



Mistik Gözün Sembolizmine Dair Bakış Açıları

Patrick Laude

Göz sembolü mistik yazılarda yaygın olarak kullanılır ve geniş bir anlam ve amaç yelpazesini kapsar. Bu, şüphesiz, görsel algının çok sayıda yön ve bakış açısını içermesinden kaynaklanmaktadır. Hristiyan, Platoncu, Hindu ve İslam kaynaklarından alınan kutsal metin ve mistik alıntılara dayanan aşağıdaki çalışma, gözün en belirgin sembolik yönelimlerinin bazılarının metafizik ve ruhsal sonuçlarını ele almakla sınırlıdır. Bunlar, görsel algıyı düzeltme ihtiyacı, gözün gerçeği olduğu gibi görme kapasitesi, kalbin içsel görüşü ve insani görgü tanıklığından ilahi görgü tanıklığına geçiştir. Aşağıdaki analitik yorumlar, gözün ikilik ve ikiliksizlik arasında bir aracı olarak işlev görme biçimlerine giriş niteliğinde bilgiler sağlamayı amaçlamaktadır.



Patrick Laude, Ph.D., Katar'daki Georgetown Üniversitesi'nde Din Bilimleri Profesörüdür. Akademik çalışmaları, tefekkür ve metafizik geleneklere odaklanan karşılaştırmalı din alanındadır. Laude, aralarında Surrendering to the Self: Ramana Maharshi's Message for the Present (2021), Keys to the Beyond: Frithjof Schuon's Cross-traditional Language of

Aşkılık (2020) ve Parıldayan Aynalar: Doğu ve Batı'da Düşünsel Metafizikte Gerçeklik ve Görünüm (2017). Akademik dergilerde yüzün üzerinde makalesi yayınlanmış ve kitaplara çok sayıda bölüm yazmıştır. E-posta adresi laudep@georgetown.edu'dur.

Alınma tarihi: 10 Kasım 2024

29 Kasım 2024 tarihinde revize edilmiştir.

30 Kasım 2024 tarihinde kabul edildi.

Anahtar kelimeler

Sembolizm, mistisizm, göz,
ikiliksizlik, Hristiyanlık,
Hinduizm, İslam

1 Giriş

Mistik içgörünün önemli bir göstergesi olarak göz sembolü özellikle çok anlamlıdır. Bu, şüphesiz, çok çeşitli bakış açılarına ve yönlerine sahip olan algıyla olan bağlantısından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de, gözün ruhsal veya mistik bilinç biçimlerine sembolik bir referans olarak ortaya çıkışının zenginliği dikkat çekicidir. Aşağıdaki çalışma, gözün en belirgin sembolik yönelimlerinden bazılarının metafizik ve ruhsal sonuçlarının incelenmesiyle sınırlıdır. Daha spesifik olarak, aşağıdaki analitik yorumlar, gözün Tanrı'nın bilgisinin önemli yönlerinin sembolik bir göstergesi ve ikilik ile ikiliksizlik arasında bir aracı olarak işlev görme biçimlerine ilişkin giriş niteliğinde bilgiler sağlamayı amaçlamaktadır.

Göz, özellikle bilgi yollarında, sembol olarak sahip olduğu statik çağrışımlar nedeniyle yaygın bir mistik ve tefekkür simgesidir. Platon'da veya Hindu geleneğinde olsun, göz, gören ve görülen arasında ampirik olarak bir ayrım varsayarken, görülenin görene dahil edilmesini önererek bir yakınlık ve birlik duygusu içeren, gerçekliğin ruhsal kavranışının yeterli bir sembolü olarak görülmüştür. Gördüğüm şey, adeta içimdedir, çünkü görüş alanıma dahildir. Benzer ifadeler, diğer duyular için de, elbette, daha kısmi bir şekilde yapılabilir. En azından insan bakış açısından, görülecek olan şey duyulacak veya tadılacak olandan çok daha fazladır; mikroskoplara ve teleskoplara bu görüşü, Pascal'ın deyişiyle, "sonsuz küçük" ve "sonsuz büyük"e doğru genişletir. Sonraki sayfalarda, Hristiyanlık, Hinduizm ve İslam dinlerinden manevi anlamlar bakımından zengin ve göreceğimiz gibi ezoterik yorumlara yol açmış seçilmiş dini metinleri inceleyeceğiz. Ayrıca Platon'un fikirlerini de ele alacağız. Karmaşıklığı ve farklılığı not ederken, göz sembolü, karşılaştırmalı maneviyatın değerini vurgulayan, gelenekler arası mistik ifadelerden ödünç alınan sembolik içgörülere olanak tanır. Amacım, göz sembolizminin ikili olmayan yankılarını, bazı temel örnekleri üzerinde meditasyon yoluyla düzenlemektir. Argüman, gözün mistik yaşamın önemli yönlerinde veya anlarında sembol olarak yer aldığıdır. Arınma, aydınlanma ve içsel birleşmenin yanı sıra nihayetinde birliğe veya ikili olmamaya işaret eden düşündürücü örnekler sunar. Böylece, insan sınırlılığının İlahi Sonsuzlukla karşılaşmasından kaynaklanan çok sayıda bakış açısını çağırıştırabilir. Dolayısıyla, aşağıda analiz edilen göz sembolizminin birkaç örneği, çok çeşitli manevi niyetleri ve sonuçları kapsamaktadır. Bu bağlamda,

Bu çalışmalar, daha derinlemesine araştırma ve düşünme için yol gösterici olabilir. Çalışma dört bölüme ayrılmıştır: Yanıltıcı göz, Gerçeği olduğu gibi görmek, İçsel göz, Kimin gözü?

Her biri gözün karşılaştırmalı mistik açıklamalarını inceliyor. Birinci bölüm, kişinin ruhsal görüşünü düzeltme yollarını ele alıyor. İkinci bölüm, gözün sembolizminin gerçekliğin yeterli ve aydınlanmış bir algısını nasıl ima edebileceğini inceliyor. Çalışmanın üçüncü bölümü, görüşün içsel kaynağına ve birlik bilgisiyne olan bağlantılarına odaklanıyor. Son bölüm ise tüm meditasyonu ikiliksizlik ufkuna doğru çekiyor. Sadece gören ve görülenin karşılıklılığını değil, aynı zamanda ruhsal görüşün özü olarak özdeşleşmelerini de vurguluyor.

Metodolojik olarak yaklaşım, tefsirsel, fenomenolojik ve karşılaştırmalıdır. Göz sembolizminin paradigmatik örnekleri olarak okuduğum seçilmiş kutsal metin ve mistik kaynakların metinsel yorumuna dayanmaktadır. Amacım, bu sembolik olaylardan manevi görüşün temel bir fenomenolojisini çıkarmaktır. Başka bir deyişle, şu soruyu yanıtlamaya çalışıyorum: Göz sembolünden, bu sembolün anlamlı olduğu manevi bilinç hakkında ne öğreniyoruz? Araştırmamın karşılaştırmalı yönü, Hristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Platonik bilgelik geleneğinden metinlerin dahil edilmesiyle kanıtlanmaktadır. Bu nedenle çalışma, göz sembolizmine dayalı mistisizmin fenomenolojik, dinler arası bir yeniden yapılandırılması olarak okunabilir.

2 Aldatıcı Göz veya Arındırılmış Görüş

Dini bilinç, arınma ve dönüşüme yöneliktir. Manevi bilginin sembolü olan görme duygusu engellenebilir veya bozulabilir ve bu farkındalık, kurtuluşa veya özgürlüğe giden çoğu yolun başlangıç noktasıdır.

Kişinin bakış açısını düzeltme ihtiyacı hem nesnelere ilişkin algısında hem de diğer insanlarla olan ilişkisinde ortaya çıkar. Ben merkezli öznenin yanılsamaları, en çok "her şeyin merkezi" olma iddiasına meydan okuyan diğerlerine karşı kendini gösterir. Pascal'ın dediği gibi, "[b]u benlik nefret uyandırıcıdır. Ve bunlar..."

Ondan vazgeçmeyenler, onu örtbas etmekten öteye gitmeyenler, "Her zaman nefret uyandırıcıdır... Ondan nefret ediyorum, çünkü adaletsizdir, çünkü kendini her şeyin merkezine koymaktadır, ondan her zaman nefret edeceğim." (Pascal 1949, 136). Hristiyanlık, Sevginin ilişkisel yönüne yaptığı vurgu göz önüne alındığında, bu benmerkezciliği çürütmeye özellikle karardır.



2.1 Hendek ve Kiriş

Bu ruhani çıkmazın en anlamlı örneklerinden biri, Matta 7:3-5'te anlatılan çöp ve giriş – veya nokta ve tahta – benzetmesidir.

Kardeşinin gözündeki çöpü görüyorsun da kendi gözündeki kirişi görmüyorsun? Ya da kardeşine, "İzin ver de gözündeki çöpü çıkarayım" diyorsun; oysa kendi gözünde giriş var. Ey riyakâr, önce kendi gözündeki kirişi çıkar.

Kendi gözünle bak; o zaman kardeşinin gözündeki çöpü çıkarmak için açıkça görebilirsin.

Bu sembolik öğretinin bağlamı, daha önceki "Yargılamayın ki yargılanmayasınız" (Matta 7:1) emridir. Açıkça ima edilen şey, yargılayanın yargılanmaya, hatta kişinin kendi yargısıyla yargılanmasına yol açacağıdır. İncil'deki "yargılamak" fiilinin Yunanca karşılığı Κρίνω (Gr. krinô) olup, görüş, kararlılık ve ayırt etme anlamına gelir. Olumlu olarak, 1 Korintliler 12:8'de ima edilen ruhların ayırt etme yeteneği, bir olayın kökenini ve doğasını yansıtıcı inceleme veya karizmatik lütuf yoluyla değerlendirme yeteneğini içerir.

Bu nedenle, Aziz Pavlus'a göre "gerçek bilginin... [not: içinde] ilahi ve insani ruh arasında bir simbiyoz yoluyla gerçekleştiği" değerlendirilmiştir (Hense 2016, 10).

Buna karşılık, çöp ve giriş örneğinde söz konusu olan, lütfun akışını engelleyen şeyden başka bir şey değildir. Ayrıca, çöp ve giriş hakkındaki pasajın, "kutsal olanı köpeklere vermeyin, incileri domuzların önüne atmayın" (Matta 7:6) uyarısından önce gelmesi de önemlidir. Bu uyarı, açıkça, kutsal incilerin saklanması gereken "köpeklerin" ve "domuzların" gözündeki kiriş –metaforik olarak– algılama yeteneğini ve ayırt etme becerisini gerektirir. Bu nedenle, çöp ve giriş hakkındaki pasajın, birçok eski yorumcunun da doğruladığı gibi, aceleci ve yanıltıcı bir hayır anlayışı adına tüm yargıların kapsamlı bir şekilde dışlanması olarak yorumlanamayacağı oldukça açıktır. Bu nedenle, örneğin, Aziz Yuhanna Hrisostomos'un bu pasajın yıkıcı yanılgılara yol açmaması için dikkatlice okunması gerektiği uyarısı şöyledir: "Öyleyse bu söz ne anlama geliyor? Dikkatlice okuyalım ki,

Kurtuluş ilaçları ve barış yasaları, aşağıdakiler tarafından hesaba katılmalıdır: "Herhangi bir insanın yasaları yıkım ve karışıklık yaratır." (John Chrysostom 2012, 244).

Birçok Kilise Babasının bizi davet ettiği bu benzetmenin anlamını dikkatlice incelediğimizde, İncil'in çöpü vücuttan atmanın mümkün, hatta gerekli olduğu koşulları açıkça ortaya koyduğunu görürüz.

Diğerinin gözü. Aziz Gregory Thaumaturgus, Matta 6:22-23'te gözle ilgili bu tür arındırıcı ön koşullara dair bir bakış açısı sunar: "Bunlar [dikkat: gözleri kötü olanlar] sadece bardağın ve tabağın dışını yıkayanlardır, ve bu şeylerin içi temizlenmedikçe dışının da temizlenemeyeceğini anlamıyorlar" (Roberts 1886). Aynı doğrultuda, John Chrysostom, Eski Yasa'nın biçimsel anlayışı ile Yeni Dönem'in ruhani değerlendirmesi arasında bir karşıtlık çizerek bu ayrımı kullanır [1]. Yasa'nın biçimsel anlayışını karakterize eden şey, dışsal metne tek taraflı bir odaklanma nedeniyle zayıf öz-bilgidir. Bu nedenle, daha önce bahsettiğimiz ön koşullar, yolun tamamen yasalci bir anlayışının ötesine geçmek olarak, kişinin gözündeki girişin keskin bir farkındalığını içerir. İkinci adım, Matta 22:35-40'ta Mesih tarafından vaaz edilen iki emirle sentezlenen yasanın ruhunu yerine getirmektir:

Sonra içlerinden biri, bir avukat, onu sınamak amacıyla bir soru sordu ve şöyle dedi: "Üstat, en büyük kimdir?" Kanundaki emir nedir? İsa ona şöyle dedi: "Rab Tanrının bütün yüreğinle ve bütün canınla seveceksin." Ruhunla ve aklınla. Bu, ilk ve en büyük olandır. emir. İkincisi de ona benzer: Sen... Komşunu kendin gibi sev. Bütün kanun ve peygamberlerin öğütleri bu iki buyruğa dayanır.

İkincisinin içerdiği ruhsal içselleştirme ruhunu vurgulayarak, "dışarıdan yargılamak" anlamına gelen "görmek" fiili ile "kalbe bakmak" anlamına gelen "düşünmek" fiili arasındaki karşıtlığa dikkat çekilebilir. Gerçekten de, noesis ile aynı kökten gelen iki Yunanca fiil βλέπω (Yunanca blepô) ve κατανοέω (Yunanca katanoeô) sırasıyla "görmek" veya "bakmak" ve "dikkatlice düşünmek" anlamına gelir. Bu nedenle, toz zerresi ve girişin temel çıkarımının, biçimsel algı ile içsel öz-bilgi arasındaki bir ayırmda yattığı görülmektedir [2]. Sadece ikincisi aracılığıyla ruhsal bir arınma mümkündür.

Dahası, neden bizim gözümüzdeki engelleyici unsur diğerinin gözündekinden daha büyüktür? Muhtemelen bunun nedeni, kişinin kendini algılamasının başkalarını algılamaktan daha zor olması veya kişinin kendi gözündeki görme yetisini geri kazanma ihtiyacının başkalarınıninkinden daha acil veya gerekli olmasıdır; çünkü birincisi ikincisi için bir ön koşuldur. Örneğin, 6. yüzyılın en etkili Kilise Babalarından biri olan Arlesli Aziz Caesareus, bu orantısızlığı öfke zerresi ile nefret kütüğü arasındaki ilişki açısından şöyle açıklıyor: "Onun gözünde bir zerre var, senin gözünde bir kütük; içinde kütük olan bir göz zerreyi nasıl görebilir?"

“Bir insanın, kalbinde nefret beslediği halde, bir anlık öfkeyle başkasını azarlamasının ne kadar cüretkar olduğunu bilmiyorum.” (Sezarius 2010, 137) [3]. İsa'nın önerdiği gibi, ruhani konularda öznel boyut nesnel boyutun önüne geçer; oysa yasa söz konusu olduğunda bunun tersinin doğru olduğu söylenebilir. Bu ilke, İncil'de sayısız kez karşımıza çıkar; örneğin, zina eden kadın örneğinde (Yuhanna 8: 1-11).

Tarih boyunca Hristiyan teologlar, günahkâr benliğin, kendi gerçekliğinden başlayarak, gerçekliği yanlış algıladığını savundular. Kendini yanlış algılaması, başkalarının kusurlarına odaklanmasıyla ilişkilidir. Luther (Meyer 1880, 226'da alıntılanmış gibi) bu olumsuz ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

Böylece O [not: Rab] daha da içtenlikle uyarsın
Bize kabaca bir benzetme yapıyor ve olayı gözlerimizin önünde canlandırarak şöyle bir görüş ortaya koyuyor: Komşusunu yargılayan herkesin kafasında kocaman bir giriş vardır. onun gözü, yargılananın ise sadece küçük bir parçası vardır, (ve) Başkalarını kınadığı için, kendisinin on kat daha fazla yargılanmayı ve kınanmayı hak ettiği anlamına gelir.

“Komşusunu yargılayan herkesin büyük bir hatası vardır” diyerek Luther , "gözündeki ışın" ifadesiyle, kişinin algısındaki kusur ile yargılama eyleminin kendisinin özünde birbirine bağımlı olduğunu ima ediyor gibi görünüyor. Adalet eksikliği ile sevgi eksikliği arasında günahkâr bir sinerji vardır.

Buna karşılık, mistik bir bakış açısından ışın demetini kaldırmak, ne olduğumuzu ve şeylerin ne olduğunu görmemizi engelleyen şeyden kurtulmak anlamına gelir. Bu, ayrılık ışın demetinin kaldırılmasıyla yeniden kurulan bir birlik bağlamında kendimizi ve başkalarını algılamamızla sonuçlanır. Bu durumda yargılamak, kötülüğün farkında olmak anlamına gelmez – çünkü bu farkındalık ayırt etme için bir gerekliliktir – ancak kötülüğün mutlaklığını ortadan kaldıran birliğe karşı kör olmak anlamına gelir.

İnsanoğlunun ilk günahı, iyi ve kötüyü bilme ağacının meyvesini yemektir. Bununla birlikte, giriş insanın gözüne girdi. Bu benzetmede, girişin yol açtığı ayrılık ve farklılık, kişinin kendini tanımasına ve komşusunu birlik içinde sevmesine engel olur.

Meister Eckhart (Blakney 1941, 200'de alıntılanmış üzere) mistik bilginin bu birleştirici ruhu içinde toz zerresi ve giriş hakkında yorum yapar. Şöyle der:

Augustinus şöyle der: 'Hiçbir ruh, Tanrı'ya ancak kendi isteğiyle yaklaşabilir.'
"Ona, yaratılmış şeylerden ayrı olarak yönelin ve onu hiçbir suretten uzak durarak arayın." İşte İsa'nın bu sözlerle kastettiği de buydu:

'Önce kendi gözündeki kiri çıkar, sonra da...'

"Kardeşinin gözündeki çöpü çıkarmak için açıkça göreceksin!"
Bu, yaratıkların ruhun gözündeki kirşilere benzetilmesi gerektiğini ve yaratılmış oldukları için Tanrı ile birleşmeyi engellediklerini öne sürüyor. Bu nedenle, çünkü Ruh bile bir yaratıktır, o bile önce kovulmalıdır. Gerçekten de, azizleri ve melekleri bile kovmak zorundadır. Hatta kutsal Meryem Ana bile, çünkü bunların hepsi yaratılmış varlıklar!

Gözlemcinin gözündeki ışın, yaratığın kendisinden başka bir şey değildir; hatta benden ayrı olarak algılanan her şeydir: "Bir insan bir nesneyi göz önünde bulundurduğu sürece, onunla bir değildir. Hiçbir şey olmadığı yerde, "Görülecek olan yalnızca bir, tek bir varlıktır" (Blakney 1941, 200). Buradaki nesne yalnızca diğer yaratıklara değil, bizzat ruhun kendisine, yani bir varlığa atıfta bulunur. Meister Eckhart, girişin mistik yorumunu "içsel varlık" sembolizmine kadar genişleterek bir adım daha ileri götürür. Giriş, ayrı bir varlık olarak kendine tutunan ruhtur. Göreceli öznenin kendisinde yatan ikiliği ortadan kaldırmadan "Tanrı'ya ulaşmak" mümkün değildir: "çünkü ruh bile

Bir yaratık bile önce dışarı atılmalıdır" (Blakney 1941, 200). Bu bağlamda, şimdi Hinduizm'deki yanılsamaya kapılmış gözün ele alınış biçimine, özellikle de ikili yanılsamanın ortadan kaldırılmasının çarpıcı bir sembolü olarak Şankara'nın Advaita Vedanta'sına yöneleceğiz.

2.2 Yılan ve İp

Doğru değerlendirme bize bir ipin gerçek doğasını gösterir ve yanıltıcı inancımızın yol açtığı acı verici korkuyu ortadan kaldırır. Bu, büyük bir yılandır (Śankarācārya 1991, 6).

Yanılsayan gözün sembolizmi, Şankara'nın Ad-vaita'sında veya ikiliksizlik Vedanta'sında, a priori bir şekilde ortaya çıkar. İncil'e kıyasla daha az ahlaki ve daha çok epistemolojik. Vedānta, kelimenin tam anlamıyla Vedik kutsal metinler üzerine bir yorum anlamına gelirken, Advaita Vedānta özellikle kutsal metinlerin ana içeriğinin, yalnızca mutlak Benlik veya Ātman'ın gerçek olduğu, diğer her şeyin ise sadece "görünüm", Māyā olduğu ikiliksizlik doktrini olduğunu öğretir (Deutsch 1973). Hindistan'dan kaynaklanan diğer kurtuluş sistemlerinde olduğu gibi, bu geleneğin manevi odağı da cehalet, korku ve acıyı aşmakta yatmaktadır. Şankara'ya atfedilen Ayrımcılığın Zirvesi adlı eserden sıkça alıntılanan pasajda, Budist dünya görüşünün de merkezi kavramı olan ve çoğunlukla acı olarak çevrilen Sanskritçe dukkha kelimesi , "korku" anlamına gelen bhaya terimiyle ilişkilendirilir. Yukarıdaki açılış alıntısında bu iki terim "acı verici korku" (Sa. bhaya dukkha) olarak çevrilmiştir . Hem acı hem de korku köken alır.



Cehalet toprağında. Bu yüzden Şankara için vicāra veya "ayırt edici araştırma", korku ve acı kompleksinin "yıkıcısı"dır (Sa. vināśinī) . Advaitin bakış açısı, korkuyu, korkan ile korkulan şey arasındaki epistemolojik ve ontolojik bir boşluğa dayalı olarak tasavvur eder. Bu nedenle, ister içsel ister dışsal olarak tetiklenmiş olsun, her türlü korku deneyiminde ikilik mevcuttur.

Kişi, diğerinden kendi içindeki bir temsil olarak korkabilir; örneğin ölüm veya tehlike beklentisinde ya da nesnel alanda olduğu gibi; her iki durumda da, sıradan deneyime hükmeden ikili görüş, her zaman potansiyel bir korku kaynağıdır (Jha 2006, 151; Comans 2000, 144).

Ancak, Advaita'nın ikili olmayan bakış açısında, ikiliğin kendisi gerçek değildir, sadece bir görünümünden ibarettir. İkili görüş, göz hastalığına, yanlış algılamaya benzer. Yukarıdaki pasajda bahsedilen "büyük yılan" (Sa. mahāsarpa), görünüşüne rağmen, Māyā'nın sembolü olmamış, asla korkunun kaynağı olmamıştır. Görünen şey, gerçekte olanla karıştırılır, oysa gerçekte hiçbir gerçekliği yoktur.

“Büyük yılan”ın statüsü tamamen gerçek dışı olmasa da, öznel bir olgu olarak “hiçbir şey” olmadığı için, onu gerçek olarak nitelendirmek de doğru değildir. Gerçekliği ayrımcılık yoluyla ortadan kaldırılabilecek bir nesneye gerçeklik atfedilemez. Natalia Isayeva'nın (1992, 163) belirttiği gibi:

Avidyā veya māyā'nın,
Advaita'da gerçek dışı bir şey var, çünkü kesinlikle onu içine çekiyor.
Aslında, nihai kökeninin gerçekliğinin bir kısmını,
Şankara'nın sözleri: 'Algılanan bir şey, salt bir şey olamaz.'
'Yokluk'.

Şimdi, yılanın görünümü, ipin doğru algılanmasıyla ortadan kalkıyor. İp burada "nihai" gerçekliğin sembolüdür; veya başka bir deyişle Gerçeklik, ayırt edici araştırmayı "aşmış" olan veya sembolik olarak ayırt edici gözün görüşü keskinleştirildiğinde geriye kalan şeydir. Bu görüşün temelinde, Eliot Deutsch'un ifadesini kullanacak olursak, Gerçekliğin herhangi bir "altüst edilmeye" karşı koyması kavramı yatmaktadır: "Bir bilinç nesnesi veya içeriği, başka bir deneyim tarafından değersizleştirildiğinde, inkar edildiğinde veya çelişildiğinde 'altüst edilir' veya 'altüst edilebilir'dir" (Deutsch 1973, 15-16). Gerçek, Âtman, başka hiçbir şey tarafından altüst edilemeyen şeydir; Varlığın ve Bilincin nihai temelidir.

Gerçeklik, “çelişkiye direnen” veya bādha olan şey olduğundan , Advaita Vedānta'nın en önemli araştırması, yanılısı ortadan kaldırmak için cehaletin, korkunun ve acının özüne ulaşmaktır. Gerçekten de, Māyā'nın kökeni sorusu Cevaplanmamış olarak kalan bu sorunun aydınlatılması ve çözülmesi

Aslında bunun nedeni, Advaita öğretilerinin merkez noktasıdır (Deutsch 1973, 28–34; Sarasvati 1997, 661). Başka bir deyişle, Advaita yılanın ilk ortaya çıkışını açıklamaz, ancak kurtuluş amacıyla, bir görünüm ilkesi olarak epistemolojik ve ontolojik statüsünü kapsamlı bir şekilde inceler. Māyā, başlangıcı olmayan ve tanımlanamaz, hatta anlaşılamaz bir cehalet kaynağıdır: “Başlangıcsız ve yine de cehalet olarak da adlandırılır... Eylemiyle anlaşılabilir ve bu da ancak aydınlanmış olanlar tarafından anlaşılabilir.”

"O, bütün bu evreni yarattı – her şeyi üretti." (Śan-karācārya 1991, 46). Aslında, Śankara'ya göre, onun ortadan kaldırılması, gerçek doğasını bilmenin tek yoludur. Dolayısıyla, yılan ve ip sembolünü düşünürken, yanılısı ilkesi bir yanlış algılamada veya algının yanlış yorumlanmasında yer alabilir. Sembolü anlamanın ilk yolu, insan benliğinin içsel yetersizliğini ima eder: "Hindu, kendini tamamlanacak bir varlık, düzeltilcek yanlış bir görüş, dönüştürülecek maddelerin bir bileşimi, birleştirilecek bir çokluk olarak görür" (Daumal 1982, 9).

Burada vurgulanan şey, Māyā'nın doğuştan gelen, kalıtsal bir yanlış eğilimi, yani yanlış algılama özelliğidir; bu da bir bakıma insanlığın içinde bulunduğu çıkmazı tanımlar. Bununla birlikte, ikinci anlayış, yanlış temsil ilkesi ve bunun gerektirdiklerinin yakından incelenmesi yoluyla bu çıkmazdan kurtulmanın yolunu önerir. Burada sorun gözün kendisinde değil, görüşünün yanlış yorumlanma biçimindedir.

Dolayısıyla, “büyük bir yılan” algısı, üst üste bindirme kavramıyla bağlantılıdır: birey, yanlışlıkla özdeşleştirdiği tüm biçimsel sınırlamaları gerçek Benliğe yansıtır. Bu, adhyāsa veya “yanlış atıf”ın temel kavramıdır. Gerçek Benliğin, Âtman'ın, yanlış özdeşleştirme yoluyla yabancılaşması süreci, “sınırlayıcı ekler” veya upādhileri içerir. Bu, görmenin sembolik bakış açısından, üst üste bindirmenin yanıltıcı sürecinin, örtme, engelleme, sınırlama, bulanıklaştırma veya gölge olarak yansıtmaya açısından ima edilebileceği anlamına gelir. Bu nedenle, Śankara (Śankarācārya 1991, 44) şöyle yazar: “upādhi'de

Kalpde yaşayan Atman'ın o gölgesi... bundan zevk alır. veya duruma göre acı çeker.” Bu nedenle, yanlış temsilin düzeltilmesi ancak “ayırt etme” (Sa. viveka) ve gerçek ışık kaynağına odaklanma yoluyla gerçekleşebilir. Bu, gerçek Benliğin doğasının kapsamlı bir şekilde belirlenmesiyle sağlanır: Matta İncili'ndeki benzetmede olduğu gibi, kusurlu olan gözün kendisi değil, onu Gerçekliğin yeterli bir görüşüne ulaşmaktan alıkoyan dışsal çağrışımlar veya koşullardır. Bunu göz önünde bulundurarak, II. bölümde İslam'daki göz imgesine geçiyoruz.

3. Olayı Olduğu Gibi Görmek veya Aydınlatıcı Vizyon

Göz, yalnızca gerçekliğin temsilini düzelterek ulaşılması gereken bir bilginin mistik sembolü olmakla kalmaz, aynı zamanda yeterli bir algının ölçüsü olarak da hizmet edebilir. Mistik gelenekler, öteki dünyaya bakışlar sunan vizyoner deneyimlerle doludur. Vizyoner alem, yanılsamalar ve ayartmalarla dolu olabilirken, aynı zamanda Meister Eckhart'ın imgesini kullanmak gerekirse, gerçekliğin çıplaklığıyla olduğu gibi manevi algısının doğrudan bir sembolünü de sağlayabilir [4]. Bu bağlamda, manevi vizyon ve algı meselesi, Kur'an'ın Peygamberin mistik yolculuğunu anlatmasıyla da tanıklık ettiği gibi, İslam'ın maneviyatında merkezi bir rol oynar.

3.1 Peygamberin Görmeme Vizyonu

Yıldız batarken, arkadaşınız ne sapsmış ne de yanılmıştır; keyfi olarak da konuşmaz. Bu, ancak müthiş bir kudrete sahip biri tarafından öğretilen, ortaya çıkarılmış bir vahiyden ibarettir. Güçlü bir şekilde, en yüksek ufukta dik durdu. Sonra yaklaştı ve iki yay boyu veya daha yakına gelene kadar yaklaştı.

Sonra Allah, kuluna vahyettiğini vahyetti. Kalp gördüğü şeyde yalan söylemedi. O halde, onun gördüğü şey hakkında onunla tartışıyor musunuz? Gerçekten de, onu bir kez daha, sınırda bulunan sidre ağacının yanında, Sığınak Bahçesi'nin bulunduğu yerde gördü; sidre ağacı örtücü olanı örttü. Bakış sapmadı, haddi aşmadı. Gerçekten de, Rabbinin en büyük işaretlerini gördü. (Necm Suresi)

1-18, Nasr 2015, 1290-1292'de alıntılanmıştır).

İslam'da imgeler ve vizyonlar merkezi bir rol oynamasa da, aşkınlığa odaklanan bir geleneğin putkırıcı eğilimi göz önüne alındığında, Kur'an'dan bu pasaj, ilahi nesneye uygunluk olarak manevi içgörü için bir paradigma sunmaktadır. Kur'an'ın " Yıldız" (Arapça: en-Najm) suresi , İslam'ın merkezi mistik olayı olan Peygamber Muhammed'in Miracını ve Mekke'den Kudüs'e gece yolculuğunu anlatmaktadır. İslam'ın ilk yüzyıllarında bu Mirac , Sufi mistik yolculukları için bir paradigma görevi görmüştür (Al-Sulamî 2006; Sells 1995).

Yukarıdaki pasajın ilk dizelerinde Arapça ghawā ve hawā kelimeleri arasındaki fonetik yankı veya "gezinti" ve "arzu" – "yoldaşınız yoldan sapsmış değildir [Ar. ghawā], ne de boş konuşmaz [not: tutkusunun bir sonucu olarak, [Hava]]" – İslam'ın hata kavramını nasıl algıladığını gösterebilir.

Manevi gezinti, bireysel ve egoist iddialar nedeniyle, yani "teslimiyet" (Arapça: islām) eksikliği nedeniyle, adeta İlâhi Gerçekliğin hedefinden sapmak anlamına gelir. Dahası, pasaj, vizyonun ilişkisinin Peygamberin havasından veya "bireysel eğiliminden" kaynaklanmadığını, aksine Allah'tan gelen vahiy (Arapça: vahy-un yuhā) ile ilgili olduğunu vurgular . Bu çok önemli bir noktadır, çünkü İslam açısından algı yetersizliği, Allah'ın her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen Gerçekliğine teslim olmamaktan, isyan eden melek İblis'in [5] imajında, ben merkezli gurura dayalı radikal bir orantı duygusu eksikliğinden kaynaklanır. Gerçekliğin yeterli bir algısı ancak vahiy veya "vahiy"e itaatkâr bir alıcılıktan kaynaklanabilir.

Peygamberin "iki yay" mesafesinde veya daha yakın bir mesafede yükseltilmesini anlatan kısa öykü, buna göre, Tanrı'nın Peygamberi yolculuğunda hareket ettirme gücünü vurgular. Geriye kalan mesafe, kısa olsa da, yorumcular tarafından genellikle ilâhi aşkınlığın, mistik deneyimin en yüksek tezahürlerinde bile İslam'ın temel öğretisi olarak kaldığı şeklini vurgulamak olarak anlaşılmıştır (Coppens 2018; Sells 1995, 47-56). İnsan gözü, tefekkür etmesi için verilen şeyden belli bir mesafede kalmalıdır; kul ile Rab arasındaki boşluk asla tamamen doldurulamaz.

Ancak, göğe yükselişten sonra ortaya çıkan vizyonla ilgili iki ek açıklama daha yapılması gerekiyor. Birincisi, tefekkür edilen nesne hakkında söylenenler, son derece belirsiz bir tanımlamaya denk geliyor: "ve Tanrı, kuluna 'ne'yi vahyetti."

[Arapça mā] "O vahyetti." Arapça mā, bize görülen nesne hakkında, bir nesne olmasından başka hiçbir şey söylemez; bu da görmenin söylenemez olana ilişkin olduğunu düşündürür.

Bu durum, Sufi Cüneyd'in miraç gecesinde "Peygamberin, ne ifade ne de açıklama bulunabilecek bir sınıra ulaştığını" ilan etmesine yol açmıştır (Al-Sulamî 2007, 60). Dahası, bu ifade edilemezlik, Müslüman tasavvufçular tarafından Peygamberin "mükemmel yok oluşunun" (fanā') bir işareti olarak anlaşılmıştır . Görüş nesnesinin tamamen belirsizliği, yalnızca Tanrı'nın Gerçekliği ile insan sınırlılıklarının ölçülemezliğinin bir "ölçüsü" olarak değil, aynı zamanda ve dolayısıyla, örneğin 11-12. yüzyıl Fars Sufi hagiografı Abdülrahman el-Sulamî'nin açıkladığı gibi, "bir olanla birleşmesi nedeniyle" insan iradesinin ortadan kalkmasının bir işareti olarak da okunmuştur (Al-Sulamî 2007, 60).

İnsan algısı açısından bakıldığında, görmenin özü "kalbin gördüğünde yalan söylememesi"nde yatmaktadır. Mesele açıkça fiziksel görme değil, kalbin ruhsal görüşüdür. Kadhaba fiil biçimi,



Burada "yalan söylemek" fiiliyle çevrilen bu ifade, Kur'an'da en sık geçen fiillerden biridir ; çünkü insanın gerçeği inkar etmesini, yani en büyük günahı ifade eder. Yalan söylemek burada sadece doğruyu söylememekten daha fazlasını içerir, çünkü nesnenin gerçekliğini inkar etmeyi veya onu kişinin kendi ölçülerıyla sınırlandırmayı da ima eder. Buna karşılık, manevi doğruluk, nesnel bir görüşü ve nesnesiyle yeterli bir ilişkiyi gerektirir.

Birkaç satır sonra anlatılan ikinci bir rivayet, biraz farklı bir tonlamayla da olsa, bu nesnellik ilkesini doğrular. Peygamberin (Arapça: basar) "görüşü" , görülen nesneden kaçınmaz, onu aşmaz da. Başka bir deyişle, ne ihmalden ne de fazlalıktan dolayı hata yapar. Görür .

Mükemmel bir şekilde, dolayısıyla nesnel olarak. Nesneye gelince, burada da yine, "Rabbinin en büyük işaretlerinden biri" olarak nitelendirilmekten başka bir şekilde nitelendirilmemiştir. Kur'an'da "işaretler" olarak çevrilen ayet terimi , ister kozmik ve doğal, ister içsel ve manevi, isterse de tarihsel ve peygamberlerin amelleriyle ilgili olsun, Allah'ın varlığının ve mevcudiyetinin "delillerini" ifade eder (Madigan 2001). Mi'rac ayeti ise farklı bir türdür, ancak tüm tanımlamaların ötesinde olduğu için, "Rabbinin en büyük işaretlerinden biri" olarak anılmalıdır (Necm Suresi 18, Nasr 2015, 1292).

Peygamberin "en büyük işarete" bakışı, bir bakıma İslam'daki tefekkürün modelidir; çünkü insan öznesi ile İlahi Nesne arasında net bir ayrımı korurken, insan bakışının İlahi nesneye tam olarak yoğunlaşması ve özümsemesi anlamına gelir (Sells 1995, 242–250). Bir yandan, Tanrı ile insan benliği arasındaki mesafeye yönelik tefekkürsel bir saygı vardır; bu, Simone Weil'in sevgi tanımını yankılar: "Saf sevmek, mesafeye razı olmaktır, kendimizle sevdiğimiz şey arasındaki mesafeye tapmaktır" (Weil 2012, 65). Bu nedenle, seven veya tapınan bir gözden bahsedilebilir. Öte yandan, görüşün zirvesi İlahi Nesneye karışmaya eşdeğerdir, ancak bu mistik zirve bir bakıma birlikten ziyade birliğe daha yakındır. Rab ile kul arasındaki mesafe hiçbir zaman ortadan kaldırmayacak olsa da, kul bir tür birlik tamamlanması içinde Rabbin huzurunda yok olmalıdır.

3.2 Üretken Ölçünün ve Aydınlatıcı Kesinliğin İlahi Gözü

Her şeyin özü olan Prajāpati, [not: güneş, Her Şeyin Gözü. Bu [not: güneş] Prajāpati'nin her şeyi destekleyen bedenidir, çünkü her şey onun içinde gizlenmiştir [not: güneş ışığıyla]. Güneş]; ve güneş [not: Prajāpa-ti'nin gözüdür]... Çünkü insanın büyük ölçüsü gözde belirlenmiştir, çünkü

Bütün ölçümleri gözüyle yapar. Göz gerçektir. (Satyam), çünkü gözde ikamet eden kişi (purusha) her şeye ulaşır [not: tüm nesneleri kesin olarak bilir]. (Maitrāyana Brāhmana Upanishad, VI Prapāthaka 6, (Müller 1965, 309'da alıntılanmıştır).

Kur'an'daki "Tanrı'yı görme" anlatısı, ilahi olan ile insan arasında bir ölçülemezlik duygusuna dayanırken –insanın, bencilce sapmadan ilahi olanı görebilme ve sonra onun önünde kaybolma yeteneğiyle sınırlı olduğu düşüncesi– Maitri Upanişad bize gözün her şeyin ölçülme ilkesi olarak sembolik işlevini sunar. Bir anlamda, İslam'ın ilahi aşkınlığa verdiği önem ile Hinduizm'in ilahi içkinlik anlayışı arasında daha açık bir karşıtlık olamazdı.

Prajāpati, Hindu yaratılış tanrısıdır; nihayetinde ilahi benlik, Ātman ile özdeşleştirilen çok biçimli bir tanrıdır (Eliade 1969, 109–11; Kramrisch 1981, 103–104).

Bu, Hindu geleneğinin akışkan çok tanrıcılığı, baş döndürücü derecede karmaşık bir panteonu ifade etme yeteneği ve Nihai Varlık üzerine en titiz henoteistik bakış açısıyla uyumludur [6]. Maitri Upanişad'da güneş, Prajāpati'nin gözüyle özdeşleştirilir ve sembolik özdeşleştirme, yansıtma, aydınlatma ve ölçme gibi çeşitli işlevleri içerir. Prajāpati'nin bedeni olan tüm dünya, her şeyden önce gözünün ışığında gizlidir ve bütünü yansıtılmasının ilkesi olan bu ışığın kendisi "bu bütün"de gizlidir. Bu, tezahür etmeme ve tezahürün metafiziksel değişimidir; tezahür, ontolojik ilke içinde ve ontolojik ilke tezahürde gizlidir. Dünya, Prajāpati'nin gözü tarafından ışığı aracılığıyla görüldüğü anda, ikincisi yansıtılan tezahürde tezahür etmez. Tanrı'nın dünya görüşü, dünyanın tarafında körlüktür.

Dahası, göz-güneşin dünyayı içeriden aydınlattığı, karanlıkta parlayan ışık gibi bir anlam da vardır. İlahi ışık sadece dünyaya yayılmakla kalmaz, aynı zamanda kutsal Öm hecesinde kristalleşir. Bu hece aracılığıyla, adeta bir ışık yoğunlaşmasıyla, dünyevi körlük görüşe dönüşür: "Yalnız O (Brahman, 'O hecesinin ışığı' olarak bizi aydınlatır...) Bu

Yalnızca saf hece vardır, yalnızca bu en yüce hecedir; yalnızca o heceyi bilen, dilediği her şeye sahip olur." (Müller 1965, 308).

Vizyonun üçüncü yönü ölçümdür. Gözün görme duyusuna özgü olan perspektif ve mesafe algısı, bir bakıma üretken projeksiyonun kendisiyle örtüşürken, bu yaratıma İlahi düzeni de getirir.

Zekâ. Ölçüm, uzayın tüm boyutlarının yansıtılması ve kapsanmasıyla bağlantılıdır, ancak aynı zamanda evrenin yapısına dair bir içgörüdür. “Göz gerçektir (Sa. satyam)”, gerçekliğin özü olan Brahma satyam ile özdeşleştirilir. Gözde yayılan şey, “insanın kalbinde ikamet eden” öz benlik olan purusha’dan [7] başka bir şey değildir. Purusha teriminin anlamı Hinduizmde değişir; İlahi Benliğe, ilk kozmik İnsana veya Sāmkhya’da [38] olduğu gibi aktif ve ruhsal ilkeye atıfta bulunabilir. Bununla birlikte, tüm değerlendirme seviyelerinde purusha, aktif , bilinçli bilinç ve “uygunluk” (Lat. adaequatio) anlamına gelir. Kalbin gözünde ikamet eden purusha, her şeye doğru ilerler ve tüm nesneleri kesin olarak bilir . İlahi göz burada yaratılışın, kontrolün ve bilginin sembolüdür: dünya onun tarafından yansıtılır ve kuşatılır. Göz, kesinliğin ve her şeyi bilmenin bir işaretidir; evrensel adaequatio anlamına gelir. Bu adaequatio

Gözün işlevi , Platon’un epistemolojisinde Formların tefekkürü/vizyonu olan teorya gibi , Sokrates’in "ruh gözünün" işlevi olarak bahsettiği tüm yeterli bilgi biçimleri için bir paradigmadır (Bkz. Phaedo 99c, Gorgias 523d ve Cumhuriyet 518; Planas 2004, 205–224).

4 İçsel Göz ve Birleştirici Vizyon

Tartışılan tüm geleneklerde belirtilen önemli farklılıklara rağmen, mistik bakışın öncelikle içe dönük olduğu artık açıkça görülmektedir: amacı benliğin daha derin katmanlarını ve nihayetinde Louis Massignon’un ifadesiyle "bakir noktayı", yani İlahi olanın insana dokunduğu noktayı ortaya çıkarmaktır (Cutsinger 2002, 3). Mistikler, yaratılışın harikalarına gözlerini açmakta ustadırlar, ancak içe dönük bakış, içkinlik alanındaki aşkınliğin herhangi bir şekilde tanınması için bir ön koşul haline getirme eğilimindedirler. Aynı durumu Platon’un düşüncesinde de görüyoruz.

4.1 Platon'un Kendini Gören Gözü

Sokrates: "Ve şunu fark ettiniz mi ki, yüzü..."

Bir başkasının gözünün içine bakan kişi optik sistemde gösterilir. Ona bir aynada bakar gibi karşılık veriyoruz ve buna göz bebeği diyoruz. Çünkü bir bakıma bakan kişinin görüntüsüdür, değil mi? Öyleyse bir göz kendini görmek istiyorsa, bir göze ve gözün erdeminin bulunduğu bölgeye bakmalıdır.

meydana gelir; ve sanırım bu, görme duyusudur... Ve eğer ruh da, sevgili Alkibiades, kendini tanımak istiyorsa, mutlaka bir ruha, özellikle de ruhun erdeminin -bilgeliğin- ortaya çıktığı bölgesine ve diğer tüm bölgelerine bakmalıdır.

Ruhun buna benzeyen bir parçası var mı? Ve herhangi birini bulabilir miyiz?

Ruhun, bundan daha ilahi diyebileceğimiz bir parçası,

Bilgi ve düşüncenin merkezi olan yer neresidir? O halde onun bu kısmı Tanrı'ya benzer ve buna bakan herkes...

İlahi olan her şeyi öğrenen, böylece en büyük kazancı elde edecektir. 'kendini tanıma' (Platon 2005, 211).

Alkibiades'te Sokrates , Alkibiades'i öz-bilgi arayışına dahil eder [9]. Mesele, Alkibiades'in kendisi gibi insanların özdeşleştiği görünüşlerin ötesine geçmektir; bu, Sokrates'i insanın ne beden ne de beden ve ruhun birleşimi değil, yalnızca ruh olduğu sonucuna götürür (Plato 2005, 201). Ancak arayış burada durmaz; Advaita Vedānta'da olduğu gibi, benliğin özüne daha da derinlemesine iner. Yukarıda alıntılanan pasajda belirtildiği gibi, göz sembolü bu aşamada işlevsel hale gelir. Burada ötekinin işlevi merkezi hale gelir, çünkü kendi gözümüzü ancak ötekinin göz bebeğinde görebiliriz ve bu göz bebeği görmenin tam merkezidir. Bu nedenle, görme ile bilgelik veya öz-bilgi arasında bir benzetme kurulur; buna göre, gerçekte ne olduğumuzu ancak "görmenin gerçekleştiği bölgede [not: ruh]" görebiliriz.



Bir ruhun erdemi – bilgelik – ve bir ruhun diğer herhangi bir kısmı ki "Buna benzer." Böylece, ruhun özünde yatan bilgelik merkezi, başkalarında tefekkür yoluyla önceden bilinebilir . Bu, kişinin kendi ruhundaki en derin benliğini, "Tanrı'ya benzeyen bu kısmını" fark etmesine yol açar. Benlik, göz/benlik olarak diğerinde ve daha doğrusu görme/bilgelik ilkesi olan gözün/ruhun o merkezi kısmında görülür/bilinir. Özne, nesnede ve daha doğrusu nesnedeki özne olan şeyde kendini bilir. " Bilgi ve düşünce merkezini" bilmek yoluyla kişi "ilahi olan her şeyi bilir [ve] böylece en iyi bilgiyi kazanır".

"Kendine dair" (Platon 2005, 213). Dışsal bakışın içsellik olarak erdeme odaklanması, tefekkür edenleri içe bakmaya ve kendilerini tanımaya, böylece birliğe ulaşmaya davet eder. Bu, Platonik diyalektiğin hakikatin keşfinde yer alan bir başka örnek teşkil etmesidir.

4.2 Sonsuza Kadar Görme

[Not: Akıl – el-'akl] kendini bilen olarak algılar. ve güçlüdür, kendi hakkındaki bilgisini algılar, kendi hakkındaki bilgisini algılar, algılar kendi bilgisinin bilgisi kendi bilgisinin bilgisi ('ilmuhu bi-'ilmuhu bi-'ilm nafsahu ilā ghayr nahayat) ve bu şekilde 'ad infinitum' (Al-Ghazālī 1998, 6).

Sufilerin birlik arayışında da benzer bir içsel görüş söz konusudur. Sufi metafiziğinin en önemli eserlerinden biri olan Işıklar Nişi'nde , Gazali (1058-1111), bedensel gözün kusurlarını manevi gözün mükemmelliğiyle karşılaştırarak, bedensel göz ile manevi göz arasında bir ayırım yapar. Ancak, mistik öz-bilgiye engel teşkil ettikleri için, en çok üzerinde durmamız gereken nokta bedensel gözün sınırlılıklarıdır. Alkibiades'te ima edildiği gibi , göz nesneleri görebilir, ancak kendini göremez. Buna karşılık, Gazali'ye göre, aklın gözü "kendinden başka" (ghayrihi) ve "kendi niteliklerini" (sifât) algılayabilir.

(Arapça: nefsihi)" (Al-Ghazālī 1998, 7). İslam bağlamında, sifât veya "nitelikler" algısına yapılan atfın , kalbin kendi "özünü" (Arapça: dhāt) algılayamayacağı anlamına geldiğini belirtmek önemlidir (Gianotti 2001). Bu, içsel olarak dışsal tefekkür hakkındaki Peygamber geleneğini yankılar: "Allah'ın nimetleri üzerinde tefekkür edin, Allah üzerinde değil."

[not: Kendisi, Özü] çünkü Tanrı her şeyin üstünde ve ötesindedir. "Herhangi bir biçimde tanımlanma olasılığı" (Şah-Ka-zemi, Volf 2012, 111'de alıntılanmıştır). Çünkü Tanrı'nın Özü "biçimin" (Ar. sūra) ötesindedir ve benzer şekilde ruhun "sırrı" (Ar. sirr) biçimsel alanın ötesindedir.

Gözün, görüşünün ilkesini görmemesinin aksine, Gazali, aklın veya iç gözün "kendisi hakkındaki bilgiyi algıladığını" savunur. Dahası, bu yansıtıcı yeteneğin sonu yoktur, çünkü kendisi hakkındaki bilginin bilgisi, kendisi hakkındaki bilgiden doğar ve bu böyle sonsuza dek devam eder, Gazali'nin Arapça "ilā ghayr nahāyat" ifadesiyle, kelimenin tam anlamıyla "sonsuz" (Al-Ghazālī 1998, 6). Peki, bu bitmeyen gerilemenin nihai anlamı, sonsuzluğun bir işareti değilse nedir? İşlevi ezoterik ve ezoterik ilimlerin kesişim noktasında bulunan bir Sufi olan Al-Ghazālī, "bunun ardında bir 'sır' (Arapça: sirr) vardır" diyerek bu anlama basitçe işaret eder.

"Bunu açıklamak çok uzun sürerdi" (Sherif 1975, 173). Bu ima dolu yorum, Birliği kucaklayan benliğin gizemi sorusuna kapı açıyor.

4.3 Araştırmacı Göz

Şimdi Hinduizm'e dönecek olursak, özneliğin gizemine dair paralel bir sezgide Upanişad geleneğinin, gerçek Benliğin nesneleştirilemeyeceğini ve bu nedenle algı veya bilginin sonsuz gerilemesi yoluyla ulaşılamayacağını öğrettiğini görürüz. Bu nedenle, Katha Upanişad'da şu ifade yer almaktadır : "Kendiliğinden var olan, açıklıkları dışarıya doğru açmıştır; bu nedenle, kişi dışarıya bakar, içine değil."

Ölümsüzlüğü arayan bilge bir adam, bakışlarını içe çevirdi ve kendi benliğini içinde gördü" (Olivelle 1996, 240'tan alıntı).

Upanişadlar, insanların adeta iki boyutlu olarak yaratıldığını öğretir. Duyusal algıları, dış dünyayı kavramalarına olanak tanıyan Tanrı tarafından verilmiş açıklıklar olarak düşünülür. Bu, insanlığın doğal yönelimi gibi görünür ve yaratılışın insan deneyimi alanı olarak anlamını doğrular. Bununla birlikte, bu dışa doğru hareket aynı zamanda merkezkaçtır, bu nedenle kişiyi Benlikten uzaklaştırır. Bu nedenle, gerçek Benliğin idraki, doğal dışa dönüklükten ruhsal içe dönüklüğe dönüşümden kaynaklanır. Bu, Ramana Maharshi'nin (Maharshi 1958, 431) tercih ettiği Atmā Vichāra veya "Benlik araştırması"dır.

Bir anlamda, eğer doğadan kastedilen tezahürün sonucu ise, bu hareket "doğa karşıtı"dır; bu doğal akışa aykırı olan ruhsal içselleştirme türü, Simone Weil tarafından "yaratılışın bozulması" olarak adlandırılmıştır. Weil'in belirttiği gibi, "Yaratılışın bozulması: yaratılmış bir şeyi yaratılmamış olana geçirmek."

Yok etme: yaratılmış bir şeyi hiçliğe dönüştürmek.

"Yaratılışın yerine geçen, kınanmaya değer bir ikame" (Weil 2002, 32). Upanişadlarda bu "yaratılış", Nihai Varlığı hiçbir şekilde etkilemez ve aslında sadece bir "görünüş"tür, çünkü yeniden bütünleşme metafizikten ziyade ruhsal olarak anlaşılmalıdır. Gerçeklik olduğu gibidir ve İlahi Benlik, yaratılış ve yaratılıştan sonsuza dek özgürdür. İşte bu yüzden

Upaniřad dūřüncesinde gözün, görüş nesnelerinden etkilenmeyen, aşkın benliğin saflığının uygun bir sembolü haline gelebileceği bağlamı şöyledir: "Tüm dünyanın gözü olan güneş, dışsal görse! kusurlardan etkilenmediği gibi;
Her varlığın içindeki tek benlik, acılarla lekelenmemiştir.
dünya, ondan oldukça farklı olmakla birlikte" (Olivelle 1996, 244).

4.4 Görünmeyen Göz

Önceki alıntıda vurguladığımız "içsel aşkınlık", Tanrı'nın Tanrı'dan başkası tarafından bilinemezliğini ima eder: yalnızca Benlik Benliği bilebilir. Bu nedenle bilmek bilmemektir ve görme körlüğüdür. Dolayısıyla, çoğu uzman tarafından MÖ 1. binyılın ortalarına tarihlenen Kena Upanişad , bilinemez olanı bilmeyi şu şekilde ifade eder: "Görmek oraya ulaşmaz; ne de düşünmek veya konuşmak. Bilmiyoruz, biz

"Algılayamıyorum, nasıl işaret edebilirim ki?" (Olivelle 1996, 227'de alıntılanmıştır). Gerçekten de, görmeyi, düşünmeyi ve konuşmayı aşan Benlik bilgisi, paradoksal olarak bilinenin ve bilinmeyenin ötesinde yer alır. Bu, bu ayrımın ikilik ve nesneleştirmeyi ima etmesi ölçüsünde böyledir, oysa Benliğin herhangi bir nesneleştirilmesi Benlik Bilgisi değildir.

Nihai Varlığın görünmez ve ulaşılabilir gerçeğliği, Kur'an'da görme yoluyla da ifade edilmektedir. En'am Suresi'nin 103. ayetinin bağlamı , Allah'ın en üstün niteliklerinin bir sıralamasıdır ve bunlar arasında her şeyi bilme en önemlisidir: "Görmek (absar) O'nu kavrayamaz, fakat..."

O, her türlü görüşü kavrar. Ve O, incelikten ve farkındalıktan yoksundur. (Nasr 2015, 378–379). Bu ayette tercüme edilen iki isim, sırasıyla ince bir varlık ve mükemmel bir farkındalık anlamına gelen el-Latif ve el-Habir'dir . Allah'ı görmek imkansızdır; çünkü hiçbir insan kavramsal veya algısal yeteneği buna yetmez, aynı zamanda bu görme her şeyi kapsar. Bilginin bizzat Öznesi olduğu için, asla bilginin nesnesi olamaz. Bununla birlikte, bir sonraki ayet, Allah'tan insanlığa bir tür "içsel görüş" (Arapça: basir) geldiğini gösterir: "Rabbimizden size anlayış geldi." Ve Kur'an şöyle ekler: "Kim açıkça görürse, bu onun faydasıdır. "

"Kendi ruhu (man absara falinafsihi)." Dolayısıyla, Kur'an'daki ilahi görüş anlatımında üç aşama ayırt edilebilir: hiçbir insan insan olarak Tanrı'yı göremez, Tanrı'dan ve Tanrı tarafından bir görüş verilir ve bu görüş, eğer tanınırsa, kişinin kendi yararınadır. Bu üçlü öğretinin çok önemli bir sonucu, ibadet edilen tek Tanrı'nın, Tanrı'nın kendisinden gelen görüşle iletilen veya "size (insana) gelen" Tanrı olmasıdır. Bu kısıtlamanın mistik bir yorumu İbn Arabî tarafından geliştirilmiştir.

"İman tanrısı" doktrininde, tapınılan tek tanrının, ibadet edende "temsil edilen", "bağlayıcı dogmaların tanrısı" (al-Haqq al-makhlûq fi 'l-'tiqâdât veya al-ilâh al-mu 'taqad) olduğunu iddia ederken şöyle der: "[Not: Çoğu insan]... kendi bireysel kavramına (inancına) sahiptir."

Rab, ki onlar bunu O'na atfediyorlar ve O'nu bu şekilde arıyorlar...

Gerçeklik onlara bu şekilde sunulduğu sürece O'nu tanırlar ve onaylarlar; oysa eğer başka bir şekilde sunulursa

Başka herhangi bir biçimde ise O'nu inkar ederler, O'ndan kaçarlar ve O'na kötü davranırlar.

yanlış bir şekilde, aynı zamanda kendilerinin öyle olduklarını hayal ederek

"Ona layıkıyla davranmak" (İbn 'Arabî 1980, 137). Bağlamımızda önemli olan, İlahi Özün "Görmenin algılayamadığı" Gerçeklik olduğunu, insanların gördüğü Tanrı'nın ise "varoluşları" nedeniyle Rab tarafından "görüldükleri" gerçeğinden "geldiğini" belirtmektir.

İbn Arabî (İbn Arabî 1980, 92) bu önemli ayrımı şu şekilde ifade etmektedir:

Öz, tüm bu ilişkilerin ötesindedir.

[not: İlahi Gerçeklik, İsimler ve yaratıklar arasında],

O bir tanrı değildir. Çünkü tüm bu ilişkiler şuradan kaynaklanır:

Ebediyen tezahür etmemiş özlerimiz olarak, O'nu ilahi kılan bizleriz

[not: ebedi gizliliğimizde], öyle olarak var olarak.

Bu sayede O, Kendisini ilahi olarak tanır. Böylece O,

Biz bilinene kadar [not: 'Tanrı' olarak] bilinmeyiz.

Hindu geleneği, Kena Upanişad'a göre "gözle görülemeyen, ancak görme duyusuyla görülen" Brahman'ın görünmezliğine dayanan benzer bir ayrım sunar. Bunu öğrenin ki...

Yalnızca Brahman vardır, burada taptıkları şey değil" (Olivelle 1996, 227'de alıntılanmıştır). Bu bağlamda, nesneleştirici olan gözün görüşü ile bu görüşü mümkün kılan, saf Özne arasında açık bir ayrım yapılmaktadır.

Vizyonun mümkün kılını Brahman veya Yüce Benliktir. Brahman, saygı duyulan veya tapılan şey değildir, çünkü tapılan şey zorunlu olarak bir Nesnedir ve bu nedenle niteliklere sahip Brahman olan Saguna Brahman'dır, niteliklerin ötesinde olan Yüce, Nirguna Brahman değildir (Deutsch 1973, 12–14; Rambachan 2006, 112).



5. Çift Görüş Yok mu Yoksa Kimin Gözleri?

Tartışılan tüm geleneklerde, mistik hareket, ister sevgi yoluyla ister bilgi yoluyla olsun, ilahi gücün önceliğinin giderek daha belirleyici bir şekilde tanınmasına doğru yönelmektedir. Bu artan tanınmanın nihai sonucu, benliğin ve algının gerçek öznesinin konumunda radikal bir değişimdir.

5.1 Hizmetkarın Gözü

İslam maneviyatında sıkça alıntılanan, oldukça düşündürücü bir hadis şöyledir:

Kulum bana bundan başka bir şeyle yaklaşmıyor.
Benim için, emrettiğim dini görevlerden daha çok sevilen şeylerdir bunlar.
Ona doğru yaklaşıyor ve kulum da bana yaklaşmaya devam ediyor.
Nafile ibadetlerle onu seveceğim.
Onu seviyorum, onun işittiği işitme duyusuyum, onun gördüğü görme duyusuyum (kuntu basarahu alladhī yubsīru bihi), vurduğu eli ve ayağı yürüdüğü yer.

Buhari'nin kanonik hadis külliyatından olan bu hadis, ibadet ile Tanrı'nın benliğe olan içkinliği arasında bir bağlantı olduğunu gösterir (Nawawi 2014, 58). Burada kulluk sadece kanunla değil, aynı zamanda sevgiyle de bağlantılıdır ve sevgi, Tanrı'nın lütfuyla ortaya çıkan bir birlik, hatta bir bütünlükle bağlantılıdır. Yasal yükümlülüklerle başlayan yol, aşırı ibadetle derinleştirilir ve Tanrı'nın sevgisini, ibadet edenin bilinç merkezinde bir kaymaya denk gelen içsel bir lütuf akışı yoluyla bahşetmesiyle tamamlanır. Böylece, Sufi geleneğinde, manevi mükemmelliğin son aşaması, Tanrı'nın artık kulum gördüğü göz olarak aracı olduğu bir "değişim" (Arapça: tabaddul) veya bir tür ikame olarak anlaşılır. Tanrı artık insan görüşünün ulaşılabilir nesnesi değil, bizzat öznesidir. Hristiyan geleneğinde de Meister Eckhart'ın yazılarında buna benzer bir durum görüyoruz.

5.2 Tanrı'yı Kendi Gözleriyle Görmek

Tanrı'yı gördüğüm göz, Tanrı'nın da gördüğü gözle aynıdır.
Beni görüyor. Benim gözüm ve Tanrı'nın gözü tek bir göz, tek bir görüş.
ve tek bir bilgi ve tek bir sevgi (Eckhart 2007, 32).

Eckhart'ın kafa karıştıran pasajının bağlamı, Tanrı'nın iradesine göre insan mükemmelliğidir: "İnsan ki

Tanrı'nın iradesine bağlı kalır, Tanrı'nın istediğinden başka hiçbir şey istemez. ve O'nun dilediği şey." (Eckhart 2007, 32). Gördüğümüz gibi, ele alınan tüm mistisizm biçimlerinin ortak bir özelliği, sevgi veya bilgi nesnesinde tam, mükemmel bir yok oluşu hedeflemeleridir. Bununla birlikte, Eckhart'ın bu mükemmelliği yalnızca insan yaşamında Tanrı'nın iradesinin tamamen kabulüyle eşitlemediğini belirtiyoruz. Mükemmelliğe ulaşmış insan, "Tanrı'nın olduğundan başka hiçbir şey istemeyen " kişidir.

İrade yoksulluğu, gözün "renksiz" görüşüne benzer; çünkü "gözüm rengi ayırt edecekse, kendisi tüm renklerden arınmış olmalıdır" (Eckhart 2007, 32). İrade, adeta "ontolojikleştirilmiştir", çünkü Tanrı'nın varlığıyla örtüşmektedir (Kelley 2008, 145). Dahası, göz saf ışıkla özdeşleştirilir, çünkü gözdeki herhangi bir renk, renklerin algılanışını değiştiren bir karışım anlamına gelir. En mükemmel düzeyinde bu nesnel görüş, Tanrı'nın görüşünden başka bir şey değildir. Göz burada tüm ikiliklerin çözümlenmesini sembolize eder. Önsel olarak gören ve görülen arasındaki ilişkinin sembolü olan şey, nihayetinde özne ve nesnenin birleşme yeri, hatta görüşü olarak kavranır; burada ikisi arasındaki ayrım tamamen ortadan kalkar.

6 Sonuç

Bu çalışma, birçok farklı gelenekteki mistiklerin anladığı şekliyle gözün, yukarıda belirtilen anlatılardaki diğer birçok farklılığa rağmen, ikilik ile maneviyatın ikili olmayan ufku arasında sembolik bir arabuluculuk işlevi gördüğünü öne sürmüştür. Bu geleneklerde göz, ikiliğin içinden birliğin algılanmasının en uç noktasına işaret eder; bu, insan benliğini, Hz. Muhammed'in Sidre ağacının sınırındaki nihai vizyonunda örneklendiği gibi, saf bir tefekkür tanığı statüsüne indirgeyen, kendiliğinden açık, tarif edilemez bir deneyimdir. Bu tefekkür sınırının ötesinde, her şeyi kapsayan yapısı içinde her türlü ötesini ortadan kaldıran, tek Tanık veya Merrell-Wolff'un "nesnesiz bilinç"i (Merrell-Wolff 1983, 1) olan ikili olmayan bir bilinç bulunur; bu bilinç, özne ve nesne arasında bölünmez, aksine özne ve nesnenin bir olduğu bir bilinçtir.

Bu aşamada tanık, tanık olunanı ikisi arasındaki herhangi bir ikilik duygusunu aşan bir şekilde kapsar. Çünkü göze, ya görülenle olan tefekkürsel mesafe yönünden ya da gördüğünü "içeren" yönüyle yaklaşılabilir. Dolayısıyla, bu, başlangıçtaki insan "görenin" nihayetinde "görülen" ve ilahi "görülen"in nihai "gören" haline geldiği bir tersine çevrilmenin sembolik kristalleşmesi olabilir; ancak bu tersine çevrilmenin, tartışılan bazı gelenekler içinde hala farklılaşmayı içerdiği teolojik olarak nitelendirilmesi gerekir.

Ancak Hristiyanlık, Hinduizm, İslam ve hatta Platonculukta bile mistiğin içe dönük bakışının, Tanrı'nın gözünün (geniş anlamda) gerçek görüşün tek yeri olduğu keşfine yol açtığını görüyoruz; Ramana Maharshi'nin çarpıcı bir benzetmeyle vurguladığı bilinemez kesinlik: "Kendini bilmediğini söyleyebilir misin? Kendi gözlerini göremesen de, bakmak için bir ayna da verilmemiş olsa da."

Peki, gözlerinizin varlığını inkar mı ediyorsunuz? Benzer şekilde, siz de... "Benlik nesneleştirilmemiş olsa bile, Benliğin farkındadır." (Ra-mana Maharshi 2001, 275).

Notlar

[1] "Ve bence burada bazı Yahudilere de ima ediliyor,

Bu yüzden komşularını suçlayarak öfke içindeydiler.

Küçük ve önemsiz hatalar yüzünden, farkında olmadan ölümcül günahlar işliyorlardı.

Sonlara doğru da onları azarlayarak şöyle dedi: "Ağır yükler bağlıyorsunuz, taşınması çok zor yükler."

Fakat siz onları parmağınızla hareket ettirmeyeceksiniz ve siz de ödeyeceksiniz.

Nane ve anasonun onda birini verdim ve daha ağır olanı atladım.

"Kanun, yargı, merhamet ve iman meseleleri." (Yuhanna Hrisostomos 2012, 244).

[2] Bu tür bir anlayışın özel bir uygulaması olarak Benson, çöp ve kirli benzetmesinin, dindarlıkta bulunan özbilginin adalet ve hayırseverliğin birleşimi yoluyla nasıl mükemmelleştirildiğini kristalleştirdiğini görüyor (Benson 1846, 78).

[3] Bu, psikolojide bir bakıma doğrulandı,

Yansıtma kavramı aracılığıyla: "Derin psikolojide, yansıtmanın genellikle diğerinde rahatsız edici bir şey ortaya çıkardığını görürüz, İstenmeyen, acı veren, gölge unsurlar; içimde gördüğüm 'nokta' Kardeşimin gözü muhtemelen benim kendi gözümde 'göremediğim' (inkar ettiğim, bastırdığım veya gizlediğim) şeyin şeklini alırdı. günahı veya kusuru şeklinde, 'ihtiyaç duyulan' bir şey "Bakılmak" veya değerlendirilmek ve sonuç olarak kınanmak veya affedilmek ("dışarı çıkarılmak")." (Sandoval 2017, 115).

[4] "Ruhun çıplak varlığı, çıplak, biçimsiz varlığı bulur ilahi birlik" (Vaaz 83: Renovamini spiritu; Eckhart 1981, 206).

[5] İblis hakkında 10. yüzyıl bilgin ve mistik Abū Tālib al-Makki'ye bakınız (Renard 2004, 252-253; Murata 1992, 42).

[6] "Henoteizm" terimi ilk olarak Max tarafından ortaya atılmıştır. Müller: "Müller, çağrılan çeşitli tanrıların şunlardan bahsettiğini kaydetti:

İlahilerde her birinin sırayla en üstün ve mutlak olduğu

hissediliyordu... Bu özellik, Müller'in heno-teizm – 'tek tanrıya

tapınma' – olarak adlandırdığı, monoteizmin ('tüm tanrıları inkar etmeyi içeren tek tanrıya tapınma') aksine bir özelliktir.

diğer tanrılara tapınma) ve çok tanrıcılık ('birçok tanrıya tapınma')

"Bunlar birlikte tek bir ilahi siyasi yapıyı oluştururlar." (Smart, Clayton, Sherry ve Katz 1985, 203).

[7] "O kişi [Sa. purusha] büyük Rab'dir; o,

Varoluşun hareket ettiricisi, o en saf güce sahip.

Her şeye ulaşan, ışık olan, bozulmayan O'dur.

kişi [Sa. purusha], başparmaktan daha büyük olmayan, ikamet eden İçsel olarak, her zaman insanın kalbinde ikamet eden, algılanır.

Kalp, düşünce, akıl yoluyla; bunu bilenler ölümsüzleşirler." (Müller 1965, 246).

[8] "'Purusha' çeşitli anlamlara sahip bir Sanskritçe kelimedir: adam, insan, baş tanrı, aşkın varlık ve benzerleri.

Tanrı ile ilişkilendirilen diğer terimlerin aksine, purusha

"Soyut değildir ve kesinlikle bedenseldir; bu terim genellikle bedene veya bedenlenmiş öznelerle uygulanır." (Vemsani 2016, 217).

Samkhya düşünürlerine göre evren şunlardan oluşur:

İki ayrı gerçeklikten: 'Purusha' ve 'Prakriti'. 'Purusha'

'Prakriti' ise saf bilinç olarak tanımlanırken,

Bilinçaltı maddi gerçeklik olarak kabul edilir. Saf olarak

bilinç, 'Purusha' bir şahit, bir kahin, bir

Maddi eserlerin deneyimleyicisi ve zevk alıcısı

'Prakriti'" (Malhotra 2001, 6).

[9] "Sokrates: 'Peki, kendini tanımak kolay bir şey midir,

Peki, Delfi tapınağına bu sözleri yazan sıradan bir serseri miydi;

yoksa bu zor bir iş miydi ve herkesin yapabileceği bir şey değil miydi? Alkibiades. Sık sık düşündüm, Sokrates,

Herkes için olduğu; ama çoğu zaman da çok özel olduğu

"Zor." (Plato 2005, 195).

Referanslar

Al-Ghazālī, Abū Hamid. 1998. Nurların Nişi. Çeviren: David Buchman. Provo, UT: Brigham Young Üniversitesi Yayınları.

El-İsfahani, El-Rāgib. 1972. Mu'jam mu-fradāt elfāz al-Qur'ān. Beyrut, LB: Dār al-Fikr.

Es-Sulamī, Ebu 'Abd al-Rahmān al-Sulamī. 2006. Yükselişin İncelikleri: Erken Dönem Muhammed'in Cennete Yolculuğu Hakkındaki Gizemli Sözler. Çeviren: Frederick S. Colby. Louisville, KY: Fons Vitae.

Benson, Joseph. 1846. Rabbimiz ve Kurtarıcımız İsa Mesih'in Yeni Ahit'i Kritik, Açıklayıcı ve Pratik Notlar. New York, NY: G. Lane & CB Tippet.

Blakney, Raymond Bernard. 1941. Meister Eckhart: Modern Bir Çeviri tion. New York, NY: Harper & Row.

Arles'lı Caesarius. 2010. Vaazlar. Cilt 3. Çeviren: Mary Magdeleine Mueller. Washington, DC: Catholic University of America Press.

Campbell, Nathaniel M. 2018. İlahi Eserler Kitabı. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları.

Comans, Michael. 2000. Erken Advaita Vedanta Metod'u. Yeni Delhi, Hindistan: Motilal Banarsidass.

Coppens, Pieter. 2018. Tanrı'yı Görmek Sufi Kur'an Tefsirleri. Edinburgh, Birleşik Krallık: Edinburgh Üniversitesi Yayınları.

Corbin, Henry. 1969. Yalnızlarla Yalnız: Yaratıcı Hayal Gücü İbn Arabî'nin Sufizmi: İbn Arabî'nin Sufizminde Yaratıcı Hayal Gücü. Princeton, NJ: Princeton Üniversitesi Yayınları.

Cutsinger, James S., ed. 2002. Kalbe Giden Yollar: Sufizm ve Hristiyan Doğru. Bloomington, IN: Dünya Bilgiği.

Daumal, René. 1982. Rasaor Benlik Bilgisi: Hint Estetiği Üzerine Denemeler ve Seçilmiş Sanskrit Çalışmaları. Yeni York, NY: New Directions Books.

Alman, Eliot. 1973. Advaita Vedānta: Felsefî Bir Yeniden Yapılanma. Honolulu, HI: Hawaii Üniversitesi Yayınları.

Eckhart, Meister. 1981. Temel Vaazlar, Tefsirler, İncelemeler ve Savunma. Çeviri ve giriş: Edmund Colledge ve Bernard Mc-Ginn. Mahwah, NJ: Paulist Press.

Eckhart, Meister. 2007. Vaazlar. Çeviren: Claude Field. New York, NY: Cosimo Classics.

Eliade, Mircea. 1969. Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük. Princeton, NJ: Princeton Üniversitesi Yayınları.

Flanagan, Sabina. 2002. Hildegard von Bingen: Vizyoner Bir Yaşam. New York, NY: Routledge.

Gianotti, Timothy J. 2001. Gazzālî'nin Tarıfsız Doktrini Ruh. Amsterdam, Hollanda: Brill.

Hense, Elizabeth. 2016. Erken Hristiyan Döneminde Ruhların Ayırt Edilmesi. Münster, DE: LIT Verlag.

İbn al -Arabî. 1980. Bilgeliğin Çerçeveleri. Çeviren: RWJ Aus-tin. Mahwah, NJ: Paulist Press.

İmam Nevevî. 2014. Riyad-as-Sa-lihin: Salihlerin Bahçeleri. Clifton, NJ: Tughra Kitapları.

Isayeva, Natalya. 1992. Şankara ve Hint Felsefesi. Albany, NY: SUNY.

Jha, Ganganatha. 2006. Shānkara Vedān-ta. Fremont, CA: Jain Yayıncılık.

Aziz John Chrysostom. 2012. Aziz Matta İncili Üzerine Vaazlar. Charleston, SC: Createspace.

Kelley, CF 2008. Meister Eckhart on Divine Bilgi. New York, NY: Random House.

Kramirsch, Stella. 1981. Şiva'nın Varlığı. Princeton, NJ: Princeton Üniversitesi Yayınları.

Madigan, Daniel. 2001. Kur'an'ın Öz Benliği: İslam Kutsal Kitabında Yazı ve Otorite. Princeton, NJ: Princeton Üniversitesi Yayınları.

Maharshi, Ramana. 2001. Ramana Maharshi ile Söyleşiler. Carlsbad, CA: Inner Directions.

Malhotra, Ashok Kumar. 2001. Yoga Felsefesine Giriş: Bir Yoga'nın Açıklamalı Çevirisi Sutralar. New York, NY: Routledge.

Merrell-Wolff, Franklin. 1983. Bilinç Felsefesi (Olmaksızın) Nesne. New York, NY: Julian Press.

Meyer, Heinrich August Wilhelm. 1880. Eleştirel ve Tefsirsel Yorumu Yeni Ahit. Edinburgh, Birleşik Krallık: T & T Clark.

Müller, Friedrich Max. 1965. Doğru'nun Kutsal Kitapları, Cilt 15. Yeni Delhi, Hindistan: Motilal Banarsidass.



Murata, Kazuyo. 2017. Tasavvufu
Güzellik: Ruzbi-han Baqli'nin Öğretileri.
Albany, NY: SUNY.

Murata, Sachiko. 1992. İslam'ın Tao'su: Cinsiyet
İlişkileri Üzerine Bir Kaynak Kitabı
İslam Düşüncesi. Albany, NY: SUNY.

Nasr, Seyyed Hossein, ed. 2015. Kur'an
Çalışması: Yeni Bir Çeviri ve Yorum. New York,
NY: HarperOne.

Olivelle, Patrick, çev. 1996. Upa-nisadlar:
Yeni Bir Çeviri. New York, NY: Oxford
University Press.

Pascal, Blaise. 1949. Düşünceler. Boston,
MA: Gould, Kendall & Lincoln.

Planas, Javier Alvaradio. 2004. İkili Olmayan
Meditasyon Yöntemlerinin Tarihi. Madrid,
ES: Sanz Y Torres.

Platon. 2005. Charmides. Alcibiades I ve
II. Hipparchus. Aşklar. Theager. Mi-nos.
Epinomis. Çeviren: Walter Rangeley
Maitland Lamb. Cambridge, MA: Harvard
University Press.

Rambachan, Anantanand. 2006. Advaita
Dünya Görüşü: Tanrı, Dünya ve
İnsanlık. Albany, NY: SUNY.

Renard, John. 2004. Tanrı Bilgisi
Klasik Sufizm: İslam Mistisizmi Teolojisinin Temelleri.
Mahwah, NJ: Paulist Press.

Roberts, Alexander, James Donaldson ve
Cleveland A. Coxe, editörler. 1886. An-te-
Nicene Fathers, Cilt 6. Buffalo, NY: Christian
Literature Publishing.

Sandoval, Jennifer M. 2017. Bağışlamanın Anlamı
ve Kavramına Dair Psikolojik Bir Araştırma. New
York, NY: Routledge.

Şankarācārya. 1991, Vivekacūdāmani.
Madras, Hindistan: Sri Ramakrishna Math.

Schimmel, Annemarie. 2011. Mistik
İslam'ın Boyutları. Chapel Hill, NC: Kuzey
Carolina Üniversitesi Yayınları.

Sells, Michael Anthony. 1995. Erken İslam
Tasavvufu: Sufi, Kur'an,
Mi'raj, Şiirsel ve Teolojik Yazılar. Mahwah,
NJ: Paulist Press.

Shah-Kazemi, Reza. 2012. "Müslümanlar ve Hristiyanlar
Aynı Tanrıya mı İnanıyor?"

Aynı Tanrıya mı Tapıyoruz? (Yahudiler) adlı kitapta ,
Miroslav Volf tarafından derlenen "Hristiyanlar
ve Müslümanlar Diyalogda" , III. Grand Rapids,
MI: William B. Eerdmans Yayıncılık.

Sherif, Mohamed Ahmed. 1975.
Gazzâlî'nin Fazilet Teorisi. Al-bany,
NY: SUNY Basını.

Smart, Ninian, John Clayton, Patrick
Sherry ve Steven T. Katz. 1985.
Batı'da 19. Yüzyıl Dini Düşüncesi, Cilt 2.
Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge
Üniversitesi Yayınları.

Satchidānandendra Sarasvatī. 1997.
Vedanta Yöntemi: Eleştirel Bir Bakış
Advaita Geleneğinin Anlatımı. Yeni Delhi,
Hindistan: Motilal Banarsidass.

Vemsani, Lavanya. 2016. Krishna Tarihte,
Düşüncede ve Kültürde: Birçok Tanrının
Hindu Tanrısı Hakkında Bir Ansiklopedi
İsimler. Santa Barbara, Kaliforniya: ABC-CLIO.

Volf, Miroslav, ed. 2012. Aynı Tanrıya mı
Tapıyoruz? Yahudiler, Hristiyanlar,
ve Müslümanlar Diyalogda. Grand Rapids, MI:
William B. Eerdmans Yayıncılık.

Weil, Simone. 2002. Yerçekimi ve Zarafet.
Çevirenler: Emma Crawford ve Mario von der Ruhr.
Londra, Birleşik Krallık: Routledge.