olmuş olsa, onun bu bilinci Buddha'nın yaptığı gibi öğretisinin özeğine yerleştirmeyeceğini düşünmek zordur. Yahudilik'in üç büyük kişitanrıcı dinden – doğrusu bütün büyük dünya dinlerinin - en az mistik olanı olduğu anımsanırsa, bu bir Yahudi olarak doğup büyüyen İsa'nın bir mistik olmasının olanaksızlığını daha pekiştirir. Eğer İsa bir mistik değildiyse, bu onun kurduğu dinde mistisizmin neden yalnızca küçük bir kol olduğunu açıklar. O hakikî anlamda bir mistik olsa, bu gerçekten açıklanamaz olur. Mistisizm, kaynağı Filistin değil Yunanistan olan etkilerin bir sonucu olarak geç dönem Hristiyanlık'ına girmiştir.

Eğer bu gerçeklere karşın mistisizmin temelde bütün dinlerin kaynağı ve özü olduğunu savunacak olursak, mistik ahlâk kuramının yakasını bırakmayanlara çok benzer bir dizi sorunu avuçlarımızın içinde buluruz. Biz mistik bilincin bütün insanlarda gizil olduğunu ama çoğu insanda bilinç yüzeyinin altlarında gömülü olduğunu savunacağız. Nasıl mistik bilinç üst bilinçte ahlâksal duygular biçiminde gözüken etkiler bırakıyorsa, onun etkilerinin de orada dinsel itkiler olarak gözükmesi gerekir. Bunlar da sırasıyla, değişik dinsel inançlar olan akılsal inşalara neden olacaktır. Bu bölümün başlarında böyle bir görüşün hangi güçlüklerle karşılaşacağını ve bu güçlüklerin, başa çıkılamaz olmasalar da, çok büyük olduğunu görmüştük.

Bir yandan mistisizm diğer yandan örgütlü dinler alanı (Hristiyan, Budist vs.) arası ilişkiler hakkındaki genel sonuç, mistisizmin bunların tamamından, onlardan herhangi biri olmadan da var olabilmesi anlamında, bağımsız olduğudur. Ancak mistisizm ve örgütlü din genelde bir araya gelmekte ve her ikisi de dünyevî çevrenlerin ötesindeki Sonsuz ve Bengi'ye baktığı ve her ikisi de kutsal ve yüceye uygun duyguları paylaştığı için birbirine bağlanmaktadır.

İNDEKS

Abraham Wolf 210
Abulafia 117, 118, 231, 304
Albert Einstein 335
Alexander 58
Anatta 126, 127, 128
Anlatılamazlık 42, 79, 88, 105, 282, 286, 289, 291, 292, 293, 295, 296, 298, 301, 303, 307
Anlık 43, 50, 56, 77, 82, 89, 105, 106, 140, 172, 174, 194, 289, 300
Anne Fremantle 101
Arahat 204
Arberry 55
Aristo 17, 27, 186, 200
Arnold Toynbee 193, 194
Arthur Koestler 56, 120, 122, 247, 274, 282
Arthur Schopenhauer 329
Atman 212, 242, 277
Augustine 106
Ayrımlaşmamış birlik 36, 86, 97, 99, 100, 102, 103, 127, 158, 162, 174, 181, 203, 206, 238, 263, 298, 301, 304
Aziz Francis Xavier 283
Aziz paul 46, 47, 226, 292, 342
Azize Teresa 23, 25, 32, 47, 50, 52, 56, 60, 65, 67, 68, 80, 87, 101, 102, 103, 104, 131, 142, 223, 224, 234, 239, 263, 275, 286, 335, 343
Belirlenimcilik 21
Bertrand Russell 11, 20
Birey 41, 71, 112, 146, 150, 152, 153, 158, 160, 162, 217, 246, 257, 267, 316, 317, 318
Bireyleşme 109, 277, 322
Birleştirici görüntü 78, 82, 84

Bistami 55, 56, 107
Bodhisattva 340
Böylelik 171
Budizm 33, 37, 41, 42, 61, 107, 108, 109, 118, 126, 165, 173, 174, 177, 180, 203, 315, 316, 318, 325, 329, 333, 335, 345, 346
C. de B. Evans 115, 174
C.D. Broad 32, 245
Caynizm 162
Christmas Humphreys 127
Claud Field 117, 230
Çıkarılmış orta terim 202, 272, 319
D.T. Suzuki 42, 118
David Hume 21, 86, 87, 126, 187
Demokrasi 324, 343
Devekuth 161
Dışadönük mistisizm 111, 184, 268, 289
Diamond sutra 204
Dionysius the Areopagite 198, 290, 293
Dolu-boşluk paradoksu 164, 260, 266
Dua 23, 87, 248
Düzen 23, 143, 144, 146, 201, 205
Düzensizlik 205, 312
Dwight Goddard 108, 204, 240, 334
E. Conze 127
Edward Carpenter 25, 37
Eflatun 27, 35, 37, 104, 164, 165, 186, 200, 215, 277, 284, 332
En-sof 180
Erigena 17
Esrime 49, 50, 51, 53, 286, 342
Evelyn Underhill 29, 67, 101, 175, 230
Evrensel Ben 26, 32, 33, 56, 65, 89, 90, 92, 93, 98, 110, 112, 122, 126, 127, 134, 135, 150, 157, 160, 163, 164, 166, 177, 181, 182, 183, 184, 185, 197, 202, 205, 206, 209, 212, 222, 238, 242, 243, 251, 264, 289, 306, 320, 322, 328, 330, 333, 334
Evrim 24, 25, 216, 312
Eyüb 252
F. Ffeifer 115, 174, 291, 322
Farklılıkta özdeşlik 214, 215, 220, 221, 222, 236, 244, 245, 246, 320
Fena 116, 117, 222, 226, 230, 246, 264
Flaccus 113
Franz Von Baader 228
G. E. Moore 9
G.G. Scholem 107, 160
Gazali 106, 107, 117, 229, 230, 231
H.H. Brinton 68
Hadland Davis 115
Harold Höffding 219
Hasidizm 56
Hegel 24, 35, 36, 214, 215, 227, 228, 243, 272, 273, 295
Henry Suso 114, 225

Herbert Spencer 295
Herman Joseph 283
Hinayana 41, 107, 108, 111, 118, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 173, 203
Hitler 196
İçedönük mistisizm 110, 158, 289
Ignatius Loyola 69
İkicilik 220, 221, 232, 235, 237, 238
Ira Progoff 17
İsa 46, 47, 53, 346, 347
J.A. Symonds 87, 88, 90, 158
J.B. Pratt 18, 130, 284
J.H. Leuba 33
James Ward Smith 15
Jan Van Ruysbroeck 94, 225, 342
John Donne 192
John Masefield 81
Kali 46, 66, 74, 76
Kamutanrıcıl paradoks 241, 266, 267, 275, 320
Kant 87, 187, 194, 200, 277, 278, 289, 300, 327, 329, 330, 331
Karşıtların özdeşliği 36, 214, 215, 217, 272
kişitanrıcılık 66, 248
Körlük 287
Kötülük sorunu 249
Krishna 167
Kurt F. Reinhardt 48, 102
Kutsal 7, 56, 78, 84, 95, 98, 111, 128, 129, 183, 203, 204, 286, 306, 346, 347
Lao-tzu 171, 179, 184, 203, 259
Madame Guyon 51
Madeleine 130, 131, 132
Madyamika 275
Mahayana 108, 109, 110, 118, 120, 124, 125, 128, 173, 203, 204, 240, 263, 333, 334, 340, 341
Mantık kuralları 272, 274, 275, 278, 308, 309
Margaret Prescott 83
Margaret Prescott Montague 83
Martin Buber 90, 157, 158, 206
Maya 169, 215, 216
Meister Eckhart 53, 62, 97, 115, 174, 226, 228, 291, 313, 322
Meskalin 28, 29, 69, 70
Monatçılık 157
Muhammed 16, 17, 46, 180
Najarguna 203
Nesnellik 14, 41, 42, 52, 66, 70, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 111, 135, 138, 141, 143, 144, 145, 147, 148, 155, 192, 197, 199
Nesnellik duygusu 75, 84, 148, 155
Nirvana 60, 128, 129, 133, 172, 173, 201, 202, 203, 204, 205, 275, 286, 315, 316, 318, 319, 340
Öz-Zihin 108, 109, 334
Özgür istenç 21
Öznellik 76, 78, 84, 135, 147, 197, 206
Parmenides 11, 215

Philip Wheelwright 192
Plotinus 17, 18, 26, 27, 37, 38, 60, 65, 76, 104, 105, 106, 110, 112, 113, 120, 133, 164, 198, 202, 215, 235, 236, 238, 281, 289, 290, 291, 299, 301, 345
Prajna 273
Profesör Janet 130
Purusha 163
R.A. Vaughan 113
R.C. Zaehner 34
R.M. Bucke 24, 31, 37, 39, 42, 77
Ramakrishna 50, 51, 66, 76, 134, 169, 239, 307
Ramanuja 211, 221
Rufus Jones 225, 228, 342
Sakti 169
Samkhya 119, 127221
Samsara 128, 204, 275
Samuel 58
Satori 42, 118, 304
Sessizlik 96, 98, 100, 122, 163, 166, 175, 179, 233, 260, 286, 296, 304, 323
Sokrates 46
Soyut düşünce 102
Sri Aurobindo 57, 178, 233, 340
Stephen MacKEnna 105
Stuart Hampshire 219, 239
Sufi 55, 116, 119, 236
Sufilik 41
Sunyata 108, 109, 179
Surangama Sutra 108, 109, 334
Swami Nikhilananda 51
Şankara 321
Şebisteri 106, 107
Şiirsel Doğruluk 186, 188, 189
Tanrılaşma 60, 275
Tanrılık 65, 95, 98, 171, 175, 176, 178, 179, 250
Tanrıyla birleşme 222
Tansık 22, 83
Tathagata 204, 334
Tekçilik 221, 223, 231, 232, 235, 239, 240, 242, 245, 320
Tibet 173
Tinsel evlilik 60
Trans 125
Tümeller 186, 200, 277
Vaccha 201, 202, 319
Vedanta 26, 48, 89, 90, 97, 108, 127, 163, 164, 165, 167, 168, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 221, 243, 249, 316
Vincent Sheean 51
W. Y. Evans-Wentz 172
William Barret 43
William James 18, 19, 33, 35, 41, 57, 79, 90, 120, 149, 284
Yahudilik 90, 117, 180, 221, 229, 231, 248, 346, 347
Yakarış 22, 23, 87
Yaratma 179, 216
Yeniden bedenlenme 172, 173, 315
Yoga 87, 127, 129, 162, 163, 221
Zen Budizm 37, 118
Zeno paradoksları 270

Mistisizm kaynağını, dünyanın değişik kültürleri, dönemleri ve ülkelerinde anlatıldığı biçimiyle aynı veya benzer bir deneyim olarak mistik deneyimde bulur. Mistik deneyim dışa dönük yönüyle Tanrı ile dünyayı bir bütün olarak tecrübe ederken; varlığı her şeyde akmakta olan bir ve aynı yaşam ırmağının içten parlaması olarak görür. İçe dönük yönüyle de mistik deneyim kendi içinde evrensel ben veya Tanrı ile birleşen ya da bir olan salt beni tecrübe eder. Bu deneyim, sınırsız varlığın içinde eriyip yok olma ya da sufilerin "fena" dediği deneyimdir.

Felsefenin uzun tarihsel gelişiminde felsefe bağlamında serdedilen düşüncelerin bir çoğunun daha ilk elden akla dayandığının düşünülmesinden dolayı, mistik kökleri veya mistisizmle olan ilişkisi hep unutulmuştur.

Dolayısıyla bu alanda yapılacak bir çalışmanın "geçmişin yol göstericiliği olmadan tek başına bir yön çizmek zorunda olduğu" bir gerçektir. Bu yönüyle elinizdeki kitap mistisizm ve felsefe arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin niteliğini, mistik deneyimin duyu deneyimi karşısındaki konumunu ortaya koyma noktasında oldukça farklı ve dikkat çekici çözümlemeler sunuyor.