Otuz Beş Doğu Filozofu

Diané Collinson
Robert Wilkinson

FELSEFE

AYRAÇ

OTUZ BEŞ DOĞU FİLOZOFU

DIANE COLLINSON
ROBERT WILKINSON

Felsefe / 06

AYRAÇ YAYINEVİ
Selanik Cad. 78/1 06640 Kızılay/ANKARA
Tel & Fax: (0 312) 418 22 63

OTUZ BEŞ DOĞU FİLOZOFU (**Thirty-Five Oriental Philosophers**) • Diané Collinson - Robert Wilkinson • Çeviri: Metin Berke - Hamdi Bravo - Sibel Özbudun - Berna F. Ülner • Yayına Hazırlayan: Cemal Güzel • © ONK Ajans aracılığıyla **AYRAÇ YAYINEVİ** • Bu çevirinin tüm hakları saklıdır • ISBN 975-8087-09-6 • Birinci Baskı: Kasım 2000 • Kapak Tasarımı: Ragıp İncesağır • Kapak Uygulama: Erol Olcay • Dizgi: Ayraç Yayınevi • Baskı: Şahin Matbaası

OTUZ BEŞ DOĞU FİLOZOFU

DIANE COLLINSON
ROBERT WILKINSON

Çeviri:

METİN BERKE
HAMDİ BRAVO
SİBEL ÖZBUDUN
BERNA F. ÜLNER

Ankara - 2000

Yayıncının Notu: Bu kitapta İslam Felsefesi bölümünü Hamdi Bravo; Hint Felsefesi bölümünü Metin Berke; Tibet Felsefesi ile Japon Felsefesi bölümlerini Sibel Özbudun; Çin Felsefesi bölümünü de Berna F. Ülnar çevirmiştir.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 7
Zerdüşt (Zarathustra) 10

İSLAM FELSEFESİ 19
Giriş 19
Muhammed Peygamber 23
El-Kindi 30
El-Farabi 36
İbn Sina (Avicenna) 43
El-Gazali 49
İbn Rüşd (Averroes) 56
Muhammed İkbal 65

HİNT FELSEFESİ 71
Giriş 71
Sidhartha Gautama: Buddha 77
Badarayana 85
Nagarjuna 95
Vasubandhu 104
Hadantaçariya Buddhaghosa 117
Sankara 124
Ramanuja 130
Madhva 138
Vivekananda 147
Mohandas Karamaçhand Gandhi 157
Sri Aurobindo 169
Sarvepalli Radhakrişnan 180

TİBET FELSEFESİ 193
Giriş 193
Pamda-Sambhava 198
Milarepa 208

ÇİN FELSEFESİ 221
Giriş 221
Konfüçyüs (K'ung Fu-Tzu) 226
Mensiyüs (Menge K'ne) 237
Lao Tzu 244
Hui-Neng 253
Chu Hsi (Chu Yuan-Hui) 260
Tai Chen (Dai Zhen) 266
Mao Tse-Tung 274

JAPON FELSEFESİ 287
Giriş 287
Dogen Kigen 290
Nichiren 299
Bankei Yotaku 312
Hakuin Ekaku 323
Nişida Kitaro 334
Suzuki Daisetz Teitaro 346

TERİMLER SÖZLÜĞÜ 357

GENEL KAYNAKÇA 367

GİRİŞ

Bu kitap, ilgili okuyucuya, batı kültürünün genellikle Doğu diye öbeklendirdiği birçok değişik gelenek içerisinde yeralan otuz beş önemli düşünür hakkında temel bilgi vermek üzere hazırlanmıştır.

Bu öbeklemenin, bazısı bir diğerinden Batıdaki okullar kadar ayrı olan bir dizi düşünce okulu arasındaki ayrımları bulanıklaştırdığından ötürü yalınkat olduğu açık hale gelecek önemli noktalardan biridir. İslam felsefesiyle ilgili olanlar dışında malzemeyi, coğrafya bakımından geniş olan başlıklar altında topladık; bu düzenleme de felsefe geleneğine dayanılan düzenlemeye aşağı yukarı uyar. Her bir felsefeci öbeğindeki malzeme zamandizinsel olarak serimlenmektedir. Kolaylık olsun diye de tüm tarihler Hıristiyan takvimiyle verilmiştir.

Rönesenstan bu yana Batıdaki felsefece düşünmeyle hem ortak hem de ayrı olan bu geleneklerin, aralarındaki farklılıklara rağmen –en azından çağcıl dönemden önce– ortak bir özelliği vardır. Bu ortak özellik felsefece çabayla dinsel çabanın ayrılmamasıdır. Günümüzün en batılı felsefecileri, örneğin ortaçağda durum bu olmasa da, konularını dinden ayrı ele alacaktır. Bu fark ya da görünüş, doğu geleneklerinde, eğer varsa, ancak son zamanlarda ortaya çıkmıştır. Bu söylenenlerden çıkan sonuç konunun pek çok durumda, zorunlu olarak, dinsel düşüncelerle derinlemesine şekillendiğidir. Bizim, Batının terimleriyle yazdığımız şeylerdeki vurgu, sözkonusu kişilere ilişkin yapıtın felsefece görünüşüyken, bu geleneklerin içerisindekiler bunu, genel olarak, önemsiz bir ayrım noktası olarak göreceklerdir.

Bu kitap sözkonusu düşünce okullarının tarihi olma savında değildir; çeşitli kütüphaneler, bütün ilk elden kaynaklara

ulaşabilirken bunu sağlayacaklardır. Tersine, başlıca amacımız her bir felsefecinin düşüncesinin en etkili, en önemli yanlarını, önemli yapıtlarına göndermeler yaparak göstermektir; böyle olmakla birlikte ayrıca her bir gelenek içerisindeki genel değişikliklerle değişmez özelliklerin işaretinin, birlikte ele alınan felsefecilere ilişkin olacağını düşünülüp taşınılmasından çıkacağını umuyoruz.

Her yazı ortak bir planı izler: Söz konusu felsefecinin düşüncesinin temel savını tanımlayan kısa bir tümce, sonra da yaşamı hakkında bilgi ile düşüncenin uygun yerlerde başka felsefecilere karşılıklı göndermelerle kimi temel görünümlerinin özlü bir şerimlenmesi. Bu karşılıklı göndermeler, diğer Doğu felsefecilerine yapılmakta kalmaz batı geleneği içerisindeki felsefecilere de yapılır: aynı felsefe sorunları nerede ortaya çıkarlarsa çıksınlar öncelikle benzer yanıtlar üretmişlerdir, metinde biz bunların en önemlilerini gösterdik. Dediğimiz gibi önce, bir dizi geleneğin içerisinde yeralan söz konusu düşünürleri, yeri geldikçe, kısa alt sunuşlara kattık. Katılan bu temel tarihsel, felsefece bilgilerin söz konusu düşünürlere ölçeği için düzenlenmesi gerekti. Bu kitaba yaşayan hiçbir felsefeci alınmamıştır.

Her yazının sonuna ilgili okuyucunun daha fazla, daha ayrıntılı incelemeye girişebileceği bilgi koyduk. Birincileyin, metin içerisindeki sayıların gönderdiği notlar var; ikincileyin, felsefecinin başlıca yazılarının ayrıntıları var; üçüncüleyin ele alınan felsefecinin düşüncesiyle düşünceleri ya da bu yolla ilişkili olan bu kitapta ele alınmış başka felsefecilerin listesi var; dördüncüleyin de, daha başka okumalar için uygun olan kitapların listesi var.

Kitabın sonunda, felsefe terimlerinin kısa bir sözlükçesi var. Sözlükçe, birden fazla dilin gerektiği yerde kitapta bir kaçkez geçen teknik ya da yarı teknik terimlerin kısa açıklamalarını içeriyor. Metinde ilk kullanıldığında böyle bir terimin kısa bir açıklamasını vermek genellikle olanaklı oldu, ne ki, sonraki her kullanımda açıklanmayı yinelemek uygun değildi. Dolayısıyla, bu terimler bir yazıda ilk kullanıldıklarında **koyu** basılıdır, bu da, bunların kitabın sonundaki sözlükçede açıklandıklarını gös-

terir. Sözlükçe tanımlanan terimlerin ne sonul ne de tam açıklamalarını içeriyor diye görülmelidir. Yalnızca, felsefeyle yakınlığı olmayan okuyucuya ayak basacak sağlam bir ilk yer sağlama niyetindedir.

Doğu düşüncesiyle ilgilenen bir öğrencinin yüzyüze geleceği güçlüklerden biri, başlıca da Arapça, Palice, Sanskrit, Tibetçe, Çince, Japonca gibi başka başka dillerin çeviriyazısı için rakip dizgelerin çeşitliliğidir. Bu alandaki seçimimiz, örneğin ilgi benzerliği, telafuz, akademik yetkeler gibi bir dizi hesap kitabın dengesini içeriyor. Biz de başlıca, bilginlerinkine benzer bir seçimi izledik, örneğin Çince için Wade-Giles, Tibetçe için Wylie dizgesi gibi. Bununla birlikte okunabilirlik adına, yeğlenmiş dizgelerin birinden sapmak için de hiç tereddüt etmedik. Birbirine seçenek oluşturan dizgelerin ortaya koyduğu çeviriyazılar, önerilen sonraki okumaları göstermede izlenen yollarda olası karışıklığın kaynağı olabilecek kadar farklıysa, rakip çeviriyazıları notlarla gösterdik. Şimdi İngilizcede kullanılan Vedenta, Zen, Koran gibi sözcüklerin söz konusu olduğu bir kaç durum dışında, yabancı dildeki sözcükler italikle yazıldı. Genellikle, önemli terimler, özellikle de Buddhacılığın yayılmasının sonucu olarak adı geçen bir dizi dile çevrilmişti, bu karşılıklar zorunlu olarak açıklandı. Metinle sözlükçede, kısaltmayı kullandık: A: Arapça; Ç: Çince; J: Japonca; P: Palice; S: Sanksrit; T: Tibetçe. Bir iki durumda bir terimi baştan sona kullandık. Dolayısıyla, kökleri Çin'le Hint düşüncesinde olmakla birlikte Zen, her zaman Japoncasıyla anıldı. Bu durumlar, metinde yeri geldikçe ayrıntılı bir biçimde anlatıldı.

Bu kitabı makul bir uzunlukta tutma gereği, örneğin Tibetli felsefeci Tsong kha pa (1357-1419) islam düşünürü, İbn-i Arabi (1165-1240) ile Buddhacılığın Hua Yen ya da Saf Yer okullarının temsilcilerini gibi kimi önemli kişileri görmezden gelmemiz demekti. Yine de, ele alabildiğimiz kişilerin, bu önemli felsefe geleneklerinin varsıllığına, inceliğine, anlayışına ilişkin bir fikir vereceğini umuyoruz.

Diané Collinson
Robert Wilkinson

ZERDÜŞT (*ZARATHUSTRA*)
(Olasılıkla İ.Ö. 1500-1000 arası)

Zerdüştçü insan varoluşu kavrayışı, temelde inananlarının sert koğuşturma ve reddiye dönemlerinde cesaretle tutundukları, şen ve yaşama dört elle sarılan bir kavrayıştır. Zerdüşt Tanrısıyla doğrudan iletişime geçtiğini savlayan eski bir İran peygamberiydi.[1] Öğretisi iyi ile kötü arasında ezeli bir mücadele durumunu öngörüyor ve insanların doğru ile yanlış arasında seçebilme özgürlüğü olduğunu ileri sürüyordu. Önceki İran dininin çoktanrıcılığını reddedip *ahura* ya da 'efendiler'inden birini yüce ilah konumuna yükselttiği için tektanrıcılığın ilk peygamberi olduğu söylenmiştir. Zerdüştçülüğün tektanrıcı olduğu savı, tartışmalıdır. Bilim çevrelerinde uzatmalı bir tartışmanın konusu olmuştur ve bu tartışma canlılığını bugün de sürdürmektedir.[2] Zerdüşt'ün öğretisi, kendi elinden çıktığı düşünülen ve dualarla birlikte, ancak bir kısmı bulunabilen Zerdüştçü kutsal kitap *Avesta*'da yeralan on yedi mezmur ya da *gathas*da kapsanmıştır.

Zerdüştçülük hakkında kesin olarak bilinen pek az şey olmakla birlikte, önemli ve etkili bir öğreti olduğu açıktır. İ.S. üçüncü-yedinci yüzyıllar arasında, Pers İmparatorluğunun ulusal dini olmuştur; o sıralarda Müslüman istilacıların yıkıcı saldırıları karşısında gerilemekle birlikte, sadık salikleri sapa yerleşim alanlarında ya da çöllerdeki küçük sığınaklarda yaşadıkları bin yıl boyunca, koğuşturmalara karşın varlığını sürdürmüştür. İ.S. onuncu yüzyılda birçok Zerdüştçü Hindistan'da, esas olarak da Bombay çevresinde toplanarak, Parsiler (Persler)

---

1 Zerdüşt öğretisinin 'Bilge Efendisi' Ahura Mazda'ya tapanlarca böyle adlandırıldığından, çağcıl uygulama, Zerdüşt'ün öğretisinden türetilen dine Mazdacılık denmesini uygun görür. Bu yazı dinsel kılgılardan çok kuramsal temeller üzerinde odaklaştığından, "Zerdüştçülük" genelde betimleyici bir terim olarak kullanılmıştır.

2 İlk dönem Zerdüştçülüğe ilişkin kapsamlı bir tartışma için bkz. Julian Baldick, 'Mazdaism' ("Zoroastrianism"), Steward Sutherland, Leslie Houlden, Peter Clarke ve Friedhelm Hardy (yay), *The World's Religions*, Londra, Routledge, 1988, s. 552-568.

olarak bilinen grubu oluşturmuşlardır. Zerdüştçülerin iyi ve kötü, cennet ve cehennem, yargı, diriliş ve özgür iradeye ilişkin temel öğretileri Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam öğretilerini etkilemiştir.

Zerdüşt'ün ne zaman yaşadığına ilişkin belirsizlik vardır, ancak İ.Ö. 1500 ile 1000 yılları arasında yaşadığına, İranlılar ve Hintlilerin kitlesel göçüne ve barışçıl çobanlarla yağmacı çeteler arasındaki çatışmalara tanık olduğuna ilişkin kanıtlar vardır. İçinde yetiştiği dinsel inanç dizgesi dünyayı tanrılar tarafından oluşmamış maddeden, yedi evreden geçerek yaratılmış kabul eden bir yaratılış söyleni üzerine temellenmekteydi. Bu evrendoğum, bir kez düzene ulaşılıp yaratılmış dünyanın merkezinde insan yaşamı oluştuktan sonra, fiziksel ve ruhsal dengenin tanrılara uygun kurbanlar sunmakla sağlanacağını öngörmekteydi. Zerdüşt bu dinde rahiplik görevine geldi; onu hayati ve tutarlı bir tarzda geliştirecek dehası vardı.

Zerdüşt'ün, imanını kabul edip kendisini koruması altına alacak güçlü bir önder bulma yolundaki ilk misyonerlik çabaları başarısızlığa uğradıktan sonra uzun süre gezginci bir yaşam sürdürüp, yetişkinlik çağının büyük bölümünü kuzeydoğu İran'da geçirdiği yolunda rivayetler vardır. Sonunda, ölümcül hasta olan atını iyileştirdikten sonra yönetici Vishtaspa'yı ihtida ettirdiği ve böylelikle kuzeydoğuya yerleştiği anlatılır. Kendisine yakıştırılan *gathā*ların, mezmur ya da ilahilerin İran'ın kuzeybatı bölgesine ait olduğu sanılan bir lehçede yazılmış olması, Zerdüşt'ü kuzeydoğuya yerleştiren bu öykünün üzerine kuşku düşürmüştür.

Zerdüşt'ün doğumuna mucizelerin eşlik ettiği ve kötücül güçlerin zararından ilahi olarak korunduğuna ilişkin söylentiler de vardır. Çocukluğunun yalnız geçtiği ve gençlik ve ilk yetişkinlik yıllarında rahiplik eğitimi gördüğü anlaşılmaktadır. İlk görümü ve peygamberlik çağrısı 30 yaşında gerçekleşmiş ve bundan böyle öğretim misyonu başlamıştır. Kendini hazırlayabilmek için bir dağda inzivaya çekildiği ve iki hafta boyunca bedeni dağ yamacında devinimsiz dururken ruhunun Tanrı'yla iletişime geçtiği anlatılmaktadır. İlk misyonerce öğretileri

anında reddedilmiş, alaylar ve şiddetle karşılaşmıştır. Ancak Vishtaspa'nın atını iyileştirmesi yalnızca yöneticinin ihtidasını sağlamakla kalmamış, inançlarının tüm ülkede resmen benimsenmesi sonucunu da doğurmuştur. Söylenceye göre ileri yaşlarında mihrapta dua ederken öldürülmüştür ve bu olay, peygamberin tam yetmiş yedi yıl yaşayacağı yolundaki kehaneti doğrulamıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Zerdüşt'ün tektanrıcılığın bir peygamberi olarak sunulması doğru değildir; bu hata, büyük ölçüde 1850'lerde *gatha*ları çevirirken onları Zerdüşt'ün kendi iman beyanı ve öğretisi olarak sunan dilbilimci Martin Haug'un eserinden kaynaklanmaktadır.[3] Haug *gatha*ların kesin bir tektanrıcılık içerdiği ve ayinsel kurbanı kesin olarak reddettiği biçiminde yorumlamıştır; bu ise kendi dinlerinin tarihini öğrenmek için Haug'un konferanslarını izleyen on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki Hintli Parsilerin gelenek ve uygulamalarına tümüyle ters düşen bir görüştü. Mary Boyce'a göre, Haug görüşünü, yaşayan geleneği ve mevcut ikincil yazıları dikkate almadan tümüyle *gatha*ların çevirisine ilişkin bir iki dilbilimsel noktaya dayandırmıştı. 1880'lerde E. H. West Parsi rahiplerine danışarak ve mevcut uygulamalara göndermede bulunarak bir miktar ikincil Zerdüştçü yazını çevirdiğinde, bilinen ikicilik inancı geleneğiyle daha uyumlu ve *gatha*lar konsunda Haug'un savunduğundan daha farklı bir anlayış getiren farklı bir Zerdüştçülük anlayışı ortaya çıktı.[4]

İzleyen tartışmadaki merkez konu, Zerdüşt'ün evrenin temel ikiciliği vurgusuyla ilahiyatını tektanrıcı olarak yorumlayan sonraki görüşler arasındaki gerilimden kaynaklanmaktaydı. Tartışmalar, zaman zaman Zerdüştçü ilahiyatçıların akıllarını meşgul eden birçok zorluğu da gündeme getirmişti. Örneğin, Zerdüştçülük'ün iyi ve kötü olmak üzere iki ilkeyi varsaydığı kabullenil-

3 Bak. M. Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, 3. basım, Londra, Truner, 1884. Amsterdam, Philo Press tarafından yeni basımı yapılmıştır (1971).

4 Bak. Mary Boyce'un 'Zoroastrianism' denemesi, John R. Hinnells (yay.), *A Handbook of Living Religions*, 4. basım, Londra, Hutchinson, 1988, s. 204.

diğinde, bunların birbirinden tümüyle ayrı olup olmadığı ve her birinin durum ve kaynağının ne olduğu sorusu gelecektir gündeme. Eğer her iki ilkenin de tanrı olduğu ve ayrı oldukları savlanırsa, ya tektanrıcılık sözkonusu olmayacaktır ya da bir şekilde iyi ve kötünün üzerinde uzanan sonul bir ilaha başvurarak ve tanımlayarak yeniden kurgulanması gerekecektir. Eğer iyinin en yüce olduğu söylenecekse, kötünün mevcudiyet ve kudreti ile iyiyle ilişkisi doyurucu bir biçimde geliştirilmeli ve tektanrıcılığa ilişkin çarpıcı belirsizlikler çözümlenmelidir.

Zerdüşt'ün kendi düşüncesinin tam karakteri konusunda pek az mutlak kesinliği olan sonuç çıkartılabilir, ancak bu kaynakların noksanlığı ve çeviri güçlükleri gözönünde bulundurulduğunda şaşırtıcı olmayacaktır. Kendi yazıları, *gatha*ların günümüze ulaşan kısımları ve *Avesta*'nın geri kalanı çeşitli yollardan çevrilebilir. *Avesta*'dan elimizde olanlar birkaç yüzyıla yayılan yazılardır ve kuşaklar boyu rahip ve müminlerin dayattığı değişiklikleri kapsar. Sonuç, kimi zaman kendi içinde ikircikli ya da çelişkili gözüken ve her zaman mevcut Zerdüştçü kılgının tarihiyle ilişkili olarak değerlendirilmesi gereken, büyük ölçüde sistemsiz bir öğretisel ve litürjik yazılar kütlesidir. Zerdüşt'ün fikirlerini açıklama yönündeki her türlü girişim bu karmaşık ardalan gözönünde bulundurularak yapılmalıdır.

Zerdüşt'ün iyilik Tanrısı, görümlerinde gördüğünü savladığı Tek ve Hakiki Tanrı, Ahura Mazda'dır. Mazda'nın karşısında kötülüğün kişileştirilmiş hali Angra Mainyu yeralmaktadır. Mazda yaşamı doğrulayan ve yaratıcı olan her şeyi, hakikatı besleyen, yaşamın iyicil düzenlemesini sağlayan ve yeryüzü ve yaratıklarına çobansı bir özen gösteren tüm faaliyetleri bünyesinde toplar. Buna karşılık, Angra Mainyu yıkımı, yalanı ve kan dökmeyi, yerleşik çobandansa yağmacı göçerin saldırgan yaşam örüntüsünü temsil etmektedir. Bu iki varlık, Zerdüşt'ün geniş ölçüde reddettiği Hint-İran çoktanrıcılığının benimsediği iki çeşit tanrıdan, *ahura*lar ve *daeva*lardan türetilmiştir. *Daeva*ları kötülük ve Yalan'ın izleyicileri olarak reddederken, *ahura*lar arasında Ahura Mazda'yı Tek Hakiki Tanrı olarak benimsemiştir.

Zerdüştçülük yorumcuları bu noktada birbirlerinden ayrılmaya başlar. Zerdüştçü dua kitabı *Yasna*'da biri İyi, diğeriyse Kötü'yü seçen iki Ruh'u betimleyen parçalar bulunmaktadır. Şunları okuyoruz:

> "varoluşun başlangıcında, Kutsal Olan, Kötü'ye dedi: "Ne düşüncelerimiz ne de öğretilerimiz, ne iradelerimiz ne de seçimlerimiz, ne sözcüklerimiz ne de işlerimiz, ne inançlarımız ne de ruhlarımız uyuşuyor."[5]

Burada açık olmayan, iki Ruh'un Mazda'yla nasıl bir ilişki içinde olduğudur. İyi Ruh'tan kimi zaman Mazda'nın oğlu olarak sözedilir; kimi zamansa iki Ruh ikiz olarak betimlenir. Ancak bu, Kötülük Ruhu'nun İyilik Ruhu kadar Mazda'nın çocuğu olduğu anlamına gelecektir ki, bu da kötülüğün yaratımını tümüyle iyi olan bir Tanrı'ya yakıştırdığı için bütünüyle kabul edilebilir değildir. Bu zorluğun üstesinden gelmenin, *Yasna*'nın bölümlerinden çıkarsanabilecek bir yolu, Mazda'nın kendi yollarını özgürce seçen iki Ruhu yaratmış olmasıdır. Bu, kötülüğü seçen Ruh'un bir Kötü Ruh olarak değil, seçme özgürlüğü olan bir Ruh olarak yaratıldığı anlayışını olanaklı kılacaktır. Yorumcular Zerdüşt'ün hiçbir yerde Tanrı'ya kötülüğü yakıştırmadığına işaret ederler.[6]

Zerdüşt öğretisinin kesin bir tektanrıcılık içerdiğini savunanlar, *Yasna*'dan, Ahura Mazda'nın, örneğin "Kutsal Ruh aracılığıyla her şeyin yaratıcısı" olduğunu söyleyen bölümlerine göndermede bulunurlar.[7] Düşüncesindeki ikiciliği temel olarak görenlerse, Mazda'ya yakıştırılan üstünlüğü inkar etmeksizin, Peygamber'in tüm öğretisinde başat olan İyi ile Kötü, Mazda ile Angra Mainyu'nun karşıtlığını vurgularlar. Zerdüştçülüğün, "Biri Yaratıcı, diğeri Yokedici olan iki ilk ilkenin, varlığı konusunda kuşku duymamalıyım" diyen ilk dönem bir ilmihali-

5 *Yasna* 45.2.

6 Örneğin bak. R. F. Zachner (yay.), *Encyclopaedia of Living Faiths*, 4. basım, Londra, Hutchinson, 1988, s. 204.

7 *Yasna* 44.7.

ni anımsatırken Zerdüştçülüğün dinsel yaşam ve uygulamalarının bu karşıtlık çerçevesinde kavrandığına işaret ederler. 1978'de yayınlanan bir denemesinde Mary Boyce şöyle diyordu:

> Zerdüşt bir anlamda, tapınılmaya layık tek bir sonsuz, yaratılmamış Varlığa inanma anlamında, herhangi bir İbrani ya da Arap peygamberinin yüceltilmiş Tanrı kavramına benzer bir yüceltilmiş Tanrı kavramıyla, gerçekten de tektanrıcı idi. Ancak, Ahura Mazda'yla birlikte varolan başka bir yaratılmamış, tapınılmaması gereken, kötücül Varlık'ı kabullenişiyle, aynı zamanda ikici idi.[8]

Boyce aynı zamanda Zerdüşt'ün öğretisinin, Hint-İran çoktanrıcılığında Ahura Mazda'yla aynı düzeyde olan diğer *ahura*ları tahtlarından tümüyle indirmediğine işaret etmektedir.

Mazda dünyayı yaratmakla, kötülüğün altedilmesi ve dünyanın yetkinleştirilmesine yardım etmek üzere daha önemsiz altı ilahı, 'Cömert Ölümsüzler'i de yaratmıştır. Bu varlıklar, Ahura Mazda'nın altında olmakla birlikte, tapınma ve dua görmeliydi. Mazda'nın sahip olduğu özellikleri kişileştiriyorlardı: Bilgelik, Doğruluk, Amaç, Hakikat, Bütünlük ve Sadakat gibi niteliklerdi bunlar. Aynı zamanda fizik yaratılışın yönleriyle de ilişkiliydiler; öyle ki dünyanın beslenmesi ve bakımı temsil ettikleri erdem ve kudretlerle bağlantılıydı. Zerdüşt, ilkin gökyüzünün taş kabuğu, içindeki dünya, kabuktaki su, içindeki düz yeryüzü, bitki, hayvan ve yeryüzünün ortasındaki insan biçiminde dizilen yedi katlı yaratılışa ilişkin eski inanca bağlıydı. Tanrıların bu sonuncuları kırıp kurban ederek çoğalmalarına olanak sağladıklarına ve böylelikle de yaşam ve ölüm çevrimini başlattıklarına inanılıyordu.

Özet olarak, geleneksel Zerdüştçülük Ahura Mazda'nın en yüce ve tümüyle iyi, ancak kadir-i mutlak olmadığını öğretmektedir. Angra Mainyu ise iyinin karşısına yerleştirilmiş ve

---

8 Bak. Mary Boyce, 'Spanning East and West: Zoroastrianism', Whitfield Foy (yay.), *Man's Religious Quest*, Londra, Croom Helm and the Open University Press, 1978, s. 608.

cesaret ile kararlılıkla karşı çıkılması gereken etkin bir kötülük kuvvetidir. Bunun "belki de kötülüğün nedenine ilişkin en akılcı çözüm" olduğu söylenmiştir.[9]

Haug'un araştırmasının yayınlandığı ve Hindistan Parsilerinin tektanrıcı dinlerin reform baskılarını duyumsamaya başladığı on dokuzuncu yüzyıl ortalarına dek, Zerdüştçülüğün insana değgin, insanca bir yaşam için kapsayıcı bir çerçeve sunan güçlü bir ikici din olarak süregeldiğine kuşku yoktur. Özgün öğretisine ilişkin ayrıntıların çoğu yitip gitmiş olmakla birlikte, içerdiği geniş felsefi kavrayışların insan doğasının en soylu yönlerinden kaynaklandığı ve onları beslediği açıktır: Bir özgürlük tutkusu, çalışmaktan duyulan haz, bir cemaat duygusu, kötülüğün karşısında cesaret yaratılışın gizeminin ve kendini dünya ile yaratıkları karşısında duyarlı bir özende ifade eden iyiliğin farkında oluş.

Yirminci yüzyılda Zerdüştçülüğü savunan pek az Parsi kalmıştır. Londra, Los Angeles ve Toronto'da iki üç bin kişilik küçük gruplardır bunlar. Her biri 17 000 dolayında kişiyi kapsayan en geniş iki cemaat Hindistan (Bombay) ve İran'da bulunmaktadır. Bu cemaatler Zerdüşt tarafından kurulmuş ayinleri izlerler: Günde beş kez kısa süreli ibadetler ve her yıl Ahura Mazda, Altı Cömert Ölümsüz ve Yedi Yaratıma adanmış yedi sevinçli bayram. Bu bayramlardan en önemlisi, bahar gündönümüne rastlayan Yılbaşı ya da No Ruz (Nevruz)'dur. Çiçekler, yeni giysiler ve boyalı yumurtalarla yeni bahar yaşamını ve diriliş fikrini kutlar.

Zerdüştçülüğün güçlü etkisi özellikle, Zerdüştçü öğretiyle hemen tümüyle aynı olan İki Ruh'un yaratılışına ilişkin ikici bir öğretinin bulunduğu Yahudi Ölü Deniz Yazmaları tarikatında belirgindir. Zerdüştçü günde beş kez ibadet uygulaması Müslümanlarca benimsenmiştir; Zerdüştçü etik ise Hıristiyan İncili'nin Meseller Kitabı'yla kıyaslanmıştır.

---

9 *A.g.y.*, s. 607.

Zerdüştçü yazın

Darmesteter, J. (çeviren), *Zend-Avesta*, Oxford, Clarendon Press, Doğunun Kutsal Kitapları dizisi, 1889-1887, yenibasımlar Delhi, Motilal Banarsidass, 1965.

Duchesne-Guillemin, J., *The Hymns of Zarathustra*, çeviren M. Henning, Londra, Murray, 1932.

Kaynaklar ve ek okuma

Boyce, Marry, *A History of Zoroastrianism*, 1. cilt, Leiden, Bull, 1975.

Dabu, K. S., *A Handbook of Information on Zoroastrianism*, Bombay, P. H. Mehta Educational Trust, 1969.

Duchesne-Guillemin, J., *Religion of Ancient Iran*, çeviren K. M. Jamasp Asa, Bombay, Tati Press, 1973.

Hinnells, J. R., *Zoroastrianism and the Parsis*, Londra, Ward Lock Educational, 1981.

Moulton, J. H., *Early Zoroastrianism*, Amsterdam, Philo Press, 1972.

Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1975.

İSLAM FELSEFESİ

GİRİŞ

İslam felsefesi, sekizinci yüzyılda Yunanca eserlerin Arapça'ya o dönemde yapılmaya başlanmış yoğun çevirisiyle birlikte, hız ve yön kazandı. Birçoğu tıbbi konular üzerine olan çok sayıda Yunanca eser, dördüncü ve beşinci yüzyıllarda, Hıristiyan Süryaniler tarafından Süryanice'ye zaten çevrilmişti; bu çevirileri Arapça'ya çevirme işini ise, 750 yılında Bağdat sarayına davet edilen bir öbek Süryani üzerine aldı. Dokuzuncu yüzyılda, Bağdat'ta, Bilgelik Evi diye bilinen bir çevirmenler ve bilginler okulu kuruldu. Arap düşünürlerinin –daha sonra da batı dünyasının– Platon'un, Aristoteles'in ve Yeni-Platoncular'ın eserleriyle tanışması, büyük oranda, bu insanların çalışması sayesinde olur.

Kendi içsel karmaşıklıkları olan iki önemli etken, ilk dönem İslam felsefesinin niteliğini etkin biçimde belirlemiştir. Bunlardan ilki, siyasi, hukuki ve toplumsal kurumlar da içinde olmak üzere İslam kültürünü her yönden biçimleyen İslam'ın kutsal kitabı Kuran'ın ilahiyatıdır. Bu ilahiyat, ilkin, kendini Tanrı'nın elçisi ve Tanrı'nın kesin sözlerinin, yani Kuran'ın sözlerinin, ileticisi olarak gören Muhammed Peygamber (520-632) tarafından dile getirildi. Kuran, ileticisinin evrensel olduğunu, Muhammed'in de son peygamber olduğunu bildirir. Her müslümanın yerine getirmesini zorunlu tuttuğu bir kılgın öğretiyi, yani aşağıdaki Beş Şart'ı ortaya koyar: "Tanrı'dan başka ilah olmadığını, Muhammed'in de onun peygamberi olduğunu", yaşamında en az bir kez, açık olarak, doğrulamak; günde beş kez ibadet etmek; yoksulların yararına bir kelle vergisi olan ***zekatı*** öde-

mek; ay yılının dokuzuncu ayı olan Ramazan boyunca oruç tutmak; yaşamı süresince en az bir kez Mekke'ye hacca gitmek. *Sünnet* (sözcük anlamıyla 'işlek yol') olarak bilinen günlük yaşama ilişkin kurallar ve gelenekler, Peygamber örnek alınarak bunlar üzerinde temellenmiş ve –Peygamber'in gerçek sözleri ile eylemlerine karşılık geldiği kabul edilen– *hadis*lerden çıkartılmıştır. *Sünnet* ve *hadis* İslam'ın hukuk düzenini yakından etkilemiştir.

Sekizinci yüzyılla birlikte İslam ilahiyatının iki ana okulu kurulmuştur: Taraftarları, aklın vahiy tarafından doğrulanmış hakikatleri keşfedebileceğini ve Tanrı'nın akıldışı edimde bulunmayacağını savunan akılcı Mutezile okulu ile Tanrı'nın hiçbir kurala boyun eğmediğini, edimlerin Tanrı bildirisiyle iyi ya da kötü hale geldiğini, akılcı düşünüşün Tanrı'nın iradesini keşfedemeyeceğini iddia ederek Mutezile'nin akılcılığına karşı çıkan Sünni okulu. İslam felsefesi geniş ölçüde inanç ve dogma üzerinde temellenmiş olsa da, Yunan felsefi düşüncesinin çevirilerinin etkisiyle, kendi içinde tartışmalara açık hale gelmiş bu karmaşık kültürel yapıya dayanıyordu.

İslam felsefesine ayırcı özelliğini veren ikinci öğe, büyük oranda, entelektüel tarihin bir hatasıyla biçimlenmişti. Bir atfetme hatası yüzünden, Yeni Platoncu Plotinos'a ait *Enneades* adlı eserin bir bölümü Aristoteles'e maledilmiş ve *Aristoteles'in İlahiyatı* diye bilinmeye başlamıştır. Sonuç olarak da, kimi Platoncu ve Yeni Platoncu düşünceler Aristoteles'in düşüncelerine benzetilir olmuş; Grek felsefesi, çevirmenleri tarafından, olduğundan daha bütünleşmiş olarak görülüp kabul edilmiştir. Bu, ilk dönem Arap filozoflarının, Grek eserlerini incelerken, tüm Grek filozoflarından devşirilmiş güçlü bir gizemcilik öğesini içeren tutarlı bir düşünce toplamıyla uğraştıklarını farzetme eğilimine girmelerine neden olmuştur. Onları çeken gizemcilik Grek yazarları arasında varolan bir ıralayıcı özellik değildir; bu, gerçekte, Yeni Platoncular'a özgüdür.

Bu, islam ilahiyatının kendisiyle en yakın benzerlik dolayısıyla da, Grek felsefesine göre kendisi için emin bir gelişmeye uygun bir görüş olarak gördüğü Yeni Platoncu gizemcilikti.

İlk dönem İslam filozoflarının yüklendiği görev, Kuran'ın

karşı konulamaz vahiylerinin, inanca bağlı kalarak, Helen uslamlamasının sonuçlarıyla uyumlu olduğunun ve bu sonuçlar tarafından pekiştirildiğinin nasıl gösterilebileceğinin açıklanmasıdır. Görevin dokuzuncu ve on ikinci yüzyıllar arasındaki yerine getirilişi, en yüksek yetkinlikte bir İslam Felsefesi geleneğinin kurulmasını sağlamakla kalmamış, bunun yanında, sırası gelince, Batı'da taze bir felsefi düşüncenin yeşermesine de neden olmuştur. Grek eserlerinin çevirileri, Batı'ya, on ikinci yüzyılın ilk yarısında ulaşmaya başladı; ama kendini hissettiren ne yalnızca bir Aristotelesçi etkiydi ne de genel olarak Grek etkisi; çünkü iletilen eserler ve düşünce İslam filozoflarının akıl ile inancı uzlaştırmak üzere entelektüel bir çaba bağlamında sunulmuştur; el-Kindi, el-Farabi, İbn Sina, el-Gazali ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerce harekete getirilmiş batılı ilahiyatçılar ve filozoflar bu uğraşı, daha sonraki yüzyıllarda, kendi uğraşları yapmışlardır.

On birinci yüzyılın ikinci yarısında filozof ve ilahiyatçı el-Gazali, inancın üstünlüğünü yineleyerek değil de, Kuran'ın dogmalarını zayıflatan öncellerinin bu savlarını çürüten uslamlamalarla bu filozoflara karşı çıktı. Tanrı'yla gizemci bir birlik anlayışında katı bir çilecilik uygulayan İslami tarikat olan sufiliğin öğretilerini benimsedi. Ama sufiliğe ilişkin bilimsel savunusu kendi konumuyla, İslam öğretisinin asıl eğiliminin bir uzlaşımını ortaya koymaya çalışırken, Batı Asya'nın tümünde hızla çoğalan *medrese*lerde, yani yüksekokullarda son derece katı ve yüksek düzeyde örgütlenmiş bir İslam eğitim düzeni kurulmaktaydı. İlahiyat, etik, hukuk ve Kuran konusunda bir örnek ders kitapları, eğitimdeki tekbiçimliliği ve yetkenin sorgusuz kabulünü, ayrıca da zaman ilerledikçe, entelektüel sorgulamanın ve girişimin etkisizleşmesini güvence altına aldı. Sufilik çeşitli yönlerde varlığını ve gelişmesini sürdürdü, ama kimi görünümlerinde, basit insanların doğal dindarlığını hileler ve sözde tansıklarla sömüren şarlatanlar tarafından, çürümeye uğratıldı. İlk dönemdeki İslam öğretilerinin yeniden dirilmesi, ilahiyatçılar ile filozofların eserlerinde belirginleşmiş akıl ile vahiy arasında bir denge sağlamak için taze bir ilginin yeniden

belirmesi, ancak on sekizinci yüzyılda olmuştur.

Yirminci yüzyılda, hem İslam felsefesi hem de İslam kültürü, o ana dek, az çok yalıtılmış oldukları yaşam biçimleri ve tasarımlarının simgelediği bir meydan okumayla yüzleşmek zorunda kaldı. İslam, özellikle hızlı teknolojik gelişmeye karşı bir tutum ve varlığını idame için siyasi bir strateji geliştirmek zorundaydı. İslam filozofları, İslam düşüncesine, hem Yunanlıların akılcılığını hem de sufi gizemciliğini İslam üzerinde kötü etki gösteren şeyler olarak gören Muhammed İkbal'in (1876-1938) felsefesinde açık olarak örneklenen harekete benzer bir dinamizmi işlemeye çalışmışlardır. İkbal, Fransız süreç filozofu Henri Bergson'un fikirlerini ve ona İslam felsefesinde daha dinamik bir duyarlığı meydana çıkarmada yardım etmesi için Hegelci diyalektiği kullanır.

İslam filozofları, yirminci yüzyılın son yıllarında, siyaset, etik, metafizik ve ilahiyat konularını ile görkemli ortaçağ geleneklerinin bilimsel ve eleştirel incelemesini de içine alan geniş bir alan üzerinde çalışmaktadırlar. Ama temel görevleri değişmeksizin kalır: Kapsayıcı bir yaşam biçimi olan İslam'ın çağdaş dünyadaki diğer yaşam biçimleriyle bağdaşabilir olduğunu göstermek.

MUHAMMED PEYGAMBER

(570-632)

Muhammed, vatanı olan Arabistan'dan dünyanın neredeyse tüm bölgelerine yayılan İslam hareketinin kurucusudur. Asıl amacı, döneminin egemen çoktanrıcılığının yerine tektanrıcılığı yerleştirip tek Tanrı'nın buyruklarına tam bir bağlılığı öğretmekti. Müslümanlık'ta inancın açık dile getirilişi şöyledir: "Allahtan başka tanrı yoktur ve Muhammed onun elçisidir." 'İslam' kelimesi 'teslimiyet' anlamına gelir; **Müslüman** da 'teslim olan kişi'dir. İslamın kutsal kitabı **Kuran**, Müslümanlarca, Tanrı'nın doğruluğu kesin sözü olarak kabul edilir.

Muhammed'e ilişkin olaylar hakkında bilinenlerin büyük çoğunluğu, sekizinci yüzyılda Peygamber'in hayatı üzerine İbn İshak tarafından yazılanlardan devşirilmiştir.[1] Muhammed, 570 yılı dolaylarında, bir hac yeri olarak eskiden beri kutsallığı olan Mekke şehrinde, Kureyş kabilesinin bir üyesi olarak dünyaya geldi. Tektanrıcılar tarafından kurulmuş olan Mekke, Muhammed'in doğduğu dönemde büyük oranda pagan ve çoktanrıcı olmuştu. Peygamber'in yaşamının ilk yılları pek istikrarlı değildi. Çok küçükken, bir hayli yoksul olan sütannesi tarafından bakıldı. Sonra, kendisi altı yaşındayken ölen annesinin yanına döndü. Büyükbabasının sorumluluğunda geçen iki yıldan sonra, yetişme yıllarının geriye kalanında yanında yaşadığı amcası Ebu Talib'e gönderildi. Henüz çok gençken, bir süre sonra da kendisiyle evlenen Hatice adındaki zengin bir dulun ticari vekili oldu. Orta yaşına değin peygamber olduğu anlaşılmamış da olsa, yaşamı hakkındaki anlatımlar doğumundan itibaren tüm işaretlerin bulunduğunu düşündürür: Annesinin küçük oğlunun başının çevresinde ilahi bir ışık görmesi, Hıristiyan bir keşişin kutsaması, yalnızlığa ve uzun saatler boyu düşünmeye olan eğilimi gibi.

Muhammed'e, çağrısı, 40 yaşlarında, yıllık bir ibadetini yerine getirirken, olmuştur. Fakirleri ziyaret sırasında eşya ve yi-

1 Bu eser Sira ya da Siret diye bilinir. İngilizce'ye *The Life of Muhammad* diye çevrilmiştir. Bak. Kaynaklar ve Ek Okuma.

yecek bağışlamak için, genelde birinin ailesiyle birlikte, yılın bir ayını Hira Dağı'nda geçirmek gelenekti. Muhammed, dağdaki bir gecesinde, bugün kendisine Kuran'ın doksan altıncı sırasındaki süresinin şu sözlerini öğreten Cebrail tarafından ziyaret edildiğini düşler: "Yaratan Rabbinin adıyla oku! O insanı kan pıhtısından yarattı." Kutsal kitabın daha sonraki vahiyleri, on yıldan fazla bir süre boyunca, Tanrı tarafından Cebrail'in düşsel görünüşü aracılığıyla Muhammed'e iletildi. Muhammed, İbrahim, Musa ve İsa'yla tanışmak için Kudüs'ü ziyaret ettiğinin düşünü de gördü. Bu olaylar onu, ilkin kendi ailesi ve kabilesi içerisinde, sonra da Mekke'deki halka ve hacılara tektanrıcılığı anlatma görevine başlamaya yöneltti. Görünen o ki, düşleri onu başlarda hayli şaşırtmış olsa da, görevine inancı, özellikle de düşünden çıkardığı Kudüs betimlemesinin doğruluğu kanıtlanınca, yavaş yavaş artmıştır; çünkü Muhammed bu şehirde gerçekten hiç bulunmamış görünüyor. Bununla ve vahye ilişkin düşlerin ardardalığıyla yüreklenen Muhammed, öğretisini daha geniş bir çevreye yaymaya başladı. Böylece, deneysel girişimlerden, sınırsız etkinin ve gücün yaşam biçimi ve hareketi olan İslam gelişti.

Muhammed'in özel görevinin en sonunda kazandığı çarpıcı başarı, ancak o dönemde Arabistan ve çevresinde egemen olan koşullar anlaşıldığında kavranabilir. Bu geniş ülkenin büyük bölümü çöldür; altıncı yüzyılda üzerinde yaşayan halkların çoğu ise genellikle, birbiriyle çarpışan göçebe kabilelerdi. Caydırıcı bir savaş gücünü örgütleyip birleştirecek merkezi bir denetim gücünün yokluğu, zaman zaman yağma için yapılan sınır akınları dışında, Arabistan'ın komşu toprakları için pek bir tehdit oluşturmaması sonucunu doğurmaktaydı. Geleneksel çoktanrıcılıkları üzerinde ise Yahudilerin ve Hıristiyanların tektanrıcı etkileri görülür olmuştu. Geniş ama örgütsüz bir ülkenin bu halinin, o dönemde doğru değerlendirmeler yapabilen bir gözlemciyi Arabistan'ın eninde sonunda dış ya da istilacı güçlerin avı olacağını ve eğer buraya tektanrıcılık egemen olacaksa, bunun Hıristiyanlık ya da Yahudilik biçiminde gerçekleşeceğini tahmin etmeye kolayca yöneltebilecek bir görünüm sun-

duğu belirtilmelidir. Sonradan gerçekleşen olaylarsa, buna uygun tasarlanmış bütün tahminlerden büsbütün farklıydı.

Muhammed'in uğraşısının zemini, büyük olasılıkla, Mekke'yi üs olarak kullanan, her yıl kervan yolculuğu düzenleyen, tüccarlarına Roma İmparatorluğu topraklarında İran, Yemen ve Etiyopya gibi ülkelerde koruma sağlayarak Kureyş toplumunu etkili tüccarlar haline getiren büyük büyükbabası Haşim tarafından hazırlanmıştı.[2] Haşim, ailenin Mekke'yi ziyaret eden hacıları koruma geleneğinin sürdürerek pagan dinsel törenleri engellemeye kalkışmadı. Muhammed, bu yüzden, geniş çaplı ve güvenli bir ticaret düzeninin ve kendi toplumu içerisindeki hoşgörü geleneğinin mirasçısıydı. Özel görevi ortaya çıkıp çoktanrıcılık karşıtı konuşmalara başlayınca, gerginlikler başgösterdi. Bazı üyelerin tektanrıcılığı kabul edip diğerlerinin çoktanrıcılıktan vazgeçmemesiyle kabilelerde kopmalar ve yeniden öbekleşmeler başladı. Kabilesiyle anlaşmazlığa düşmüş olanlar, kendi gruplarından gelecek saldırılara karşı savunmasız kaldıkları gibi, diğer gruplarla olan ilişkilerinde de güvenlikte değillerdi. Kureyş kabilesi tarafından korunan Muhammed, kendisini destekleyenlerin bir öbeğini, güvenlikleri için, halihazırda büyük saygı gördüğü Etiyopya'ya gönderme hazırlığı yapıyordu. Daha sonra ise, gezgin vaizlik yoluyla, yandaşlarını arttırmaya çalıştı; ama vaha şehri Yesrib'deki Hazrec kabilesinin altı üyesiyle tanışana dek bunda pek başarılı olamadı. Bu adamlarla yaptığı anlaşma çok önemli bir anlaşmaydı: Bu adamlar her şeye, hatta kendi halkı Kureyşliler'in saldırılarına karşı dahi kendisini koruyacaklardı. Muhammed, izleyeceği Tanrı buyruklarını beklemek için kalırken Mekkeli müritleri Yesrib'e göç ettiler. Muhammed'in hicret olarak bilinen 622'deki göçü, Cebrail'le ilk düşsel karşılaşmasından on iki ya da on beş yıl sonra gerçekleşti. *Hicret* İslam çağının ilk yılını, İslam takviminin başlangıç noktasını gösterir.

Peygamber yaşamının geriye kalan on yılında Yesrib'de yaşadı. Bu süre boyunca Kuran'ı toplama işini bitirdi. Cebrail

2 Örnekse. Bak. Michael Cook, *Muhammed*, Oxford, Oxford University Press, 1983, s. 11'deki yorumlar.

dua etme, oruç tutma, abdest alma, zekat verme, tapınma, hacılık hakkındaki kuralların ayrıntılarını düşlerde belirerek açıklamayı sürdürdü. *Hicret*in gerçekleşmesinden bir yıl sonra, Müslümanlar'ın namaz kılarken Kudüs yerine Mekke'ye doğru dönmeleri gerektiği bildirildi. Yedi yıl sonra Mekke yeniden ele geçirildi; bu fetihten sonra, çoktanrıcılıktan arındırılıp tümüyle Müslüman yapıldı.

*Hicret*ten sonra Yesrib, Medine diye anılır oldu. Muhammed'in buradaki yandaşları ***ensar*** (yardım edenler) diye, onunla Mekke'den gelenler ***muhacirler*** (göçmenler) diye anılmaya başladı. Muhammed'in görevi, bundan sonra, açıkça askeri ve siyasi bir biçim aldı. Yandaşlarını bir cemaat haline getirmek için bir belge hazırlandı. Onlara, aralarındaki herhangi bir anlaşmazlıkta Muhammed'e dolayısıyla da Tanrı'ya başvurmaları buyuruldu. Yönetim kuralları, özellikle de savaşa ilişkin yönetim kuralları kondu, böylece de, güney Arabistan'ın fethi başladı. Muhammed'in öldüğü 632 yılında, yani *hicret*in on birinci yılında, Müslüman egemenliği Kuzey'de Roma İmparatorluğuna dayanmıştı. Müslümanların bu yayılışına, önüne geleni yutan bir akım haline gelmiş bu şey üzerinde pek etkisi olmasa da, Arabistan Yahudileri, bir parça da Hıristiyanlar karşı koydular.

Sekizinci yüzyılda İslam Orta Asya'da, Sind'de ve İspanya'da yayıldı. On birinci yüzyılda Türkler tarafından güney Rusya'ya, Hindistan'a ve Küçük Asya'ya taşınmaya başladı. Nijerya havzasına ulaştı ve on dördüncü yüzyılda, Balkanlar'da egemen olup Çin'e sıçradı. On beşinci yüzyılda İspanya'nın büyük bölümünde görülür oldu; on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Balkanlar'daki etkisi yavaş yavaş azalmaya başladı. Şimdilerde Afrika'nın birçok bölümünde, Kuzey ve Güney Amerika'nın bazı bölgelerinde gelişirken, 1990'lardan beri de Arnavutluk'da yeniden kabul görmeye başladı.

Muhammed kendisini İslami kutsal sözlerin iletilmesinde yalnızca bir alıcı ve kanal olarak görüyor idiyse de, aralarında Nuh, İbrahim, Musa ve İsa'nın bulunduğu 'uyaranlar' silsilesi içinde en sonuncu olarak yeraldığı için, İslam tarafından kabul gören tektanrıcı peygamberler dizisinde özel bir yere sahiptir.

Bu da, dünyanın, bu konumun ona bahşedildiği, yalnızca altı yedi bin yıllık bir ömre sahip olduğuna ilişkin inanç bağlamında var olur. Muhammed'in yaşadığı dönemde, dünyanın şimdiye değin kendisine tahsis edilmiş beş ya da altı bin yılın sürmekte olduğu düşünülmekteydi. Kuran'ın Muhammed'e vahyedilmesi, bu yüzden, Tevrat'ın Musa'ya İncil'in İsa'ya bildirilmesini izleyen bu türden vahyetmelerin sürekliliğinde doruk olarak görülür. Müslümanlar, Muhammed'in, kıyametten önceki son Tanrı elçisi olduğuna inanırlar.

Kuran'ı oluşturan yazılar, Muhammed'in ölümünden kısa bir süre sonra, üçüncü halife Osman döneminde (644-656), güvenilir bir biçimde bir araya getirildi. Bunun ardından, onuncu yüzyılda oldukça önemsiz birkaç değişiklik yapıldı. Kuran'ın, çok ayetlileri az ayetlilerin önüne geçirilerek hazırlanmış 114 bölümü, yani suresi vardır.[3] Tüm *sureler* Mekke ya da Medine diye başlıklanarak ayrılmıştır. Kuran'daki aktarmalar ve anlatımlar sürekli olarak "Tanrı der ki" deyişiyle başlar; böylelikle de, Muhammed'in yerinin kutsal sözlerin yazarı değil de ileticisi olduğu vurgulanır. Kuran'ın içeriğinin yapısı İslam'ın oluşumunu ve gelişimini yansıtır. İlk bölümleri Tanrı'nın ululuğuna ve gücüne ilişkinken, sonrakiler hukuki sorunlar ile cemaat içerisindeki yönetimle ilgili yönergelere ilişkindir. Genel olarak. Kuran'ın ağırlıklı konusu, inananları sözüne karşı gelinmez bir Tanrı'ya toptan boyun eğmede birleştirmektir. Kuran'ın öğretisinin mutlak kabulü, Kuran'ın ezberlenmesi biçimindeki İslami uygulamayla pekiştirilmiştir. Onu öğrenmek ve ezberlemek, onun buyruklarının her düşünceyi ve eylemi biçimlendirip kendine uygun hale getirerek inananların uslarına ve yüreklerine yerleşmesi anlamına gelir.

Muhammed'in açık açık konuşmaya başlamasından bir süre sonra, ama *hicret*ten önce, 'şeytan ayetleri' olayı meydana gelir. Bu, tapınakları Mekke'den çok uzakta olmayan üç pagan tanrıçanın el-Lât, el-'Uzza ve Manat'ın Allah'a aracılık etmekle

3 *Sureleri* yeniden düzenlemek için çeşitli girişimlerde bulunulmuş olmakla birlikte, Kuran'ın standart bir eleştirel basımı yok gibi görünüyor.

görevlendirildiklerini bildirdiği söylenen 'Necm' adlı 53. *sure*ye karşılık gelir. Yorumcular, Muhammed'in bu vahyi seçkin tüccarları İslam'a döndürmeye çalıştığı bir sırada verdiğini, din değiştirmelerine bu iletinin neden olduğunu belirtir. Ama Cebrail'in Muhammed'e getirdiği daha sonraki bir vahiy, iletinin 'Muhammed'in diline' şeytan tarafından 'yerleştirildiği'ni apaçık ortaya koyar. Sonra da doğru *sure* verilir. Bu *sure*, üç tanrıça "senin ve senin babalarının icat ettiği şeylerdir: Allah onlara hiçbir yetki vermemiştir" der.[4]

Kuran'ın evrendoğumu, dünyayı, birbiri üzerine bindirilmiş yedi gökten ve bunların altında, yine benzer biçimde, birbiri üzerine bindirilmiş yedi yeryüzünden oluşmuş bir şey olarak betimler. En alttaki yeryüzü şeytanı barındırır. İnsanoğlu en üstteki yeryüzünde yerleşiktir; en alttaki gök ise en üstteki yeryüzünün üzerinde duran gökyüzüdür. Yedinci, yani en üstteki gök cennettir. Tanrı, her şeye gücü yeten, her yerde hazır ve nazır olan, her şeyi bilen ve bölünmeyendir. Tanrılığının bir üçlemeyi ya da herhangi türden bir çokluğu kapsayabileceğine dair her düşünce daima reddedilir. Kuran'ın ikinci *sure*sinde: "'Allah bir çocuk edindi' dediler. O, bundan tamamiyle münezzehtir. Hayır, göklerde yerde ne varsa hepsi onundur. Hepsi onun buyrultusunu kabul etmiştir. Gökleri yeri yaratandır. Herhangi bir işi istese ona ancak 'ol' der ve o iş olur" diye yazar. Kuran'ın Allah'ı kendi başına, gizemli ve bütünüyle başka olandır; yaratılışın bütün ayrıntılarını bilip bunları etkilese de, 'dünyalara ihtiyacı olmayan'dır.[5]

Muhammed bir filozoftan çok bir peygamberdir. Ama Tanrı'ya, evrene ve bu ikisinin insanlıkla ilişkisine dair yaptığı etkili her açıklama, her zaman şüpheciler tarafından eleştirel bir irdelemenin ve bunların savunucuları tarafından değerlendirilmenin konusu olabilir. Bu tür etkinliklerden, kavram ve fikirler birlikte çözümleme ve inceleme yöntemlerinin incelmesi doğar. Böylelikle de felsefe gelişir. İlk dönem İslam felsefesi, nitelikçe,

4 Kuran'ın Penguin'den yayınlanmış basımında s. 112, 113. sayfaya (53. *Sûre*) bakınız, çev. N. J. Dawood, Harmondsworth, 1959.

5 3. *Sûre*

geniş ölçüde ilahiyattı; vahyi akılcı irdelemeye konu edebilen ilerlemeci müslüman düşünürlerle böyle bir irdelemeyi saygısızlık kabul eden tutucu ya da ortodoks öğe arasındaki tartışma tarafından yönlendirilirdi. Her iki tavır da köklerini ilahiyattan almış, her ikisi de kutsal kitabın buyruklarının açıklanması ile kutsal kitapça içerilmeyen konulara ve yönetime ilişkin yasa yapmalar hakkındaki aynı zorluklarla yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Tartışma, Tanrı'nın mutlak ululuğu ve gücüne ilişkin kavramlar ile insan ve Tanrı arasındaki toptan boyun eğme ilişkisi üzerinde yoğunlaşma eğilimi göstermiştir. Böyle bir bağlamda, Tanrı'nın mutlak yetkesi kavramı, kul açısından bakıldığında, seçme özgürlüğünün olmadığını düşündürdüğü için, bir süre sonra özgür istemeyle ilgili sorular ortaya çıkmaya başladı. İslam içerisinde bu türden her tartışmanın ön kabulü, siyaseti, felsefeyi, hukuku ve toplumsal yaşamın diğer görünümlerini, bir olan Tanrı'dan çıkan ve bu Tanrı'ya bağımlı olan şeyler olarak gören bakıştır.

İçteki tartışmalar İslam felsefesinin gelişmesinde etkili olan tek etki değildir. İskenderiye'nin 641'de Araplar tarafından fethi, Müslüman düşüncesinin birçok bakımdan araştırmaya açık hale gelmesine neden olur. Yedinci yüzyılda İskenderiye, Grek felsefesinin araştırıldığı seçkin bir merkez olduğu gibi, Suriye ve Irak gibi daha küçük öğrenim merkezleriyle de ilişki içindeydi. Böylece dogmatik İslam ilahiyatı Greklerin, Hıristiyanların, Yahudilerin ve diğer kesimlerin açıklamalarına karşılık verme; bunun yanında da Muhammed tarafından iletilmiş Kuran sözlerini akılcı bir temellendirme yapma gereğini duydu.[6] Yunanlıların tıp, bilim ve bunların yanında da, felsefe çalışmalarının Muhammed'in ölümünden sonraki iki yüzyıl içinde büyük coşku içinde Arapça'ya çevrilmesiyle, her türlü düşüncenin ve öğretinin serbestçe değiş tokuşu çok kolaylaştı. Bu, Arapça sözdağarcığının zenginleşmesini sağladığı gibi, Müslüman düşüncesinin Grek felsefesinin özellikle de Platon'un, Aristoteles'in ve Yeni Platoncular'ın fikirleri hakkında bilgi sa-

6 Bak. Bu kitapta İslam Felsefesi, Giriş bölümü.

hibi olmasını sağlamıştır. Dokuzuncu yüzyılın başlangıcıyla birlikte, ortam İslam'ın ilk önemli filozofunun, Arap prensi Yakup İbn-İshak el-Kindi'nin, ortaya çıkışı için hazır hale gelmiştir.

Muhammed'in Başlıca Yapıtı

Muhammed'in iddiası, Kuran'ın yazarı değil ileticisi olduğudur. Çeşitli çeviriler vardır. Aşağıdaki belirtilen basım *surelerin* geleneksel sıralamasını vermektedir.

The Koran, çev. N.J. Dawood, Harmondsworth, Penguin, 1959.

Ayrıca bak. Bu kitapta

El-Kindi, el-Farabi, İbn Sina, el-Gazali, İbn Rüşd, Muhammed İkbal.

Kaynaklar ve Ek Okuma

Cook, Michael, *Muhammed*, Oxford, Oxford University Press, Post Masters series, 1983

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Longman, 1983.

Goldziher, İ., *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton, Princeton University Press, 1981

Guillaume, Alfred, *Islam*, Harmondsworth, Penguin, 1956.

Guillaume Alfred (çev.), *The Life of Muhammed: A Translation of İbn İshaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, Oxford Üniversity Press, 1955.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh University Press, 1987; 1. basım, 1962.

EL-KİNDİ

(? 812 – ? 873)

El-Kindi ilk önemli Arap filozofuydu. Yazılı ürünü çok fazla olan bir bilgindi: Pek azı mevcut olmakla birlikte kendisine 242 yazılı eser atfedilir. Çalışmaları mantık, aritmetik, metafizik, müzik, geometri, astronomi, hekimlik, ilahiyat, siyaset, simya ve meteoroloji üzerineydi. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda hızla gelişen Grek ve Hintli düşünürlerin yazılarını Arapça'ya çevirme hareketini büyük bir gayretle teşvik etmekle kalmamış, bu harekete katılmıştır da; Grek akılcılığını tam olarak özümsemiş olduğundan, sürekli olarak, İslamcı ilahiyatçı dog-

maya felsefi bir temellendirme sağlamaya çalıştı.

El-Kindi'nin yaşamının ilk dönemi hakkında pek bilgi yoktur. Mezopotamya şehri olan Basra'daki seçkin güney Arabistan kabilesi Kinda içinde, babası el-Kûfe şehrinin yöneticisiyken doğmuş bir prenstir. Henüz çok gençken, halifelerin himayeleri altında çalıştığı İslam'ın kültür merkezi Bağdat'a taşındı. Hayatındaki kötü bir olaya ilişkin şöyle bir öykü anlatılır: Bağdat'ta, fikirlerine düşman olan iki saraylının ona, büyük bir kütüphane dolusu kitabından bir süreliğine mahrum kalmasına neden olan bir dolap çevirdikleri söylenir. Kişiliği hakkında bütün bilinen, bir parça hasis bir adam olarak kabul edildiğidir. Ölümünden çok kısa bir süre önce yazılmış *Pintiler Kitabı*'nda, el-Kindi hasis bir adam olarak betimlenir.[1]

El-Kindi'nin felsefesi, İslamcı bir nitelik göstermekle birlikte, dokuzuncu yüzyılın İslam düşünürleri üzerinde çok güçlü etkisi olan Aristoteles'in ve Yeni Platoncular'ın fikirlerine çok şey borçludur; El-Kindi, Grek felsefesinin kavram ve yöntemlerini, İslam düşünceleri üzerine taşımıştır. Felsefeyi, genellikle, "insan yeteneğine bağlı olarak, şeylerin gerçekliklerinin bilgisi" diye; metafiziği de "her gerçekliğin nedeni olan İlk Gerçeklik'in bilgisi" diye tanımlar.[2] İslam felsefesi geleneği içerisinde Mutezileci öğretinin yanında yer aldı. Mutezile, günahkar bir Müslüman'ın, bir inanan olarak mı yoksa inançsız biri olarak mı tanımlanacağı konusu yüzünden kendilerini ayırıp 720 dolaylarında kendi topluluklarını kuran Müslümanlardır. Onlar, böyle bir günahkarın 'bir cehennemlik' olarak adlandırılmasını istiyorlardı. Bu topluluk, bu ayrılma durumundan Kelam diye bilinen akılcı ve skolastik bir ilahiyat geliştirdi. Bu ilahiyat, Tanrı'nın mutlak birliğini, bunun yanında da dünyanın öncesiz sonrasız bir şey değil de Tanrı tarafından yaratılmış bir şey olduğunu savunur. Mutezile, aynı zamanda, tanrısal adalet kavramının insanda özgürlüğün koşullarını zorunlu kıldığını ileri

1 *Pintiler Kitabı*'nın yazarı, dokuzuncu yüzyılın ortalarında yaşamış olan el-Cahiz'dir.

2 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London, Longman, 1983, s. 70'-de aktarılan ona ait ilk felsefe içerisinde.

sürerek isteme özgürlüğü öğretisini de kabul etmiştir. Mutezileciler, iyi ve kötünün, vahiy tarafından ulaştırılan herhangi bir bilgiden bağımsız olarak, aklın kullanılması yoluyla da bilinebileceğini iddia ederler. Bu görüşler, Tanrı'nın, evrendeki her ayrıntıyı ve olayı yönlendirip insan istemesine hiç yer bırakmadığına; "istediğine rehberlik edip istediğinin yolunu şaşırttığı"na; ve evreni kendi istemesine göre ardarda gelen her anda bir kez daha yarattığına inanan ortodoks müslümanı şaşkına çevirdi. El-Kindi, Tanrı'nın dünyayı hiçten yarattığını söyleyen Mutezileci inancı benimsemiş olduğu gibi, gerçekliğin bir yaratma ediminin ürünü değil de Tanrı'dan aralıksız bir taşma ya da türüm olduğunu ileri süren Yeni Platoncu görüşten yanaymış gibi de görünüyor. Bize açıklamadığı ise, evren hakkındaki bu iki çelişik görüşü kabul etmenin nasıl mümkün olduğudur.[3]

El-Kindi'nin düşüncesi, ilk dönem İslam felsefesinin tümü gibi, hatalı olarak Aristoteles'e maledilmiş bir felsefi çalışmanın çevirisinden çokça etkilenmiştir. *Theologica Aristotelis* (Aristoteles İlahiyatı) olarak bilinen bu çalışma, el-Kindi'nin isteği üzerine hemen hemen Aristoteles'in *Metafizik*'inin çevrildiği sıralar Arapça'ya çevrildi. *Theologica*'nın, Plotinos'un *Enneadlar*'ının IV, V, ve VI. kitaplarının bir açımlaması olduğu gösterilmiştir. Bu kitap, Bir'in yani bütün nedenlerin Neden'inin tanrısal Öz'ün fışkırması olan bir türüm süreci yoluyla tüm evreni oluşturduğunu söyleyen Yeni Platoncu Türüm öğretisini ayrıntılarıyla ortaya koyar. Felsefesi Platon'un felsefesinden çıkmış olan Plotinos, milattan sonraki ilk dört yüzyılda gelişmiş olup Yeni Platoncular diye bilinen bir öbek filozofun başıydı. Ağırlıklı konuları Bir, Akılsal İlke ve Ruh olan sıkı örülmüş bir metafizik dizge kurmuştu. Felsefesinin merkezi olan Ruh kavramı, Plotinos'un gerçeklikle ilgili açıklamasını ve insanın bunun içerisindeki yerini anlamamızı olanaklı kılan bir kavramdır. Dizgesinde, asıl gerçeklik, varoluşun ötesinde olan ama aynı zamanda onun kaynağı da olan anlatılamaz bilinemez Bir'dir.

3 Mutezileci öğretiye ilişkin daha geniş bir açıklama içini W. Montgomerry Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1962, İkinci Kısım, s. 7.

Gerçeklik sıralmasında Plotinos, Bir'in altına, bilgiye ve düşünceye ilişkin olan Akılsal İlke'yi yerleştirir. Akılsal İlke, Ruh'un üzerinde yerleşiktir ama, Ruh, Akılsal İlke'nin sahip olduğu bilgilere ulaşma yeteneğine sahiptir.

Plotinos "ruh" sözcüğünü hem dünya Ruhu'na hem de tek tek ruhlara göndermede bulunarak kullanmıştır. Ruhuna itaat eden bedenin, daha yüksek gerçeklik öğeleriyle bir uyum kazanıp dünya Ruhu ya da bir bütün olarak gerçeklikle bir birlik durumuna yaklaşılabileceğini ileri sürmüştür. Ama bedenin egemen olduğu bir ruh, dünya Ruhu ile olan birliğini yitirecek, ilgisini yöneten tek tek fiziksel nesneler arasında dağılacaktır. En yüksek gizemci durum ise, ruhun en sonunda tüm maddeden kopup Bir'le tam bir birlik içine girdiği durumdur. Her şeyin Bir'den türemesi, Bir'in parıldayan hafifliğinden maddenin parçalara ayrılmış ağırlığına doğru derece derece bir değişmeyle meydana gelir. Bütünlüğü içerisinde ele alındığında, bu dereceli gerçeklik Bir'in en iyi ve en tam anlatımıdır. Bu yüzden bir bütün olarak gerçeklik her ne kadar bazı tek tek parçaları yetkin değilse de olanaklı dünyaların en iyisidir. Ama Plotinos, eksikli olan için, birliğin bütünü içerisinde kendine özgü bir yetkinlik kazanmanın olanaklı olduğunu savunur. Örneğin madde, her ne kadar düşük bir konumda ise de, daha yüksek düzeyden Biçimler'in cisimleşmesi için zorunlu bir şeydir; ve bir Biçim'in uygun cisimleşmesi de bir ruhun daha yüksek bir düzeye yükselmesinde etkilidir.[4]

Plotinos'un fikirlerinin hem doğrultusu hem de ayrıntısı, İslam ilahiyatı için felsefi bir temel geliştirmeye çalışan el-Kindi'ye çok çekici gelmiştir. Özellikle, Plotinos'un, dünya nesnelerindeki karşılıklı bağımlılığa ve bu nesnelerin hep birlikte olanaklı dünyaların en iyisini biçimlendirmesine ilişkin açıklaması, İslam'ın tekçiliğinden doğan önemli bir sorunun yani, bütünüyle kendisi iyi olan bir Tanrı'nın ürünü olarak tasarlanmış bir gerçeklikteki kötünün açıklanmasının çözüm yolunu göster-

4 Plotinos'un görüşlerine ilişkin daha geniş bir açıklama için Bak. Diané Collinson, *Fifty Major Philosophers*, London, Routledge, 1991, s. 26-27.

diğinden, el-Kindi için büyük bir önem taşıyordu. Plotinos, Aristotelesçi çizgiyi izleyerek, ruhun, bir yaşam ilkesi ve türlere tözünü ve tanımını veren ve onların doğasında var olan "akla uygun biçim"i olduğunu savunur. Bunu kabul etmekle de, Aristoteles'in, bedenin ve ruhun tek bir töz olduğu savıyla uzlaşmış görünüyor. Aynı zamanda, bundan ayrı olarak örgenleşmiş bir bedenle birliği olumsal ve geçici olan ve gerçek bağını değişmez, göksel tabakalarla kuran Platoncu ruh anlayışını da benimser. Bu Platoncu bakışta, ruhun tözü, tıpkı güneş ışığının güneşe benzer olması gibi Yaratıcı'nın tözüne benzerdir.

El-Kindi, Tanrı niteliklerine ilişkin daha sonraki birçok İslam filozofu tarafından benimsenmiş, bir görüş ortaya koyar. Tanrı'nın baş niteliğinin birlik olduğunu; birliğe sahip olan her şeyin bu birliği Tanrı'dan aldığını ileri sürer. Tanrı'nın birliği maddesiz ve biçimsiz, herhangi bir yolla farklılaştırılamayacak bir birliktir. Tanrı nesneleri hiçten var edebilir; bu da, edimin, birincil anlamında ne olduğudur. İnsanlığın görünen edimleri yalnızca türevdir ve uygun bir biçimde anlaşıldıkta, gerçekte birincil edimin edilgen olarak edinilmiş etkileridir. İkinci edimle ilgili açıklamasında el-Kindi'nin, Allah'ın, evrenin her ayrıntısında koşulsuz denetime sahip olduğuna dair İslam inancı ile değişmelerin ve olaylarla ilgili nedensel bir ağın varsayıldığı Grek felsefesi soruşturmasına özgü evren açıklamalarını uzlaştırmaya çalıştığı açıktır. El-Kindi'nin içkin ve herşeyi-kaplayan, bununla birlikte aşkın ve betimlenemez de olan Tanrı kavramının içerisindeki gerilimler, İslam felsefe geleneğinin ortaya çıktığı bir sırada neredeyse sonu gelmez bir felsefi tartışmanın süreğenleşmesine yol açmıştır.

El-Kindi'yi, daha sonradan kendisinden daha çok tanınır olmuş el-Farabi, İbn Sina ve el-Gazali gibi filozoflar izlemiştir. Ama Arap felsefesindeki başyapıtı ve özellikle, İslam felsefesine, vahye dayanan bir zemin yanında ussal bir zemin de hazırlama gereksinimiyle ilgili anlayışı, fikirlerini miras almış kişilerin düşüncelerinin esin kaynağı olmuş, bu kişileri önemli ölçüde biçimlendirmiştir. İlk çalışmalarından birinde İslam felsefesinin görkemli yüzyıllarının niteliğini özetleyen şu cümleleri yazmıştır:

> Hakikate, küçücük de olsa bir katkı yapmış olanlara bile olanca minnetimizi bildirmek en yakışık alır davranıştır – değil ki, ellerinden gelenin en fazlasını katmış olanlara... Hakikati kabul etmekten ve bize hangi kaynaktan gelirse gelsin onu özümsemekten utanmamalıyız hatta bu kaynaklar eski kuşaklar ve yabancı halklar dahi olsa. Hakikati arayan biri için, hakikatin kendisinden daha değerli bir şey yoktur; o ne değerini yitirir ne de kendisini arayanı alçaltır, aksine yüceltir ve onurlandırır.[5]

El-Kindi'nin Başlıca Yapıtları

El-Kindi Arapça'daki ilk metafizik yapıtın yazarıdır. *Al-Kindi's Metaphsics* adıyla Alfred A. İvry tarafından çevrilmiştir. New York, Albany State University Press, 1963.

Bilimsel ve felsefi yirmi dört metinden oluşmuş bir Arapça kitabı vardır:
Rasa'il al-Kindi al-falasafiyyah, basan ve girişini yazan Abd al-Hadi Abu Ridah, 2 cilt, Kahire, 1950-1953.

Ayrıca Bak.

'Al-Kindi's treatise on intellect', çev. R.J. McCarthy, *Islamic Studies*, 3. cilt, no: 4, 1964, s. 109-149.

Ayrıca Bak. Bu kitapta

Muhammed, el-Farabi, İbn Sina, el-Gazali, İbn Rüşd, Muhammed İkbal.

Kaynaklar ve Ek Okuma

Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, 11. Bölüm.

Watt, W. Montgomerry, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1962; yeniden gözden geçirilmiş basım, 1982.

5 Richard Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962'den aktarılmıştır.

EL-FARABİ
(870-950)

Farabi genellikle Aristoletes'ten sonraki "ikinci usta" olarak kabul edilir. Bir mantıkçı olarak büyük ün kazanmıştır; aynı zamanda fizikçi, metafizikçi, astronom ve müzisyendir. Aristoteles mantığını Arapça-konuşan dünya için yorumlamış; hem Platon hem de Aristoteles hakkında ayrıntılı ve geniş açıklamalar yazmıştır. Bu iki filozofun felsefelerini uzlaştırmak ve felsefeyle dinin bir bireşkesini yaratmak için çalışmıştır. Düşüncesi, temel itimini, geniş ölçüde Aristotelesçi fikirlerden ve yöntemlerden alıyor olsa da, dönemin diğer Arap filozoflarının çalışmaları gibi, Yeni Platoncu fikirlerin etkisini de taşır. Farabi, daha sonraları batı felsefesinde Avicenna diye tanınan İbn-Sina'nın felsefesinde doruğuna erişen Arap Yeni Platonculuğu'nun kurucusu sayılır. Çalışması, vahiyden çok akıl üzerine vurgu yaptığından, önemlidir.

Farabi'nin Türk kökenli olduğu düşünülür. Soyadı, Maveraünnehir'deki Farab yöresinden geldiğini düşündürmektedir. Şam'da, gündüz bahçıvan olarak çalışıp gece bekçi lambasının ışığında felsefe okuyarak büyüdüğü anlatılır. Farabi'ye, tanınmış Hıristiyan mantıkçı Yuhanna İbn-Haylan diye anılan bir Nesturi tarafından mantık öğretildi, daha sonra Bağdat'ta, yine Hıristiyan olan ünlü Aristotelesçi bilgin Ebu-Bişr Matta İbn Yunus'dan daha genel felsefe eğitimi aldı. Farabi en son olarak siyasal yaşamın kuramsal ve kılgın yönleriyle yakından ilgilenir oldu, son yıllarını, gerçi ne mevkide olduğu bilinmese de, Halep'de, hükümdar Sayfü'd-Davle'nin sarayında geçirdi. Hayatı hakkında anlatılan bazı şeyler, bir besteci olarak yeteneğini ve hükümet, siyaset konularına olan ilgisini betimleyen anlatılarla uyuşmayan bir biçimde, onun kaba tavırlı bir münzevi olduğunu düşündürür. Aşağı yukarı 80 yaşlarında, Şam dolaylarında yolculuk ederken meydana gelen bir kaza ya da hırsızların bir saldırısının sonucu öldüğü sanılır.

Suriye, Mısır, Mezopotamya ve İran'ın Hz. Muhammed'in ölümünden sonraki yıllarda Müslümanlarca fethedilmesinden

sonra, çok sayıda Grek felsefe metni, Hintli, Hıristiyan, Yahudi ve başka kesimlerden birçok düşünürün eserleriyle birlikte, Arapça'ya çevrilmeye başlandı. Farabi'nin düşüncesindeki daha önce de sözü geçen Yeni Platoncu öğe, aslında, o dönemde Aristoteles'e maledilen bir kitapdan kaynaklanır. Bu kitap *Theologica Aristotelis* (Aristoteles İlahiyatı) diye biliniyorduysa da, gerçekte, Yeni Platonculuğun büyük yapıtlarından biri olan Plotinos'un *Enneadlar*'ının üç ciltlik bir çevirisidir.[1] Sonuç olarak, Farabi'nin düşündüklerinin açıklaması temelde, en önemlilerinden birinin, evrenin Bir'den türediğini savunan öğreti olduğu yollu Yeni Platoncu fikirlerle doldurulmuş Aristoteles metafiziğidir.

Farabi'nin düşünce alanının en açık olarak ortaya konduğu ve İslam ilahiyatıyla Aristoteles ve Platon felsefesi ile Yeni Platoncu felsefe arasında yaptığı bireşimin çok başarılı biçimde açıklandığı çalışması *Erdemli Şehrin Sakinlerinin Görüşleri* adlı siyaset çalışmasıdır. Üç bölümden oluşan yapıt, Platon'un *Devlet*'te yaptığı ideal durum çözümlemesinden esinlenmiştir. İlk bölüm, Farabi'nin, Aristoteles'in baskın olduğu metafiziğini; ikincisi onun ruhbilimini, üçüncüsü de siyasi durumun yapısı hakkındaki kuramını anlatır. Bu üç bölüm, islam ilahiyatının koşulsuz tektanrıcılığında temellenmiş temelden bütüncül bir gerçeklik kavramıyla biribirine bağlanmıştır. Şeylerin bu kavranışında Farabi'nin açıklamasına Yeni Platoncu *Theologica Aristotelis*'de içerilen Türüm öğretisi çok işe yaramıştır. Farabi'nin tekçiliğinin bir sonucu, siyasi yapıları, Tanrı'yı bir birlik, her şeyin bir İlk Nedeni, entelektüel bir öz olarak gören metafizik tasarımlardan yapılmış genellemeler olarak kabul etmesidir. Tanrı'nın bu kavranışına, Farabi, evrenin varlığın bir bolluk içinde taşmasıyla Tanrı'nın doğası tarafından meydana getirildiğini ileri süren Yeni Platoncu Türüm öğretisinin bir çeşitlemesini eklemiştir.

Farabi'nin evren açıklamasına bakılırsa, Tanrı'nın doğasının taşması, cisimleşmesi, gök cisimlerini, yani bütün gezegenleri,

---

1 *Theologica Aristotelis* Süryani bir Hıristiyan olan Abd el-Masih tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Plotinos'un Yeni Platonculuğuna ilişkin daha geniş bilgi için Diané Collinson'un *Fifty Major Philosophers*'ına bakınız, Londra, Routledge, 1991, s. 26-28.

yıldızları ve ayı oluşturan bir On Akıl dizisini ortaya çıkarır. Farabi, Tanrı'nın kendisinden yalnız bir şeyin türeyebileceği zorunlu, kesin olarak tek ve yalın bir varlık olduğunu savunur. Bu bir şey, kendi nefis bilgisine dayanarak Tanrı'dan taşan ilk Akıl'dır; Tanrı için bir şeyi tasarlamak onu yaratmaktır. Tanrı İlk Akıl'ı bir kez gerçek kıldı mı bir ikilik varlığa gelir: İlk Akıl, Tanrı gibi zorunlu bir varlık değil, Tanrı tarafından gerçek kılınmış olanaklı bir varlıktır. Bu ilk ikilik daha sonraki bir oluşturma sürecini başlatır. İlk Akıl, kendisinin gerçekliğini oluşturan bir İkinci Akıl'a bunun yanında da olanaklılığı olan ilk ve en yüksek küreye yol açar. Süreç, böyle dokuz kütle ve On Akıl olana değin her bir Akıl'ın bir sonraki Akıl'ı ve küre ya da gezegen kütlesini üretmesiyle sürer. Göksel bölgeler içerisinde türümlü gelişme yukarıdan aşağı olurken, yeryüzü bölgesinde en alttaki öğelerden üst öğelere doğrudur. Göksel sıralanımın zirvesinde hiçbir şeyin hükmetmediği hükmedici olan Tanrı vardır; yeryüzü sıralanımının dibinde kendisine hükmedilen ama kendisi hiçbir şeye hükmetmeyen şey vardır. Bu açıklama, evrenin, yeryüzünün çevresinde öncesiz-sonrasız olarak devinen kuşatıcı dokuz tabakadan oluştuğuna ilişkin Ptolemaiosçu astronomi kuramlarıyla örtüşür. Farabi şöyle der:

> Birinci'den İkinci'nin varlığı çıkar. Bu İkinci de, yine, tümüyle cisimsiz bir tözdür; maddi değildir. Kendi özü üzerine düşünürken Birinci üzerine de düşünür. Kendi özü hakkında düşündüğü, özünden fazlası değildir. Birinciyi düşünmesinin bir sonucu olarak ondan zorunlu olarak üçüncü bir varlık çıkar; ve kendi özel özünde cisimleşmesinin bir sonucu olarak İlk Gök'ün varlığı zorunlulukla çıkar.[2]

Farabi'nin sıralanımlı dizgesinde, yeryüzü gezegeni, ay küresi ve Onuncu Akıl tarafından geliştirilir ve yönetilir. Etkin ya da Etken Akıl denilen bu Onuncu Akıl'dan, dört öğeye, yani havaya, ateşe, toprağa, suya ve doruğunda insanlığın bulun-

2 Richard Walzer, *Al-Farabi on the Ideal State*, Oxford, Clarendon Press, 1985, s. 101'e bakınız.

duğu bunların bütün değişik biçimlerine yol açan ilk madde ortaya çıkar. İslam felsefesinde Etkin Akıl, Muhammed'e Kuran'ın sözlerini ilettiğine inanılan melek, yani Cebrail, diye anılır. Ay altı gezegen, yani yeryüzü, yetkinliğe ve daha yüksek bir bilgiye ulaşma amacındadır ve bunları aramak için hareket ettirilmiştir. Diğer gezegenler, tabakalar ve Akıllar, benzer biçimde, kendilerinden yüksek olanı ister; ve hepsi birden, aramak için hareket ettirildikleri hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici'yi isterler.

Farabi'nin şeylerin doğasına ilişkin türümcü görüşü, gerçekliğin doğasına ilişkin bazı önemli felsefi ve ilahiyatla ilgili konuların bir bireşkesine yol açar. Bu görüş, Tanrı'nın mutlak birliğinin, evrenin çokluğunu nasıl meydana getirebildiğine ilişkin ussal açıklamayı sağlar; bu açıklamada da, Farabi'nin İslam ilahiyatının tam olarak saf tektanrıcılık gereğiyle felsefenin evrendeki çokluğu ve hareketi akılcı olarak açıklama gereğini uzlaştırmaya çalıştığını görürüz. Bu görüş, aynı zamanda, ay küresini ve Etkin Akıl'ı yeryüzü ile göksel bölgeler arasındaki aracı olarak konumlandırır; böylelikle, Tanrı ile kulları arasında, Aristoteles'in Tanrı anlayışından ayrılan, bütünüyle bağımsız ve kişisiz olarak, fakat öte yandan İslam ilahiyatının gerektirdiği bir bağ kurulur.

Farabi'nin ruhbilimi, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'si ile Platon'un *Devlet*'te sözünü ettiği mağaradaki bulanık algılardan, güneş ışığında edinilen kesin bilgilere yükselme görüşünden çıkarılmıştır. Bu görüş, On Akıl'a ilişkin evren kuramıyla yakından ilgilidir. Farabi Zekayı iki kısma ayırır: Yapılması gerekenler hakkında uslamlama yapan kılgın kısım ile ruhu, yetkinliğe doğru akılcı bir biçimde yönlendiren kuramsal kısım. Kuramsal zeka ise maddi, alışmaya bağlı ve edinilmiş diye ayrılır. Farabi, maddi zekayı, bir şeyin özünü çıkarma ve balmumunun baskıyı içine alması türünden biçimleri edinen, böylece de biçimlerin duyu nesnelerinde olanaklar olarak varolacakları yerde zihinde gerçeklikler olarak varolmalarını sağlayan yetenek olarak tanımlar. Soyutlamaları kavramının bu düzeyinden, zekanın maddeyle ve duyu nesneleriyle hiç bir bağı olmayan soyutlamaları edinmeye yatkın hale geldiği bir düzey olan edi-

nilmiş zeka düzeyine geçmek olanaklıdır. Farabi bunu, anlamanın en yüksek biçimi olarak kabul eder. Bu anlayış, Aristoteles'in "bölünebilir, geçilmez, karma" diye nitelediği etkin aklı bütün bilginin kaynağını seyredebilen kişi tarafından erişilmiş doğrudan, sezgisel bilgi olan Platon'un *noesis*i ile karşılaştırılabilir.

Farabi, evrenin yapısıyla ilgili kendi önerisini siyaset alanına taşırken, hem aşama sıralı hem de buyurgan olan ve devletin doğru ve yerinde yönetiminin, evvelce betimleniş evrensel yapıdaki Akıllar'ın hükümdarlıklarıyla ilgili bir benzetmeye göre, devleti akıl ilkesinde oluşan bir yönetim olarak gören bir devlet kuramı ortaya koyar. En yüksek mutluluğun aracının akıl olduğunu, toplumun ve kişisel yaşamın her alanında onun kullanılmasının gerektiğini savunur. Onun tekteki yasası, devletteki ve evrendeki yasasına benzer; o fiziksel içtepileri denetler ve düzenler, istemeyi ve yargıyı belirler. Farabi'nin hükümdar kavramı Platon'un filozof kral tasarımıyla benzeşir: Farabi'nin hükümdarı sağduyuya, bilgiye, yüce gönüllülüğe, cesarete mal mülk, güvenlik, rütbe ve paye meselelerinde ve bir kimsenin başkalarıyla olan bütün ilişki ve işlerinde adaletin nasıl sağlanabileceği ile ilgili bir anlayışa sahip olmalıdır. Ama Farabi'nin hükümdarı, bunlara ek olarak, Tanrı tarafından bağışlanmış gaipten haber verme gücüne sahip olmalıdır. O, bir tür derin düşünme ile bilici kral tarafından yurttaşlara iletilebilecek olan Etkin Aklın doğrudan bilgisini teslim edecek bir paylaşma yeteneğinde olmalıdır.

Farabi'nin gaipten haber verme kavramı, felsefesinin genel yapısıyla bütünlenen ve desteklenen karmaşık bir kuramdır. Kuramının ilkelerini İslam ilahiyatından alır, sonra da bunları, insan aklına ilişkin felsefi açıklamasına ve bu açıklamanın kendi kapsamlı metafizik kurgusunun içerisindeki yerine dayanarak temellendirir. İmgelem kavramı, onun gaipten haber vermeyle ilgili açıklamasının merkezini oluşturur. Farabi vahye ilişkin hakikati, felsefi hakikatin imgelemsel karşılığı olarak kabul eder; buradaki felsefi hakikat, Etkin Akıl tarafından, filozofun edilgin aklına verilmiş olan hakikattir, vahye ilişkin ha-

kikatse imgeleme verilmiş hakikattir. Ona göre imgelem, duyulabilir nesnelerin kopyası değil fakat, düşlerin ve hayali kavramların malzemesi olan bir tür zihinsel imgeleri yaratma yetisidir. İmgelem, uykudayken olduğu gibi, bilinçli etkinliklerden kurtulursa, tinli bir doğanın imgelerini yaratabilir, böylelikle de göksel hazları deneyimleyip Etkin Akıl tarafından aydınlatılabilir. Böylesi deneyimler gaipten haber vermeyle ilgili iletilerin kaynağıdır. Farabi şöyle yazar:

> Eğer belirli bir kişinin imgeleme yeteneği çok güçlüyse, yetkinse, dışardan gelen duyumlarca bastırılmadıysa, kendisinden en güzelin, en yetkinin yansıdığı etken [Etkin] akılla birleşir. İnsandaki imgeleyici yetenek bir kez tümüyle yetkinleşti mi, uyanıkken bile, etken [Etkin] akıldan şimdiki ve gelecekteki olayların öngörüsünü, böylece de gaipten haber vermeyle ilgili tanrısal meseleleri görebilir. Bu imgelemin yükselebileceği, bir insanın bu yetenekle erişebileceği en üst düzeydir.[3]

Farabi, erdemli devlet ya da şehir ile çeşitli nedenlerden bozulmuş dört tip devlet arasında ayrım yapar. Bilgisizliğin şehrinde insanlar yanlış hazlar tarafından cezbedilmişlerdir ve bu yüzden de iyi olanı aramazlar. Yolunu şaşırmış devlette halk iyiyi görmüş, ama onu izlememiştir. Dinden çıkmış devletin halkı bir zamanlar yürüdükleri doğru yoldan ayrılmışlardır. Günaha girmiş devletin halkı kendilerini aldatan yalancı bir peygamber tarafından yönetildiği için iyinin hiçbir zaman farkında olmamıştır. Erdemli devlet akılla yönetilir; vatandaşları, Etkin Akıl'ın hakikatleri üzerine dingin düşünüşte en yüksek ve en iyi biçimine ulaşan entelektüel bir gelişmenin getirdiği mutluluğu arzu eder. Farabi, zihinsel yetenekleri gelişmemiş bir insanın, ruhu gerekli tinselliği edinmediğinden ölümden sonraki ruhsal mutluluğa ulaşamayacağını savunur. Böyle bir insan bedene mahkumdur; insan ve hayvan biçimlerinde en so-

3 M. M. Sharif (yay.), *A History of Muslim Philosophy*, 2. Cilt, Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-1966, s. 464'ten aktarılmıştır.

nunda tükenmeye varan bir soysuzlaşmayla yeniden dirilmeye maruz kalacaktır.

Farabi ilk dönem İslam felsefesinin doruğudur. Bazıları onu, onun düşüncelerini benimsemiş ve geliştirmiş olan İbn Sina (Avicenna)'dan daha büyük sayarlar. Onun büyüklüğü düşüncesinin kendine özgülüğünden çok bireşim yapma yeteneğinden ve dizgesine kattığı güçlü bütünlükten kaynaklanır. Felsefenin, özce, Platon ile Aristoteles'in alanını ve yöntemlerini dile getirdiği şey olduğunu; felsefe "okulları" diye adlandırılan okulların bu iki büyük düşünür tarafından kurulmuş bu büyük yapının tümüyle farklı görünümleri olduğunu savunur. Felsefenin iç tutarlılığını göz alıcı bir biçimde sağlamasına ek olarak, felsefe ve islam ilahiyatı arasında, bu ikisinin birbirini desteklediğinin ve pekiştirdiğinin görülebildiği bir uzlaşım da meydana getirir. Akılla vahyin etkileşiminde ortaya çıkan sonuçlar hakkındaki görüşü, Batının ortaçağ skolastik felsefesini etkilemiş ve biçimlemiştir.

El-Farabi'nin Yapıtları

Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle, çev. Muhsin Mahdi, New York, Glencoe, 1962

Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, çev. F.W. Zimmermann, Oxford, British Academy adına Oxford University Press, 1981.

Ayrıca bak. Bu Kitapta

Muhammed, el-Kindi, İbn Sina, el-Gazali, İbn Rüşd, Muhammed İkbal.

Kaynaklar ve Ek Okuma

Leaman, Oliver *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985

Sherif, M.M. (yay.), *A History of Muslim Philosophy*, 2 cilt, Wiesbaden, Harrasowitz, 1963-1966.

Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.

İBN SİNA *(AVICENNA)*
980-1037

İlk İslam filozofları arasında İbn Sina eşine az rastlanır bir gücü olan ve çok yönlü bir düşünürü olarak öne çıkar. Onun bütün felsefesi, özü varolmak olan ve evrenin zorunlulukla kendisinden taştığı zorunlu bir varlık olarak Tanrı kavramından filizlenir. Düşüncesi pek kendine özgü değilse de, şaşılacak derecede dizgeli, akıcı ve durudur. Platonculuğun, Aristotelesçiliğin ve Yeni Platonculuğun bir karışımıdır – dönemin Müslüman felsefesinde olduğu gibi... Önceli olan Farabi'nin birçok fikrini, onlara kendi kişiselliğinin bir görünümü yansıtan bir tinsellik katarak benimseyip geliştirdi. Eseri Latince'ye çevrildiğinde, on üçüncü yüzyıl batı dünyasının skolastik felsefesinde çok güçlü bir etki yarattı. Günümüze ulaşan yüz kadar çalışması içinde bilim, mantık, psikoloji, astronomi, dil, edebiyat ve din hakkındaki kitaplar olduğu gibi, ünlü soruşturması *el-Kanun fi al-Tıbb* [Tıp Kanunları] da vardır. En büyük felsefi çalışması *Kitab-el Necat* [Kurtuluş Kitabı] adıyla özetlediği *Kitab el-Şifa* [Şifa Kitabı]'dır. İbn Sina'nın entelektüel yeteneği olağanüstüdür. Henüz 16 yaşındayken hekim ünvanını aldı. Parlak bir mantıkçıydı ve yazıları Aristoteles üzerine ayrıntılı açıklamalar içeriyordu. Çeşitli sultanlara vezirlik yaptı, İran'ın büyük bir kısmını dolaştı, Türklerle yapılan savaşlara çoğu kez ya katıldı ya da bu savaşların yakınında bulundu 57 yaşında, ölümünden kısa bir süre önce, kölelerini azat etti.

Bir müslüman için alışıldık bir şey olmamakla birlikte, bir öğrencisine yazdırdığı özyaşamöyküsünü bıraktığı için İbn Sina'nın yaşamı hakkında önemli bilgiler vardır. Kuzey İran'da, Buhara yakınlarındaki Afşana köyünde doğdu. Ailesi, daha sonra, özel bir eğitim aldığı ve İsmaililerin[1] İslam öğretisiyle tanıştı-

1 İsmaili, İslami Şii mezhebinin bir alt mezhebidir. Şiiler, Muhammed Peygamber'in ailesine bağlılıkları ve bireysel karar alma üzerine yaptıkları özel bir öğretisel vurguyla *Sünni* İslam'ın genel bakışından ayrılırlar. İsmaili fırkası, Muhammed'in ailesinden çıkmış ve bugüne kadar süregelen İslam önderleri soyuna inanırlar.

ğı Buhara'ya taşındı. Özyaşam öyküsünde başarılarla dolu eğitimi hakkında çok açık konuşmuş, okuyucuyu çalışmalarındaki üstünlüğü konusunda hiçbir şüphede bırakmamıştır. 10 yaşındayken Kuran'ın tümü ve Arap edebiyatının büyük bir bölümü üzerinde çalışmış, bilginin çeşitli alanlarında ayrıntıya inen bir kavrayış göstermiştir. "Öyle ki, insanlar edindiğim hünerlere şaşıp kalmıştır" diye ekler.[2] Yeni yetmelik çağında mantık öğretmenini aştı, sonra da ilgisini fiziğe, tıbba, matematiğe, en sonunda da metafiziğe çevirdi. Aristoteles'in *Metafizik*'ini bir türlü anlayamadan kırk kez okuduğunu, ama sonra Aristoteles'in fikirlerini kendisi için açık kılan Farabi'nin *Aristoteles'in Metafizik'inin Amaçları* kitabının bir kopyasıyla karşılaştığını anlatır. İbn Sina'nın yaşamı rahat bir yaşam değildi. Tıp danışmanı olduğu sultanların sarayları arasında gidip geldiğinden bir yere uzun süreli olarak çok az yerleşebildi. Sağlığı, aşırı düşkünlükleri yüzünden iyice bozuldu; 58 yaşında ölmesinin sebebiyse, uzun ve şiddetli bağırsak iltihabı nöbetlerini iyileştirebilecek durumda olmamasıydı.

İbn Sina'nın düşüncesinin temelleri sıkı bir biçimde Aristotelescikten, gelişmesi ve üstyapısı ise Yeni Platonculuk'tan esinlenmiştir. Tanrı'nın zorunlu bir varlık, öncesiz sonrasız, hareket ettirilmemiş bir İlk Hareket Ettirici olduğunu söyler. Tanrı'nın varolduğuna ilişkin savı nedensellik kavramından çıkar. İlkin, varolan her şeyin varolmasına neden olan bir varlık nedeniyle öyle olması gerektiğini; ikincileyin, bu nedenlerin ne sonsuz bir diziye ne de bir çembere bağlanamayacağını; bu öncüller sonucunda üçüncü olarak da, bu nedenler dizisinin varolmak için başka bir şeye dayanmayan zorunlu bir varlıktan kaynaklanması gerektiğini söyler; bu da Tanrı'dır Tanrı'nın özü varolmaktır ve varolmamazlık edemez. Öncesiz sonrasız olarak varolduğu için, zorunlu olarak neden olduğu yaratı da aynı zamanda öncesiz sonrasızdır.

Farabi gibi İbn Sina da Plotinos'un Yeni Platoncu felsefe-

2 Soheil, M. Afnan, *Avicenna: His Life and Works*, Londra, Allen & Unwin, 1958, s. 57-75'e bakınız.

sinden devşirilmiş türümcü bir evren kuramı ortaya koyar.[3] Ama, yukarıda belirtildiği gibi, Farabi evrenin Tanrı'nın edimleriyle varlığa geldiğini söylerken, İbn Sina, bunun, Tanrı'nın doğasının zorunlu bir sonucu olduğunu ileri sürer. Her ne kadar Tanrı tarafından zorunlu olarak yaratılmış olsa da, her yaratılmış varlık, kendi özüne dayanarak varolmadığı için, Tanrı'dan farklı olarak, olumsaldır: Tanrı gibi Kendi Kendisinin Nedeni değildir. İbn Sina, bu nedenden ötürü yaratılışı sonlu bir olay ya da 'hiçten' meydana gelme olarak kabul etmez; ona göre, Tanrıyla birlikte o da öncesiz sonrasızdır. Bu konuda, evren için sonlu bir yaratış edimi ve sınırlı bir varoluşu savunan islam ilahiyatıyla ters düşerken Aristoteles'le uyum içindedir.

İbn Sina Tanrı'yı bütünüyle iyi ve çokluktan uzak olarak tanımlar. Bu yüzden evrendeki apaçık çokluk için bir açıklama getirmek zorundadır ve, görünen o ki, türüm kuramı ona çok yardımcı olmaktadır. Kuram, dünyanın, Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisinin sonucu olarak Tanrı'dan türediğini öne sürer. Tanrı'nın kendi hakkındaki bilgisi mantıksal olarak saf Akıl'ın varoluşuna neden olduğu için türüm başlar. Bu Akıl ya da Zeka Tanrı tarafından zorunlulukla varlığa getirilmiş olsa da, özü varoluşuyla özdeş olmadığı için, bu varlık aslında zorunlu değil olumsaldır. Bu ilk Akıl diye bilinir ve üç şeyin farkındadır: Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın; Tanrı'dan zorunlu olarak türemiş kendi varoluşunun; kendi kendine varolabilen zorunlu bir varlıktan farklı olarak Tanrı'ya dayanan olanaklı bir varlık olan kendi konumunun. İlk Akıl, Tanrı üzerine düşündüğünde bir İkinci Akıl'ı meydana getirir; olanaklı ya da olumsal bir varlık olan kendisi üzerine düşündüğünde ilk göksel kürenin kütlesini meydana getirir; Tanrı'dan türemesinin zorunluluğu üzerine düşündüğünde ilk kürenin ruhunu meydana getirir. Bu üçlü süreç sürüp gider. İkinci Akıl bir Üçüncü Akıl'ı ve bir ikinci göksel küreyi oluşturur... ta ki Onuncu Akıl ve dokuzuncu göksel küre, yani ay altı dünya, oluşana kadar.

3 Bu kitapta, el-Farabi üzerine olan denemeye bakınız. Diané Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1991, s. 26-28 arasında Plotinos'un felsefesine ilişkin bir açıklama vardır.

Onuncu Akıl Etken ya da Etkin Akıl diye bilinir. İnsanlığın bir parçası olduğu yeryüzü alanını meydana getiren maddenin edindiği biçimleri sağlar. İbn Sina'nın evrenbilgisi, Farabi'nin evrenbilgisi gibi, geniş ölçüde Ptolemaiosçu dizgeyi[4] izler; ama İbn Sina astronomide yeni buluşların yapılabileceğinin farkında olduğu için On Akıl'ın olmasının zorunluluğu üzerinde takılıp kalmaz. Üzerinde vurgu yaptığı, Akıllar'ın göksel kürelerden daha az olamayacağıdır.

Aristoteles'in olanaklılık ve gerçeklik kavramları İbn Sina'nın düşüncesinin hemen her görünümünde seçik olarak kendini gösterir. Bu kavramlar, özellikle İbn Sina'nın bilgi kuramında ve ruh görüşünde önemlidir. Ruha ilişkin öğretisi Aristoteles'inkine çok yakındır. Ruhu Etkin Akıl'dan türeyen bir şey olarak kabul eder ve onun bitkisel, hayvansal ya da ussal olabileceğini söyler. Ruh, bedenle varlığa gelen beden canlılığıdır; bedenden önce varolan bir şey değildir. Uslamlama yeteneği olan tek ruh insan ruhudur, bundan ötürü de bedeni ve bedenin tutkularını denetleyebilmelidir. Ölüm halinde ruh bedenden ayrılır. Eğer akılsal olanağını gerçek kılarak başarılı olabilmişse, bir esrime hali içinde daha yüksek ilkeler üzerine sonsuza dek derin bir biçimde düşünebilir. Eğer başarısız olmuşsa, bir zamanlar aracılığıyla kendisini yetkinleştirebileceği bedeni yeniden kazanmaya çalışırken sonsuz eziyete katlanır.

İbn Sina'ya göre ruh, duyularla hareket ettirildiğinde ve daha yüksek bir alandan doğrudan türediğinde gerçeklik kazanabilen olanaklı bir varlıktır. Bilgi, ruha gerçekliğin bir aşamasını veren duyu deneyimiyle başlar. Ruhun, duyu deneyimleri üzerine düşünüp bunları genellemesiyle bu gerçeklik derecesi artar ve daha yüksek bir anlama gerçekleştirilir; ama bu, yalnızca, Etkin Akıl her tek ruhun bilginin evrensel bir türüne

4 Ptolemaios'un (İ.S. ikinci yüzyıl) gezegenler dizgesi, her bir gezegenin, büyük bir daire içinde sıra ile ve düzenli bir biçimde gidip gelen daha küçük bir dairesel yörünge üzerinde hareket ettiği yer merkezli bir dizgedir. Ptolemaios dizgesi on altıncı yüzyılda, yerini, dünya da içinde olmak üzere gezegenlerin, çevresinde hareket ettiği güneşin merkezi olduğu Copernikus dizgesine bırakmıştır.

katılabileceği anlamlı imgeleri, bunların gerçekliklerini ortaya sermek için, aydınlattığında olur. Düşünce, bu düzeyde, Gerçek ya da Edinilmiş Zeka diye tanımlanır. Belirli nesnelerin imgelerinden biçimleri soyutlayarak çalışır; öyle ki bireyleştiren özellikler, nesnenin biçiminin ya da özünün saflığını bırakarak, zayıflar. İnsan ruhu bu etkinlikle tanrısal olana ulaşır. Bunu gerçekleştirebilmedeki başarıları insan bilgisinin doruk noktasını gösterir ve ancak tanrısal olana doğrudan bir bakışla aşılabilir; bunu gerçekleştirebilme yeteneğine ise yalnızca birkaç kutsal ölümlü sahiptir. Her ruh, bütün bunların ötesinde olanı, yani Tanrı'yı ister; evvelce betimlendiği üzere zeka, küre ve ruh üçlemesinde, ruhun, kendi küresine doğru hareket eden zihinsel aydınlanmaya olan arzusu söz konusudur. Bilgisi tümellerle ilgili olan Akıllar ile Tanrı'dan farklı olarak ruhlar, ay altı dünyadaki belirli varlıklarla maddi olarak ilişki kurup böylece de onları etkileyebilecek görünümlere sahiptir. Ruhlar, tanrısal olanla dünyevi olan arasında bir iletişim biçimidir.

Gaipten haber alma Müslüman felsefesinde yaşamsal önemi olan bir kavramdır ve İbn Sina da bunu yer yer ayrıntılara girerek ele alır. Onun bu konuyu işleyişi, tinselliğin en yüksek biçimi olan akıl üzerine yaptığı genel vurgusuyla tutarlılık gösterir. Hem o hem de el-Farabi gaipten haber almayı insan yeteneklerinin en üstünü olarak kabul eder; ama el-Farabi bunu özünde imgelemsel bir güç olarak görürken, İbn-Sina bunu hızlı, sezgisel bir kavrayış ya da Etkin Akıl'la doğrudan bir paylaşım yoluyla esinlendirilmiş bir anlayış türünü edinmek için az bulunur zihinsel bir yetenek olarak çözümler. Ama peygamberliğin, yalnızca, bölük pörçük ya da kısmi olan bir şeyin ara sıra gerçekleşen sezgisel bir kavranışının deneyimlenmesi sorunu olmadığını savunur. Peygamberlik kapsayıcı ve sürekli bir görü gücünü gerektirir. Dahası, bu görüsel kavrayışları yalnızca halk kütlesinin ilgisini çekmekle kalmayıp açık bir dünya görüşüne ve tutarlı bir gelecek beklentisine olan daha eleştirel talepleri de karşılayan konularlar ilgili bir görüşe çevrilmelidir. Peygamber, daha yüksek bir gerçekliğin habercisi ve o gerçeklikle kurulan bir bağdır; peygamberliğiyle ilgili olarak, iletisini ulaştırır-

ken zorlayıcı ve etkileyici olması için sarsılmaz bir inanca sahip olması gereken bir kimsedir. Kavrayışlarının çok canlı olması peygamberce görülerin ıralayıcı özelliğidir; öyle ki, peygamber tanrısal varlıkarı "görmek"ten, onların seslerini "işitmek"ten söz etmelidir; mutluluğu ve acıyı anlayışı ise cennet ve cehennem olarak nesneleşir.

İbn Sina'nın, evreni bir yaratma ediminin sonucu olarak değil de öncesiz sonrasız varolan bir şey olarak görmesi, ortodoks İslam düşüncesi için hoşa giden bir şey değildir. Bununla birlikte, evrenin Zorunlu Varlık olan Tanrı olmadan varolamayacak olumsal bir varlık olduğu görüşü, hem fizik evrenin Tanrı'ya gerek duymadan öncesiz-sonrasız olarak varolduğunu savunan tanrıtanımaz öğretiye karşı hem de İslam'ın ilkelerine eşit derecede çirkin gelen Tanrı'yı evrenle özdeşleştiren dinsel panteizme karşı güçlü bir uslamlama olarak iş görmüştür.

İbn Sina'nın çalışmaları Latince'ye İspanya'da, on ikinci yüzyılın ortalarında, çevrilmiştir. Bu çalışmalar yalnızca bunları öğretmeni Büyük Albert aracılığıyla tanımış olan Aziz Aquinalı Thomas'ın düşüncesini derinden etkilemekle kalmamış, ortaçağ felsefesinin genelini de, aynı derinlikte etkilemiştir. Ölümünden yarım yüzyıl sonra, İbn Sina'nın, dogmatik islam ilahiyatı ile geleneksel Grek düşüncesi arasında yaptığı özenle uslamlanmış bireşimi, ardılı el-Gazali'nin görüşlerinde vücut bulmuş çarpıcı bir meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır.

İbn-Sina'nın Başlıca Yapıtları

İbn Sina'nın çoğunluğu Arapça, bir kısmı da Farsça olan yüzden fazla çalışması günümüze ulaşmıştır. Çalışmalarının toplu bir basımı yoktur. 1951'de Tahran Üniversitesi, doğumunun bininci yılını kutlamak için, bir dizi çalışmasını yayınlamıştır. Bazı çeviriler aşağıda verilmiştir.

Arberry, A.J. (çev), *Avicenna on Theology*, Londra, Murray, 1951.
Gruner, O.C. (çev), *A Treatise on the Canons of Medicine*, Londra, Luzac, 1930.
Rahman, Fazlur, *Avicenna's Psychology*, Londra, Oxford University Press, 1952.

Ayrıca bak. Bu kitapta

Muhammed, el-Kindi, el -Farabi, el-Gazali, İbn Rüşd, Muhammed İkbal

Kaynaklar ve Ek Okuma

Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, 1970.
Sharif, M.M. (yay.), *A History of Muslim Philosophy*, 2 cilt, Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-1966.
Walzer, R., *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.
Wickens, G.M. (yay), *Avicenna Scientist and Philosopher; A Millenary Symposium*, Londra, Luzak, 1952.

EL-GAZALİ
(1058/9-1111)

El-Gazali çok kendine özgü ve eleştirel bir keskin zekası olan filozoftur. Dinine derinden bağlı bir gizemci olduğu gibi, çözümlemecilik içine işlemiş bir düşünürdü; bir inanç adamı olduğu gibi bir düşünürdü de. En büyük isteği, sarsılmaz bir kesinlik, "nesnenin, her şüpheye kapalı olan bir tarzda bilindiği" bir bilgiydi.[1] Arap öncellerinin düşüncelerinde vücut bulmuş bilgi kuramıyla ilgili olarak kökten bir şüpheciliği önermiş ve bilgiyi, tanıtlamalı bir uslamlamanın ürünü olmaktan çok doğrudan ve sezgisel bir şey olarak gören kendi kuramını ileri sürmüştür. Orta yaşlarında, Sufiliğe özgü[2] yaşam tarzını benimsemek için ilahiyat hocalığını bıraktı. Hemen ardından da sünni İslam öğretisinin kalelerinden birisi olabilecek, fakat aynı zamanda bu sünniliğin aşırı kuralcı eğilimlerini, inananlardaki içten ruhaniliği kazanarak, düzeltecek bir tasavvuf yolunu kurmayı amaç edindi. El-Gazali'nin kuşkuculuğu on sekizinci yüzyıl İskoç filozofu David Hume'unkine ve yirminci yüzyıl Avrupa felsefesinin mantıkçı pozitivistlerinin kuşkuculuğuna benzetilir.

El-Gazali'nin felsefesinin gelişmesi yaşamındaki olaylarla yakından ilgilidir. Kuzeydoğu İran'da, Horasan'ın Tus kasabası yakınlarında doğdu. Anne ve babası o gençken öldü, kendisini babasının bir arkadaşı olan dindar bir sufi büyüttü, tasavvuf

1 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Longman, 1983, s. 18.

2 Sufi, deruni olana, sofuca bir yaşama büyük önem veren bir müslüman gizemcisidir. Ad, bu gizemciler tarafından giyilen beyaz yünlü giysi için kullanılan sözcükten türetilmiştir (*sof*: kaba yün).

üzerine çok şey öğrendi; kelam ve fıkıh üzerine çalıştı. 20 yaşlarında, tartışma yeteneği ve düşüncesinin kendine özgü niteliğiyle tanınır olduğu Nişabur'daki Nizamiye Medresesi'ne gitti. Yetkeci tüm söylemleri reddederek her şeyi soru konusu etmiş, sınamış, esini ve aydınlanmayı, kendi yazdığına göre çok başarılı olmasa da aramıştır. Daha 28 yaşındayken tüm Müslüman bilim dünyası tarafından tanınmış, saygı görmüştür. Bilimin cömert koruyucusu olarak ünlenmiş vezir Nizam el-Mülk'ün sarayına girmiş; 34 yaşındayken, çok değer verilen Bağdat'taki kelam kürsüsüne atanmıştır.

El-Gazali'nin bilim dünyasındaki görünürdeki başarıları gitgide büyürken, iç dünyasında beslediği belirsizlikler de çoğalıp büyüdü. Medresedeki çalışmasının önemli bir yönü de, tüm sonuçları ve kapsamıyla birlikte **Sünniliğin**[3] yasal öğretisini açıklaması ve savunmasıydı. Bunun bir sonucu olarak devlet sorunlarıyla yakından ilgilenir hale geldi. Bu, Kahire'deki Şii halifeliği ile sünni Sultan Melikşah arasındaki ilahiyatla ilgili, yasal, siyasal ve felsefi farklılıklardan oluşan şiddetli bir uyuşmazlığın tanığı ve tarafı olmasına neden olur.[4] Gazali Bağdat'taki kürsüye geçtikten bir süre sonra bu uyuşmazlık keskin ve çok şiddetli bir hal aldı. Onun bu medresedeki tartışmaların pek çoğunun ıralayıcı özelliği olan safsata dolu saçmalıkları küçümseyen ve kelamcıların yetkeciliği ile dogmaya ilişkin şüphe içindeki çalışması gözlerinin adamakıllı açılmasına yol açtı. Tek başına aklın tutarlı bir ilahiyat kurmada yetersiz olduğuna; zihninde biçimlenen tüm şüpheli sonuççıkarmaların, benimsediği ve öğrettiği öğretilere bütünüyle karşıt olduğuna karar verdi. Aklın ötesinde "aklın yargılarının kanıt konusunda geçersiz olduğunu gösterebilecek daha yüksek bir yetke"nin varolabileceğini ileri sürerek, duyuların ve aklın kendisinin tanıklığından daha derin bir bi-

---

3 Sünnilik İslam'ın en büyük mezhebidir. Öğretisi Kuran'a, geleneğe ve cemaat yönetimine dayanır. Karşıtı olarak, Şii mezhebi, Muhammed Peygamber'den sonra gelen hükümdarlar soyunun önemine vurgu yapar.

4 El-Gazali, böylesi bir uyuşmazlıktan hoşnut olmamasına ve böyle bir uyuşmazlığın içinde yer almaktan sonradan vazgeçmesine karşın, tümüyle Sünni geleneği içerisindeki bir düşünür olarak kaldı ve bugün de böyle görülür.

çimde kuşku duymaya başladı.[5] 1095'in Temmuz'unda başlayan yoğun kalp ve zihin ağrıları yaklaşık altı ay sonra sona erdi. Daha sonra el-Gazali, Mekke'ye hacca gitmek istediğini söyleyerek, müderrislikten ayrıldı. Gerçekte ise hakikati, kesinliği ve özlemini duyduğu zihin barışını aramak için yeniden sufiliğe döndü. Kuşkuları hakkında bir karara vardığı, Kuran'ın bildirdiklerini kabul etmesine imkan veren bir bilgi kuramı dile getirdiği daha sonraki on bir yılı, çilecilikle, tefekkürle, yalnız yaptığı gezintilerle ve hacılıkla, bunların yanında ara sıra da ders verip yazarak geçirdi. Toplumdan uzak yaşamayı umarak Tus'a geri döndüğünde, bir süreliğine medrese dünyasına yeniden girmek zorunda kaldı. 1106 yılında, Tus'da, öldüğü yıl olan 1111'e kadar açık kalan kendi okulunu kurdu. Ölümünden beş yıl önce *El-Munkiz min el-dalâl* [Sapkınlıklardan Kurtaran] adını verdiği özyaşamöyküsünü yazdı. Bu kitap zamanın felsefe yöntemlerinin eleştirel bir incelemesini içerir ve bilginin her biçiminin korkusuzca irdelenmesi gerektiğini savunur. Yanlıştan doğruyu ayırma çabasında El-Gazali'nin nasıl "her karanlık noktaya dalıp her soruna atıldığı"nı betimler. El-Gazali, batı felsefesinde beş yüzyıl sonra Descartes'ın yazıları aracılığıyla bilinir olan bir düşünce doğrultusunda, tüm bilgiyi yalın bir kesinlik temelinden inşa etmek istediğini bildirir.

Filozoflara saldırısı iki düzeydedir; *Makasid el-Felasifeh*'de [Filozofların Amaçları] içerilen ilk düzey, filozofların öğretilerinin becerikli bir biçimde ortaya serilmesinden oluşuyordu; bu, o kadar eksiksiz ve titiz bir çalışmaydı ki, on ikinci yüzyılın sonlarına doğru çevirisi Avrupa'ya ulaştığında Aristotelesçi peri patetiklerin bir çalışmasıymış gibi ele alındı. Gerçekte bu kitap, yalnızca, el-Gazali'nin, Müslüman düşüncesiyle Helen düşüncesini birleştirmek için gayretli bir biçimde ve sürekli olarak çalışmış Arap felsefecilerinin ayrıntılı bir eleştirel sorgulamasına girişti. Gerçek anlamdaki eleştiri ise *Tahafüt el-Falasifa*'dır [Filozofların Tutarsızlığı] *Tahafüt*'de, filozoflar için, maddeciler, doğalcılar (ya da deistler) ve tanrıcılar diye üçlü bir sınıfla-

5 Fakhry, *a.g.y.*, s. 210.

ma yapar. Maddeciler, Tanrı'nın varlığını yadsıyanlar ve maddi dünyanın öncesiz-sonrasız varoluşunu öne sürenlerdir. Deistler, evrenin düzenliliğinden Tanrı'nın varlığını çıkarsayanlar, ama insan, ruhunun ölümsüzlüğünü kabul etmeyenlerdir. Aralarında Platon'un, Aristoteles'in, el-Farabi'nin ve İbn Sina'nın da adını saydığı tanrıcılar Gazali'nin saldırısının ana hedefidir; eleştiriye karşı en savunmasız onlar oldukları için değil, el-Gazali'nin kanısına göre, bu, her ne kadar kendi kuramlarını eleştirdikleri kuramların yerine doyurucu bir biçimde geçirememiş de olsalar, maddecilerin ve deistlerin zayıflıklarını çalışmalarında çok başarılı bir biçimde ortaya koyduklarından, bu yüzden de en korkulası karşıtları olduklarından ötürüydü. El-Gazali, özellikle, din olgularını metafiziğin kurgusal uslamlamasına boyun eğdirdiği kanısında olduğu İbn Sina'nın çalışması üzerine eğilir.[6] El-Gazali'nin konumu, ilk bakışta, inancın dogmatik bir ortaya konuşundan başka bir şey değilmiş gibi görünebilir; ama, savlarını dini ilkelerin doğrulanabilecek ya da yanlışlanabilecek türden ilkeler olmadığını, onların oldukları gibi kabul edilmeleri gerektiğini ileri sürerek büyük bir felsefi keskinlikle temellendirir.

El-Gazali'nin İbn Sina'nın felsefesine getirdiği ana itirazlardan biri, dünyanın öncesiz sonrasız olarak varolduğuna ilişkin görüşle ilgili kabülüne yöneliktir. İbn Sina, Tanrı'nın biçimlerin maddeye verilişinde olanaklılık halindeki varlığı sonsuza dek gerçeklik halindeki varlığa dönüştürdüğünü kanıtlamak için Aristoteles'in olanaklılık ve gerçeklik kavramlarını kullanır. Bu, dünyanın geçmişteki belirli bir zamanda Tanrı'nın bir edimi tarafından hiçten yaratıldığını, bundan dolayı da sonsuz değil sonlu olduğunu söyleyen Kuran'ın öğretisine tümüyle karşıt bir şeydir. Yukarıda belirtildiği gibi, el-Gazali ne Kuran'daki görüşün ne de felsefi görüşün usla kabul ettirilemeyeceğini savunur. Bundan dolayı, dinsel açıklamanın usa dayalı bir savunmasını yapma gereği görmez, bunun yerine İbn Sina'nın uslamlamalarının dizgesel olarak çürütülmesi işi üzerinde yoğunlaşır.

6 Bu kitapta İbn Sina hakkındaki yazıya bakınız.

El-Gazali'nin eleştirel saldırısının önemli bir diğer hedefi de nedensellik kavramıydı. Müslüman filozofların, Grek felsefesinden çıkarılmış her olayın bir nedeni olduğu ve nedenlerinse sonuçları gerektirdiği yolundaki varsayımlarını sorgulamadan kabul ettiklerine işaret eder. Ona göre deneyimlerin tanıklığına dayanarak ileri sürülebilecek olan yalnızca, örneğin, pamuk ateşle teması sırasında yanar; ateşle teması *dolayısıyla* yanmaz. Bu yüzden, pamukla ateş arasında olduğu savlanan ilişki bir nedensellik ilişkisi değil de bir birlikte ortaya çıkma ilişkisidir. Bu nedensellik sorununun daha geniş bir bağlamı, ortodoks islam görüşünün doğadaki tekbiçimliliğin Tanrı'nm zorunlu doğasından çıkan nedensel bir zorunluluk sonucu değil de onun istemesinin bir sonucu olduğunu yolundaki Sünni İslam görüşünün Tanrı iradesine ilişkin bir tartışmadır. Her şeyde olduğu gibi burada da el-Gazali'nin ilgisi ilahiyatla ilgilidir: ilgilendiği şey, Kuran'ın buyurduğuna karşıt olan ya da bunu çürüten bir felsefi kurama karşı savaşmaktır.

El-Gazali'nin eleştirel irdelemesinin üçüncü büyük konusu İbn Sina'nın, Tanrı'nın yeryüzü dünyasını yalnız tümel bir yolla bildiğini, onun ayrıntıları ve tekilleri hakkında hiçbir bilgisi olmadığını öne süren öğretisidir. Bu öğreti, İbn Sina'nın yine Aristoteles'ten devşirilen ve evreni Tanrı'dan zorunlulukla türemiş bir şey olarak kavrayışının bir öğesidir. Bu öğreti, Tanrı'nın evrendeki her ayrıntıyı bildiğini ve istemesine dayalı edimler aracılığıyla her değişimi yönlendirdiğini söyleyen Kuran'ın bakışıyla doğrudan bir karşıtlık içinde bulunmaktadır. El-Gazali evrenin öncesiz sonrasızlığı, Tanrı'nın tümellerin bilgisine ilişkin bilgisinin sınırlılığı öğretileri ile İbn Sina'nın bedenin yeniden dirileceğini yadsımasını tümüyle dinsizlik olarak kabul eder. İbn Sina'nın sonuçlarından geriye kalan on yedisini de sapkınlık ve bid'at olarak görür ve onu diğer şeylerin yanı sıra, Tanrı'nın varlığı'nı, birliğini, yalınlığını ve cisimsizliğini kanıtlamada başarısız olmakla suçlar.

El-Gazali'nin filozoflara karşı yazdığı tartışma yazılarının kesin tarihi bilinmemekle birlikte, başı boş dolaştığı on bir yıl süresince yazdığı düşünülür. Sonuç olarak, görüşlerinin uzun

uzadıya bir bireşimini yazdığı *İhya Ulum el Din* [Din Bilimleri'nin Canlandırılması] adlı çalışması, Sünni İslam düşüncesi üzerinde sürekliliği olan bir etki göstermiştir. Sufiliğe dönüşü, düşünsellikten akıldışılığa bir kaçış olarak görülmemelidir. El-Gazali'nin gizemcilik yolu akıl ve felsefenin araçlarıyla döşenmiştir; bu süreç, yorumcular tarafından çok kez dikkat çekilen bir çatışkı üretmiştir: el-Gazali, ilkin felsefi uslamlamanın kesinlik elde edemeyeceğini bildirir, ardından da aklı, felsefenin uslamlamasını yıkmak için zorlayıcı bir araç olarak kullanmaya girişir.

El-Gazali'nin gizemciliği, hiçbir zaman, bazı sufilerin suçlandığı gibi yani panteist ve çılgınca olmamıştır. Felsefesini taze bir tinsel canlılıkla doldururken, aynı zamanda, geleneksel İslam'ın sınırları içerisinde kalmayı da başarır. Söylendiği gibi o, "sünni sufilik ile sufice sünniliği yaratma"ya çalıştı.[7] Bundaki başarısı, geniş ölçüde, inananlar için kabul edilebilir olan bilgi ve Tanrı ile ilgili çok iyi ifade edilmiş açıklamalarına bağlıdır. Tanrı'nın mutlak birliğini ve gücünü kabul eder ve "İlk İlke mutlak erk sahibi ve buyuran bir etkendir. Neyi isterse onu yapar; istediği biçimde yazgılaştırır; nasıl isterse o tarzda yaratır" der.[8] El-Gazali'nin Tanrı'sı hem aşkın hem de içkindir. Onun varlığı yaratışının güzelliğinde görünüşe gelir ve yarattıkları, ruha sahip olduklarından ötürü, onunla ilişki kurabilir. El-Gazali'ye göre, insan ruhu, insanlığı Tanrı'ya benzer kılan bir niteliktir; zira "hem Tanrı hem de ruh, görünmez, bölünmez ve zaman ile uzam tarafından sınırlanmamış, nicelik ve nitelik kategorilerinin ötesindedirler."[9] Ruh bedeni canlandırır ve bedenin yaşamını yönetir; aynı zamanda Tanrı'yla birliğin aracıdır.

Bu öğretinin bir tehlikesi, insan ruhunu Tanrı'ya çok fazla benzer hale getirmesidir; öyle ki, böylece tüm görüntü, her ne

---

7 M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, 2 cilt, 1. cilt, Wiesbaden Harrassowitz, 1963-1966, s. 617.

8 Sahib Ahmad Kamali (çev). *Taluafut al-Falasifah* (The Incoherence of the Philosophers), Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1958, s. 88.

9 Claud Field (çev.), *The Alchemy of Happiness* (el-Ghazali's Kimiya-i Sa'adat), Londra, Murray, 1910.

kadar el-Gazali insan ve tanrı arasındaki temel bir ayrıma yani, insanlık tümüyle Tanrı iradesine bağlıyken, Tanrı'nın bütünüyle kendiliğinden varolabilmesine işaret etmeye çalışıyor olsa da, panteist olma ithamına açık hale gelir. Bu zor bir sorundur; çünkü dünyanın her anında ve her görünümünde dünyanın Tanrı'ya tam bağımlılığı yine de, panteizmin bir biçimi olarak yorumlanabilir. Buradaki durum şuymuş gibi görünüyor: el-Gazali'nin dinsel deneyimleri, Tanrı ve onun yaratışı ile gizemci bir birlik duygusu ile ayırt edilmektedir. Ancak o, böylesi deneyimlerin evrenin yapısına ilişkin felsefi bir açıklama haline getirmek gibi öğretiyle ilgili bir mecburiyetin farkındadır da. Tanrı'nın aşkınlığında ısrar etme gereksinimi ile her inananın yaşamındaki ayrıntıları Tanrı'nın kapsayıcılığını bildirme gereksinimi arasındaki gerilim el-Gazali'nin bilgi kuramında karşılığını bulur. El-Gazali, belirli bilimler üzerine çalışma yoluyla, başkalıkları içinde örtük ve belirsiz kalan ancak bir kez ortaya çıkarılmaya başlandığında, hem Platon'daki *noesis*in[10] bütünlüğü ile dolaysızlığına hem de Gazali'nin arayıp durduğu yadsınamaz kesinliğe sahip olan bilgiye adım adım ve zahmetli yükselişini anlatır.

El-Gazali'nin, öncellerinin uslamlamalarını çürütmesi tartışma kabul etmezdi. On ikinci yüzyılın ikinci yarısında el-Gazali'nin karşı çıktığı filozofların usçu yaklaşımı İspanyol Müslüman felsefeci İbn Rüşd (Averroes) tarafından doyurucu bir biçimde savunuldu. İbn Rüşd kendini adamış bir Aristotelesçi idi. El-Gazali'nin *Tahafüt*'una yanıtı, el-Gazali'nin eleştirelliğini dizgesel olarak yorumladığı ve geniş ölçüde Aristotelesçi olan bir Tanrı ve evren görüşünü kabul edip savunduğu *Tahafüt el-Tahafüt* ('Tutarsızlık'ın Tutarsızlığı) adlı büyük yapıtında içerilmektedir. Birçok başka filozof ve ilahiyatçı da, dikkate değer bir enerji ve tutkuyla, bu tartışmaya katıldı. Bazıları el-Gazali'nin Sufiliğini tümüyle sapkın olarak kabul eder. Bir keresinde, İspanya'da, tüm kitapları yakıldı ve bu kitapların kullanımı

10 *Noesis*, Platon'un en üst tür bilgiyle ilgili terimidir. Duyuların deneyimlerinin sağladığı tek teklerce bozulmamış tümellerin doğrudan, görüsel kavranışıdır.

yasaklandı. On ikinci yüzyılda Kuzey Afrika'da, tüm kitaplarının yok edilmesi emredildi. İnsanla ilgili işlerde hep olageldiği üzere, bu tartışmanın canlılığı ve sürdürülen gayret, bütün boyutlarıyla yaygın bir ilgiyi uyandırmıştır. Bu ilgi sürmüş ve yirminci yüzyılda da dinmemiştir.

El-Gazali'nin Başlıca Yapıtları

(El-Gazali'ye maledilmiş yetmişin üzerinde çalışma el yazmaları olarak elimizdedir. Bu maletmelerden kimilerinin yanlış olduğu düşünülmektedir.)

Kimya-i Sa'adet (Saadetin Kimyası), çev. Claud Field, Londra, Murray, 1910.

Tahafüt el-Falasifah (Felsefecilerin Tutarsızlığı), çev. S.A. Kamali, Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1958.

İhya Ulum al-Din; Selections (Din Bilimlerinin Diriltilmesi), çev. Muhtar Holland, Londra, Latimer New Dimensions, 1975.

El-Gazali üzerine bir açıklama için bak.:

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1962; yenilenmiş basım 1982.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Muhammed, el-Kindi, el-Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd, Muhammed İkbal.

Kaynaklar ve Ek Okuma

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Longman, 1983

Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy*, 2 cilt, 1. cilt, Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-1966.

Word, Keith, *Images of Eternity*, Londra Darton, Longman & Todd, 1987.

Watt, W. Montogmery, *Muslim Intellectual, A Study of al-Ghazali*, Edinburgh, Edinburg University Press, 1963.

İBN RÜŞD (*AVERROES*)

1126-1198

İbn Rüşd'ün yaşamı ve düşüncesi, İslam felsefesinin 700 ile 1200 yılları arasında gerçekleşen çarpıcı gelişmesinin doruk noktasıdır. Aristoteles felsefesini açıklama işine kendisini adadığı için, Aristoteles batı dünyasının skolastik düşünürleri ta-

rafından filozof olarak tanınırken o da Yorumcu olarak tanınır. İnancın usa üstünlüğünü ısrarlı bir biçimde ileri sürüp temellendiren iki büyük öncelinin İbn Sina'nın ve el-Gazali'nin birçok görüşüne karşı çıktı. İbn Rüşd, el-Gazali'nin *Tahafut al Falasifa* adındaki ünlü çalışmasına karşılık olarak, İslam inancının hiçbir ilkesine zarar vermeden felsefeyi ve aklı savunduğu aynı ölçüde ünlü yanıtı *Tahafut al Tahafut*'u (Tutarsızlığ'ın Tutarsızlığı)[1] yazdı. Temel amacı felsefeyle dinin uzlaştırılabilirliğini kanıtlamaktı.

İbn Rüşd'ün hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. Güney İspanya'nın Kordoba şehrinde, seçkin hukukçularıyla tanınan ve saygı gören bir ailede dünyaya geldi.[2] Felsefe, bilim, tıp, hukuk ve din konularında geniş bir eğitim aldı. Sonraları hayatının büyük bölümünü Kordoba, Marakeş ve Sevilla arasında geçirmiş görünüyor. Yüksek olasılıkla 1169 yılında yapılmış bir Marakeş ziyareti sırasında emir Ebu Yakup Yusuf'la "Filozofların göklerin düzeni hakkındaki görüşü nedir? Öncesiz sonrasız bir tözden mi oluşmuşlardır, yoksa bir başlangıçları var mıdır?"[3] sorusunu tartıştığı anlatılır. Sonunda, İbn Rüşd, daha sonradan koruyucusu ve arkadaşı olan emiri tarafından Aristotoles'in çalışmaları üzerine açıklamalar yazmak için yüreklendirildi.

Ebu Yakup Yusuf gibi yöneticilerin ilgisi dışında felsefe, on ikinci yüzyılın Müslüman dünyasında genelde pek fazla saygı görmüyordu; bir kısım bilginin ona hayatını adaması söz konusuydu yalnızca. İbn Rüşd günün büyük bir kısmını adliyede ***kadılık*** ya da yargıçlık yaparak geçiriyordu. Gerçekte, İslam'ın

---

1 El-Gazali'nin, *Filozofların Tutarsızlığı*'ndaki görüşlerinin daha geniş bir açıklaması için bu kitaptaki el-Gazali hakkındaki yazıya bakınız.

2 İbn Rüşd İspanya'da doğduğundan, doğulu filozoflar üzerine olan bir kitapta yeralıp alamayacağı tartışma konusudur. Burada yer almasının nedeni, düşüncesinin İslam felsefesinin genel bakışındaki önemidir.

3 Bu öykü İbn Rüşd'ün hayatı hakkındaki birçok açıklamada geçer; ama bu olayın ne zaman gerçekleştiğine ilişkin kanılar çeşitlidir. Örneğin G. Hourani (çeviri ve giriş), *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londra, Luzac, 1961, s. 12-13'e ve M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Longman, 1983, s. 270-271'e bakınız.

yasal düzeni din üzerine kurulu olduğundan yalnızca yurttaşlara ilişkin görevleri değil, dine ilişkin görevleri de yerine getiriyordu.[4] Sevilla'ya 1169'da, Kordoba'ya 1171'de *kadı* olarak atanmıştır. 1169'da, *Kitab-el-Külliyat* adında önemli bir tıp kitabı yayınlamış; 1182'de de Ebu Yakup Yusuf'un Marakeş'teki sarayına hekim olmuştur. Ebu Yakup Yusuf iki yıl sonra ölmüş olsa da, İbn Rüşd'ün saraydaki konumu on yıl kadar değişmeden kalmıştır. Daha sonra ise, karmaşık siyasi ve öğretisel nedenlerden dolayı, İbn Rüşd ve diğer filozoflar gözden düşüp; Marakeş'teki saraydan Kordoba yakınlarındaki küçük bir kasabaya sürülmüştür. 1195-1196'da İbn Rüşd Sevilla'ya geçmiş; bir süre sonra da, Marakeş'teki saray tarafından yeniden kabul görmeye başlayınca öldüğü yıl olan 1198'e kadar orada kalmıştır. "Ağırlığı, ona ait felsefe kitaplarıyla dengelenmiş"eşyaları sonradan bir katırla Kordoba'ya taşınmıştır.[5]

İbn Rüşd yaşadığı dönemde çokça tanınır ve beğenilir olmuştur. Yahudi felsefeci Moses Maimonides'den büyük saygı gördü; ölümünden kısa bir süre sonra da, çalışmaları İbranice'ye çevrildi. Bundan sonra da, bilim dünyası birçoğu batılı bilginlerin yararı için Latince'ye çevrilmiş Aristoteles üzerine yaptığı açıklamalarla doldu taştı.

İbn Rüşd yorum yazarlığı sanatını Aristoteles'in neredeyse tüm kitapları, Platon'un *Devlet*'i ve Yeni Platoncu Porphiros'un *İsagoge*'si üzerine yaptığı açıklamaklarla üst düzeyde bir yetkinliğe ulaştırdı. Ama onun ünlenmesini sağlayan Aristoteles üzerine yaptığı açıklamalardır. Bu açıklamalar, Aristoteles metinlerinin parçalarıyla İbn Rüşd'ün yorumlarının ilişkilendirilerek verildiği Büyük Açıklamalar'dan; Aristoteles düşüncesinin temel öğelerinin yorumlanıp açıklandığı Orta Açıklamalar'dan ve Aristoteles öğretisinin özeti ya da kısaltılmışı olan Küçük Açıklamalar'dan oluşur. Arap düşüncesine pek az etki-

---

4 İslamın kurulu yasası olan her ***sünnet*** buyruğu, kaynakları Muhammed Peygamber'in sözlerine ve eylemlerine dayanarak doğrulanmış gelenek bildirileri olan ***hadis***lerde dile getirilmiştir.

5 Dominique Urvoy, *Ibn Rüshd* (Averroes), çev. Olivia Stewart, Londra, Routledge, 1991, s. 26.

si olan bu çalışmalar, on üçüncü yüzyıldan on yedinci yüzyılın ortalarına kadar batılı bilginler, arasında çok etkili olmuştur.

Diğer Arap filozofları gibi İbn Rüşd'de, o zamanlarda, Aristoteles'in çalışması olduğuna inanılan, ama daha sonradan üçüncü yüzyılda yaşamış ve türümcü bir evren görüşü ile "bir'le gizemci birliği isteme"ye ilişkin bir metafizik öğretiyi ortaya koymuş bir Yeni Platoncu'nun, Yani Plotinos'un, çalışması olduğu kanıtlanan *Theologica Aristotelis* adlı yapıta çokça inanmıştır.[6] *Theologica*'da islam ilahiyatının mizacına hayli çekici gelen düşünceler vardır. Ussal bilginin, yerini gerçekliğin gizemci bir sezgisine bıraktığı bir düzeye yükseldiği; bireyciliğin tanrısal Bütün'ün içinde eriyerek kaybolduğu bir dizge betimlenmiştir. Bu, şimdi bilindiği anlamında Aristotelesçilik değildi; ama Platon'un, Aristoteles'in ve çeşitli Yunan düşünürlerinin fikirlerinin, gerçekte içinde bulunmadıkları, bir birliğin içine sokuldukları bir düşünce tarzıydı. İbn Rüşd'ün felsefi konumu "Platoncu bir çerçeveye yerleştirilmiş Aristoteles" olarak betimlenir.[7] Aristoteles'in geniş erimli deney verilerini Platoncu aşama sıralı dizgenin yapısı içerisine yerleştirip, buna, Aristoteles'in üzerine bir şey söylemediği bütünleşmiş bir örgenciliği katmayı başarmıştır. Grek felsefesinin bütünlenmiş bir düşünce dizgesi içerdiğine inancı o kadar tamdı ki, Aristoteles'in *Politeia*'sının bir kopyasını bulamayınca açıklamalar dizisindeki bu yeri doldurmak için Platon'un *Devlet*'i üzerine bir açıklama yazdı.

İbn Rüşd'ün *Tahafüt el Tahafüt*'u, el-Gazali tarafından el-Farabi ile İbn Sina'nın akılcılığına yapılan itirazların sağlam bir çürütülüşüdür.[8] İbn Rüşd bu çürütmeyi, el-Gazali tarafından saldırıya uğrayan bu iki filozofu dizgesel bir savunu oluşturarak yapmamıştır. Bunun yerine, Aristoteles metinlerinin yanlış açıklamaları olarak gördüklerini, bunu kimin yaptığına bakmaksızın, seçip topladı; sonuç olarak da, el-Gazali'nin görüşle-

6 *Theologica* üzerine daha fazlası için bu kitaptaki el-Kindi hakkındaki yazıya bakınız.

7 Paul Edwards (haz.), 'Averroes', *Encyclopaedia of Philosophy*, New York, Macmillan, 1967, s. 21.

8 Bu kitapta el-Gazali ve İbn Sina hakkındaki yazılara bakınız.

rinden olduğu kadar İbn-Sina'nın ve el-Farabi'nin görüşlerinden de ayrıldı. Her zaman, akıl ile inanç arasında bir karşıtlığı değil de uzlaşabilirliği göstermeye çalışmıştır. İbn Sina'nın kabul ettiği evrenin Tanrı'dan hareket ettirilmemiş İlk Hareket Ettirici'den zorunlu olarak taştığını ve Tanrı gibi öncesiz sonrasız olarak varolduğunu varsayan Yeni Platoncu türüm öğretisini reddeder. Bunun yerine, Tanrı'dan İlk Madde'ye doğru sıralanan bir varlık ıskalası öne sürer. Tanrı'nın her yaratılmış şeyin biçimini İlk Madde'den biçimlediğini ve gök kürelerine bağlı olan on Akıl'ı yarattığını savunur. İbn Rüşd aynı zamanda, İbn Sina'nın bireysel ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili olan savını da şu şekilde değiştirir: İnsanlara ait olan edilgen akıl, etkin aklın etkisi altında, 'edinilmiş akıl' olduğunda, ölümsüz bir bireysel ruh olarak olmasa da, gerçekten ölümsüzlüğü ulaşır; ve yalnızca, bir bütün olarak insanlığa ait ortak aklın bir öğesi olarak sürer gider.[9]

El-Gazali'nin, Tanrı'nın dünyayı zaman içindeki belli bir noktada yarattığı görüşü ile İslam'ın, Tanrı'nın dünyayı hiçten yarattığı öğretisine karşı İbn Rüşd, eğer Tanrı dünyayı belirli bir zamanda yaratmışsa bunun Tanrı'nın bazı değişikliklere uğradığı anlamına geleceğini ileri sürerek itiraz eder. Bunun, Tanrı yetkin ve değişmez olduğundan dolayı olanaksız olduğunu söyler. Aynı nedenlerle, evrenin, bir sona ulaşması da Tanrı'da bir değişme anlamına geleceğinden, öncesiz sonrasız olduğunu iddia eder. Değişme dünya içerisinde olanaklıdır, dünyanın toplamında değil.

İbn Rüşd'ün *'Tutarsızlık'ın Tutarsızlığı*'ndaki savlarının çoğu islam inancının ilkeleriyle karşıtlık içindedir. Öyleyse inanç ve felsefe arasındaki ikiliği nasıl çözecektir. Burada, bu soruya tam bir yanıt verebilmek olanaksızsa da stratejisinin ve bu stratejinin sonuçlarının bir taslağı sunulabilir.

On ikinci yüzyıl Müslüman dünyasında felsefeye yönelen kuşkulu bakışlar, İbn Rüşd'ü, bir pagan bilimi olduğu suçla-

9 Buna ilişkin daha geniş bir açıklama için bu kitaptaki İbn Sina hakkındaki yazıya bakınız.

masına karşı felsefeyi savunduğu *Fasl el -Makal* [Kesin Yapıt] adlı kitabı yazmaya yöneltti. *Fasl* hukuki bir bakış açısıyla yazılmıştır ve özel ereği "hukuk incelemesi bakımından felsefe ve mantık öğreniminin şeriat tarafından gerek salık verme yoluyla gerekse zorunlu olarak kabul edilip edilmediğini, yasak edilip edilmediğini, buyrulup buyrulmadığını sorgulamak"tır.[10]

Burada İbn Rüşd bilgin bir yargıç gibi yazmaktadır; elbette öyleydi de. Kuran ile Kuran'dan çıkarılmış Geleneklerden (**Hadisler**), felsefi uslamlamanın şeriata bütünüyle uygun bir iş olduğu sonucunu temellendirebilmek için yardım almıştır. Kuran'ın doğal evreni incelemeye ilişin uyarılarından alıntılar yapıp bunları, evrenin pekin bilgisini elde etmek için onun üzerinde düşünmemizi bildiren talimatlar olarak yorumlar. Bu gibi temellerden, İbn Rüşd, felsefi etkinliğin onunla uğraşabilme yeteneği olanlar için zorunluluk olduğu; mantığın da ancak, eski Grek felsefesiyle ilgili bir çalışmayla kullanılışı öğrenilen temel bir felsefe aracı olduğu çıkarımını yapar. *Fasl*'ın bu ilk bölümünde, dinsel bilgiye ulaşmanın üç yolu olduğunu; bu üç yolun da üç tür insan zihniyetine karşılık geldiğini ileri sürür. Bunlardan ilki kendileri için inancın ve yetkenin yeterli olduğu basit ve eğitimsiz insanlardır; ikincisi, tartışmaya katılabilen, bu yüzden de inançlarının doğruluğunu kanıtlamak için nedenlere gereksinim duyan insanlardır; üçüncüler ise, inanç ilkelerine sağlam uslamlamalar ve mutlak kanıtlamalar talep edenlerdir.

İbn Rüşd, daha sonra, felsefenin kutsal kitapla sık sık uyuşmazlık içine düşen bir şey olduğundan, kutsal kitabın göz yumduğu ya da gereksindiği bir bilim olamayacağına işaret eden itirazların açık bir biçimde yanlışlanması demek olan bir bakış ileri sürer. Yüreklilikle şunları ileri sürer:

> Madem ki bu din doğrudur ve bizi Hakikat'in bilgisine götüren çalışmaya çağırır, biz, Müslüman cemaati, kesinlikle biliriz ki kanıtlamalı inceleme Kutsal Kitap'ın bize ilettikleriyle çatışan [sonuçlara] götürmez bizi; zira hakikat hakikata ters düşmez ancak onunla bağdaşır ve ona tanıklık etme işini üstlenir.[11]

10 Hourani, *a.g.y.* yeni basım 1976, s. 19.
11 *A.g.e.*, s. 22.

İbn Rüşd, burada, görünüşte varolan herhangi bir çelişkinin gerçekten varolan bir çelişki olmadığını; uygun bir çalışmayla, tek bir hakikat olarak anlaşılabilecek bir yolda uzlaştırılabileceklerini bildirir gibidir; yani, kutsal kitabın derin anlamının, doğru olarak açıklandıkta, akla uygun felsefi hakikatlerle uyumlu olduğu görülecektir.

Bu noktadan sonra İbn Rüşd, kutsal kitapla felsefe arasında yer alması gereken uzlaşmanın çeşidinden söz eder. Bu uzlaşma, kutsal kitabın bir parçası ya da tümcesi için çeşitli anlam düzeyleri verebilen eğretilemeli ya da simgeli yorumları gerektirir. Kuşkusuz herhangi bir yorum yapmayacak bu işi. Simgesel bir anlama Kuran'ın diğer bölümlerinden herhangi birinde doğrulananla ters düşmemelidir; Böylece, olanaklı açıklamalar alanında bir sınırlama doğar. Kutsal kitabın yorumlarını ortaya koyabilme yeteneğine, dolayısıyla da hakkına, sahip olarak görülenler, yine filozoflardır; çünkü evrenin gerçek doğasına akla uygun bir soruşturmayı yürütenler, bu nedenle de, kutsal kitapla felsefenin gizli birliğini kavrayabilecekler onlardır. Felsefe, ona göre, özünde açık ve gizemsiz, ama aynı zamanda derin ve zor bir disiplindir. Kutsal kitap yaratıcıdır, anlam ve dolaylı anlatım açısından zengindir; ama hem felsefe hem de kutsal kitap aynı hakikatler üzerine kurulmuştur.

Yüzyıllardan beri İbn Rüşd, kutsal kitap ile felsefeni uzlaşımından çıkarılmış bir "çifte hakikat" kurammı yaymakla gereksiz yere suçlandı. Bu, yığınlar için bir hakikat, düşün adamları için de başka bir hakikat olduğunu söyleyen görüştür. İbn Rüşd'ün yazıları üzerine son dönemde yapılan dikkatli çalışmalar, bunun, onun görüşlerinin bir çarpıtılması olduğunu göstermektedir; her ikisi de hakiki olan vahiy ve aklın temel bir uyuşma içinde olduğunu, sunulma biçimleri farklı olsa da, her iki türden ortaya koymada da aynı hakikatin cisimlendiğini tekrar tekrar söylemiştir. Son dönemde Ian Netton tarafından kısaca "hakikatin çoksesli anlatımının savunucusu" olarak tanımlanmıştır; Netton, hakikatin bu türden çoksesli anlatımlarının statüsü üzerine yorum yaparken şunları öne sürer:

> [Biz] karşıtlıkların gelişeceği geçerli bir düşünsel söylem evrenini tasarlayabiliriz... söylemin evrensel bir yapı oluşturmasına katkıda bulunan bu karşıtlık birimlerinin eklemlenişi ile birbirlerine bağlanışlarını inceleyebiliriz: Sahici hakikat ya da bu türden söylemin tekil birimlerinin hakikati bir kanıtlama ya da us sorunu olmaz da inanç sorunu olarak kalır.[12]

On ikinci yüzyılın sonunda, Arap felsefesinin beş yüzyıllık dinamik gelişmesi ansızın kendi dünyası içine kapandı; ama batı dünyasındaki etkisi bundan sonra güçlendi. Tartışmalı "çifte-hakikat" öğretisi, İbn Rüşd'ün sabırsızlıkla beklenen Aristoteles açıklamalarının varışıyla on üçüncü yüzyıl Avrupa'sının skolastik toplulukları içerisinde ortaya çıkmaya başlamış Averroizm diye bilinen bir harekete eklendi. Averroizm on dördüncü ve on sekizinci yüzyıllar arasında gelişti ve felsefenin akla dayalı kanıtlamaları ile dinin bildirdikleri arasındaki bunalımı çözmeye uğraşan Aristotelesçi bilginlerle Hıristiyan ilahiyatçılar arasındaki çeşitli karşılaştırmaların odak noktası oldu. Kilise önderlerinin sert eleştirilerine uğradı; 1209, 1215, 1240, 1270 ve 1277 yıllarında maddenin öncesiz sonrasızlığına ilişkin savıyla, kişisel ölümsüzlüğü reddettiği için, bunun yanı sıra maksadını aşmış "çifte hakikat" öğretisi yüzünden yasaklandı. Aziz Aquinalı Thomas, Averroizm'e karşı inceden inceye ayrıntılandırılmış saldırılarda bulundu; bunlarda en bilineni *De Unitate Intellectus* [Usun Birliği Üzerine] adlı kitabıdır. Aquinalı, Aristotelesçi felsefe ile Hıristiyan ilahiyatından tutarlı bir entelektüel bütün meydana getirmenin olanklı olduğuna inandırılmıştır; her ne kadar İbn Rüşd'ün Aristoteles açıklamalarının inandırıcılığını kabul ediyor olsa da, Averroist düşünce tarafından ileri sürülmüş olan uzlaşma türüne bütünüyle karşıydı.

Kimi zaman, Aristotelesçilik'in Aristoteles felsefesinden farklı olduğu kadar, Averroizm'in de İbn Rüşd'ün felsefesinden

---

12 Ian Richard Netton, *Allah Transcendent; Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Londra ve New York, Routledge, 1989, s. 328.

farklı olduğuna işaret edilir. Yorumcu İbn Rüşd, Filozof Aristoteles'in bozulmaları olan şeyleri temizlemeye olan büyük tutkusunu gerçekleştirmede çarpıcı bir başarı kazanmış olsa da, Filozofu kavrayışı, Aristoteles'in düşüncesi ile Platon'unki karıştığı için, sakatlanmıştır. Onun ciddiliği ve kendini adamışlığı, yazdığı her şeyde kendini gösterir, özellikle de aşağıdaki sözlerde:

> Ben, bu adamın [Aristoteles'in] doğadaki bir ilke ve doğanın en üst insan yetkinliğini göstermek üzere tasarladığı bir örneği olduğuna inanıyorum... Bu yüzden, onun bilinebilecek her şeyi bilebilmemiz için takdir-i ilahi ile yaratılıp bize gönderildiği sözü doğru bir sözdür.[13]

İbn Rüşd'ün Başlıca Yapıtları

Yorumları:

Aristoteles'in *Kategoriler, İkinci Analitikler, Fizik, Gökler Üzerine, Oluş ve Bozulma Üzerine, Ruh Üzerine, Kısa Fizik Yazıları, Metafizik, Retorik.*
Platon'un *Devlet*'i.
Porphyros'un *İsagoge*'sisi.

Tıp Çalışmaları:

Kitab el-Külliyat fi-l-Tıbb (Tıp Üzerine Tüm Kitaplar)
İbn Sna'nın *Tıp Kanunları* üzerine bir açıklama.

Diğer Çalışmaları:

Tahafüt el Tahafüt
Fasl el-Makal

Ayrıca Bak. Bu kitapta

Muhammed, el-Kindi, el-Farabi, el-Gazzali, İbn Rüşd, Muhammed İkbâl.

Kaynaklar ve Ek Okuma:

Copleston, F., *A History of Philosophy*, 2. cilt, New York, Image Books, 1962.
Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Longman, 1983.

13 G. Leff, *Mediaeval Thought: St Augustine to Ockham*, Harmondsworth, Penguin, 1958.

Leaman, Oliver, 'Ibn Rushd on happiness and philosophy', *Studia Islamica*, vol. LII, 1980, s. 167-181.
Leaman, Oliver, *Averroes and His Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
Leff, G., *Mediaevel Thought: St Augustine to Ockham*, Harmondsworth, Penguin, 1958.
Mohammed, O.N., *Averroes' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy*, Waterloo, Ontario, 1984.
Rosenthal, E. I. J., *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956.
Urvoy, D., *Ibn Rushd (Averroes)*, çev. Olivia stewart, Londra ve New York, Routledge, 1991.

MUHAMMED İKBAL

1876-1938

İkbal filozof olduğu kadar şairdir de. Felsefi fikirleri Müslüman dünyasında ilkin reddedildiyse de, sonradan saygı gördü. Avrupa üniversitelerindeki eğitimi kendisine, Batı'nın gelişen bilimsel kültürü ile İslam dünyasının yerleşmiş gelenekçiliği arasındaki uçurumu gösterdi. Bu durum İkbal'e, aynı zamanda, İslam felsefeleri ile Batılı felsefeler arasındaki akrabalıkları ve benzerlikleri de gösterdi. İslamcı ve Batılı fikirlerin verimli bir etkileşiminin olanaklılığını görüp bireşimine felsefi bir zemin sağlamak için Hegel'in, Bergson'un ve Whitehead'in çalışmalarını izleyerek, dini inancın felsefi uslamlamayla uzlaştırılabilirliğini ortaya koymaya çalıştı. İkbal'in felsefesinde olduğu gibi şiirinde de **Sufi** gizemciliğin güçlü bir izi vardır.[1] Bu özellikle, Tanrı kavramını çözümlemesinde ve 'kendilik' (*hodi*) kavramını resmeden ve Hindistan'daki Müslümanlar'ın entelektüel yaşamının yeniden canlanmasına bir hayli katkıda bulunan "Ben'in Gizi" adlı şiirinde açıkça görülebilir. 1930'da İslam Birliği'nin başkanı oldu ve Hindistan içerisinde Müslüman bir Hindistan'ın olması gerektiğini savundu. Ölümünden dokuz yıl sonra, yani 1947'de, Pakistan'ın kuruluşuyla ilgili önerisi gerçeğe dönüştü.

1 Sufi, deruni olunan, sofuca bir yaşama büyük önem veren bir Müslüman gizemcisidir. Bu ad, Sufiler tarafından giyilen beyaz yünlü giysi için kullanılan sözcükten türetilmiştir (*Sof*: kaba yün).

İkbal'in meslek yaşamı seçkince idi; dünyaca tanınır hale geldi. İlgi içinde geçen bir yaşam sürdü. Anne babası koyu birer dindardı; kendisi de, ailesinin gizemciliğe olan bu ilgisini paylaşmıştır. İlkin Sialkut'taki Scotch Mission College'da, sonra da Lahor'daki Government College'de eğitim gördü. Sir Thomas Arnold'dan eğitim aldığı Lahor'da adını bir şair olarak duyurdu. 1905'te, Lincoln's İnn'de hukuk eğitimi görmek için Avrupa'ya gitti; sonra da Cambridge'deki Trinity College'a geçti. Cambridge'deyken, İngiliz filozofları John McTaggart ve James Ward tarafından verilen derslere katıldı. İslam Birliği'yle de burada ilişki kurmuştur. 1908'de avukatlık ve yüksek okul hocalığı işlerine devam etmek üzere Lahor'a döndü. Bundan sonraki yıllarda bir şair olarak ünlendi, gazeteler ve basın için birçok makaleler yazdı, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması* adlı yapıtını oluşturan genel derslerin taslaklarını hazırladı. Bu yedi dersin altısı 1928'de Madras'ta, yedincisi ise İngiltere'de verildi. 1932'de Fransa'yı ziyaret eden İkbal burada Henri Bergson ve Sufilik hakkında derin bilgi sahibi olan doğubilimci Louis Massignon ile tanıştı. Müslüman gizemcilerin görüşleriyle Bergson'un zaman anlayışı arasında çok yakın benzerlikler olduğuna iyice inanır hale geldi. 1933'de, yeniden Lahor'a dönüşünden sonra sağlığı bozulmaya başladı. 1935'de, sık astım nöbetleri yüzünden, Oxford'da Rhodes dersi vermesi için gelen daveti kabul edemeyecek durumdaydı. 1938'de öldü ve büyük bir törenle Lahor'daki Badşahi Cami'nin taş merdivenin yakınına gömüldü.

İkbal, ana amacını, kendi moral değerlerini ve tutarlılığını yok etmeden İslam'm tinselliğini, Batı'nın dinamizmi ve canlılığı ile doldurarak, İslam'ı dönüştürme olarak görür. Avrupa entelektüel kültürünü de, her ne kadar bazı noktalarda ters düşmüş olsa da, ortaçağ islam kültürünün bir devamı olarak kabul eder. "Bizim tek korkumuz", diye yazar, "Avrupa kültürünün göz kamaştıran dış yüzünün, hareketimizi yolundan alıkoyabilecek olması ve bu kültürün gerçek iç yüzüne ulaşmamızı engellemesidir".[2]

---

2 Muhammed İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, Pakistan, 1968, s. 7.

Yeniden Yapılandırma'da Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel uslamlamayı sorgular ve hiçbirinin bir kanıt oluşturmadığı sonucunu çıkarır. Maddeci öğretilerin, şeylerin gerçek doğası hakkında doyurucu bir görüş ortaya koymada yetersiz kaldığını; aslında, gerçekliğin, nitelikçe dirimsel olduğunu, yani madde ile zihnin, Allah'ın her daim yaratıcı olduğu bir evrenin bütünlüğünü kuran sürekli bir değişme ve etkin bir süreç içerisinde birlikte varolduklarını kabul etmekzorunda olduğumuzu ileri sürer. İkbal, bu dirimci gerçeklik görüşünde, bizi evrenin yaratıcı enerjisiyle birleştiren ve zaman zaman bir dolaysızlık içinde deneyimini edindiğimiz aralıksız olayların art ardalığı anlamındaki Bergson'a ait saf zaman kavramını serbestçe kullanır. Ama, Bergson'un, evrensel şemada düşüncenin yerine ilişkin görüşünü yadsır. Bergson'un, düşüncenin gerçekliğin hızla değişen akışını bir sabit noktalar dizisine indirgeyerek, dolayısıyla da uzam ve zaman kavramlarını terk ederek durağan kavramlarla çalıştığını ileri sürer.[3] Ama İkbal için düşünme yalnızca deneyim verilerini, düzenleme ve sınıflandırma yetisi değildir. "Düşünme", der, "yaşam kadar organiktir... Bilinçli deneyimde yaşam ve düşünme biribiri içine girer. Bir birlik oluştururlar. Bu yüzden düşünme, hakiki doğasında, yaşamla özdeştir."[4] Düşünmenin ve yaşamın özdeşliğine ilişkin bu temel kavramdan, İkbal, akıl ile deneyimin diğer tarzları arasında katı ayrımlar içermeyen; dinamik ve değişken doğasına vurgu yaptığı gibi, "hem ilk hem de son olan, hem Görülür hem de Görülmez olan" yaratıcı bir tanrı tarafından bütünüyle sarılmışlığına da vurgu yapan bir gerçeklik görüşü geliştirmeye çalışır.[5] Reddetmek istediği şey düşünmenin "şeyler üzerinde o olmaksızın etkide bulunan bir güç olduğu"na ilişkin anlayıştır. Şunları yazar:

> Bugünkü konumumuz düşünme ile varlık ikiliğini zorunlu kılar. İnsan bilmesinin her edimi -uygun bir soruşturmada

3 Bergson'un görüşlerine ilişkin daha geniş bir açıklama için, Diané Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1991, s. 130-134.

4 İkbal, *a.g.y.*, s. 52

5 *A.g.y.*, s. 31.

> bir birliğe dönüşebilecek olan– bilen bir ben ile bilinen bir karşıda duran 'diğer' ikiliği ayrımını yapar. Hakiki anlam... insanın tavrının en son tavır olmadığını, düşünmenin ve varlığın aslında bir olduğunu gösterebilirsek ortaya çıkacaktır.[6]

Bu görüşü desteklemek için, biribirinden oldukça farklı filozoflardan devşirilmiş geniş bir kuram ve kavramlar öbeğini tanık göstermiştir.

Ben, ya da ego (*Inodi*) kavramı İkbal'in düşüncesinin özeğidir. Ben'i, fiziksel evrendeki engellerle karşılaşıp bunları yenerek biçimlenen bir şey olarak betimler. Hem metafiziksel hem de etik ben hakkında yazar. Metafiziksel ben, "her bireyin tekliğinin temelini biçimlendiren 'Ben'in tanıma gelmez duygusu"dur.[7] Etik ben ise, ölümle karşılaşıldığında bile hakikatin nedeninden ayrılmama gücü ile hayattan yana... "kendine güvenme", "kendine inanma" hatta "kendini ileri sürme"dir.[8]

İkbal'e göre, ben kısmen belirlenmiş kısmen de özgürdür. Tanrı'ya yaklaşmakla özgürlüğünü arttırabilir. Ben, erdemli bir yaşam tarzına bağlı kalarak tekliğini pekiştirip erişilebilecek kişisel ölümsüzlüğe muktedirdir. Ben, Asıl Ego olan Tanrı'dan ayrı bir şeyse de, ondan kopuk olan bir şey değildir, der İkbal.

İkbal'in Tanrı kavramı, karmaşıktır. Tanrı'yı dünyaya bütünüyle özdeş olarak değil de, hem dünyayı kapsayan hem de aşan olarak tasarladığından, Tanrı kavrayışı panteistik bir kavrayış olarak değil de panenteistik olarak tanımlanır. Buradaki düşüncesi, insanların Tanrı'yla gizemci bir birliğinin ve kişinin öbür dünyadaki değil de bu dünyadaki yaşamında ulaşılabilecek bir mutluluğu arzulamanın olanaklılığını ve istenirliğini kabul ettiği için, nitelikçe, dikkat çekici bir biçimde suficedir. Bu, Tanrı'nın başkalığı ya da mutlak aşkınlığı, tanrısal düzen ve evren ile evrenin canlılığına dair her ayrıntının bilgisine ilişkin

---

6 *A.g.y.*

7 Syed Abdul Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahore, Pakistan, 1964, s. 236

8 *A.g.y.*

sünni Kuran öğretisine bütünüyle karşıttır.

İkbal, kendi fikirleri ile geleneksel İslam düşüncesi arasındaki gerilimleri, Kuran'ın bölümlerinin köktenci bir açıklamasıyla çözmeye çalışmaktadır. Örneğin, 25. ve 54. *sûrelerin* kimi ayetlerini Bergson'un zaman görüşüyle ilişkilendirerek, Kuran'ın çarpıcı bir yalınlıkla sürenin dizisel olan ile olmayan görünümlerine dikkati çektiğini söyler. Ama aşağıda aktarılan bu ayetlerde böyle bir dikkati çekmeyi bulmak zordur.

> Hiç ölmeyen daima diri olan Tanrı'ya mütevekkil ol, O'na hamdederek tesbih et... O Tanrı ki gökleri, yeri ve aralarındakini altı günde yaratmış, sonra arş üzerine şanı veçhile müstevi olmuştur... Şurası muhakkak ki biz her şeyi mazbut bir ölçüyle yarattık. Yapacağımız iş hakkında bizim fermanımız yalnız bir tek fermandır, göz kırpması gibi yapılması çabuktur, güçlüğü yoktur.[9]

İkbal'in batı felsefesine ilişkin engin kavrayışı etkileyicidir ama, iş yaparken bunu pek iyi kullanamaz. Önemli kavramları ve fikirleri kullanımında, onlara temelsiz açıklamalar yükleyerek ya da onlardan olmayacak çıkarımlar yaparak bunların ilk anlamlarını değiştirme eğilimindedir. Tanınmış filozoflara yaptığı göndermelerinin çoğu, onların adına değinmekten öteye pek geçmez. Majid Fakhry, *İslam Felsefesi Tarihi* adlı kitabında, ondan;

> Eski ya da çağdaş, Batılı ya da İslamcı yetkelerin adları öyle hızlı geçer ki okuyucu soluksuz kalır. Örnekse, altı sayfalık bir bölümde şu adlar geçer: Berkeley, Whittehead, Einstein, Russell, Zenon, Newton, el-Aşari, İbn Hazm, Bergson, Cantor ve Ouspensky – bu, yalnızca başlıca önemli kişilerden ve yetkelerden söz etmek içindir.[10]

diye söz eder. Bu tür başarısızlıklara karşın, İkbal'in Müslüman kültürleri ve halkları için derin pratik değeri olan konuları

9 *The Koran*, çev. N. J. Dawood, Harmondswarth, Penguin, 1959, s. 207 ve s. 112. [Burada Kuran'ın Türkçe meali kullanılmıştır. yay.]

10 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Longman, 1983, s. 354.

kavrayışında ve değerlendirişinde görme gücü bakımından değeri vardır. İslami aklı İslam felsefesinin on birinci ve on ikinci yüzyıllardaki altın çağında ortaya çıkmış düşünme ve tartışma tarzıyla taze bir birliktelik için uyandırmak istiyordu. Doğu ve batı bilimleri arasında bulduğu gerilimleri çözebileceğini; derinliğinde bu çözüme felsefe aracılığıyla ulaşacağını umuyordu.

İkbal'in Başlıca Yapıtları

The Development of Metaphysics in Iran, Cambridge, Cambridge University Press, 1908 (İkbal'in Münih Üniversitesi'ne sunulmuş doktora tezi).

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahor, Pakistan, 1968.

'McTaggart's philosophy', *Proceedings of the Aristotelian Society*, IV. cilt, 1932.

Mysteries of Selflessness (Rumuz-i Bikhundi), çev. A. Arberry, Londra, Murray, 1953.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Muhammed, el- Kindi, el- Farabi, İbn Sina, el- Gazali, İbn Rüşd

Kaynaklar ve Ek Okuma

Malik, Hafeez (yay.), *Iqbal: Poet- Philosopher of Pakistan*, New York ve Londra, Columbia University Press, 1971.

Qadir, C. A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, Londra, Croom Helm, 1988.

Raschid, M. S., *Iqbal's Concept of God*, Londra ve Boston, Kegan Paul International, 1981.

HİNT FELSEFESİ

GİRİŞ

Hint kıtasının yazılı felsefi düşünce geleneği dünyadaki öteki felsefeler kadar eski, zengin ve ayrıntılıdır. İsa'dan önce ikinci bin yılda *rişiler*in yani ermişlerin kavrayışındaki köklerıyle gelenek, Hindu düşüncesinin, Buddhizm, Sikhizm ve Jainizmin yanı sıra, çeşitli okullara ayrıldığı zamana dek sürekli geliştirilmiştir. Bütün büyük felsefe soruları bu gelenekteki düşünürlerce soruşturulmuş, felsefenin bütün dallarındaki önemli konular özenle ve adamakıllı araştırılmıştır; ayrıca, bu temel felsefe uğraşısı bugüne dek sürmektedir.

Felsefi düşüncenin ilk tanığı Vedalar diye bildiğimiz büyük ilahiler derlemisinde yer alır.[1] Radhakrişnan'ın dediği gibi, *Rig Veda*'da genel olarak evrenin "büyüklüğü ve hayatın bitmez tükenmez gizemiyle çarpılmış şairce zihinlerin taşkınlıklarına benzer din adamı buyruklarının öyle çokça olmadığı din bilincinin en eski aşaması" bulunur.[2] İlahilerin çoğu tek tek tanrılar için yazılmıştır, ancak çok tanrıcı gerçeklik öyküsüyle kusurlu olan ve bütün olguların gerisindeki ilk ve tek ilke olması gereken bir sezginin bulunduğu yerler de vardır. Nitekim, önemli bir ilahi olan (S: *Nasadiya*) 'Yaratılış ilahisi'nde, "Bu evrenin yaratılışının

---

1 Dört tane Veda vardır: *Rig; Yajur; Sama* ve *Atharva*. *Rig Veda*'nın 1.107 ilahinin derlemesi muhtemelen İ.Ö. 1200'lerde başlamış ve bir süre belki yüzyıllarca sürmüştür. "Veda" sözcüğü S: *vid* = bilgi: Vedalar ise, "Kutsal bilgi" ya da "hikmet"tir.

2 Sarvepalli Radhakrishnan, *The Principal Upanisads*, Londra, Allen & Unwin, 1969, s. 30.

ardından tanrılar geldiler."[3] Tanrılardan ve evrenden önce:

> Ne ölüm ne de ölümsüzlük vardı o vakit. Ne gündüzün ne de gecenin ayırt edici bir işareti. O (S: *tad ekam*) soluk alıp verdi, durgun ve sakin, yalnızca kendi hareketiyle. Ondan başka hiçbir şey yoktu.[4]

Evrenin öncesinde, hiçbir ayırt ediciliği olmayan kendine yeten bir şey, *tad ekam* vardı.

Böylesi imalar, dünyadaki en büyük ve en ufuk açıcı felsefe eserlerinden birisi olup ortaklaşa derlenen *Upanişadlar*'da ele alınmış ve felsefece geliştirilmiştir.[5] *Upanişadlar* düşüncesi Hint düşüncesinde, Platon ve Aristoteles'in Batı düşüncesi ya da Lao Tzu ve Konfiçyus'un Çin düşüncesindeki yerine benzer bir yer tutar: Önde gelen tasarımları, Hint geleneğinin felsefe gündemini kurmuş ve bir araya getirildiğinden bu yana da tükenmez değerde canlı bir kaynak olarak kalmıştır. Çok sayıda elin ve yılların ürünü olsa da *Upanişadlar*, tutarlı bir felsefe görüntüsü çizerler. Sıradan insan yaşantısının, uzamda ve zamanda (S: ***samsara***) karşılıklı nedensel ilişkiler içinde yer alan bireylerin dünyası gerçeklik değildir. Gerçeklik bir birlik ya da mutlak, değişmez, mükemmel ve sonsuz **Brahman**'dır. Yine insan doğası, bedenin samsaraya ait öğeleri ile bireysel bilinç ya da zihin (S: ***jiva***) tarafından tüketilmiş değildir. Dahası, bizim her birimizde bir varlık daha vardır: ölümsüz bir öğe olarak asıl benliğimiz, yani ***atman*** vardır. *Atman* bir biçime sahip değildir

3 *Rig Veda*, X, 129, 6; çev. Wendy Doniger O'Flaherty, Hammondsworth, Penguin,1981, s. 25

4 *A.g.e.*, 2. ilahi; Doniger O'Flaherty, s. 25

5 Dini esaslara uygun olarak, 108 *Upanişad* olduğu söylenebilir; ancak kimi araştırmacılar bu listeye 200'ün üzerinde eseri dahil ederler. Bunların en eskisi muhtemelen İ.Ö. 8. ya da 7. yüzyılda derlenmiştir. En yenileri genellikle Budizm sonrası olarak kabul edilir. 10. ile 20. arasındaki ilahiler felsefi olarak birincil önemde sayılırlar. 'Upanişad' sözcüğünün kökenbilgisi tartışmalıdır. Radhakrişnan kelimeyi, kavrayışlarını işitmek üzere rişilerin dizinin dibine oturan taliplerin toplanmasına gönderme yapan "yanına otur" anlamındaki Sanskritçe deyimden çıkarır. Diğer kökenbilgisel araştırmalar için Krş. Radhakrishnan, *a.g.e.*, s. 19-20.

ve biçimi olmayanın sınırı yoktur; sınırı olmayan, her yerde hazır ve nazırdır; her yerde var olan ve ebedi olan Tanrıdır. Bu, en çarpıcı ve temelli *Upanişad* öğretilerinden birisinin, Brahman ve *atman*ın bir anlamda aynı şey oldukları savının temelidir.

> Bütün işleri, istekleri, tatları içine alan, sözsüz, tasasız bütün dünyayı kuşatan bu şey, kalbimin derinindeki bana ait nefs [*atman*]dır; Brahman'dır. Buradan ayrılıp ona katılacağım.[6]

Bu öğreti, Brahman'a göndermede bulunan "O" zamiriyle "o sensin" anlamındaki (S: ***tat tvam asi***) deyiminde özetlenmiştir.

Eğer gerçeklik, sonsuz, değişmez ve yetkin olan Brahman ise, sıradan değişim dünyasının, *samsara*nın durumu ve kökenine ilişkin bir açıklama verilmiş olmalıdır. *Samsara*'nın varlığını açıklamak için *Upanişadlar*'da verili görüş, Barahman'ın yaratıcı hazzıyla ilgili bir (S: ***ananda***) ile ilgili bir terim olan **lila**'nın yani oyunun varolduğu biçimindedir. *Samsara*'nın kuruntu (S: ***maya***) dışında gerçekliği yoktur, olgular dünyasını en son gerçeklik saymak da, ***avidya*** halinde yani manevi bir körlük içinde olmaktır. Uygun bir disiplin yoluyla *avidya* halinin üstesinden gelebilir ve *maya*nın örtüsünden içeri girebiliriz: Bu yapılırsa, gerçek nefsimiz açığa çıkar ve bu gerçek nefs Brahman'dır. Bu nadir durumu başarmak, ***moksa*** ya da *samsara*nın bulunduğu ölüm ve doğum döngüsünden kurtulmaktır: *Moksa, Upanişad* felsefesinde hayatın amacıdır. Ancak buna ulaşarak ***karma*** yasasından azat olup kurtulabiliriz, yok değilse *samsara*da yinelenen ölüm ve doğum döngüsünü etkileyen hareketlerimizin sonuçlarıyla ilgili olarak kaçınılmazcasına bize çektirecek olmasından kurtulamayız.

Bu düşünceler dizisi *Upanişadlar*ın felsefi özüdür. Çok sayıda inatçı felsefe sorununu da içerir. Brahman'ın *samsara* ile olan pek ince ilişkisi; *atman*ın doğası ve Brahman'la olan ilişkileri; maddi dünyanın durumu ile uzam ve zaman yapısı; samsaranın niçin acı ve derdi içerdiği ile kurtuluşun araçları ve doğası türünden sorulara açık ve kesin yanıtlar vermeye çalışan

---

6 *Çandogya Upanişad*, III.14.4, Radhakrişnan, *a.g.e.*, s. 392.

önde gelen bazı Hint düşünürlerinin bu sorunları ele aldığı bu bölümdeki pek çok yazıda ayrıntılarıyla araştırılmıştır. *Upaniṣad* öğretilerini dizgeleştirme yolundaki ilk girişim, kendisi sonradan müstakbel geleneğin temellerinden biri haline gelen Badarayana'nın *Brahma Sutra*'sıdır.

Hint düşüncesinde *Upaniṣad-ardılı* düşünceler geleneksel olarak ortodoks (S: *astika*) olan ve olmayan (S: *nastika*) iki geniş sınıfa ayrılmaktadır. Bu anlamda ortodoks olmak *Veda*ların yanılmazlığını kabul etmektir, Ortodoks olmayan kollar ise altı tanedir: Samkhya, Yoga, Mimamsa, Nyaya, Vaisesika ve Vedanta. Biz bunlardan, kısmen merkezi önemi yüzünden, kısmen de bir felsefe kolu olarak nasıl gelişebildiğinin örneğini verebildiğinden ötürü yalnızca Vedanta kolunun düşünürlerini kapsayan bir seçim yaptık.[7] Sankara, Ramanuja ve Madhva, *Upaniṣad*'daki düşüncelerce ortaya konan sorunları üçlü klasik diziyle karşılarlar. Vivekananda, Aurobindo, Radhakrişnan ve bir ölçüde Gandhi gibi bu yazıya dahil edilen çağcıl düşünürler bu geleneğin bugün de yaşadığını açıkça gösterirler.[8]

---

7 *Vedanta* (S: *son ya da Vedaların sonu*) Hint düşüncesinde iki anlamda kullanılmış bir terimdir ve yalnızca bağlamı, kullanıldığı anlamı açıklığa kavuşturur. Bu anlamlar şunlardır:

a) Başlıca üyeleri bu Bölüm'deki yazıların konusu olan Ortodoks Hindu okulunun adı;

b) Bir Veda'nın dördüncü ve son bölümünün adı. Her Veda dört bölümlüdür: i) *Samhitalar*: Çeşitli tanrılara ilahiler; ii) *Brahmanalar*: Kurbanlar ile onların değerlerine ilişkin özellikler; iii) *aranyakalar*: Simgelerle meditasyon yöntemlerini saptayan "orman anlaşmaları"; iv) Bilgi (S: *jnana*) yoluyla kurtuluşa erme yolundan söz eden *Upaniṣadlar*.

Şu halde 'Vedanta'nın (b) deki anlamıyla *Upaniṣadlar* Vedanta'dırlar. Bu kitapta, bu terim daima (a) anlamında kullanılmıştır.

8 Hint klasiklerinin en büyüklerinden birisi ve geleneği içinde son derece popüler ruhani bir klasik olan ve ayrı bir eser durumundaki büyük Mahabharata destanının bir bölümü niteliğindeki *Bhagavad Gita*'nın (S: Kutlu Ezgi) etkilerini ve düşüncelerini bu kitapta tartışmak için yerimiz yok. Muhtemelen İ.Ö. 5.yy.da derlenmiş Gita, (kimi ortak dizelere sahip olduğu) Upanişadların düşüncelerini yazıldığı dönemin koşullarına uygular; Upanişadların sofu felsefesinden herkese teselli veren ve herkesin izleyebileceği bir dinsel bağlanma yolunu çıkarır. Her ne kadar Brahman hala en yüksek gerçeklik olarak kabul edilse de Gita'daki vurgu, bir mutlakdan çok avunç ve bağlan-

Hint geleneği, yalnızca ortodoks Hindu okullarından ibaret olsaydı bile bu yine yeterince zor olurdu. Bununla birlikte, önemce az olmayan başka okulları da kapsamaktadır. Ayrıca bunlara, geçmişi yalnızca Hindistan'a değil Tibet, Çin ve Japonya'ya da dayanan, buralarda sayısız farklılıklar gösteren bir din ve felsefe olarak Buddhacılığı dahil etmekteyiz. Buddha'nın asıl kaygısı etikti: İnsanlık her türden acıdan nasıl kurtulur, bu devasa soruna bir cevap da önerir. Acı çekme, isteklerin karşılanmaması yüzünden olur ve bundan kurtulmanın biricik yolu da acıya yol açan isteklerden kurtulmaktır. Ben'in sahip oldukları ve isteklerinden dolayı da isteklerden kurtulmanın biricik yolu ben'i yok etmektir. Ben yok edildiği vakit peşi sıra gelen, aydınlanma ile kendinden ve isteklerinden kurtulma hali olan *nirvana*dır.[9]

Buddha'nın kendisi, acıların dindirilmesi gibi canalıcı bir konuyla çok daha ilgili birisi olarak, gerçekliğin nihai doğası üzerine düşünmeyi reddetmiştir. Genel olarak bu yaklaşımı benimseyen takipçileri, Buddhacılığın **Theravada** (S: Büyükler Öğretisi) kolunun üyesidirler. Belirli alanlarda düşünce üretmekten caydırılmış olsa da bu gelenek, yine de Buddhaghosa'nın burada örneği verilen eserinde görüldüğü üzere, bu öğretiye sahip kişilerin karmaşık felsefesini içerir. Bununla birlikte, Buddha tarafından kasten bırakılan boşlukları doldurmak için bir sistem oluşturmak üzerinde düşünmek ve onu felsefeleştirmek dürtüsü karşı konulmazlığını kanıtlamış ve zaman içinde Tibet, Çin Japonya'da büyük bir etkiye sahip olan Buddhacılığın ikinci büyük okulu **Mahayana** (S: *Büyük Araç)* doğmuştur.[10] Aydınlanma

---

manın gönüllü kaynağı, yaratılışın Efendisi bir kişi İsvara olarak görünmesi üzerinedir. Gita olmaksızın Hinduizm'in tarihi tasvir edilemez biçimde farklı olurdu.

9 Moksa ve Nirvana kavramları oldukça benzer olup (Buddha'ya da okutulmuş olabilecek) Upanişad düşüncelerinden ne ölçüde etkilendiğine dair uzun boylu tartışmalar sürüp gitmektedir. Hint düşüncesinin geçmişindeki bu çok geniş konuyla doğrudan ilgilenecek yerimiz yok. Bununla birlikte iki felsefe arasındaki benzerlikler ve farklılıklar kendilerini ele verecekler.

10 Mahayana Buddhacılığının geleneksel olarak İ.Ö. yaklaşık 383'deki İkinci Buddha Kurulu'nda, ayrı bir hareket olarak ortaya çıktığı söylenir.

gerçekliği doğrudan bilmekse, bu durumda gerçekliğin ne olabileceğine dair bir şeyler söylemek dürtüsüne direnmek zordur. Her biri Buddhacı Hint geleneğindeki bir büyük filozofla ilişkilendirilen önde gelen iki bakış açısı bu sorun hakkında geliştirilmiştir. Bunlar Nagarjuna'nın **Madhyamika** geleneği ve Vasubandhu ile ilişkilendirilen Yogacara geleneğidir. Nagarjuna'ya göre, nihai gerçeklik yalnızca bir Boşluk (S: ***sunyata***, kavramsal terimlerle tam olarak nitelendirilemeyen) olarak betimlenebilirken, Vasubandhu'ya göreyse doğası itibariyle zihinle ilgili olduğu söylenebilir. Vasubandhu farklı bilinç türlerinin ayrıntılarını da anlatır. Tibet ve Doğu Asya Buddhacılıklarının gelişimi üze-rinde bu felsefelerin her birinin etkisi, bu kitabın sonraki bölümlerinde açığa çıkacağı gibi, çok büyük olmuştur.

SIDHARTHA GAUTAMA: BUDDHA
(yaklaşık İ.Ö. 563-483)

Bugün Buddha, "Aydınlanmış", olarak bilinen kişinin, İ.Ö. 6 yy.'ın sonları ve 5. yy.'ın başlarında Hindistan'da yaşadığına inanılır. Hayatı va hocalık örneği iki bin beş yüz yıl boyunca Asya'nın pek çok kısımına barış içinde yayılan bir inanışlar ve adetler geleneğini, Buddhacılığı vücuda getirmiştir. Buddhacılık, Buddha öğretisindeki ana ilkelerden, değişik biçimlerde, yorumlanmış ya da geliştirilmiştir. Tanrısı olmamakla birlikte, genellikle bir din olarak kabul edilir. Herhangi bir kimse Buddhacı aydınlanma durumuna –gündelik hayatın kendisini aşarak; Orta Yol'u izleyip aşırılıklardan kaçınarak– erişmeye çabalayabilir.

Buddhacılık esasen uygulamalı bir öğreti olup, öncelikle acının yadsınması ve ancak sonra felsefe konularını açıklamaya hasredilmiştir. Ne ki, felsefe ve uygulama alanları bağlantısız değildir. Buddha'nın her şeyin karşılıklı bağımlılığı ve süreksizliği üzerine kurduğu metafizik kavramı, insanın kurtuluşunun yapısı ve gündelik hayatın yürütülmesi hakkındaki öğretisini derinden etkiler.

Ne Buddha'nın hayatıyla ilgili olaylar ne de onun öğretisi (*dharma*) hakkında bütünüyle güvenilir kaynaklar vardır; ancak takipçilerince derlenmiş çok sayıda hikaye vardır. Buddha'nın ölümünü izleyen yaklaşık dört asır içinde toplanmaya başlayan yazılı kaynaklar, geniş ölçüde keşişlerin ezberlerinden alınmış ve onun asıl öğrencilerinden sözlü olarak ulaşan bildirimlerdir. Doğrulanamaz ve çoğu kez çelişkili olsa da bu hikayeler, bir bütün olarak ele alındığında, Buddha'nın dünyası ve görüşlerini biçimlendiren düşüncelerine dair zengin ve ayrıntılı bir tasarım sunar.

Sonradan Buddha adıyla anılan Sidharta Gautama, muhtemelen kuzeydoğu Hindistan'da Nepal yakınlarında doğdu. Eski Buddha yazmaları, doğumunun Lambini civarında ovalık bir arazideki bir ağacın altında gerçekleştiğini, annesininse yedi gün sonra öldüğünü anlatırlar. Ailesi, çok sıkı bir sınıflararası sıralama üzerine kurulu Hindu cemaatinde güçlü bir yeri olan,

elbette şanslı bir aileydi. Bu sıralama insanları, kimin dua edeceğini, kimin savaşacağını, kimin çalışacağını ayırırdı. Rahip ve bilgin olan **Brahminler** en yüksek sınıfı oluştururdu. Ardından toplumu yöneten ve savunan savaşçılar gelirdi. Sidhartha'nın da içlerinde olduğu Sakyalar bunların arasındaydı. Üçüncü ve dördüncü sınıflar sırasıyla halktan kimseler ve kölelerden oluşurdu. Sınıflar arasında geçiş ve hareketlilik kolay değildi. Söylenegelen şuydu: "Sınıflar sanki farklı baharatlar gibiydi. Bu anlayışa bakılırsa, Brahminler, savaşçılar, çiftçiler ve köleler dışında insan yoktu."[1]

Hindu geleneğinde yetiştirilen Sidhartha, soylu bir hayat tarzı sürdürmüş ve 16 yaşında evlenmiştir. 29 yaşına geldiğinde hayatı, insan varlığının acısı ve ölümlülüğünü kavramasına yol açan dört deneyim sonucu değişti. Anlatılır ki, Buddha ilkinde bir yaşlı adama, sonra ölümcül hasta bir adama, sonra bir cesede ve en son başını kazıtmış ve yıpranmış sarı cübbesiyle, manevi hakikati araştıran bir kesişe rastgelir. Sidhartha bu karşılaşmaların anlamı üzerine derin derin düşünür ve gece olduğunda uyuyan karısını ve çocuğunu sessizce terk edip yeni hayatına bir dilenci olarak başlar. Amacı manevi ve ameli idi: acı çekmenin (*duhkha*) sebebini bulmak ve çaresine bakmak. Ganj ovalarında, *yogi*leri (bak. ***yoga***) arayıp bularak ve kendini son derece sade ve sıkı bir düzene bağlı kılarak dolaştı durdu.

Altı yıllık bu amellerden sonra Sidhartha aradığı hiçbir şeye erişmemiş görünür; ancak çabasında ısrar etme kararındadır. Hafif bir yemek yeyip yıkanarak ardından acı çekme ve yeniden doğuş üzerine uzun bir meditasyona başlamıştır; ilkin bütün tutkuların acıyı yarattığını kavrayıp arzulardan kurtulmayı deneyerek dört basamaklı meditasyonu sürdürüp en sonunda aradığı uyanışa ulaşmıştır. Bu yolla o, 35 yaşında Buddhalığa ulaştı. Buddha yazmaları, onun neşesini şu sözlerle betimlediğini nakleder:

---

1 Michael Carrithers, *The Buddha*, Oxford, Oxford University Press, Past Masters Series, 1983, s. 15

> Bütün düşmanlarımın üstesinden geldim; her şeyi biliyorum; her tür lekeden uzağım; her şeyi terk ettim; istemeyi yıkarak özgürlüğümü elde ettim... serinkanlılığa ulaştım... ve *Nirvana*ya kavuştum.[2]

Nirvana aslında bir Hindu kavramıdır. Kimi zaman onun, geri döndürülemezliğinden ötürü bir huzur ve saadet durumu olduğundan söz edilir. Aynı zamanda o, "oluşagelmeme" ya da "varolmama" durumu, başka bir deyişle bireysel varoluştan önce geldiği düşünülen ve varolan bireyin geri dönebileceği çok uzak bir yerin özelliğini edinen bir durum olarak betimlenir. Belki de en iyisi, bazı şeylerin betimlenebilir olmasından çok yaşanabilir olması itibariyle sıradan anlamın ötesinde olacağını düşünmektir. İsteyen ve acı çeken bireyin kayboluşunu içerdiğinden, yaratıcı kavrayış anları dışında böyle bir durumu tasarlamak zordur. Tensel varlığı niteleyen bütün acılar ve belirsizlikler, yadsınamaz ve duyarlıktan uzak bir huzuru bırakarak, çekilirler. Bazen, aşağıdaki gibi, tamamen olumsuz terimlere gönderme yapılır:

> Ne 'yeryüzü'nün ne de 'su'yun ne 'ateş', ne 'hava', ne sonsuz uzay küresi, ne sonsuz bilinç alanı, ne de boşluk alanının olduğu... ne gelen, ne giden, ne bir duraklayış, ne düşüş ne de yükselişin olduğu bir durum; sadece kararsızlık, hareketsizlik, temelsizlik vardır. Felaketin sonudur bu.[3]

Yorumcular bazen, bir yandan bir tür yadsıma, diğer yandan mutluluk durumu olarak *nirvana*dan söz edişte bir çelişmenin olduğu düşüncesine karşı çıkarlar. Bu itiraza verilecek cevap elbette, tanımlayıcı bir açıklama eğer çelişme eğilimindeyse, bu durumda ortaya çıkan tutarsızlığın *nirvana*nın başkalığı ve ifade edilemezliğinin bir belirtisi olarak anlaşılması gerektiği şeklinde olmalıdır.

---

2 Bak. M. Muller (Haz.) *Mahavaga*, c. XIII, Oxford, Oxford University Press, 1881, s. 90.

3 Aktaran, Christmas Humphreys, *Buddhism*, Harmondsworth, Penguin, 1952, s. 127.

Nirvana yalnızca ölümle ulaşılan bir şey değildir. Kurtuluşa eren kimse, Buddha'nın yaptığı gibi fiziksel varlığında, bütün bir yaşlanma sürecini geçirmeyi sürdürebilir; ruhsal bir çekilmeyle zarar görmese de bedensel olarak çöker. Sidhartha aydınlığa kavuştuğunda *nirvana*ya dahil olmak için tamamen hazırdı; ancak derhal bunu yapmak ile bunun yerine öğretim işine girişmek konusunda duraksadı. Öğretimi seçti. Kendini hazırladığında, şimdi Benares Sermon diye bilinen, gezilerinin pek çoğunda ona eşlik eden beş adama ilk söylevlerini vermişti. Bu izleyiciler başlangıçta süpheci ve hoşnutsuzdurlar. Onların gözünde, uzun meditasyon öncesinde yıkanıp yemek yediği zaman Sidhartha, onların gerçek bir aydınlanma için zorunlu saydıkları aşırı çilecilikden çıkmış oluyordu. Fakat, onun bulduğu yeni yaklaşım, nefsin isteklerine kapılma ile onu yadsıyarak cezalandırma gibi iki dünyevi aşırılık arasında yeni bir yoldu. Vaaz ettiği şey dogmatik olmayan Orta Yol düşüncesinin örneklenmesi ve açıklanmasına hasredilmiş öğretim görevinin başlangıcını gösterir... Bu görev, kırk beş yıl sonraki ölümüne dek sürdü. Pek çok tarihçi onun ölümünü, zehirli şeyler yemesinin bir sonucu oduğunu naklederek, İ.Ö. 483 yılına yerleştirirler. Cesedi yakılmış ve külleri sekiz kümelik izleyicileri arasında dağıtılılmıştır.

Buddha'nın öğretisi geniş ölçüde insan davranışı ve kurtuluşu üzerine olup asıl ilgisi acının ortadan kaldırılmasıdır. Bununla birlikte, yenidendoğuş ya da ruh göçüyle ilgili Hindu öğretisine ilişkin olduğu bilinmelidir. Hindu dininde bu öğreti, bütün canlı şeylerin ruhu olduğu ve bu ruhların farklı türden bedenlerde birbiri arkasından vücut bulur hale geldiği genel inancı üzerine kuruludur. Belli bir ruhun hangi bedene göçeceği bir önceki hayatı nasıl yaşadığına bağlıdır ve bir sonraki cana gelişin böyle koşullanıp belirlenmesi, cisim kazanmış ruhlar ile yine onların belirli işleri arasındaki ayrımları yöneten evrensel yasa *karma* diye anılır. Yenidendoğuş, bireylerin arzu ve tutkularıyla beslenen, hayat çarkı *samsara*ya az ya da çok sürekli kölelik olarak düşünülür. Ancak bundan kurtuluş mümkündür ve *karma*nın tedrici iyileşmesiyle buna ulaşılabilir; o

kadar ki, çile ve manevi yaşama yeteneği daha yüksek bedenlere göç etmek ve nihayet *nirvana*ya ulaşmak gerçekleşebilir.

Hindu dininde *nirvana* saadeti genel olarak, içinde bireyselliğin tamamen ortadan kalktığı, evrenin nihai ve mutlak Gerçekliği olan *Brahman* ile bütünüyle bir olma durumu olarak tasarlanmıştır. Buddha öğretisi bazı önemli konularda bundan ayrılır. İlkin, *Brahman*ın varlığı evrenin nihai ve birleştirici gücü olarak öne sürülmez. Yine, bireysel ölümsüz ruh tasarımı reddedilir. Deneysel kişiliğin –beden, duygular, istekler, zihin tasarımları ve saf bilinç– olmak üzere beş tür varlıktan yani ***skandha***dan oluştuğu; ancak bunların hiçbirinin kalıcı olmadığı ve ruh olarak tasarlanabilecek herhangi bir şeyi meydana getirmeyecekleri ileri sürülür. Dolayısıyla Buddhacılık, fizik ve zihin görünüşleri olan deneysel bir kişiliğin var olduğu sonucuna varır; ancak Brahmanca mutluluğa dalarak nihai kurtuluşa kavuşma yeteneğindeki bir ebedi ruhun varlığını ileri sürmek için bir neden görmez.

Bu görüş, usavurması kabul edildiğinde, bir dizi canageliş yoluyla göçüp duran bir ruhla ilgili tasarımı tutarsızlaştırdığından yenidendoğuş öğretisine göndermelere sahiptir. Nitekim Buddhacı görüş göçen, sonsuz bir ruhun var olmayıp bunun yerine sona eren bir hayatın biriken eğiliminin yani *karma*nın ileriye, gelişmesinin koşulları ile yeni bir canagelişe doğru sıçradığı biçimindedir... Buddhacı yazmalar, ölen bir kimsenin *karma*sını, gebe bir kadının rahmindeki ceninde, geçmiş hayatına uygun bir bedeni bulma olarak betimler. Bu yolla, bir önceki hayatın bütün eğilimi, yeni bir hayatın içine yerleşir ve bu yeni hayatı etkilemeye başlar. Yeni bir ben oluşturulmuştur, ancak bir önceki hayat tarafından biçimlendirilmiş eğilimle. Kurtulmuş bir varlığın ölümden sonra belirli bir yolla var olmayı sürdürüp sürdürmeyeceği sorusuyla yüz yüze gelindiğinde Buddhacılığın verdiği cevap "Ne evet ne de hayır"dır.

Sidhartha, bir hayatın gelişimini katı bir biçimde ve tamamen *karma*nın sonucu olan fiziksel olaylarca belirlendiğini kabul etmedi. Bunun yerine, niyet, güdü ve bir sonraki hayatın *karma*sı için belirleyici olan iradenin var olduğunu düşündü. Bir önceki haya-

tın kötü niyetlerinin acılı sonuçları kaçınılmaz ve önlenemez niteliktedir; ancak iyi niyetleri ve iradeleri, hatta iyi bir şekilde tecelli etmeyen bir eylemle ilgili olanları bile *moksa*ya, kurtuluş durumuna doğru yalnızca yönelebilir. Buna göre, Buddhacılıkta erdemli bir hayat tarzını aramak anlamsız değildir.

Benares Sermon'da Buddha'nın öğretisi Dört Ulu Hakikat'in sıralanmasıyla başlar: Acı çekme hadisesi, sebepleri, sona erecek olan ihtiyaç ve bunu durdurma yöntemi. Bu hakikatler açık bir biçimde, onu Buddhacılık yoluna yönelten dört karşılaşmadaki kavrayışa denk düşer. Bunlarla ilgili tartışmayı, acı çekmeye son verecek davranış dersi olarak Sekiz Katlı Soylu Yol'u yürümek üzere yapılan açıklama izler. Bu yol, doğru inançlar, doğru düşünce, doğru söz, doğru tavır, doğru iş güç, doğru çaba, doğru özen ve doğru yoğunlaşma üzerine kurulu bir hayat sürmeyi gerektirir. Buddhacı uygulamanın ayrıntıları bu yapıdan çıkartılmış ve bütün her şeyde Orta Yol'u arayış ilkesine başvurarak geliştirilmiştir. Orta Yol'u izlerken, aşırılıklar, kurtuluşa yönelen ilerlemiyi önleyen her türden bağ ve bağlantıları oluşturdukları için reddedilmiştir. Orta Yol üzerindeki bir kişi,

> ne olursa olsun bir zihin ya da beden durumunu ya da böylesi bir durumun yıkılması için ne bir istek duyar ne de kafasında bunları kurgular. Dünyadaki herhangi bir şeyi arzulamadan hiçbir şeyi kavrayamaz; kavramadığı için sıkıntılı değildir; bu yüzden o tam bir sükunet içindedir.[4]

Buddhacılık edebiyatı verimli ve çeşitlidir. **Theravada** (ya da **Hinayana**) ve **Mahayana** olmak üzere iki ana kola ayrılan Buddhacı öğretinin bölünmesine uygun olarak Buddhacılık edebiyatı da iki kısma ayrılır. Theravada yazmaları Pali dilinde yazılmıştır ve genellikle "Üç Sepet" diye çevrilen Pali Kanunu ya da ***Tipitaka*** olarak bilinir. Bu sepetler sırasıyla, Buddha'nın sözleri ve söylevlerinin nakledildiği bir külliyatı, davranış ku-

4 *Majjhima Nikaya*, III. cilt, Pali Metni Derneği baskısı, Oxford, Oxford University Press, s. 244.

ralları ve Buddhacılıktaki felsefe konularıyla ilgili tartışmaları içerir. Pali Kanunu'nun bu ana eserleri çok sayıda yorum ve tezleri vücuda getirmiştir. Mahayana edebiyatı çok daha verimlidir ve Buddhacılığın ilk gelişiminde birkaç yüzyılı bulan daha etraflı yayılma dönemi boyunca kendini zorla kabul ettirmiş, az çok değişik bir karaktere sahiptir. Aslı Sanskritçe yazılmıştır, fakat asıllarının pek çoğu Tibet ve Çin'e götürüldükten sonra kaybolmuştur. Bu demektir ki, oldukça yakın bir zamanda Tibet ve Çin nüshaları yeniden Sanskritçeye çevrilmiştir.[5]

Buddha'ya atfedilen temel inanç ve öğretilerin devam edip gelişerek serpilip büyümesi şaşırtıcı değildir. Bu inanç ve öğretiler, gündelik hayata kolayca yedirilen kılgın bir görüntüye sahiptir. Bunlar aynı zamanda, insanlığı daima büyülemiş olan ruh, nefis, özgür isteme, ölüm, Tanrı, gerçeklik ve hayatın anlamı ile ilgili bazı büyük sorulara değinirler. Buddhacılık bu çözümlenemez sorularda son derece bilinemezcidir; bu yüzden insanın gizem ve deney üstüyle ilgili anlayışı ile genel olarak insan bilincinin bir parçası olan uslamlama ve sonuç çıkarma eğilimine göz yumar. Aynı zamanda, deneysel durumlardan çıkarılmış sonuçlarında gerçekçi ve içten olan Buddhacılık, tinsel arzuların nasıl gerçekleştirileceği konusunda açık bir yol göstericilik sunar. Buddha şiddete dayanmayan bir tavır ile halkın ve her şey arasındaki ilginin gözetilmesi hakkında düşündü. Doğuştan ya da mertebesinden değil de deruni erdemin geçerli kılınmasını savunan Hindu sınıflarının sıkı bir şekilde aşamalandırılmasını mahkum etmiş ve toplumun her kesitinden erkek ve kadın taraftarlarını iyi karşılamıştır. Kendisini ne bir yenilikçi, ne de bir felsefe kurucusu olarak kabul eden Buddha, öğretisini, büyük ölçüde yılların birktirdiği insan bilgeliği ve yapıp etmelerinin damıtılmasından çıkartılmış bir şey olarak gördü. Yine de düşünceleri çözümsel ve dizgeli olup ona özgünlüğünü veren bir bağımsızlık ve enerjiye sahiptir. Düşünceleri, önemli felsefe konularını kapsayan bir düşünceler dizge-

5 İlk Theravada öğretisi üzerine en ünlü eleştirmeci Buddhaghosa'dır. İ.S. 5. yy.'da edebiyat çevirileri ve yorumları üzerine yazdığı eseri için bak. bu kitapta, Buddhaghosa hakkındaki yazı.

si içinde kaynaşmış geniş bir tutarlığa da sahiptir.

Buddha'nın ölümünden sonra öğretisi yaşadı ve farklı biçimlerde yayıldı. Onu yaşatan keşişler Pali Kanunu'nun Üç Sepet'inde içerilen bilgeliği anlatmayı ve yaymayı, fikirlerini aynen onun dile getirdiği biçimiyle korumak için ellerinden geleni yaptılar. Sidhartha'nın ölümünü izleyen ilk dört beş yüzyılda Buddhacılık yalnızca Hindistan'da kaldı. Sonra karşılaştığı her şeyi etkileyerek ve onlardan etkilenerek doğuya doğru Asya'ya ardı sıra Çin'e bile ilerledi. Bugün Büyükler Öğretisi (Theravada) Buddhacı dünyanın güney kısmında yaygın olup Sri Lanka, Burma ve Tayland'ın ulusal dinleridir. Buddhacı dünyanın kuzey kısmında ise, Hıristiyanlığın doğduğu dönemde gelişen Mahayana öğretileri Nepal, Kore, Çin, Japonya ve Tibet'te başat durumdadır. 20. yy.'ın sonlarında Buddhacılığın kısıtlamalardan geniş ölçüde uzak ve devletle iç içe bir durumda olduğu tek yer Sri Lanka'dır.

Buddha'nın öğretisi eleştiriden kurtulamamıştır. Çoğu kimse, Buddhacılığın yaşamdan çekilmeyi savunduğunu ve yalnızca, bu koca dünyada karşılaşacağı güçlüklerden ve yıpranmalardan yakayı kurtarmak üzere dünyadan uzak münzevi bir hayat sürenler için uygun olduğunu belirtmiştir. Ne var ki böyle bir suçlama öyle çok uygun ya da Buddhacılığa öteki pek çok dinde olduğundan daha çok zarar veriyor değildir. Örneğin nasıl Yahudilik ve Hıristiyanlık, manastır hayatına özgü inzivadan dünyanın iktisadi ve siyasi işleriyle tam bir meşguliyete dek hayat tarzlarındaki geniş farklılıkları kaldırabiliyorsa pekala Buddhacılık de bunu yapabilir. Buddhacılığın doğası ve etkinlik alanı, Michael Carrithers'in şu yorumuyla pek yerinde özetlenmiştir: "Budizm öz olarak hoşgörülü, kozmopolit ve taşınabilirdir".[6]

6 Carrithers, *a.g.y.*, s. 80.

İlk dönem Buddhacılık Yapıtları

Buddha'nın ölümünden sonra sözleri ve öğretileri bunları doğru bir şekilde korumaya çabalayan keşişlerce düzenli olarak nakledilirdi. Bu anlatılarla ilgili yorumlar sonraki yüzyılda zaman zaman yapılan toplantılarda tartışılmış ve bu tartışmaların bir sonucu olarak Buddhacılığın iki kolu Theravada ve Mahayana ortaya çıkmıştır. Theravada Buddhacılığının çok sayıdaki metnine ait bilimsel baskılar Pali Metni Derneği tarafından ve Oxford Üniversitesi yayınları arasında yayınlanmıştır.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Nagarjuna, Buddhaghosa, Padma-Sambhava, Milarepa, Hui-neng, Dogen, Nichiren, Bankei, Hakuin, Nishida, Suzuki.

Kaynaklar ve Ek Okuma

Carrithers, Michael, *The Buddha*, Oxford, Oxford University Press, Past Masters Series, 1983.

Conze, Edward, *A Short History of Buddhism*, Londra, Unwin Paperbacks, 1986.

Humphreys, Christmas, *Buddhism*, Harmondswort, Penguin, 1952

Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism*, Londra, Allen & Unwin, 1955.

Thomas, Edward J., *The History of Buddhist Thought*, Üçüncü baskı, Londra, Routledge & Kegan Paul,1949.

BADARAYANA

İ.Ö. İkinci Yüzyıl

Upanişadlar bir peygamber ya da kahinin diliyle, bitmek bilmeyen bir tınının simgesel, şairane ilhamıyla yazılmıştır. Bu sözler, güçlü ruhani deneyimin etkisiyle bugüne dek, içerik kazanarak biçimlenmiştir. Düzenlilik ya da dizgelilik bu derin metinlerde olmayan bir şeydir. Zaman içinde metinlerin kavrayışlarını bir felsefe dizgesine çekme ihtiyacı oluştu. *Brahma Sutra*'[1]yı hatırlatan baş eserini oluştururken Badarayana'nın gayesi tam da böyle bir dizge kurmaktı. Vedalar ve *Upanişadlar*la birlikte bu eser Hindistan'daki ortodoks felsefe geleneğinin te-

1 Bu metin aynı zamanda **Vedanta** felsefesini özetlediği için *Vedanta Sutra* ve *Brahman*'ın cisimleşmesiyle ilgilendiği için *Sariraka Sutra* (S: *sarira* = vücut) diye de bilinir.

melini oluşturur; bu eserlerin ikincisinde örtük bir biçimde tutarlı bir felsefe anlatımı kurmaya girişmiştir. *Brahma Sutra* Hint geleneğindeki hemen her büyük şahsiyet ile daha az önemli pek çoklarınca da yorumlanmıştır. Yalnızca bu eserdeki yorumcuları gözden geçirerek Hint felsefesi tarihinin büyük bir kısmını takip etmek mümkün olabilir. Örnekse Sankara, Ramanuja ve Madhva gibi düşünürler, kendi felsefe görüşlerinin teyidini bunda bularak kitabı uzun uzadıya yorumlamışlardır. Bu eserin birbirini izleyen yorumlarının genişliği tek başına yetkesine dayandırılmaz, bununla birlikte, bir ölçüde uslubunun da bir sonucudur. Eserdeki (her biri bir *sutra*ya göndermesi olan) 552 ifadenin her biri kısa ve özlü olup dilbilgisi bakımından, çoğu kez genel olarak metin çözümlemesi yapılmaksızın tamamen anlaşılır olamayacak ölçüde, eksiktir. *Brahma Sutra* felsefenin nihai sorularıyla ilgilendiğinden, sürekli yorumlanma eğilimi yaratması şaşırtıcı değildir.

Badarayana hakkında hiçbir şey bilinmez, hatta *Brahma Sutra*'nın yazarı olmaklığı ve tarihleri dahi tartışmalıdır. Kitabın derlenmesiyle ilgili İ.Ö. 2. yy. tarihi, İ.Ö. 500 ile İ.S. 200 arasında değişen tarihler içinde, bilim adamları arasında en çok desteği alan bir tarihtir. Metne dayanan öteki düşünce okullarının terimleriyle içsel kanıt, İ.Ö. 200'den önce yazılmış olmasını ihtimal dışı bırakır. Badarayana'nın bu kitapta, kendisinden üçüncü şahısla söz etmesi, böyle bir iş bu gelenekte benzersiz olmadığından, onun bu eserin yazarı olamazlığını gerektirmez.[2] Daha büyük bir metin bulnmadıkça böylesi sorulara kesinlik kazandırmak mümkün değildir.

Brahma Sutra'nın felsefesine girişmezden önce, metinde verilmiş kabul edilen ve temel ön kabullerinden birisini teşkil eden önemli bir ilkeyi göz önünde bulundurmak gereklidir. Bu ilke ***sruti*** ile ***smrti*** arasındaki ayrıma dayanır. *Sruti* Veda kahinlerinin dinsel deneyimlerinden çıkarılmış kutsal bir bilgidir. Vedalarda ve *Upanişadlar*'da kayıtlıdır. ***Samsara*** ötesindeki alan-

2 Badarayana kendisine gönderme yapar. Örnekse III.2.41; III.4.1; III.4.8.; III.4.19; IV.3.15; IV.4.7 ve IV.4.12.

la ilgili yetkesi mutlaktır. *Smrti*, bellek, gelenek veya çıkarım ya da bunların karışımı üzerine kurulu bilgidir. Fark, *sruti*nin sezgisel, apaçık kavrayış olduğu, *smrti*nin ise açıkça, akılla tartma üzerine kurulduğu söylenerek belirtilebilir. *Sruti*de bilen ile bilinen arasındaki fark aşkındır ve her ikisi bir olur. *Sruti* ile *smrti* arasında bir çatışma doğduğunda her zaman ilki tercih edilmelidir ve bu ilke Vedacı ortodoksluğun kurucu ilkesidir. *Sruti*nin en yakın batılı benzeri, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde aynı büyük ve sorgulanamaz duruma denk düşen vahiydir. Ne ki bu benzeşim, vahiy, bilen ile bilinen arasındaki ayrımın aşılmasını gerektirmediğinden bütünüyle doğru değildir.

Brahma Sutra, gerçeklik günlük yaşantıların sıradan dünyası değildir; bireylerin dünyası zaman ve mekanla rastgele bir bağlantı halindedir; öte yandan *samsara*nın var olduğu amansız bir değişkenlik dünyası, mükemmel, değişmez, sonsuz bir birlik ya da mutlakdır, (bir şekilde keşfedilecek) her şeyin kendisinden ortaya çıkan Brahman'dır: '(Nihai Gerçeklik)' buna ait başlangıç, vb'nin (yani, varoluş ve yokoluşun) (ilerleyebileceği) şeydir[3] diyen Veda geleneğinin en önemli anlayışıyla başlar. Bu konuda *sruti* metinlerinde çok sayıda yetke var; *Taittiriya Upanişad*'daki bir parça son derece açık bir örneği oluşturmaktadır: "Gerçekten, bu şeylerin kendisinden doğduğu o, doğduklarında sayesinde yaşadıkları o, ondan ayrılırken içine girdikleri o, (bilmek için araştır onu), o Brahman'dır.[4] Böyle bir metafiziğin ortaya çıkardığı büyük sorunlardan ilki, Brahman'ın evreni meydana getirmesindeki güdüyü bulmaktır. Doyurulmamış arzuları olmayan Brahman mükemmeldir ve bu yüzden hiçbir şeye muhtaç değildir. O halde niçin evren var oldu? Cevap, Brahman'ın yapısı hakkında anlamlıca her şey söylenebildiğine göre doğanın mutluluk (*ananda*) olduğu iddiasıyla başlar. Badarayana, Brahman'ın mutlak bir teklik olduğu iddiasıyla başlar. Badarayana, Brahman mutlak bir teklik olduğundan, mutluluğun Brahman'ın bir niteliği değil fakat kendisi olduğu-

3 I.1.2. karş. I.3.10; III. 2.11-21.

4 *Taittiriya U.* II.1., *P.U.*, s. 553.

nu belirtmek konusunda titizdir: "Eğer (*anandamaya*'nın değişikliği ifade eden bir kelime olduğu için, Yüce Nefsi göster)mediği söylenirse, öyle çokluktan ötürü değildir"[5], yani Brahman ölçülemez mutluluktur. Evrenin varlığına giriş bu mutluluğun kendiliğinden taşmasıdır. İnsani terimlerle, buna en yakın benzerlik oyun ya da eğlencedir (*lila*): "sıradan hayattaki gibi yaratı (Brahman için) yalnızca eğlencedir."[6] Bundan, Brahman'ın (adeta) kaygısızca hareket ettiği anlaşılmamalıdır; bunu yapmak, *lila* tasarımını gereğinden fazla insanbiçimli bir anlamda anlamaktır. Daha doğrusu hareket noktası, *lila*nın, bir evrenin niçin var olduğu saptamasının bulunabileceği en az yanıltıcı yol olduğudur.

Bir inanç dizgesi, gerçekliğin en derin felsefe güçlüklerinden bir kısmını kapsayan bir mutlak olduğu savı üzerine kurulmuştur; Brahman'ın asıl niyeti de, *Upanişad*'a özgü kavrayışların uygun ve savunulabilir bir bütün oluşturduğunu göstererek, bunlara dikkat çekmektir. Esas güçlük, Badarayana'nın aklına gelen terimlerle aşağıda gösterildiği gibi teklik ve çokluk sorunu olarak bilinir: Brahman (mutlak) sonsuz, değişmesiz ve mükemmeldir (hiçbir şeye gereksinmeyendir). Sonsuz, değişmez ve mükemmel olan, bu zamana ait, değişken ve tamam olmayan, yani insan yaşantılarının gündelik dünyası, *samsara* ile nasıl ilişkilendirilebilir? Evren Brahman'ın bir özelliği ya da onun bir sonucu mudur ya da sayıca Brahman ile özdeş midir? Bu büyük seçeneklerin her biri bir güçlüğü içerir: Eğer Brahman nitelikleri taşıyorsa, şu halde kavramsal ayırımlar ona uygulanır, buysa bir mutlak olduğuna göre mantıkça olanaksızdır. Yine, Brahman'ın evrene yol açtığı görüşü, Brahman sonsuz olduğuna göre, Brahman'da olanaksız olan bir değişimi gerektirir görünmektedir. Son olarak, eğer evren sayıca Brahman'la özdeş ise, şu halde Brahman eksikliklerini paylaşmalıdır ve yine bu da bir mutlakın mükemmel doğasıyla bağdaşmaz. Bu güçlüklerin özellikle keskin bir biçimi, bireysel ruhun Brahman'la olan iliş-

5 I.1.13. *Taittiriya U.* II.81, *P.U.*, s. 550-552'deki *sruti* metinlerinde bunun açık ifadesi yeralır.

6 II. 133.

ki konusunda ortaya çıkar. Bireysel ruh, sayıca Brahman ile özdeş olamaz; zira o halde ya Brahman eksik olacaktı ya da her ruh Tanrı olacaktı ya da ikisinin de olmadığı bir durum olacaktı. Tam tersine, eğer bireysel ruh Brahman'dan farklı ise, o halde onu Brahman ile ruhun bir olma durumu olan kurtuluş ya da *mıoksa* kavramı ile birleştirmek mümkün olmaz: Eğer bireysel ruh Brahman'dan farklıysa o halde onun *mıoksa*da Brahman'a katılması Brahman'da bir değişim oluşturacaktır; buysa mümkün değildir. Badarayana'nın felsefi cesaret ve girişkenliğinin özü bu çoklu ikilemlere bir çözüm bulmaya çalışmaktır.

Badarayana, Brahman ve evrenle olan açık ve kesin ilişki sorununa girişerek işe koyulur ve bu başlangıç cevabı, ilk bakışta, güçlüğü daha da keskinleştirmiş görünür. Maddi sebep ile etkileyen sebep arasında felsefi bir ayırım ölçütü kullanır. Bir toprak çömleğin etkileyen sebebi çömlekçinin hareketidir; çömleğin maddi sebebiyse biçim verilmemiş kildir. Badarayana, Brahman'ın evrenin yalnızca etkileyen sebebi değil aynı zamanda maddi sebebi de olduğunu ileri sürer: "Maddi sebep de (Brahman'dır), bu görüşe göre (baştaki) ifade ile açıklama çatışmaz.[7] Gönderme yaptığı "ifade ve açıklama" işitilmezin işitildiği, idrak edilemezin idrak edildiği ve bilinemezin bilindiği bir bilginin sonucu olarak varolduğunu belirten *Chandogya Upanişad*'ında yer alır; "kilden yapılmış her şey bir kil parçasıyla bilinir, varolan değişiklik yalnızca, tıpkı hakikatin kilde olduğu gibi konuşmadan ortaya çıkan bir isimdir".[8] Bu nedenle Badarayana, kilin, kilden yapılmış şeyleri maddi sebep olarak meydana getirmesine benzer biçimde, Brahman'ın da evren karşısında benzer durumda bulunması gerektiği savıyla *sruti*' yetkesine sahiptir. Hemen ardından, zamanın bitiminde evrenin yeniden Brahman'ın içine çekilebileceği bu yüzden de *samsara*nın eksikliklerince kirletilmiş olacağı yollu bu savın öteki *sruti* parçalarıyla uyuşmayacağı itirazına yönelir. Badarayana bu savı, bunun yeniden içine çekmeyle bağlı olmadığından bahisle ce-

7 I. 4.23.

8 Chandogya U., VI., 1.4, P.U., s. 446-447.

vaplar. Altından şeylerin eritildiğinde yalnızca altın olması gibi, evren de yeniden içine emildiğinde belirli niteliklerini koruyacaktır.[9] Brahman'ın evrenin maddi sebebi olduğu görüşü Batılılara ilkin acaip görünür; fakat bu, Hindu düşüncesinde yer almayıp Hıristiyan ortodoksluğunun bir parçası olan *ex nihilo* (hiç'ten) yaratma fikrinden doğmuş olmalıdır.

Brahman'ın, evrenin etkileyen sebebi olduğu kadar maddi sebebi de olduğu savı yine de temel güçlüğü şiddetlendirmektedir; zira, geçiciliğin ve değişmenin Brahman'a özgü olduğunu ima eder gibidir. Badarayana'nın cevabı, *Brahma Sutra*'nın anahtar öğretilerinden birisidir ve sebep ile sonucun farksız oldukları şeklindedir.[10] Sebep ile sonucun farksız olduğunu ileri sürmek, bunların özdeş olduğunu söylemekle aynı şey değildir. *Brahma Sutra* üzerine sonraki yorumcular farksız olmayı, bir yandan köpük, dalgalar ve kabarcıklar, öte yandan deniz arasındaki ilişkiye gönderme yaparak, ya da yine kil ile toprak çömlek arasında, ikincinin ilkiyle özdeş olmadığı ama aynı zamanda birbiriyle farklı da olmadığıyla ilgili yukarıda alıntılanmış *Chandogya Upanişad*'dan alınmış parçalara yeniden gönderme yaparak açıklarlar. Sebepler ile sonuçlar bu şekilde daima aynı tarzda farksız olduklarından, Brahman da evrenden farksız olmalıdır.

Brahman'ın evrene sebep olduğu düşüncesinden emin olan Badarayana, bunu mutlakçı dizgelerde ortaya çıkan bir diğer önemli sorunla uğraşmak üzere kullanır. Bir cisimleşmiş bireyler dünyasının mümkün olması için uzay var olmalıdır; zira cisimsel maddelerin tekliğinde ayırt edilmesi uzamlı yer ile olur. Uzayın, mutlak ile birlikte sonsuz ya da onun bir sonucu olup olmadığı sorusu çıkar ortaya: Önceki almaşık çekici değildir, zira, uzayın Brahman'ın bir niteliği mi yoksa Brahman'la birlikte sonlu mu olduğu ya da bunların hiçbirisinin kabul edilemez olduğu görüşünün yıkılması tehlikesi vardır. Nedensellik çözümlemesi kabul edilmiş olsa da Badarayana, uzayın (*akasa*;

9 II.1.8-9

10 II.1.14-20'de tartışılmıştır.

'esir' diye de çevrilebilir) Brahman'ın bir etkisi olduğunu[11] ileri sürebilir ve *sruti*deki "bu Nefs'ten, [yani Brahman'dan] gerçekten, esir ortaya çıktı"[12] biçimindeki önemli bir ifadeyi bu biçimde yorumlayabilir. Uzay, bu yüzden Brahman ile birlikte sonsuz değil, ancak Brahman'ın ondan farkı da olmayan bir sonucudur.

Veda felsefesinin ana konularından birisi olan, bireysel ruhların (*atman*) Brahman ile ilişkisi üzerine de benzer sorunlar doğar. Badarayana'nın güçlüğü, bu soruna farklı yaklaşımları telkin eden farklı *sruti* parçalarının baskısıdır. *Brhadaranyaka Upanişad*'ında "Anlama üzerinde düşünüp duran ve yine anlama içinde bulunan anlamanın bilmediği, bedeni anlama olan, anlamayı yöneten o kendisidir, ruhani yönetici, ölümsüz olandır".[13] Bu parça, 'ruhani yönetici' Brahman ile sıradan nefsin bir niteliği olan anlama arasında bir ayırım ya da ayrılığı telkin eder. Bununla birlikte öteki *Upanişadlar*daki başka parçalar, *atman* ile Brahman arasında çok daha yakın bir ilişkiyi ima eder gibidir: "Sen [yani Brahman] kadınsın, sen erkeksin. Sen genç adam ve genç kızsın da. Sen, bir yaşlı adam gibi, bir değnekle birlikte sendeliyorsun. Doğmuş bir varlık olarak her yöne bakarsın.[14] Badarayana, *atman* ve Brahman'ın sayıca özdeş oldukları görüşünü yeğleyemez, zira bireysel ruhların *karma*sı, mantıkça olanaksız olan, mutlağa aittir.[15] Badarayana'nın çözümü, bireysel ruhun, kendisi bir parça olan bütün bir makinanın bir parçası gibi değil de bir ateşe ait bir kıvılcım gibi, (Tanrı'nın)[16] bir parçası olduğunu ortaya koymak oldu. Bu kitabın izleyen yazılarından sonra açıklığa kavuşacağı gibi, bu sorun sonraki Vedacıları son derece cezbetmeyi ve bölmeyi sürdüren sorunlardan birisi idi. Örnekse Sankara *atman* ile Brahman arasındaki

11 II. 3.2.

12 *Taittiriya U.*, II.1.1, P.U., s. 542.

13 *Brhad-aranyaka U.*, III.7-22, P.U., s. 229.

14 *Svetasvatara U.* IV.3, P.U., s. 229.

15 II. 3.47 vd.

16 II. 3.43. *Bhagavad Gita* XV. 7'de bununla ilgili bir temel mevcuttur: "Yaşanan dünyada sonsuz, canlı bir ruh olan kendi nefsimin bir parçası" v.s. (Rdhakrishnan'ın 2. basımı, Londra, Allen & Unwin, 1949, s. 328).

ayırımın mutlak olamayacağı, fakat uzam ile uzay arasındakine benzer olacağında ısrar eder. Bunun aksine Ramanuja, ruh ile Brahman'ın, ikincinin ilkinin içinde yer tuttuğundan bahisle farklı olmaları gerektiğini düşünür.

Bu konu, mutlakçı görüşte bir diğer ciddi sorunla, kötülük sorunuyla yakından ilişkilidir. Gerçeklik Brahman ise, o halde acı ve kötülüğün Brahman'da da bulunması gerektiği sonucu çıkmaz mı? Başka bir deyişle, eğer her tek ruh Brahman'la özdeş ise, şu halde başkaları için yararlı olanı yapmamak türünden kusurlar (Brahman'a) bağlanacaktı[17] yani kötülük Brahman'a yüklenebilir olacaktı. Badarayana'nın bu soruna, her biri, ruhun, deyimin ondaki anlamıyla, Brahman'ın bir parçası olduğu görüşüyle tutarlı olan iki yanlı bir cevabı vardır. Ruh, terimin ondaki anlamıyla, Brahman'ın bir parçası olduğundan, Badarayana, kötülük ve acı olarak adlandırdıklarımızın yalnızca Brahman'ı bilmeden yoksun bir ruhsal körlük olarak *avidya* durumundaki bireysel ruhun yalnızca ileri sürülebilir koşulları olduğu görüşünü benimsemek durumundadır.[18] Ruhun gerçek mayası *moksa*da ortaya çıkarıldığında, genel olarak iyi ve kötü olarak adlandırdığımız bu iki şeyden uzak olduğu görülür. Başka yerde Badarayana *karma* öğretisini kullanır. Biz özgür istemelerimizin yapıp etmesiyle *karma*yı geliştirir ve acı çekme ya da ödül olarak hakettiğimizi elde ederiz; böylece de "Eşitsizlik ve zulüm, (ruhların eseri) sayılan (etkinlik) olduğundan (Brahman'a yüklenemez)"[19], yani kendi *karma*mız aracılığıyla maruz kaldığımız ve kötülük diye andığımız şeyi biz yaratırız. Brahman'ın sonsuz oluşu, sorumluluğumuzun olduğu gibi kaldığı *karma*dan bağımsızdır. Kötülük diye andığımızın, yalnızca bilgisizlikten ortaya çıktığı ve elimizde bulunan özgür istemenin bir sonucu olduğu yolundaki her iki cevap biçimi bu sorunun benzer biçimlerine verilen Batıdaki cevaplarda sıklıkla kullanılmıştır.

Bu felsefede hayatın amacı kurtulmaktır (*moksa*); bu da, Brahman'ın bilgisi (*vidya*) ya da onun dolaysız bilinmesiyle aynı

17 II. 1.21.
18 Karş. II. 1.22.
19 II. 1.34.

şeydir. Bu tür bir anlayışta, bilen ile bilinen arasındaki ayırım birbirine karışır; bilen, Brahman'ı bilmez, ancak, *Chandogya Upanişad*'ında belirtildiği gibi, Brahman olur:

> Başka hiçbir şeyin görülmediği, başka hiçbir şeyin işitilmediği, başka hiçbir şeyin anlaşılmadığı yerde sonsuz vardır. Fakat bazı şeylerin görüldüğü, bazı şeylerin işitildiği bazı şeylerin anlaşıldığı yerde az bir şey vardır (yani sonlu). Gerçekten, sonsuz ölümsüzdeki ile aynı şey, sonlu ölümlüdeki aynı şeydir.[20]

Bu durumda, kendi ile kendi olmayan arasındakiler dahil bütün farklar aşılmıştır; bu zamandan ve istemeden aynı şekilde kurtulmaktır. Ve mükemmel bir iç huzuru getirir. Brahman bilgisine erişildiğinde *karma*nın biriktirilmesi kesilir. Yalnızca varlık sürecindeki *karma* etkili olmayı sürdürür ve bunlar tükendiğinde *Brahmana* (Brahman bilicisi) ***jivanmukta*** (yaşarken özgür olan) durumuna erişir. Böylesi bir *Brahmana*'nın Brahman'la bir olmak olduğu söylenebilir.[21] Kurtulma bilgisizlikten uzak varlığın hali olduğundan, bundan, ruhun yeni bir niteliğinin varlığının miras kalması değil *avidya*nın kuruntularından azade olduktan sonraki özgün doğasının açığa vurulması sonucu çıkar.[22]

*Moksa*ya yaklaşma aracı meditasyondur: İş ve görevleri yerine getirmek yararlı olmakla beraber hiçbirisi Brahman bilgisiyle sonuçlanmaz.[23] *Sruti* parçalarının meditasyon tekniğinin ayrıntıları üzerinde farklılaşması önemsizdir; çünkü esas ileti ve nihai akıbet her durumda aynıdır. Oturma konumunda yürütülmeklik ve uygun olan her zamanda tekrarlanmaklık, değişmez biricik öğüttür. Akıl yürütme sürecini durdurmak ve zihni bire yönelmişliğe getirmek üzere simgelerin ya da öteki işaretlerin seçimi, değişimin kabul görebildiği tek alandır.[24] Çok

---

20 *Chandogya U.*, VII.24.1, P.U., s. 486.

21 IV. 1.13; IV.2.16; IV. 4.4.

22 IV. 4.1. Bu gelenekteki *moksa* ile Buddhacılığın *nirvanası* arasında hiçbir fark yoktur.

23 III. 4.26-35.

24 IV. 1.1-11; III. 3.1-2 ve 59.

önemli olarak, ölüm anında zihni meşgul eden düşüncenin, gelecek için belirleyici önemde olduğu *Bhagavad Gita*'da belirtildiğinden meditasyon ölüme dek sürdürülmelidir: "(Varlığın) herhangi bir durumunu düşünerek o, sonunda bedenini ulaştığı yeni varlığa teslim eder... bu andan itibaren düşünce tarafından soğrulur".[25]

Bralıma Sutra büyük bir felsefi feraset eseridir ve adamakıllı geliştirilmiş bir geleneğin özenli ve ince bir ürünüdür. İnsan zihninin tekrar tekrar cevaplandırmayı hissettiği felsefe tarzlarından birisiyle, bizi usandıran aşkın kavrayış üzerine kurulu tekçilikle ile ilgili güçlükleri cesaretle karşılar ve dile getirir. Kuşkusuz son söz değildi ve büyük bir gelenek, *Bralıma Sutra* felsefesini inceltmeye hasredilmiştir: Sankara, Rumanuja ve Madhva görüşlerinin her biri kendi yolunca, bu fikirlerin çeşitli biçimlerde nasıl eleştirilip yorumlanmış olduğunu gösterir. Şu şaşırtıcı değildir: Badarayana üzerinde düşündüğü konularda son sözü söylemiş olsaydı, varlık bilmecelerinin pek çoğunu tek başına çözmüş olacaktı.

Ana Kaynak

Badarayana adıyla birlikte anılan yegane büyük eseri *Bralıma Sutra.*

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Buddha, Sankara, Romanuja, Madhva, Vivekananda, Gandhi, Aurobindo, Radhakrişnan.

Kaynaklar ve Ek Okuma

Badarayana, *The Bralıma Sutra,* Haz. ve çev. S. Radhakrishnan, Londra, Allen & Unwin, 1960; New York, Allen &Unwin, 1968.

Bak:

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy,* 2. basım, II. cilt, VII. bölüm, Londra, Allen & Unwin, 1929 ve sonraki baskılar.

---

25 *Bhagavad Gita,* VIII. 6. (Radhakrişnan baskısı, s. 229) Ölüm anında akla gelen düşüncenin yaşamsal önemi olduğu görüşü, aynı zamanda Buddhacı kaynaklarda da yer alır. Karş. *The Tibetian Book of the Dead,* (Haz.) W.Y. Ewans-Wentz, Oxford, Oxford University Press, 1980, s. 89 vd. Batı'daki benzerlerine bu kitapta da kaydedilir.

Radhakrishnan, S. (haz. ve çev.), *The Bhagavad Gita*, 2. basım, Londra, Allen & Unwin, 1949 ve sonraki baskılar.
Radhakrishnan, S. (haz. ve çev), *The Principal Upanisads*, Londra, Allen & Unwin, 1953.
Thibaut, G., *The Vedanta Sutras with the Commentary by Samkarasarya*, XXXIV ve XXXVIII. ciltler, Oxford, Oxford University Press, Doğu'nun Kutsal Kitapları Dizisi, I. kısım 1890, II. kısım 1896.
Thibaut, G., *The Vedanta Sutras, with the Commentary of Ramanuja*, Doğu'nun Kutsal Kitapları Dizisi, 1904.

NAGARJUNA

Yaklaşık İ.S. İkinci Yüzyıl

Buddhacılık farklı düşünce okullarına doğru genişlemeye başladığında ana gövdesi **Theravada** (ya da **Hinayana**) ile **Mahayana** olarak bilinen okullar arasında yer aldı. Diğer bölünmeler, sonradan bu okullar içinde yer aldılar. *Theravada* Buddhacılığı Vaibhasika ve Sautrantika okullarına bölündü. Mahayana Buddhacılığı, **Madhyamika** okuluna ve ardından, bir asırdan daha fazla bir süre sonra, **Yogacara** okuluna yol açmıştır.[1]

Büyük Hint düşünürlerinin en önemlilerinden biri sayılan Nagarjuna'nın Mahayana Buddhacılığının Madhyamika kolunu yayıp temelini atmıştır. Madhyamika öğretisi, Buddha'nın, sıkı bir çilecilik ile dünyasallıktan uzak bir müsamaha arasında yaşanmış bir hayatı savunan Orta Yol öğretisi üzerine odaklaşır; Nagarjuna'nın felsefe görüşü Buddha'nın Orta Yol öğretisinin bir tür mantıksal karşılığını verir. Nagarjuna, sıradan düşünmedeki çelişmeleri karşı karşıya koyan ve bütün savların yadsıma çiftlerine dönüştürülmesiyle, bu türden aşırılıklardan düşünceyi çıkarmaya çabalayan ve bu yolla aydınlanmaya ulaş-

1 Yogacara okulunun önde gelen şahsiyeti, aşağı yukarı miladi dördüncü ya da beşinci yüzyıllarda yaşamış Vasubandhu idi. (Bak. Bu Bölüm'de Vasubandhu hakkındaki yazı) Buddhacılığın bu iki ana okulu arasındaki fark, varlığın (*dharmalar*) temel öğelerine ilişkin bakışlarında bulunmaktadır. Theravadacılar, tözleri olan farklı şeylerin varlığına inanırlar. Madhayamika öğretisi, şeylerin gerçek varlığının olmadığını ve *nirvana* ile *samsara*nın son kertede özdeşliklerini ileri sürerler.

mak için aklı özgürleştiren bir diyalektik akıl yürütme süreci geliştirmiştir. Bu işleyişe göre, karşılaştırılan düşünce kutuplarının akıl yürütme yoluyla yadsınabileceği kabul edildiğinde, zihin gerçekliğin onlardan hiçbiri olmadığını teslim edebilir; tanımı karşı koysa da, anlamca nihilistçe olmayan bir boşluk ya da hiçi yani *sunyata*yı hissedebilir. Boşluk yaşantısı zeka ve sezginin birleştirdikleri dengeli ve mükemmel bilgelik, *prajnaparamita* durumu olarak kabul edilir. Belki de keskin karşıtlıklar bağlamında düşünen bir zihin için mümkün olmayan bir kavrayış türüne izin veren birinin bütün bilincinin açıklığı diye düşünmek en iyisidir: "...bu iki aşırılık arasındaki orta, dokunulamaz, emsalsiz, görünmez, gerçekten Orta Yol olan bir durum olmaksızın anlaşılmazdır – asıl biçimi içinde Gerçek'in görünümü".[2] Nagarjuna'ya göre *sunyata*, bir anlamlar alanını içeren ve diyalektik bir akıl yürütme yöntemiyle birlikte, kuruntulu ve katı bir felsefe yapısına elveren bir kavramdır.

Nagarjuna'nın hayatıyla ilgili tam tarihler hakkında kesin hiçbir şey söylenemez. Bütün anlatımlarda uzun birisi olarak gösterilir. Muhtemelen İ.S. 50 ile 200 yılları arasındaki bir zamanda felsefe bakımından etkindi; ancak bu İ.S. 300'lü bir tarihe de konmaktadır. Tarihlerle ilgili bu belirsizlikler, bazı yorumcularda, Nagarjuna'ya atfedilen eserler ile öğretinin sorumluluğunun birden fazla kimseye ait olabileceği kanısını uyandırmıştır. Hayat hikayesiyle ilgili eldeki pek çok kayıt birbiriyle bütün bütün tutarlı olmaktan uzaktır. Akla en yakın görünen kesinlik, onun, Güney Hindistan'da doğmuş bir Brahmin olduğu; ilk yıllarının, tuhaf bir biçimde, kötülük ve günah korkusu ile kaplandığı yolundadır. Öyle ki vaktinden önce bir ölüme yazgılı gibi görünür. Kumarajiva'nın[3] kaleminden çıkan yaşam öyküsünde, onun, arzu ve tutkuyu acı çekmenin sebebleri sa-

---

2 *Kasyapaparivarta*'dan aktaran, T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Londra, Allen & Unwin, 1955, s. 210.

3 Kumarajiva (İ.S. 344-409/413), Nagarjuna'nın *Maliaprajna-paramita Sutra* üzerine yorumlarını Çince'ye yüz kitap halinde çevirmiştir. Mahayana'nın Çin'de resmileştirilmesi onun sayesinde oldu. Çok sayıdaki öğrencinin yardımıyla pek çok *sutra* ile *sastra*yı çevirip Orta Yol amellerini etraflıca öğretti.

yan bir tür aydınlanma ya da ihtidayı yaşadığı ilk gençlik çağında bu durumdan kurtarıldığı belirtilir. Bu hikaye, bu kavrayışın bir sonucu olarak onun Buddhacı Tarikat'a girişiyle bağlantılıdır. Kimi Tibet kaynakları, müneccimlerin Nagarjuna'nın 7 yaşında öleceği öndeyisinde bulundukları; fakat onun ilk çocukluğunu Buddhacı Tarikat'a girip eğitimle geçirerek bu akibetten kaçabildiğinden bahisle biraz farklı bir hikaye anlatırlar. Onun bilginlik ve ruhaniliğinin yolu ne olursa olsun içinde yaşadığı cemaate gösterdiği şefkat ve ilgi ile kavrayışının derinliği, yoğun çalışma konusundaki olağanütü yeteneğiyle ilgili tam bir uylaşmaya varılır. Nagarjuna'nın düşüncesi, *Prajnaparamita* (Bilgelik Mükemmelliği) metinlerinin dizgeleştirilip damıtılmasını sağlar. Bu metinler, *sunyata* (boşluk) öğretisinin kaynağı olan ve felsefece daha gönüllü takipçileri için verilmiş Buddha derslerinden çıkartılmış muazzam bir edebiyat külliyatını oluştururlar. Artık bir vakitler olduğu gibi, Nagarjuna'nın bu metinlerden bazılarının yazarı olduğu düşünülmez; ancak, asıl *Prajnaparamita* edebiyatındaki birkaç sastra ya da yorum da dahil olmak üzere aşağı yukarı yirmi beş kitabın yazarı olduğu konusunda genel bir kanı vardır.[4] Onun Buddhacılıktaki metafizik dogmacılığın etraflı bir eleştirisine yönelik, nihai gerçekliğin yapısıyla ilgili Buddha'nın yanıtını aşağıdaki sözlerle betimlediği anlatılır:

> Dünyanın sonsuz olduğuna ya da olmadığına inanmak veya kanıt gösterdiğin önermelerin öteki herhangi birini kabul etmek, yani Vaccha, yanı sıra hastalık, sıkıntı, endişe ve telaşın eşlik ettiği bir kuramsallaştırma ormanı, bir kuramsallaştırma çölü, bir kuramsallaştırma düğümü, bir kuramsallaştırma köleliği ve prangasıdır; bu, aldırmazlık, soğukkanlılık, sükun, huzur, Nirvana bilgeliğine ve bilgisine götürmez. Bana bunların tümünü ıskartaya çıkarttıran bu görüşlerde sezdiğim tehlike budur.[5]

---

4 *Prajnaparamita* edebiyatına ait sutraların yazarları bilinmez. Buddha'nın sözlerinin kutsallığı korunmuştur. *Sastralar* bu asli metinlerin yorumlarıdır. Nagarjuna'nın *Prajnaparamita Sutralar*'ını 100.000 *gatha* ile Nagas beldesinden getirdiği ve 25.000 *gatha*lık özetlenmiş bir *sastra* meydana getirdiği söylenir.

5 Murti, *a.g.y.*, s. 47.

Bu tamamen Nagarjuna diyalektiğinin destekleyip geliştireceği bir bakış açısıdır.

Diyalektik yöntem kabaca dört katlıdır: İlkin, bir şeyin olumlanması kabul edilir; ardından onun yadsınması; sonra hem olumlamanın hem de yadsımanın olumlanması; son olarak hem olumlamanın hem de yadsımanın yadsınması.[6] Bu yöntemin herhangi bir şey üzerindeki uygulanışı, Nagarjuna felsefesindeki esaslı bir konunun onun ele alış tarzında örneklenir: 'Bağlı Yaratış' tasarımı. Bu nedensellikle ilişkilidir ve bütün karşıtlıkları reddedip gerçekliğin Orta Yol'da bulunduğunu kabul edilegelen genel bir Buddhacı ilke çerçevesinde anlaşılması gerekir. Madhyamika *sastra*ları (yorumları) ile genel olarak Buddha yazmaları boyunca tekrar tekrar karşıtlıkların reddedilişi, Buddha'nın şu sözlerinde dile getirilir: "Ne üretme ne yoketme; ne yıkma ne de kalımlılık; ne birlik ne de çokluk; ne gelen ne de giden."[7] Bu ilke gereğince, Nagarjuna nedenselliği kabul ettiğinde, bütünsel bir determinizmi de bütünsel bir indeterminizmi de reddeder ve nedensellikle ilgili bir Orta Yol açıklamasını benimser. Nagarjuna, karşılıklı bağımlılık ve 'bağlı yaratış' kavramlarıyla, dünyanın kendi varlığına sahip olduğunu; bu karşılıklı bağımlılık olgusuyla ilgili, dil bakımından kesin olarak ifade edilebilir olmasa da, kesin bir sezgisel kavrayış türünün aydınlanma ve ruhsal gelişme için zorunlu olduğunu ileri sürer: Bu Orta Yol'un koşuludur. Nagarjuna, "Boşluk diye andığımız bağlı yaratıştır. Bu mecazlı bir adlandırmadır ve gerçekten orta yoldur" diye yazar.[8]

Nedenselliği gözden geçirirken Nagarjuna, üç durum varsayar: Birincisi, nedenin içinde içerilmiş sonucu içinde barındıran özdeşlik durumu; ikincisi, sonucu nedenden ayrı olan özdeş olmama durumu; üçüncüsüyse bir nedenin, varoluş öncesi bir nedenin sonucu sayıldığı ve koşulların görünür bileşimi yüzün-

---

6 Murti, *a.g.y.*, Pt. II'de Nagarjuna'nın diyalektiği ile ilgili oldukça geniş bir tartışma vardır.

7 Bunlar, Christmas Humphreys, *Buddhism*, Harmondsworth, Penguin, 1952, s. 54-55'deki çevirisiyle Madhyamika edebiyatındaki ünlü 'Sekiz Değiller 'dir.

8 Ian C. Harris, *The Continuity of Madhyamika and Yogacara in Indian Mahayana*, Leiden, Brill, 1991, s. 143.

den öyle olan karma bir görüş. Nagarjuna'nın diyalektik mantığına bağlı kalındığında, bu üç durumun üçünün de savunulamaz olduğu görülür: Zira, ilkin, bir sonuç kendi nedeninin bir parçası olarak zaten var ise, şu halde üretilmiş olamaz; ikinci olarak, eğer varsayıldığı gibi bir sonuca neden olan koşullar sonuçtan farklı iseler, o halde "her şey her şeyden çıkar" ve "nedensellik"ten anlaşılan bu değildir; sebeplerin üçüncüsü ilk ikisinin kabul edilemezliğiyle ilgili olarak zaten verilmişdi. Nagarjuna ayrıca, nedenselliğin, *değişim*i varsaydığını ve bunun bizi, kalıcı olana bakarak değişimden söz etmek saçma olacağından, anlık olaylardan ibaret bir gerçeklik görüşünü kabul etmeye yönelttiğini belirtir. Ancak, değişim sürekliliği gerektiren bir değişim *süreci*ni içerdiğinden sadece anlık olaylarla ilgili bir değişim süreci olamaz. Böylece yerli yerine oturtulmuş diyalektik, bu üç nedensellik açıklamasını tutarsızlığa indirger ve orada anlaşılabilir olan nedensel bir kuramdan söz etmenin hiç bir yolu görünmez. *Sunyata*nın kavranmasının koşulu elde edilir.[9]

Nagarjuna'nın fikirlerini kavrama çabasında hatırlanması gereken, onun mantığı belli bir düşünceyi ya da bakış açısını yıktığında, yıktığının yerine tersini ya da karşıtını koyacak olduğundan değildir. Karşıtlar arasındaki farkın yanlış farklar ve daha derin bir anlatımla, sebebe uygun olarak belirtilmiş karşıtlıklar arasında temelli bir farkın var olmadığının kabul edildiği boşluğu görüp anlamak için benzer bir biçimde yıkılacaktır da.

Nagarjuna, çeşitli nedensellik açıklamalarındaki yetersizlikleri ortaya koyarken, aynı zamanda, yaymayı istediği bağlı yaratılışın Buddhacı kavranışını da bertaraf etmekte midir? Bazı yorumcular onun ve öğretisinin bir yadsıma ve her türden kavramlaştırmayı dışarıda bırakan bütünüyle nihilistçe bir şey olduğunu söylemekteler. Kimileriyse, onun yöntemini kişiyi *sunyata* yaşantısına, böylece de Madhyamika öğretisinin tam odağına, başka bir deyişle, düşünce karşıtlıklarının tutarsızlığa düştüğü bir noktaya yöneltebilmesi temelinde savunmaktadır-

9 Diyalektik süreç, zaman zaman üç aşamalı olarak betimlenir: Dogmacılık, eleştiri ve sezgi. Fakat, sezgiye aynı zamanda ahlak ve din bilinci yoluyla ve acıya yol açan eylemlerin durdurulmasıyla da ulaşılabilir.

lar; görünürdeki karşıtların gerçekte var olmadığı ve "ne üretme ne yok etme; ne yıkma ne de kalımlılık"ın ne de herhangi bir türden karşıtlığın var olduğu kabul edilir; zira karşıt olarak konanlar arasında aslında hiç bir fark yoktur. En sonunda, Nagarjuna, *samsara*nın koşullu varlığının *nirvana*dan farklı olmadığının düşünülebileceğini savunur. Bu, onun, onların yararlılık ve geçerliliğinin sıradan deneysel ayrımlarından yoksun bırakmayı istediği anlamına gelmez. Ona göre, bunların akla uygun kullanımı gündelik hayatın işleri içinde bulunur. Bununla birlikte, daha yüksek ya da felsefi hakikate başvurulacak olursa, bunlar yanlış yola götürmek olarak kabul edilmelidir. Önemli olan, kılgın yaşayışın deneysel ayrımlarının, daha üst gerçeklikle olan ilişkilerinin eleştirel açıklaması bağlamında anlaşılmasıdır.

Nagarjuna'ya ait bağlı yaratışla ilgili tartışma, Buddhacılığın, her şeyin akış içinde ve varoluştan çok oluş halinde olduğu; gerçeğin temeli olarak kalıcı asıl tözle ilgili tasarımın bir kuruntu ya da yaşantının yanlış yorumlanışı olduğu yollu genel akidesinin bir sonucudur. Nefsin varlığı üzerine sözleri, aynı biçimde bu görüşle tutarlıdır. Dünyadaki varlıkların, sürüp giden özyapılara ya da ruhlara sahip olduklarının söylenemeyeceğini; *prajna* ya da bilgeliğin, bütün şeylerin geçiciliğiyle sürekli bilinci içerdiklerini savunur Nagarjuna. Yinelersek, bu, nefsin varlığıyla ilgili savların yalanlanması olarak anlaşılmamalı; ancak hem varlık hem yoklukla ilgili bütün kesin savların bir eleştirisi olarak anlaşılmalıdır. Nitekim, Nagarjuna şöyle yazar: "Nefis niteliklerden farklı değildir, onlarla özdeş de değildir; nitelikler olmaksızın ne nefis vardır ne de yokluk düşünülebilir."[10]

Nagarjuna'nın bütün dizge ve kuramları reddedişinin, yine de başka dizge ya da kuramlar gibi yorumlanmış olmaktan kaçamadığı ileri sürülebilir. Böyle bir sava karşı koyarken, kuram ve dizgelerden ayrı olarak, onun görüşünün, kimi şablon ve dile getirişlere uygun olarak şeylerin *açıklama*sına benzer bir şey ortaya koymak değil de bütün buna benzer dile getirişlerin bağlandığı varsayımların eleştirel bilgisini yaratmak ve böylesi

10 Murti, *a.g.y.*, s. 206.

varsayımlara ilişkin seçimlerimizin çoğu zaman bütünüyle keyfi ya da yalnızca kişisel eğilimlerimizle ilgili bir konu olduğu belirtilebilir. T.R.V. Murti, Nagarjuna'nın eleştirisini, her ikisinin de metafizik savlarla ilgili bütün geleneksel doğrulamalar hakkında adamakıllı şüpheci olmayı yerleştirdiklerinden bahisle, Dawid Hume ile Immanuel Kant adlı Batılı fesefecilerin tarzına benzetir.[11] Aynı zamanda, belki daha temelli bir düzeyde J. Paul Sartre'ın varoluşçu yaklaşımıyla karşılaştırılabilir, özellikle Sartre'ın özgür insan seçiminin, hiç üzerine temellendiği için son kertede saçma olduğu savıyla. Murti, "Madhyamika yöntemi, zihni kavramsallaştırmadan *yoksunlaştırmak* ve bütün fikirlerden boşaltmaktır... Diyalektik, bilgi edinmek için değil fakat arınmak için bir büyük yoldur... Kavramsal örnekçelerin zorlamasıyla bütün sınırlamaların ortadan kaldırılmasıdır. Bu, hiçin varolduğunu ileri süren bir görüş olarak Nihilizm değildir. Diyalektik, Nihilizm dahil bütün görüşlerin reddidir."[12]

Uygulayıcıları tarafından Buddhacılıktan çoğu kez *'Dharma'* diye söz edilir. Sözcük, başka pek çok anlamından başka 'desteklemek' anlamındaki *dhr* kökünden çıkarılır. Aydınlanmış bir anlayışın kavrayışı ile doğru davranma ve öğretmenin, ahlaklı bir hayatın ve evrenin yapısı ya da yasası olan *nirvana* ile ilgili en üst gerçekliğe göndermede bulunur çoğu kez. Aynı zamanda belirli şeylerden de söz edilirdi. 'Dharma bedeni' ve 'dharma gözü' gibi terimler sıklıkla yer alır ve özel bağlamlarına göre çevirilmesi gereken başka sayısız kullanımları da vardır. Daha derin ve daha esaslı gerçeklik görünüşlerinin daima varolduğu *'dharmalar'* ile asılsız ya da bir biçimde sahte olan gündelik şeyler arasında ana bir ayırım her zaman korunmuştur. Aydınlanmaya ulaşmış ancak aynı hedefe yönelmiş başkalarına yol gösterme uğruna *nirvana*ya geçmekten vazgeçmiş olan dindar bir Buddhacı ***Bodhisattva***, *dharma*ların ötesine bile geçmiş birisidir. Böyle

11 *A.g.y.*, özellikle XII. Bölüm.

12 *A.g.y.*, s. 212. Murti'nin Nagarjuna'yı Kant ile karşılaştırması, Andrew P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*, Oxford, Oxford University Press. 1991'de dikkatle gözden geçirilmekte ve çok ilgi uyandıracak biçimde tartışılmaktadır.

birinin zihni, nefs bilinci ile ikiciliğin öteki bütün biçimlerinin, zeka ve sezgi birliği ile tam bir özgürlüğün koşulu sonucunda zihinden çıkarıp atılan bir saydamlığı sürdürür: "Bodhisattvalar, düşünceler için can atmazlar, hiçbir şeye bağlanmazlar; onların mükemmelleşmiş bilgisi boştur. Bu bilgeliğin en üstün özüdür."[13]

Nagarjuna, yazılarında bu durumu amaçlayanlar için altı katlı bir manevi terbiye yolu betimler. Öğretisinin bu yanına ilişkin onun vurguları her zaman, hayatın günlük erdemlerini, asla küçümsememekle birlikte, aşmak üzerinedir. Meramı *nirvana*yı gerçekleştirmek ve beraberinde bedence acı çekmenin kesilmesini sağlamak olan geleneksel Buddhacılığın evliya benzeri kişiliği ***arhat*** ile ilgili inancı Nagarjuna reddeder. Bunun yerine onun ilgisi, *bodhisattva*nın başkalarının hizmetine kendini adaması ve bütün varlıklarla ilgili topluluk düşüncesi olur. Onunkisi bir münzevi disiplini değildir. Platon'un, insan aklının hayal ve gölgelerden çıkıp iyiliğe ilişkin doğrudan sezgisel bir bilgiye yükselmesiyle ilgili açıklamasından farklı olarak ahlaki bir niteliğe sahiptir. Nagarjuna gibi, Platon böyle bilgiye ulaşmışların daha düşük anlama düzeylerinde hala çabalayanlara yardım etmelerini savunur.[14]

Kısa bir makalede Nagarjuna düşüncesinin ne titizliği, ayrıntı ve genişliği ne de onun bir vakitler keskin ve berrak olan ruhaniliği kolayca ifade edilir. Onun fikirleri Hindistan, Çin, Tibet ve Kore'de iki bin yılı aşkın bir süre adamakıllı etkili olmuş ve özellikle Çin Zen Budhacılığı üzerinde önemli ölçüde biçimlendirici olmuştur.[15] Nagarjuna, Asya'da olduğu kadar Batı'da sıkı bir şekilde incelendi; bu yüzden batılı felsefeciler onun görüşleri ile Batı geleneğinin belirli öğeleri arasındaki sayısız yakınlığı meydana çıkarabilecek gibi görünüyor. *Prajnaparamita*

---

13 Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History India and Chine*, I. cilt, New York ve Londra, Macmillan, 1988, s. 31.

14 Platon'un mağaradan çıkış öyküsü *Devlet*, VII. kitaptadır.

15 *Prajnaparamita* edebiyatında en iyi bilinen eserlerden biri olan *Elmas Sutra*'nın, aydınlanmaya erişmek için, ders olarak anlatılmasını Altıncı Patrik Hui-neng sağlamıştır (İ.S. 638-713).

edebiyatının bugüne değin güvenilir bir biçimde çevirilip yayınlanmış kısmı aşağı yukarı yüzde beşten daha fazla olmadığı için bu alan, elbette ki gelişmesi ve zenginleşmesi sürecek bir akademik çalışma alanıdır.

Nagarjuna'nın Başlıca Yapıtları

Nagarjuna eserlerinin belirli tek bir listesi yoktur. Beraberinde kaynakçanın da bulunduğu oldukça geniş bir liste, D.S. Ruegg'in, *The Literature of the Madhyamika School of Philosophy in India, A History of Indian Literatüre*, 7. cilt, 1. kısım, Wiesbaden, Harrassowitz, 1981'de yer alır. T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*'de Nagarjuna'ya altı temel inceleme ve çok sayıda küçük eseri atfettiği Madhyamika edebiyatı üzerine işe yarar bir bölümde (s. 87-103) vardır. Hemen hepsi de *Pnajnaparamita Sutralar* üzerine yorumlardır (yani *sastralar*).

Ayrıca Bak

Conze, E. (çev.), *The Perfection of Wisdom in Eighth Thousand Lines and Its Verse Summary*, Berkeley, CA, Four Seasons Foundation, 1973.

Inada, Kenneth K., *Nagarjuna: A Translation of his Mulamadhyamikakarika with an Introductory Essay*, Tokyo, Hokuseido, 1970.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Buddha, Vasubandhu, Hui-neng

Kaynaklar ve Ek Okuma

Harris, I.C., *The Continuity of Madhyamika and Yogacara in Indian Mahayana*, Leiden, Brill,1991.

Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism*, 2. basım, Londra, Allen & Unwin, 1970.

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 cilt, 1. cilt, Londra, Allen & Unwin, 8. basım, 1966, s. 643-669.

Radhhakrishnan, S.-C.A. Moore (haz.), *A Source Book In Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957, içinde Nagarjuna'nın *Mahayana Vimsaka*'sı ile *Madhyamika Sastra*'sından seçme parçalar vardır (s. 338-345).

Ramanan, K.V., *Nagarjuna's Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass,1978.

Smart, Ninian, *Doctrine an Argument in Indian Philosophy*, Londra, Allen & Unwin, Muirhead Library of Philosophy, 1964 (Nagarjuna'nın diyalektik nedensellik eleştirisi tartışılır).

Tuck, Andrew P., *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*, Oxford, Oxford University Press,1991.

VASUBANDHU

İ.S. Dördüncü ya da Beşinci Yüzyıl

Kayda geçmiş sözlerinde Buddha, düşüncelerini bir ***darsana***, yani felsefe olarak değil de aydınlanmaya götüren kılgın bir yöntem olarak, yani bir ***yana***, yani araç olarak tasarladığını tekrar tekrar belirtir. Bu görüşle ve insan yaşantısının ardında ve ötesinde duran şeyler üzerinde düşünceler ileri sürmeyi reddedişiyle tutarlı olarak Buddha, acıya derman olacak aracına metafizik bir temel oluşturmaya hiç girişmedi. Bununla birlikte Radhakrişnan'ın belirttiği gibi, insanlık, yapısı gereği çözümlenemez sorular üzerinde düşünceler ileri sürmek ihtiyacına sahiptir ve Buddhacılık sonraki tarihi de bu görüşe pek çok kanıt sağlar.[1] Buddha'nın kasten atladıklarını doldurma dürtüsüne karşı koyamayan sonraki Buddhacı nesiller, onun bıraktığı tasarımı tamamlamak üzere, Buddhacılığın tarihinde çeşitli okulları yaratan farklarla birlikte, kendi metafiziklerini ve bilgi kuramlarını eklediler. En büyük fark, bir yanda **Theravada** (ya da Hinayana) ile öte yanda **Mahayana** arasındaki farktır. Sırasıyla bu büyük okulların her biri kendi içinde, yukarıda değinilmiş felsefi farklılıklarıyla ayrılmış ikişer parçaya bölündüler: Theravadacılar, Vaibhasikalar ile Sautrantikalar olarak, Mahayanacılar ise **Madhyamikalar** ile **Yogacaracılar** olarak. Son iki okulun düşünceleri, Mahayana'nın gelişmesinde birincil önemde olup, bu düşüncelere yalnızca Hint düşünürleri değil Çin, Tibet ve Japonya'daki pek çok düşünür de başvurmuştur. Madhyamika'nın en büyük temsilcisi Nagarjuna'dır. Vasubandhu ise Yagacara okulunun önde gelen kişisidir.

Yogacara öğretisinin Çin'deki önde gelen temsilcilerinden, Pramartha (İ.S. 499-569) tarafından hazırlanan oldukça eski bir Vasubandhu yaşamöyküsünün varlığına karşın, Vasubandhu'nun hayatına dair olaylar hakkında uylaşım neredeyse yoktur. Paramartha'nın *Biography of Master Vasubandhu* (Ç: *P'o-sou-p'an-*

1 S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2. cilt, 1. cilt, Londra, Allen & Unwin, 1966, s. 468-469.

tou fa-shih chuan) adlı eserine göre Vasubandhu, Purusapura'da (Peşaver) Kausika adlı bir Brahmanın oğlu ve Yogacara geleneğinin önemli kişilerinden biri olan Asanga'nın küçük kardeşi olarak dünyaya geldi. İlk yıllarında, Vasubanhdu'nun, altı yüz dizeyle öğretinin büyük bir özeti olan *Abhidharmakosa*'yı düzenleyen Theravadacı bir *Abhidharma*[2] takipçisi olduğu, ardından da düzyazıyla yazılmış *Abhidharmakosabhasyam* adlı yorumu yazdığı söylenir.[3] Bu eserin tartışmacı ustalığıyla birlikte Vasubandhu'ya kayda değer bir ün getirdiği söylenir.

Bir Mahayanacı olan Asanga'nın, küçük kardeşinin önemli yeteneklerini Mahayanaya saldırmada kullanabileceğinden korktuğu söylenir. Kendisini hastaymış gibi gösteren Asanga, Vasubandhu'yu Purusapura'ya yanına dönsün diye ikna etti. Bu ziyaretin sonunda onu Mahayana'ya döndürmüş ve Vasubandhu böylece büyük entüellektüel yeteneklerini yeni mezhebinin hizmetinde kullanmıştır. Başlıca Mahayana kitapları üzerine yorumlarıyla birlikte (örnekse *Avatamsaka, Vimalakirti, Nirvana ve Prajnaparamita sutralar* üzerine) Vasubandhu, aynı zamanda Yogacara okulunun anahtar metinleri olmuş çok sayıda kitap bıraktı: Özellikle *Yirmi Ayet ve Yorumları (Vimsatika-Karika Vrtti), Otuz Ayet (Trimsika-Karika)* ve *Üç Kendi Başına-Varolan'ın* [ya da *Doğa*'nın] *Öğretimi (Tri-Svabhava-Nirdesa).* Vasubandhu'nun seksen yaşında Ayodhya'da öldüğü söylenir.

Paramartha'nın yazdığı yaşamöyküsünün anahatları bu kadardır. Pek çok araştırmacı bu tanıklığı, diğer eski kaynaklar Vasubandhu'nun hayatıyla ilgili iki yüzyıla varan çelişkili tarihler verdiğinden ve ayrıca Buddhacılığın tarihinde Vasubandhu adıyla pek çok kişi olduğundan istemeye istemeye kabul etmektedir. Bütün tanıklıkları uzlaştırma yönünde, araştırmacı

---

2 *Abhidharma* (P: *Abhidhamma*), ruhsal konular, bir ölçüde de felsefi ilgilerle uğraşan Theravada metni *Tipitaka*'nın bir parçasıdır. Bir Abhidharma müridine bir *abhidharmika* olarak bakılır. Daha tam ve kesin olunacaksa, Vasubandhu'nun *Adhidharmakosa*'sı, Abhidharma tezlerinin bir şerhi olan *Mahavibhasa*'nın özetlenmiş bir şerhidir.

3 Bu büyük eser şimdi İngilizce'de de vardır. Çev. L. Poussin ve L. M. Pruden, 4 cilt, Berkeley, CA Asian Humanities Press, 1988.

Erich Frauwallner'ın bir girişimi vardır. Buna göre gerçekte eserleri ve hayatları karıştırılan biri *Abhidarmika* eserlerinin sorumlusu, öteki Asanga'nın küçük kardeşi olan iki Vasubandhu vardır.[4] Frauwallner'ın savını kimi bilginler kabul etmiş, kimileriyse tartışmıştır. Yeni tanıklıklar meydana çıkmadıkça, bu tartışma muhtemelen halledilemez de. Bu, Vasubandhu araştırmalarındaki birkaç derin anlaşmazlıktan birisidir.

Tartışmanın ardındaki noktalardan biri de, genel olarak, Yogacaracı Mahayana okulunun, en az dört adlandırmaya karşın çok daha fazla adı olmasıdır. Kullanılan terimler, vücut verdiği düşünce okulunun bazı önemli özelliklerine işaret ettiğinden dikkate değerdir. Bu terimler şunlardır:

(1) *Yogacara, yoga* ve *acara*dan, sağaltıcı eylem dersi. Bu okulu belirtmek için kullanılmış terimlerin en eskisidir ve zihnin yoga hareketleriyle yanlış inançlardan kurtarılmasıyla (ruhsal tedavi) ilgisine işaret eder. Yine okulun metafizik öğretisinin, gidimli bir akıl yürütme kadar o ölçüde de meditasyonun yoga durumlarından çıkarılmış olan anlayış üzerine kurulduğunu da gösterebilir;[5] bu Vasubandhu'nun eserlerinde görülecek olduğu üzere tanıklığın var olduğu tezidir.

(2) *cittamatra* ya da yalnızca - zihin;

(3) *vijnaptimatra* ya da yalnızca - algı;

(4) *vijnanavada* ya da bilinç- (ya da zihin) öğretisi.

(2) ile (4) sayılı terimler, aşağı yukarı denktirler ve okulun ana metafizik öğretisine, idealist **Tekçiliğe**, yani gerçekliğin çok değil tek olduğu ve birin doğası itibariyle maddi değil zihinsel olduğu görüşüne;[6] (3) nolu terimse, bu metafizik inancın, algı-

---

4 Bak. E. Frauwallner, *On The Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Rome-Istituto İtaliano per il Medio ed Estremo Oriente, 1951. Buna zıt bir bakış açısı için bak. S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984, s. 7-28.

5 Karş. Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londra, Routledge, 1989, s. 83.

6 Böylesine temel bir düzeyde bile, Vasubandhu'nun düşüncesinin izahı tartışılır. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982'de Vasubandhu'nun çoğulcu bir gerçekçiliği benimsediğini ve

nın felsefi çözümlemesiyle savunulduğu esas yola işaret eder.

Algı felsefesi bir süre, aralarında Vasubandhu'nun da entellektül eğitimini aldığı Theravadacı iki büyük okul arasında bir tartışma alanı haline gelmişti. Vaibhasikalar, safdilce gerçekçi bir algı kuramı olarak adlandırılmayı kabul ettiler; yani algıyla verilmiş olanın dış dünya olduğu, yoksa dış dünyadaki bir şeylerin yol açtığı bir duyum olmadığı görüşü. Bu görüşe göre, algı aygıtımızın yapısıyla büsbütün değişmeden kalmış olan algı ile farkına vardığımız nesneleri hiçbir şekilde yaratamayız. Bunun yerine biz yalnızca, dış dünyayı, onun doğrudan algısı yoluyla, olduğu gibi keşfederiz. Buna karşılık, Sautrantika okulunun mensupları dış dünyanın varlığını kabul ederlerken onun algıyla doğrudan hissedildiğini yadsırlar.[7] Bunlar, bütün

---

abhidharmikasa genel olarak düşünüldüğünden çok daha yakın olduğunu tartışır. Radhakrişnan *a.g.y.* s. 624-643'de idealist tekçi yorumu kabul eder. Bütün bu konudaki ayrıntılı bir araştırma için Bak. T. E Wood, *Mind Only*, Honolulu, Hawaii University, Press 1991. Bana kalırsa, idealist tekçi görüş, *abhidharmika* görüşlerinin etkisini gösterildiği öteki bazı eserlerinden ziyade Vasubandhu'nun daha sonraki eserlerinde ortaya konan fikirlerini daha anlamlı kılar. Bir *abhidarmika*, yani Yogacara'ya ihtıda ederek ilk adımını atmış bir düşünür olarak Vasubandhu'ya atfedilen eserlerin tümünü anlamak kesinlikle zordur; ancak elbette önceki bütün fikirlerini terketmiştir. Bu yüzden bir kısım eserlerinde Vasubandhu, bu makalede birazdan açıklanacak bir terimle, Yogacara'ya özgü bilinç-ambarı öğretisini anahtar olarak benimsedi; ancak bunu en üst gerçekliklerin anlık olaylar olduğu bir *abhidharmika* metafiziği ile birleştirir. (Karş. örnekse, *Pancaskandhaka-Prakarana* [Beş Kümeli Tartışma], Anacker, *a.g.y.*, s. 51, vd) Bu kuramda, bilinç ambarının, sürekli olarak yalnızca anlık varolduğu bir sonraki an müteakip bir anlık bilinç ambarı ile yer değiştirdiği ve böylece devam ettiği söylenir. Burada peşine düşülmesi pek büyük bir iş olsa da, Buddha'nın kümeler (*skandhas*) öğretisinin doğrudan bir sonucu olarak bu anlık-olaylar öğretisinin, en üst gerçekliğin ne anlık ne de bir olay olduğu ikili olmayan Mahayana ile uygunluk içinde olup olmadığı bir merak konusudur.

Vasubandhu felsefesiyle ilgili buradaki açıklama, açıkça Yogacaracı olan son eserler üzerine oturtulmuştur.

7 Bu Theravada grubu en önemli yazma metin olarak, *Abhidharma* üzerine bir şerh olan, *Vibhasa*'yı kabul ettiklerinden Vaibhasika terimi kullanılır. Sautrantika teriminin kökeni tartışmalıdır: Belki de, bu grubun *Tipitaka*'nın öteki iki kısmını dileyen *Suttapitaka*'yı kutsal kitapları olarak seçtiğine işaret eder. Karş. Radhakrishnan, *a.g.y.*, s. 619, 2. dipnot. Hem Vaibhasikas hem de Sautrantikas genel olarak Sarvastivada taraftarları olarak sınıflandırılırlar.

biçimleri için ortak olan, algıyla doğrudan hissedilenin bir nesne olmadığı, fakat bir dış nesnenin var olduğu sonucu çıkarılması gereken bir zihinsel varlık ya da veri olduğu savıdır.[8] Artık kendisi doğrudan hissedilmeyen dış dünyanın varlığına ilişkin inanç, algısal duyumun, istememizden bağımsız oluşu ve tutarlılık gibi, başlıca niteliklerin açıklanması yoluyla akla en yatkın varsayım olarak doğrulamıştır.

Vasubandhu, algıyla doğrudan verilmiş olanın, doğası itibariyle, Batılı terimlerle duyum ya da duyu verisi türünden zihinsel bir şey olduğu yolundaki Sautrantika görüşünü benimser. Daha sonra, bu duyuların bir dış dünyadaki fiziksel nesneler tarafından meydana getirildiği varsayımına bir şeyler eklemek ihtiyacı olmadığını tartışır. Her şey yalnızca zihinsel olaylar bağlamında aynı derecede çok iyi açıklanabilir: Bu felsefenin adı, *cittamatra* ya da yalnızca-zihin terimi buradan gelir.[9] Vasubandhu bu sonuca ilişkin kanıtlamasına, algının kötü çalıştığı noktasına dikkati çekerek başlar. Dıştan gelen nesneleri hissediyor olduğumuza kendimizi inandırıyoruz, ancık algı aygıtımızdaki bir kötü iş görme yüzünden aldanıyoruz:

> Var olmayan nesnelerin görünüşü yüzünden bütün bu, yalnızca-algıdır, tıpkı bir görme bozukluğuna maruz kalmış birisi tarafından var olmayan bir saç filesinin görülüyor olabileceği gibi.[10]

Sarvastivadacı, çoğulcu gerçekçilik metafiziğini, yani gerçekliğin birtakım soyut, bağımsız maddelerden ibaret olduğu görüşünü benimseyen birisidir.

8 Temsilci algı kuramlarının Batılı örneklerinde, duyu deneylerinin doğrudan verileri için çeşitli biçimlerde gönderme yapılır: 'ideler' (Locke); 'izlenim' (Hume); ya da yine bu görünüşün daha yeni şekillerindeki 'duyular' veya 'duyu verileri'.

9 Sautrantika bakış açısına, Vasubandhu'nun getirdiği gelişme Batı'da 1300 yıl sonra Locke felsefesine Berkeley'ın gösterdiği tepkiyle büyük benzerlik gösterir; karş. Bu felsefecilerin yazıları için D. Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1988.

10 *Twenty Verses*, Anacker. *a.g.y.*, s. 161.

Yani, asılsız algıyla bir şeyler algılanmıştır, ancak algılanan dışardan gelen bir uyarıcı değildir ve bu yüzden tür bakımından zihinsel bir şey olmalıdır.

Bu kanıtlamanın olsa olsa yalnızca bütün değil de bazı yaşantıların doğrudan bilgiler olarak zihinsel içeriğe sahip olduğunu saptayabildiğine itiraz edilebilir. Ayrıca, algıların gayri ihtiyariliği ve tutarlılığı, bunlara yol açan bir dış dünyanın var olmadığı varsayımı ile nasıl açıklanablir? Bir ölçüde, Descartes'ın yaptığı gibi yüzyıllar sonra yeniden duyuların güvenilirliğine kuşku duymayı isteyen Vasubandhu şimdi rüya görme yaşantısına yönelir:

> Rüyada, [dışarıdan gelen] bir duyum ya da anlamanın nesnesi olmasa bile, sadece belli şeyler görülmüş olur; arılar, bahçeler, kadınlar, adamlar, v.s. ve bunlar yalnızca belli yerlerdedir, her yerde değil. Orada dahi, o yerlerde onlar yalnızca bazen görülürler, her zaman değil.[11]

Öyle ki, dışardan bir nesnenin var olmadığına ilişkin uylaşmanın olduğu rüyalarda zihinsel içerik tutarlılık ve gayri ihtiyarilik gösterir; bu yüzden tutarlılık ve gayri ihtiyarilik bir dış dünyanın varlığını gerektirmez.

Bu kanıtlandırma, başka ve tamamen farklı türde bir kanıtın, ikili olmayan bilmeden çıkarılmış anlayış üzerine kurulmuş bir kanıtın, onun yalnızca-zihin savını desteklediği için Vasubandhu'yu boş yere tedirgin etmiş olsa da kesinlikle eleştiriden bağışık değildir:[12]

---

11 *Twenty Verses*, Anacker, *a.g.y.*, s. 162. Karş. Descartes, 1. *Meditation*.

12 Örnekse, birkaç yüzyıl sonra Vedantacı Sankara, Yogacaracı rüyalı kanıtlandırmaya karşı çıkar: "Rüya'da bilincinde olduğumuz şeyler uyanık bilincimizce reddedilir. Öte yandan uyanık haldeyken bilincinde olduğumuz, yerler ve benzeri bu şeyler hiç bir şekilde reddedilmez." (S. Radhakrishnan-C. A. Moore (Haz.), *A Source Book In Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957'deki Sankara, *Commentary on the Vedanta Sutras*, II. 2.29.) Sankara, rüya deneylerinin uyanık haldeki deneylerle tutarlılığı ve devamlılığı olmadığını ve bu yüzden rüya deneylerine benzetilerek uyanıkkenki deneyler hakkında güvenli bir sonucun çıkarıl-

> [İnsan] olağanüstü bilgiye erişerek farkına vardığı zaman bu [ayırımların] panzehiri olan ayırımlardan kurtulur. Ardından açıkça bu dünyaya ait sonradan edinilmiş bilgiyle karşılaşan duyu nesnelerinin var olmadığını gerçekten anlar.[13]

"Olağanüstü bilgi ayrımlardan kurtarır" sözü, aydınlanmayı ikili olmayan bir biçimde bilme, olduğu-gibi-varlığı dolaysız ve kavramsal olmayan bir şekilde bilmek demektir. Bu kavrayış düzeyine erişenler, bütün teklerin ait gerçekdışılığının doğrudan kavranışına sahiptirler; Vasubandhu bunu yalnızca-zihin savı lehinde iflah olmaz bir kanıt sayar. "Açıkça dünyevi olan ve sonradan edinilen [bir] bilgi", bizatihi aydınlanma deneyinin ardından aydınlanmış birine ait aklın durumudur: İkilikçi deneylerin, onların, yani yalnızca yapıların, yapı bakımından zihinsel olmalarından dolayı anlaşıldığı bağlı olmayan, saf bir düşünme.

Metafizikte Tekçiliğin kabulü, Tekçilerin yönelmeleri gereken felsefe sorunlarının gündemini yaratır. Tıpkı maddeci Tekçiliği (var olanın, yalnızca-madde olduğu görüşünü) kabul edenlerin zihinsel olarak adlandırılan bütün olguların maddeci bağlamda bir cevabını vermek zorunda oldukları gibi, idealist tekçiliği kabul edenler de öylece benzer şekilde bir dizi güçlükle yüz yüzedirler. Bu durumda Vasubandhu gerçeğe sadık olan ile olmayan algı arasındaki alışılmış ayırımın ve tecrübemizin başlıca özelliklerinin -Genellikle ikilikçi yapıda olan şeyler nasıl vaki olurlar? Nedensel sonuçlar zaman içinde nasıl iş görürler?- ne madde ne de bir dış dünyanın varlığını gerektiren bir biçimde hesabını vermelidir, Vasubandhu bunu dikkatlice yapmaya koyulur, tabii nihai amacı acı çekmekten kurtulma, yani *nirvana*ya erişme gibi kılgın bir amaç olan Buddhacı yapı içinde.

Gerçeğe uygun olan ile olmayan algı arasındaki ayrım idealist Tekçiler için çetin bir sorundur. Uzamda ve zamanda birbirleriyle farklı biçimlerde bağlantılı ayrı ayrı kişilerden olu-

---

mazlığını tartışır. Sankara, Badarayana'nınkini andıran rüya kanıtlarıyla ilgili eleştirisini takip ediyor. Karş. *Bralıma Sıitra* II. 229 ve III. 2.3.

13 *Twenty Verses*, Anacker, *a.g.e.*, s. 173

şan bir dünyanın sağduyu örneği olarak (kabaca) kabul edildiği çokcu metafizik yapılarda bu ayırım, en azından ilkece, oldukça rahat uzlaştırılır; gerçeğe uygun algılar dış dünyada var olan şeyleri doğru olarak yansıtır gerçeğe uygun olmayan algılarsa yansıtmaz. Vasubandhu dış dünyayı hesaba katmamakla birlikte, ancak algılanmış iki algı arasındaki eksiklik ya da uygunluk fikrine başvurmaz. Bunun yerine algıların birbirini tutmazlığı ya da karşılıklı uygunluğu bakımından ayırımı yeniden düzenler: "Algıların kesinliği, birinin öteki üzerindeki bağımsız etkisiyle karşılıklı olarak oluşur.[14] Başka bir deyişle, sıradan deney zihinsel olayların basit bir sonucu olduğundan, bütün değişim bu sonuç içerisindeki değişimdir. Genellikle gerçeğe uygun algılar olarak kabul ettiklerimiz, bu sonucun geri kalanıyla içinde olanlardır. Bu sonuçla uyuşmayanlarınsa gerçeğe uygun olmadıklarını kabul ederiz. Ayırımın yeniden düzenlenişi oldukça tartışmalı bir metafiziğin içine sokan bir iş olur.[15]

Sonra, Vasubandhu'nu, kendi yalnızca-zihin metafiziğine uygun olarak, zihin hayatımızın temel özellikleri ile olağan zihin hayatımızın aldatıcı ve ortadan kaldırılabilir olduğu yolundaki Buddhacı görüşü uzlaştırması gerekir. Vasubandhu'yu en çok ilgilendiren olağan zihin hayatımızın temel özellikleri şunlardır:

1) İkili olmasıdır, yani kendisi ile kendisi-olmayan üzerine kurulmuş ve kavramsal ayrımlarla açıkça dile getirilmiş teklerin dünyası;
2) Rastlantısal değişimler dizisi değil de düzenlenmiş bir sebep sonuç ardışıklığının ve bu nedensel ardıllıkların iradelerimizden bağımsız olmalarıdır.

Bizim olağan dünya betimlememizin ikilikçi yapısı ile Buddhacı aydınlanma tasarımını açıklamak için Vasubandhu, üç katmanlı kendi başına-varlık ya da üç katmanlı doğa öğretisini önerir.

---

14 *A.g.y*, s. 172.

15 Bunun, Hegel gibi aynı zamanda idealist tekçiliği benimseyen Batılı felsefecilerce benimsenmiş tutarlı bir hakikat kuramıyla yakın bir benzerliği vardır.

Bu öğretiye göre, bilincin bütün öğeleri, Vasubandhu'nun adlandırmasıyla, üç sınıfa ayrılabilir: birbirine bağlı Bir başına-varlık (S: *paratantra-svabhava*); düzenlenmiş (ya da tasarımlanmış) Bir başına-varlık (S: *parikalpita-svabhava*); ve tamamlanmış (ya da bitirilmiş) bir başına-varlık (S: *parinispanna-svabhava*). Birbirine bağlı Bir başına-varlık, yaşantı akışı halindeki olgusal dünyanın hareketidir. Bu yaşantı akışı içerisindeki bütün kavramsal ayırımlar, böylece ortak-kanıyı (ve aldatıcı) dünya tasarımını kuran ve yaratan imgelem etkinliğimizin bir sonucudur, yani düzenlenmiş (*parikalpa*) bir başına-varlığın. Madhyamika'ların görüşlerine karşı Yogacara yanlıları, bir asıl sebep önermesi olmaksızın böyle bir yaratmanın olanaklı olduğunu varsaymanın tutarsız olduğunu düşünürler: Bilinç öğelerinin, iki değil de üç temel sınıfı olduğu yolundaki ısrarları bundandır. Tamamlanmış bir başına-varlık, ayrımların, yani aydınlanma ya da bir Buddha halinin yokluğu demektir.

Vasubandhu üç katmanlı bir başına-varlık arasındaki ilişkileri şöyle betimler:

> İlkin, ikiliğin var olmayışından oluşan birbirine bağlı olana girilir;
> sonra, oraya ikiliğin bulunmadığı yapıya geçilir yalnızca;
> ardından, ikiliğin olmadığı tamamlanmış olana ulaşılır.[16]

Bu düzenleme kısmen mantıksal kısmen de ruhbilimseldir. Belirtildiği üzere, ikilikçi dünya tasarımının yapısı, Vasubandhu'nun görüşünde, kurulacak olandan bir şeyleri önceden varsayar: Böylece birbirine bağlı bir başına-varlık mantıksal olarak düzenlenmiş olandan öncedir. Ruhbilimsel olarak, ikil olmayan farkına varışı edinme ya da tamamlanmış bir başına-varlık düzenlenmiş bir başına-varlığın sıradan bilmesinden sonra gelir. Fakat, mantıksal olarak, tamamlanmış bir başına-varlık, gerçeklik varoluşu ve böylece bütün olup bitenlerin zemini olarak her şeyden önce gelir:

16 *The Teaching of the Three Own Beings*, Anacker, *a. g.y.*, s. 294.

İkiliğin kavranılmaması yüzünden,
olup bitenlerin zeminini kavrayış vardır.[17]

(Harfiyen söylenirse, tamamlanmış bir başına-varlık, Vasubandhu'nun zaman zaman işaret ettiği gibi, bir Bir başına-varlık hiç olamaz. O, Böylelik ya da varmış-gibi-varlık olduğundan, ona hiçbir nitelik atfedilmez, bu yüzden de bir başına-varlık ya da bir başına-doğa sahibi olamaz. Bu tarz konuştuğunda Vasubandhu'nun görüşleri Nagarjuna'nınkilere yaklaşır.)[18]

Yaşantının başlıca özelliklerine dair Vasubandhu tarafından yapılan açıklamada sonraki adım, Yogacaracı öğretilerini en etkili ve kendine özgü olanlarından birini, sekiz çeşit bilinç çözümlemesini kapsar. İdealist tekçilik bağlamına uygun olarak Vasubandhu, olgular dünyasının bize isteklerimizden bağımsız olarak işleyen nedensel sonuçlarla düzenlenmiş bir biçimde görünmesini ayrıntılarıyla açıklamak zorundadır. Bunu yapmak, nedensel olarak birbirini etkilemenin araçları olarak maddi tekler dünyasına gönderme yapmaksızın *karma* yasasının nasıl işleyebildiğini açıklamak olacağından bir Buddhacı için özellikle en yüksek önceliğe sahiptir. *Karma* yasası bize, iyi ya da kötü, geçmiş ve şimdiki eylemlerimizin, bir zaman sonra gelecekte bize muhakkak musallat olacak benzer tür sonuçları doğuracağını bildirir. Saf bir zihin evreninde bu nasıl olanaklıdır?

Bu güçlüğe Vasubandhu'nun yanıtı, Yogacara düşüncesinde ayırt edilen sekiz bilinç türünün ilki olan bilinç-ambarı (*alayavijnana*) kuramıdır. Bilinç-ambarı *samsara* yaşantısının temelini oluşturan zihin olaylarının sürekli değişen akışıdır. Bütün eylemlerin, Yogacaracıların mecazlı adlandırmasıyla, bıraktığı tohumlar (S: *bija*), tabiri caizse, bilinç-ambarına bırakılmaktadır. Bunlar burada olgunlaşmakta, yani, *karma* yasasınca öyle yapılması istendiğinde, bilince geri gitmektedirler. Bu yolla, (gerçek-

17 *A.g.y.*, s. 295. Madhyamikas'ın İki-Hakikat Kuramı'nda, birbirine bağlanarak kurulmuş bir başına-varlıklar bire indirgenir. (S: *samvrti satya*): tamamlanmış Bir başına-varlık, *paramartha satya* (derin, nihai ya da mutlak gerçeklik) diye adlandırılmış olarak alıkonulur. Krş. *Nagarjuna.*

18 Örnekse. *Thirty Verses*, 24. dize, Anacker, *a.g.y.*, s. 188.

ten var olan eylemlerimiz olarak) anlık zihin olayları, bizim bilinçli irademizden bağımsız olarak, söz konusu olaydan epeyi sonrasına dek bilinçte ortaya çıkan sonuçlara sahip olabilir:

> Eylemlerin artık izlenimleri, "ikil" bir kavrayışın artık izlenimleriyle birlikte,
> (tohumların), bir önceki olgunlaşmanın tükendiği yerde başka bir olgunlaşmanın oluşmasına yol açar.[19]

Bilinç-ambarı, bilinçaltıyla algılanan ya da sıradan bilmenin sınırında bir şeydir, bununla beraber iradeleri de içine alan yaşantılara sahiptir: Vasubandhu, değişim için harekete geçirici bir gücü sağlamak uğruna bunu ileri sürmek zorundadır:

> Kendine mal etmeleri, durumları ve algıları tamamen bilinçli değildir;
> ancak her zaman bağlantı, zihinsel dikkat, duygulanım, kavrama ve iradeler bahşedilir.[20]

Bilinç-ambarı'nın Yogacara düşüncesinde nihai gerçeklik olmadığına dikkat etmek önemlidir. Gerçekten, Yogacara eğitiminin amacı, sona erdiği noktadaki duraklamayı harekete geçirmektir. Daha fazla tohum bırakılmadığı ve böylece daha çok *karma* meydana getirmediğinde, yani ***bodhisattva*** (yani azizlik) ya da Buddha konumuna erişildiğinde sona erer.[21]

Bilinç-ambarı, Vasubandhu tarafından teşhis edilen öteki yedi bilinç türünün temelini oluşturur: Bir bilinç türü beş duyunun her biriyle ilişkili olup, iç gözlem verileri ile duyuların izlenimlerini birleştiren bir bilinç türü olan altıncı bilinç türü-

---

19 *A.g.y.*, 19. dize, *The Thirty Verses*, bütün Yogacara incelemelerinin en çok okunan ve yorumlanan kitabı oldu.

20 *A.g.e.* 2. dize, s. 186.

21 Bu yüzden Vasubandhu, bilinç-ambarı için "Onun devri [yani fasılа] mübarek bir konumda yer alır" (a.g.y., 5. dize). Bazı yorumcular yanlış olarak, bilinç-ambarının Yogacara düşüncesinde nihai gerçeklik olduğunu kabul ederler. Karş. J. D. Willis, *On Knowing Reality*, New York, Columbia University Press, 1979, s. 23 vd.

ne, *manovijnana*ya eşlik eder. Yedinci bilinç türü, bilinç-ambarını nesnesi diye alan ve bunu yanlışlıkla hakikat olarak gerçeğin kendisi sayan "bozulmuş zihin", (S: *klistamanas*) dır. Bozulmuş zihin, bizim alışılmış yanlış nefis-bilinci fikrimizdir ve acı çekmenin kaynağıdır: "Nefsin görüşü, nefsin şaşkınlığı, nefsin gururu ve nefsin saygısı olarak bilinen... dört acıyla bitişiktir daima".[22] Sıradan nefis-bilinci aldanması aydınlanma ile ortadan kaldırıldığından bozulmuş zihin, bilinç-ambarı gibi, ikili olmayan bilmeye ulaşıldığında ortadan kalkar.[23]

Bütün ayrımların ortadan kaldırıldığı bir bilme durumuna ulaşmayı amaçlayan bir felsefede, Vasubandhu'nun, doğrusu, bir çeşni türünden, bir sürü ince ayırımı düzenleyen karmaşık bir idealizmle böylesine uzun boylu titizlenmekliği tutarsız görünebilir. Vasubandhu, görünen tutarsızlığın farkındaydı ve buna tutarlı bir yanıtı vardı. Bir anlamda bütün Yogacara dizgesi bir tedavidir: Çözümlemeleri, eninde sonunda, aldatıcı kavramsal düşüncenin pençesinden zihni kurtarmak için düzenlenmiştir. Daha yüksek bir uyanıklık düzeyine bir kez varılınca atılması gereken bir merdivendir. Vasubandhu, Yogacara dizgesisinin kendisiyle ilgili bilginin aydınlanmayı sağlamadığını belirtmekte dikkat gösterir. "'Bütün bunlar yalnızca algıdır'..... bir kavrayışı, yani kavramsal ayırımları içerir"[24] inancını göz önünde bulundurmak, bu yüzden de aydınlanma değildir. Sözü edilen bu aydınlanma "bilincin, herhangi bir bilinç nesnesini kavramaz" olduğu ikili olmayan bir bilmedir.[25]

> Kavranamaz, yararlı, sürekli bir zemindir,
> acılara mutluluğa ve Bilge'nin *Dharma*-bedeni diye anılan kurtuluş-bedenine maruz kalmaz.[26]

---

22 *Thirty Verses*, 6. dize, Anacker, *a.g.y.*, s. 186.

23 *A.g.y.*, 7. dize sekiz katlı bilinç çözümlemesi Mahayana Buddhacılığının sonraki gelişmesindeki etkiyi kanıtlar. Bu, örneğin pek çok Zen düşünürünce kabul edilmiştir. Karş. Hakuin, ve pek çok Tibet düşünürü, Karş. Padma-Sambhava ve *Milarepa*.

24 *A.g.y.*, 27. dize, s. 189.

25 *A.g.y.*, 28. dize.

26 *A.g.y.*, 30. dize.

Bu ince işlenmiş ve etkili felsefenin en üst amacı, bütün felsefeleştirmelere son vermeyi sağlamaktır.

Vasubandhu'nun Başlıca Yapıtları

Vasubandhu'nun başlıca Yogacara yapıtları şunlardır:

Madhyanta-Vilbhaga-Bhasya (Aşırılıklardan Ortanın Ayrılmasına Dair Yorum)
Trimsika-Karika (Otuz Dize)
Tri-Svabhava-Nirdesa (Üç Bir Başına-Varlık Öğretisi)
Vimsatika-Karika Vrtti (Yirmi Dize ve Bunların Yorumu)

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Buddha, Badarayana, Nagarjuna, Padmasambhava, Milarepa, Hakuin.

Kaynaklar ve Ek Okuma

Anacker, S., *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984 (Geniş notları ve Giriş bölümü ile başlıca Yogacara eserlerini kapsar).

Frauwallner, E., *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Rome, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1951 ("İki Vasubandhu" kuramıyla ilgili tartışmalar ortaya konur).

Kochumuttom, T. A., *A Buddhist Doctrine of Experience*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 cilt, I. cilt, Londra, Allen & Unwin, 8. baskı, 1966.

Radhakrishnan, S. ve C.A. Moore, *A Source Book in Indian-Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957. (Yirmi Dize ve Yorumları ile Otuz Dize'nin çevirilerini içerir)

Vasubandhu, *Abhidharmakosabhasyam*, çev.: L. Poussin ve L. M. Pruden, 4 cilt, Berkeley, C. A. Asian Humanities Press, 1988.

Vasubandhu, *Karmasiddhiprakarana*, (Eylem Üzerine İnceleme), çev. E. Lamotte ve L. M. Pruden, Berkeley, C. A. Asian Humanities Press, 1988 (Bu eserin başka bir çevirisi Anacker, *a.g.y.*, 1984' de var.)

Williams, P., *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londra, Routledge, 1989.

Wills, J.D., *On Knowing Reality*, New York, Columbia University Press, 1979. (Vasubandhu'nun kardeşi Asanga'nın başlıca Yogacaracı eserinin en önemli bölümünün bir çevirisi.)

Wood, T.E., *Mind Only*, Honolulu, Hawaii University Press, 1991.

HADANTAÇARIYA BUDDHAGHOSA

İ.S. 5 yy.

"Buddhghosa" adını taşıyan çeşitli Buddhacı tarikatlardan İ.S. beşinci yüzyılın ikinci yarısına doğru gelişen bir tanesi en çok bilinen ve etkili olanıdır. Buddhaghosa'nın şöhreti, Theravada Buddhacılığını belirleyen edebiyat külliyatı olan Pali Kanon klasiklerinde saklı duran öğretilerin ayrıntılı ve geniş bir bireşimine dayanır.[1] Bu klasiklerin, yalnızca Buddhacı öğretinin genel konularını değil, aynı zamanda toplumsal alışkanlıklar, folklor, edebiyat, ticaret, kültür ve felsefe konularında geniş bir alanı konu edinen yorumları pek çoktur. En iyi bilinen eser *Visuddhimagga* (arınma yolu), "üç kitapta bütün Buddhacılığın bir özeti" olarak betimlenmektedir.[2] Eser, kapsamlı bir başvuru ve çözümleme ile meditasyon uygulaması için tam bir el kitabı niteliğini taşımaktadır.

Buddhagosa'nın hayatıyla ilgili güvenilir bilgiler kıttır. Belirli bir kişiyle yapılan bir toplantıdaki ya da belirli bir yerdeki rastlantısal konukluklarından söz ettiği kendi yazılarından bazı küçük ayrıntılar çıkarılmaktadır. Keza, bir on üçüncü yüzyıl rivayeti, hayatı ve eserleri üzerine on üçüncü yüzyılda yazılmış beyitler vardır.[3] Üçüncü bir kaynak, Maha Mangala adlı bir Burmalı ***bhikshu*** ya da bir dilenci mürid tarafından, on beşinci yüzyılın ortalarında Pali dilinde yazılmış, *Buddhaghosup-patti*, Buddha'nın hayatıdır.[4] Bu sonuncu kaynak, "masalımsı ve eğitici nitelikte ve kendi başına pek az değeri olan" bir eser olarak bi-

---

1 Theravada Buddhacılığı "Biraderler Öğretisi" demektir. Hui-neng gibi kimi düşünürlerce geliştirilmiş olan ve daha az ortodoks sayılan Mahayana Buddhacılığı'ndan öğreti itibariyle ayrılır.

2 T.W. Rhys Davids, 'Buddhaghosa', J. Hastings (yay.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, T. and T. Clarke, 1908-1926 ve New York, Scribner, 1951.

3 "Buddhaghosa" yazısında Buddhaghosa'nın hayatıyla ilgili bu öykünün bir çevirisi var: *The Path of Purification*, çev. Bhikkhu Nynanamoli, 1. cilt, Berkeley. CA ve Londra, Shambala 1976, s. XXI, XXII.

4 "Halk hikayesi" olarak betimlenen bu öykünün bir özeti, *The Path of Purification* (Bak. 3. not) s. XXIV-XXVI.

linmektedir.[5] On üçüncü yüzyıl rivayetiyle birlikte bunun da, Buddha'nın hayatından yüzyıllar sonra yazılmış olması dikkate alınarak okunması gerekir.

Buddha rahipliğine atanmasının ardından Buddhaghosa'nın, Buddha'nın ölümünü izleyen birinci yüzyılda, manastır hayatı yaşamak ve Sri Lanka'ya Buddhacılığı götürmeye başlayan misyonerler sayesinde düzenli bir şekilde biriken zengin Theravada edebiyatını mütalaa etmek üzere Hindistan'dan Sri Lanka'ya seyahate çıktığı akla yatkın ve kesin gibi görünmektedir. Bu kaynak malzemelerin büyük bir kısmı Sri Lanka'nın başlıca dili olan Sinhala dilinde yazılmıştı ve Buddhagosa, kendi planının bir parçası olarak, kendisini buna vermiş ve büyük kısmını Pali diline çevirme yükümlülüğünü yerine getirmiştir.[6] Buddhaghosa, bölgenin siyasi barışı istilacılarca bozulana dek saltanat şehri Anuradhapura'daki Mahavihara manastırında ya da civarında yaşayarak Sri Lanka'da kaldı. Manastır hayatı boyunca, geniş malumatı ve metin bilgisi ile müthiş hafızası ve tükenmek bilmeyen entellektüel enerjisiyle keşişleri şaşırttığı görülür.

Bir yorumcu ve terkipçi olarak Buddhaghosa'nın önemi, Buddhacılığın gelişiminin tarihsel bağlamı içinde anlaşılmalıdır. Buddha'nın ölümünden sonra, hatırda kalan vaaz ve sözleri ile onun ilk mürit ve öğrencilerince bir araya getirilip ezberlenen yerleşmiş uygulamalardan ibaret ***Tripitaka*** ya da Üç Sepet'in ana öğelerini resmileştirmek ve açıklamak için bir dizi kurul toplantıya çağrıldı.[7] Kaçınılmaz bir biçimde, bu kurullarda düşünsel bölünmeler patlak vermiştir. Bunların arasında başlıcası, Buddhalığın konulmuş davranış kurallarıyla ilgili sıkı

---

5 Mircia Eliade (yay.), "Buddhaghosa", *Encyclopaedia of Religion,* Londra ve New York, Collier Macmillan, 1987, s. 886.

6 Pali, "metin dili" demektir, yani Theravada yazmalarının sunuluşu için İ.Ö. birinci yüzyıl civarında geliştirilmiş olan ve geleneksel olarak *Magadhi* diye bilinen dil.

7 Sepetlerde farklı konular vardır. İlki *Vinayapitaka* Buddha Tarikatı'nın tarihi ve disiplininden sözeder. İkincisi, *Suttapitaka,* Buddha'ya atfedilen sözler ile tartışmaları içerir. Üçüncüsü, *Abhidhammapitaka* Buddha öğretisinin felsefe ve ruhbilimiyle ilgili yanlarını kapsar. (Bunlar Sepetler'in Pali dilindeki adlarıdır.)

düzene tam ve sıkı bir bağlılıkla edinildiğini ileri süren ortodoks İhtiyarlar ile Buddhacığılın potansiyel olarak herkeste mevcut olduğunu ve bunun ortaya çıkarılması için yalnızca beslenmesi gerektiğine inanan daha az ortodoks bir düşünürler grubu arasındaki bir anlaşmazlıkdır. Azınlıkta kalan ikinci grup İhtiyarlardan kopmuş ve nihayet **Mahayana** Buddhacılığı ya da Büyük Araba diye bilinen pek çok mezhebi yaratmıştır. İhtiyarlar ya da Theravadacılar, Mahayana'yı, Buddha'nın asıl öğretisinden, yani ***Dharma***dan, bir sapkınlık olarak gördüler; ancak Mahayanacılar kendi öğretilerini, **Theravada** öğretisinin bir reddiyesinden ziyade onun bir devamı ve gelişimi olduğunu ileri sürdüler ve İhtiyarların Buddhacılığı'na **Hinayana** ya da Küçük Araba adını verdiler.[8]

Nitekim bu iki grup arasındaki ayrılık daha keskin bir biçimde çizilerek, sıkı öz disipliniyle biriysel kurtuluşa erişen Theravada'daki ideal ***arhat*** kişisi yerini, Mahayana öğretisinde, kendini yadsıyan ve tüm duyumsayan varlıkları sevmek ve onların hizmetkarı olmak için bireysel kurtuluşu kendi isteğiyle erteleyen müşfik bir kişiye ***bodhisattva*** idealine bırakmıştır. Bu iki grup arasındaki diğer bir ayrılık Buddha'nın tanrısallığı sorunuyla ilgilidir. Theravada öğretisi Buddha'nın tanrı olarak görülmesini ısrarla reddetmiştir. Öte yandan Mahayana, hayatın sıkıntıları karşısında destek, avuntu ve bağışlanma gereksinen herkesin yakarış ve tapınma yoluyla katına ulaşılabilen tarihsel Buddha'yla özdeş olmayan aşkın bir Buddha tasarımına başvurdu. Nihayet iki grup arasındaki başka bir çekişme alanı, gerçekliğin sıradan algıyla kavradığımız farklı şeylerin çokluğu olduğu yolundaki Theravada kabulü ile anlatımı olanaksız Boşluk'un (***Sunyata***) en son gerçek olduğu savındaki bir öğreti lehinde çokçuluğa karşı Mahayana reddiyesi arasındaki ayrılıkta yatmaktadır.

Buddhaghosa'nın Theravada öğretisini pekiştirmesi, İhtiyarlarca propaganda edildiği biçim ile, Buddhacılığın temel ilkelerine tamamen sadıkdır. Böylece Buddhaghosa, Buddhacılık ta-

8 "Hinayana" terimi "Küçük Araba" anlamına geldiğinden, küçültücü bir anlam taşır ve bu yüzden bugün, Theravada Buddhacılığı'nı anlatmak için nadiren kullanılır.

rafından herkes için söz konusu olan bir yükümlülüğü uzun uzadıya ele alır: Süreksizlik, değişim, çöküş ve yeniden diriliş döngüsü ile yaşamın evrensel bir nedensellik gereğince varolan sürekli bir akış olduğuna ilişkin inanç bağlamındaki kurtuluşa ermeye çalışmak Aynen Buddhacılığın genel olarak reddettiği gibi o da, bireysel ölümsüz ruh düşüncesini reddeder ve bunun yerine birlik ve canlı şeylerin dayanışması ile, insan varlığının büyük bir kısmına işleyen acı çekmenin yerini alabilecek şefkat aracılığıyla ulaşılabilen uyum olanağı hakkındaki Buddhacı inancı besler. Onun eserinde aynı ölçüde önemli olan bir şey de, Buddha'nın Dört Yüce Hakikat ile ilgili açıklamasında apaçık olan Buddhacılığın esas uygulanabilirliğine olan vurgusudur. Bu hakikatler: Her yerde var olan acı çekme; yanlış yere yönelen bu yüzden de acı çekmeye sebep olan tutku; bu sebebin ortadan kaldırılmasında yatan çare ve Buddha'nın müritlerine doğru inançlar, doğru düşünme, doğru konuşma, doğru davranma, doğru iş, doğru çaba, doğru dikkat ve doğru yoğunlaşmayla ilgili öğütlerinde ortaya koyduğu yaşam kılavuzu, Yüce Sekizli Yolu izleyerek ortadan kaldırılabilecek olan sebep.[9] Buddhaghosa'nın ilgisi daima anlamanın ve nihayet aydınlanmanın üstesinden gelmenin ve tüm bildik sınırlamaların yokluğu ile arınma ve eşsiz mutluluk içindeki bütünsel varlığın bir arada bulunduğu varoluş durumu olan ***nirvana***ya ulaşmanın kesin araçlarını açıklığa kavuşturmak üzerinedir.

Nirvana kavramının tutarlılık ya da tutarsızlığı ile Buddhacı düşünce ve uygulamadaki önemine dair tartışma, Buddhacılar ve aynı şekilde Buddhacı olmayanlar arasında da bitmek bilmez. Aşağıda betimlendiği gibi:

> ne sonsuz uzay, ne sınırsız düşünce ne de hiçlik, ne düşünceler ne de düşünce olmayan. Ne bu dünya ne de onun varolduğu... ne ölüm ne doğum... Acının sona erişidir bu.

9 Buddhacılığın bu önemli öğeleriyle ilgili daha ayrıntılı açıklama için bak. R. C. Zaehner (yay.) *Encyclopaedia of Living Faiths*, Hutchinson, Londra, 1978, s. 263-292.

> Varolmamış, doğmamış yapılmamış, biçimlendirilmemiş olan... kurtulma vardır.[10]

Ne var ki *nirvana* sözcük anlamıyla, bir ateşin yakıtı bittiğinde sönmesi anlamında "üflenip söndürülmüş" anlamındadır ve buradan bazı yorumcular *nirvana*yı elde etmenin, hayatın sıradan şeyleriyle bağları koparmak ve sıradan insanın yükümlülük ve güçlüklerine aldırış etmemek anlamına geldiğini ileri sürmektedirler.

Yukarıda ana hatları çizilen *nirvana*yla ilgili olumsuz bir yorumu Buddhaghosa'nın *nirvana*yı aşağı yukarı yadsıyan otantik Theravada öğretisini yayerkenki yorumudur. Buddhaghosa, *nirvana*nın "üfleyerek söndürme" ya da "sönme" anlamının mecazi anlâşılması gerektiğini ve bir "hiçlik" durumu olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürer. *Nirvana*'nın kendisi ile ona giden Yol arasında bir ayırım yapar. Ona göre Yol, betimlenebilir ancak varış yeri betimlenemez. Der ki "Ona [*nirvana*'ya] yalnızca ulaşılabilir, ama o Yol ile ortaya çıkarılamaz... Güçlü bir çabayla başarılan özel ve derin bir kavrayış yoluyla ulaşılabilir olan maddesinin esas yapısını aşar"[11]. Bu *nirvana* açıklaması, aydınlanmasını izleyen kırk beş yıllık ömrünü gündelik hayatın sıradan etkinliklerinden çekilmek şöyle dursun zamanını halkın arasında, onlara ders verip düşüncelerini onlarla paylaşarak, aşırı bir çilecilik ile zevk peşinden koşma arasında orta bir yol izleyip *nirvana*nın yapısıyla ilgili kesin kararlar ortaya koymaktan kaçınarak, geçiren Buddha'nın tavırları ve gerçek yaşayışıyla uyum içindedir. Buddhaghosa'nın öğretiyle ilgili yorumlarda bağlı kaldığı *nirvana*ya ilişkin herhangi sonraki bir kuramlaştırmaysa, Buddha'nın ortaya koyduğu, dünyadaki hayata sürekli bir katılım örneği içindir.

Buddhaghosa'nın en çok bilinen yapıtı *Arınma Yolu*'nda, aranan ve yolun bizi götürdüğü arınma, *nirvana*nın ta kendisidir. Buddhaghosa, ilkin dizgeli bir biçimde, özenli ve zahmetli

---

10 Bak. Keith Ward, Images of Eternity, Londra, Darton, Longman & Todd, 1987, s. 59-60.

11 *A.g.y*, s. 61.

ayrıntılarla yanıtlamaya koyulduğu sorular dizisi ortaya çıkarıp kutsal metin ve kaynaklarda kullanılmış hemen her kelime için bir dizi olanaklı anlamlar keşfederek erdemin öğeleri ve yapısını inceden inceye araştırmıştır. Bu çözümlemeleri sırasında ve mim koyduğu noktalara ilişkin ya da fıkra tarzındaki örnekleri sunuşunda Buddhaghosa, ulvi kavramlar kadar dünyevi olanlarıyla da ilgili tanımlamalar yığını ve toplumunun duyarlılıkları ve geleneklerinin canlı bir resmini çıkartır. Onun yaptığı kimi ayırımlar, şaçmalık kestesinde safiyanedir. Örnekse:

> *Kötüleme*, hor gören bir lakırdıdır. *Ayıplama*,"O bir imansızdır, o bir kafiridir" türünden kabahatları saymadır. *Küçümseme*, aynen "Onu burada söyleme" deyip azarlamadır. Her bakımdan küçümseme, gerilemeler ve sebep *sürekli küçümsemedir*. Ya da, onun yerine, biri onu "Ey, verenler Emiri!" diye azarlamadığında küçümseme vardır; "verenlerin kudretli emiri" şeklindeki) adamakıllı küçümseme de *sürekli küçümseme*'dir.[12]

Kendisine ithaf edilmiş olan ***bhikshu*** için, bu gibi ince ayrıntılar, erdem arayışında kaçınılması gereken şeyle ilgili kesin ve belirli bir meditasyon eğitimi sağlar.

Buddhaghosa'nın yazılarında, irdelediği her konuda kesin bir kavrayış vardır. Yoğunlaşma konusuna "girdiğinde Buddhaghosa, bir kimsenin geçmiş hayatı ve önceki hayatlarının her anını hatırlatan ve üzerinde duran ve adım adım ilerleyen bir yöntemi içeren meditasyon uygulamalarının sayısız biçimlerine etraflıca değinir. Bu uygulamalarda başarısı olan ***bhikshu*** şöyle yazar:

> kendini boşluğa daldırır ve canlı varlıklar anlayışını dışarıda tutar. Vahşi hayvanlar, cinler, canavarlar vb. hakkında yanlış bilgileri aklında tutmadığından, zira canlı varlıklar anlayışını ortadan kaldırmaktadır, korku ile dehşeti, zevk ile tiksintiyi yener.[13]

---

12 *The Path of Purification*, s. 30, 31.

13 *A.g.y.*, s. 405.

En üst düzeydeki bu güçlü yoğunlaşmanın sonucu, bir kimsenin, karmaşık ve dönüştüren bir türün Doğrudan Bilgi'sine erişmesi ve "mutlu ve aydınlık kavrayışa ulaşması"dır.

Buddhaghosa devamla,

> Benzer kavrayışın "aydınlık kavrayışı" diye de anılacağının bilinmesi gerektiğini, zira engellemelerden ve ona karşı koyan şeylerden kurtarıldığını... Ancak o duruma eriştiğinde fiziksel bedeni de pamuktan bir sorguç kadar hafif olur. O böylece rüzgarla sallanan pamuktan bir sorguç hafifliğindeki görünür bedeniyle Brahma Dünyası'na gider.[14]

Böylesi bir kişi Olağanüstü Güç kazanır ve her ne kadar Brahma Dünyası'na girmek tam bir kurtuluşa erdirmeyecekse de *nirvana*ya götürür yolda önemli bir basamağa varıldığına işaret eder.

Buddhaghosa'nın Theravada düşüncesini geniş ve etraflıca çözümlemesiyle bilimsel olarak düzenlemesi kısa bir yazıda kolayca açıklığa kavuşturulamaz. Tarihçiler ve yorumcular onun hayatı ile bazı eserlerin ona atfedilişiyle ilgili ayrıntılarda dahi anlaşamamış olsalar da, onun başlıca altı yorumunun hem dilbilimle hem de yorumla ilgili ayırımlarını Buddhacı edebiyatta erişilmez olduğu kadar usta işi olduğununu ilan etmekte hem fikirdirler. Onun yorumlarının sonraki yorumcular üzerindeki etkisi çok derin ve uzun erimli olmuştur. Üzerinde çalıştığı metinlere saygı, güvenirlik ve doğrulukla ilgli en yüksek standartları yerleştirmiş ve hiç kuşku yok ki onun Theravada öğretisini verişi ve düzenli bir biçimde örgütleyişi bu öğretimin yayılmasını ve yaygınlıkla kabülünü sağlamıştır. Onun amacı daima Buddha'nın öğretisini en saf ve açıklayıcı biçimiyle almak ve yaymaktı.

Buddhaghosa'nın Başlıca Yapıtları

Buddhaghosa'nın eserleri, Pali Metinleri Derneği yayınlarından otuzu aşkın cildi kaplar. Onun en büyük yorumu.

Visuddhimagga (Arınma Yolu), 2 cilt, çev. Bhikkhu Nyanamoli, Berkeley, CA, ve Londra, Shambala, 1976.

---

14 A.g.y, s. 442.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Buddha, Vasubandhu, Hui-neng

Kaynaklar ve Ek Okuma

Conze, E., *A Short History of Buddhism*, London, Allen & Unwin, 1979
Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, 5 cilt, I. cilt, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
Law, B.C., *Buddhaghosa*, Bombay, Royal Asiatic Society, 1946.
Word, Keith, *Images of Eternity*, Londra, Darton, Longman & Todd, 1987, 3. Bölüm.

SANKARA

(yaklaşık 788-820)

Sankara, Hindistanlı bilgelerin en çok saygı görenleri arasında, Gautama Buddha'dan sonra ikinci sırada yer alır.[1] Sankara, Hint felsefesinin en eski temellerinden gelişen altı okulun sonuncusu olan Vedantacı okulun filizlenmesini temsil eder.[2] Sankara'nın düşünce dizgesi, ikici olmayan diye sınıflanan bir terimle *Advaita* olarak bilinir. Ana teması, evrenin tanrısal gücü **Brahman** ile tek insanın nefsi *atman* arasındaki ilişkiyi gözden geçirmektir. Sankara, gerçekliğin eninde sonunda tek olduğuna ve her tekin nefislerinden oluşan görünür çokluk ile deneysel varoluşun varlıklarının aldatıcı olduğuna inanır herhangi bir tekin nefsi, ya da *atmanı*, olarak görünen şey, gerçekte, bir nefis'den (*Atman*dan) esas olarak farklı değildir, tıpkı bir testi ya da güğümün içindeki uzayın bir bütün olarak uzaydan farklı olmaması gibi. Ona göre, Nefs, Brahman'la aynı şeydir;

1 Bak. Bu kitaptaki Buddha'yla ilgili yazı.

2 Vedantacı okul Badarayana tarafından kuruldu. (Bak. bu kitapta Badarayana'yla ilgili yazı) Vedanta, ortodoks Hint geleneğinin ortaya çıkardığı en önemli metin olan Veda varlığının, "Veda'nın sonu" anlamında Sanskritçe bir sözcüktür. Saklı ya da gizli anlamındaki *Upanişadlar* öğretisi Veda'nın ilahi ve ayinlerine eklenmiştir; Vedanta öğretisi ise *Upanişadlar*'ın bir yorumudur. Her biri öğretinin doğru bir açıklaması savıyla başlıca üç Vedanta okulu vardır: Visistadvaita (yeterlileştirilmiş bir ikici olmayan) ile Dvaita (ikicilik) adlı öteki iki okulun bu kitaptaki açıklamaları için Bak. Ramanuja ve Madhva.

ve her tek insanın amacı, Brahman'la nefs özdeşliğini tam olarak gerçekleştirerek farklılaşmış nefse ilişkin aldatıcı kavramlardan kurtulmak olmalıdır. Batılı Hindu dini anlayışı geniş ölçüde Sankara'nın Vedantacı düşüncelerinden çıkarılmıştır.

Sankara, bugün Hindistan'ın güneyinde Karala eyaleti olarak bilinen Kaladi'de doğmuştur. Ailesi ruhban sınıfından, yani **Brahmanlar**dandı ve vakti geldiğinde ünlü hoca Govindapada'nın öğrencisi oldu. Sankara'nın kısa ömrü içerisinde izleyicileri üzerinde büyük bir karizmatik etki ortaya koyduğu ve çok saygı duyulan birisi haline geldiği açık olmakla birlikte, yaşamıyla ilgili ayrıntılar çok azdır. Yaşam öyküsünü yazanlar, Sankara'yı öteki ***guru***lar gibi, doğaüstü değilse de, olağanüstü güçleri olan birisi diye gördüler. Son derece usta bir tartışmacı, dindar bir reformcu ve içli ilahilerin yetenekli yazarıydı. Yalnızca kişisel varlığından değil geleneksel Hint düşünce ve geleneklerinden gelen daha yüksek bir yaşantıya yükselişin bir basamağı olarak ayin, meditasyon ve dinle ilgili öteki edimlerle birlikte bu türden bütün etkinliklerle ilgili idi.

Hint düşüncesinin temeli, ***samsara, karma*** ve ***moksha***dan ibaret üç kısımlı öğretinin sorgusuz sualsiz kabulüdür. Kısaca, *samsara* ruhların sürekli olarak yeniden doğuş ve göç ediş çarkıdır; *karma* ise bir neden sonuç; *moksha*, Brahman'la birleşerek ulaşılan *samsara*dan kurtuluş ya da azad olmadır. Sankara'nın, şeylerin yapısıyla ilgili felsefi kavramlarını geliştirdiği bu felsefenin temeli, işte budur.

Sankara'nın düşüncelerinin pek çoğunun kaynağı, İ.S. birinci yüzyıla ait olup ***Upanişad***larla ilgili bir yorumu veren yazmalar külliyatı ***Brahma Sutra*** idi. *Upanişadlar*, yanılmaz olarak kabul edilen ve Hindu kutsal kitaplarının başlıcası olan **Veda**'ya ilişkin olmuş, güya "gizli" ya da "saklı" öğretilerdir. Sankara şeylerin yapısıyla ilgili açıklamalarının çoğunu, Brahman ile *Atman*'ın bir oldukları düşüncesinin ileri sürüldüğü *Upanişadlar*'ın parçalarından çıkarır. Ancak bu kökten bütünlük içinde Sankara, iki düzeyde ya da iki bakış açısından dünyayı kavrayan bilgiyi geliştirir. Bu ayırım, onun bütün düşüncesine sinerek gerçeklik ile insan yaşantısının doğasına ilişkin onun açıklamasına temel ya-

pıyı verir. Daha üst bir kavrayış düzeyinde Sankara, gerçekliğin en üst birliğini anlamanın olanaklı olduğunu; daha alt bir düzeydeyse gündelik yaşantının bizi, gerçekliği tek tek kişilerin ve şeylerin bir çeşitliliği olduğunu düşünmeye götürdüğünü ve bu daha alt düzeyde *samsara*dan hiç bir kaçışın olmadığını ileri sürer. *Samsara*dan kurtuluş demek olan *Moksha*, daha yüksek bir kavrayış düzeyinde birliğin yaşanılarak gerçekleştirilmesi yoluyla edinilir.

Sankara'ya göre, yaşatının alt düzeyi çoğu kez "kuruntu" olarak çevirilen *maya*dır Bununla ne kasdedildiğini tam olarak anlamak önemlidir. Hint felsefecisi R. Puligandla, *maya* sözcüğünün birbirleriyle ilişkili olarak yorumlanması gereken en az üç anlamı olduğuna işaret eder. Ruhbilimsel anlamıyla *maya*, görünüşü gerçeklik olarak ve gerçekliği görünüş olarak görmek yollu insanca bir eğilimdir. Bilgikuramsal anlamdaysa görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrımla ilgili insani cehaleti gösterir. Varlıkbilgisindeki anlamıyla ise Brahman'ın yaratıcı gücüne işaret eder. Puligandla'nın dediğine göre *Maya*, çeşitlilik ve çokluk dünyasının varolmasından dolayı yaratıcı bir gerçeklik gücüdür. Yaratıcı gerçeklik gücü olarak *maya*dan kimi zaman "gerçeklikle ilgili evrensel ve halis bir oyunculuk (*lila*)" olarak bilinir.[3] Bu *maya* anlayışıyla ilgili Sankara'daki tekleştirilmiş olgulara ait "kuruntu" dünya, gerçeklikte temelsiz değildir; zira kuruntu, yani *maya*, gerçekliğin daha alt düzeydeki bir bakış açısından göründüğü bir tarza gönderme yapar. Bu ne bir aldanış ne de yanlış inançtır; daha çok, bilgi yoluyla yeri alındıkta ortadan kaybolan bir yanlış anlamanın sonucu olarak, yanlış ve yetersiz bir gerçeklik kavramıdır. Sankara görünüşler dünyasının ne gerçek ne de gerçekdışı olduğu savındadır. Bu yalnızca doğru gerçekliğe ilişkin yanlış bir kavrayıştır.

Sankara, insan kişiliğnin yanlıştan doğruya ya da görünüşten gerçekliğe doğru ilerleyişine ilişkin açıklamasını geliştirme için giderme kavramını işler. Giderme, değerlendirme yan-

3 R. Puligandla, *Fundamentals of Indion Philosophy*, New York, Abingdon Press, 1975, s. 217.

lışlarını düzetme sürecidir. Bir şeyle iligili yanlış bir kavram, deney daha az yanlış bir kavramla yer değiştirmeye elverdiğinde giderilir. Böylece bir kimse görünüşlerin sürekli giderilmesi yoluyla gerçekliğe daha da yaklaşır. Sankara'ya göre görünüşler üç türde vardır: gerçek varolanlar, varolanlar ve aldatıcı varolanlar... Çölde bir vaha serabı görmek aldatıcı bir varlığı görmektir; algı ise, böylesi bir vahanın olmadığı o yere ulaşıldığına ortaya çıkarılarak giderilir. Varolanlar, daha genel ya da bilimsel ilkelerle giderilebilecek sağduyu ya da sıradan bilgilerin konusudur; tıpkı gökyüzündeki renkli bir yay olarak gökkuşağı kavramının, su damlası içindeki ışığın pirizmadaki gibi kırılışına dayanarak yapılmış bir tanımla giderilişindeki gibi. Bu bilimsel ilke, çelişki yasası türünden öteki genel ilkelerle birlikte, bir gerçek varolandır. Gerçek varolanlar, ancak gerçeğin kendisiyle giderilebilirler; yani bütün özne nesne ayrımlarını silen bir sonul birlik deneyimini tümüyle aşmış bir varlıkla. Gerçekliğin kendisi, tek ve ayrımlaşmamış olduğundan; giderme ise farklı nesneleri gerektirdiğinden giderilemez. Cetvelin öteki ucunda gerçeksizlik ya da varolmama vardır. Gerçek olmayan nesneler, kare daireler, evli bekarlar türünden çelişmelerdir. Gerçekte varolmama giderilemez, zira denenemezler.

Sankara'nın felsefi bakışı üzerine adamakıllı düşünmek kimi çetin soruları doğurur; özellikle onun gerçekliğin sonul birliğine ilişkin savıyla ilgili iki düzeyli bilgi tasarımıyla olan ilişkisi hakkında. Ayrı ve tek varlıklar dünyası olan *maya* nasıl doğmuş olabilir? Gerçekliğin birliği, *maya*nın yabancı ve ayrı bir güç olarak nitelendirilmesine engel olur ve Sankara açıkça bunu, Brahman'ın bir tür bile bile aldatıcı eylemi olarak düşünmek istemedi. Nitekim onu kısaca öncesiz olarak betimler ve dikkatini, şeylerin var oldukları gibi nasıl meydana geldiklerinden çok nasıl varolduklarının çözümlemesine yoğunlaştırır. Belki *maya*, Brahman'ın üretici güç olarak yapılmış betimlemesine göndermede bulunmak itibariyle en iyi düşüncedir: olgusal dünyanın *olanağını* veren ve bir özne nesne türünden her çeşit insan deneyinin gerekli koşul olduğu bir kendiliğinden yaratıcılık türü olarak. Nitekim Sankara, Brahman'ın, "kendi doğru ve gerçek do-

ğasında... değişmeden kalırken... bütün bu görünürdeki dünyanın temeli" olduğunu belirtir.[4] Esasen Brahman, tanımın ötesinde ve biçimden uzaktır. O, saf bilgi bütünlüğüdür; olgular dünyasının çeşitliliği ve akışı "yalnızca birer isimdirler... gerçeklikte değişme olarak hiçbir şey yoktur."[5]

Bundan başka bireysel nefis ya da *atman*ın bir nefisle ilişkisine dair güçlükler baş gösterir. Sankara, her bir kimsenin esas olarak değişmez bir nefsin bir görünüşü olan bir varlık olduğuna inanır: Bu böyledir zira, deneysel nefsi bildiğimizde bu, bilen bizdeki Nefistir. Ancak en düşük anlama düzeyinde, bir kimse kendisinin, karma kaderi ve ruhgöçü ile birbirinden ayrı ve fani varlıklar dünyasındaki yerleşikliğine bağlı olarak, bireyselleştirilmiş bir varlık olduğuna inanır. Ancak Sankara'nın iddiasına göre herkesin görevi Brahman'ın birliğine katılmanın peşinde koşmak olacaktır. Burada söz konusu olan, toptan farklı bir varlık haline gelme değildir, zira bu zaten, görünüşte bireysel olan nefislerin sahiden nefis ya da Brahman olmaları halidir. Onun için *maya*nın yok edilmesi, biribiri ardınca gelen giderme denemelerindeki ilerleme sayesinde şeylere ilişkin aldatıcı tasarımlardan kurtulunması ve bu yolla yetersiz bir gerçeklik tasarımından, onun bilgisine gitme meselesi olmalıdır. Ancak bu daha yüksek durumun yaptığı şey, çelişkili bir şeyi somutlamak olarak görünmektedir. Zira bireysellik kaybı, birliğe erişmeyi bilme ya da anlamanın varolamadığı araçları gerektirdi. Arzuların köleliği ve deneysel nefsin istekleri yanı sıra yeniden doğuşla ilgili sürekli çevrim olanağından kurtuluş vardır. Ancak böyle bir kurtuluş tam ise, Brahman'la birlik mutluluğunda var olanı bilebilecek hiçbir özne kalmadığından, yalnızca o halde yaşanılabilir ve bir nesne olarak düşünülemez. Çokluk, değişim ve bireyselleştirme, yaşantıyı mümkün kılan kavramsal koşulları oluşturur. Bu koşullar Brahman'la birlik görüşüyle ortadan kaldırılır, öyle ki, yaşantıyı tam bir yadsıma ya da hiçlik terimleri dışında kavramak olanaksızdır.

---

4 Keit Ward, *Images of Eternity*, Londra, Darton, Longman & Todd, 1987, s. 11'de anmıştır.

5 *A.g.y.*, s. 12.

Sankara'nın düşünceleri ile Batılı düşünürlerinki arasındaki benzerliklere, onun felsefesiyle ilgili yorumcular tarafından işaret edilmişti. Onun kuruntudan bilgiye ilerleme görüşü, Plato'nun *Devlet*'inin 7. kitabındaki, mağara görüntüleri ile kuruntularını ***noesis*** denen doğrudan, sezgisel bilgiye yükselişiyle ilgili açıklamasını çağrıştırır. Sankara felsesinde, Spinoza'nın yeterli ve yetersiz tasarımlarla ilgili açıklamasıyla; Kant'ın noumenal ile fenomenal arasında yaptığı ayırım; ve deneysel nefsi bilen bizdeki Nefs ya da Atman'ın olduğu savıyla Descartes'ın düşünen bir töz ya da bilinç olarak varlığı kanıtlayışı arasında açık benzerlikler vardır. Ancak düşünceleri, Sankara'nın düşüncelerine çok benzer olan filozof Arthur Schopenhauer'dır (1788-1860). Özellikle Schopenhauer'ın Tanrı'yla birlik, aydınlatma, coşkunluk ve esrimeyle ilgili bireysel çabayı geçersiz kılarak bireysel isteme ile bundan ileri gelen edinimlerin yatıştırılması öğretisi, Sankara'nın Brahman ile birlik yaşantısı ve inanışıyla çok yakın bir benzerlik taşır. Sankara'ya göre, çilecilik talimi, çalışma, derin düşünme ve meditasyon yoluyla *mokshaya* erişme, kişinin dünyayla ve o kişinin esas varlığının yok olmaz, ne ölüm ne hayat tarafından zarar verilmiş olan sezgisel kavrayışıyla ilişkisinde bir dönüşüme yol açan benzer sonuçlara sahipti.

Sankara'nın düşünceleri hayatı süresince hayli etkili olmuş ve izleyen yüzyıllar boyunca Hint geleneğinde önemini korumuştur. Ancak onun açık ikicilik görüşü bir tepki uyandırmış; Brahman'ın bulunduğu birlik içerisinde farklılaşma gereğini tartışan bir Vedanta yorumu ortaya çıkmıştır. Bu yeni yorumda, (kişisel nefis) *atman* ile Brahman, birliğe muktedir olarak böylece de ayrı zamanda biri ötekinden ayırt edilebilir bir varlık olarak kabul edildiler.

Sankara'nın Başlıca Yapıtları

Sankara'nın üzerine yorumlar yazdığı kitaplar:

Brahma Sutra,
Upanişadlar,
Bhagavad Gita,

Bak. Leggett, Trevor, *The Complete Commentary by Sankara on the Yaga Sutras* (En son bulunmuş metinlerin tam çevirisi), Londra, Kegan Paul, 1990.

Sankara'nın felsefi bakış açısını açıkça sergilendiği bir kitap:

Johnston, Charles (çev.) *The Crest Jewel of Wisdom*, Londra, John M, Watkins, 1925 (Sankara'ya ait *Viveka Cudamani*'nin bir çevirisi).

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Badarayana, Ramanuja, Madhva

Kaynaklar ve Ek Okuma

Lott, E.J., *Vedantic Approaches to God*, Londra, Macmillan, 1980.
Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 cilt, Londra, Allen & Unwin; 1923-1927.
Zaehner, R.C., *Hinduism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

RAMANUJA

(1016-1110(?))

Ramanuja, **Vedanta**[1] diye bilinen düşünce geleneği üzerinde oldukça önemli bir etki bırakan ve onu bir aziz örneği ve ilham vericisi olarak ululayan bir cemaati yöneten Hint felsefeci ve ilahiyatçısıdır. Onun felsefesi, Sankara'nın[2] tekçi öğretisinin sorgulayıcı ve eleştirel gelişimi olup **Visistadvaita** ya da değiştirilmiş aykırı bir ikicilik olarak betimlenir.

Ramanuja, ruh ile Tanrı'nın esasen bir olduklarını savunabildiği ölçüde ikicisizliği benimser; ancak bu savı, ruhun nefis bilincini elinde bulundurduğu, böylelikle de Tanrı'yla görünür bir ilişki kurabildiği düşüncesiyle sınırlandırır. Onun görüş tarzı, iki buçuk yüzyıl önce Sankara tarafından kabul ettirilmiş olan "bilgi yolu"na karşıt olarak "ibadet yolu"nun gelişmesine ve Tanrıcılığa bir ivme getirmiştir. Ölümünden yüzyıl sonra Ramanuja'nın düşünceleri Madhva tarafından, gayet açık bir ikicilik ve Tanrıcılık bakımından geliştirilmiştir.[3] Bu üç felse-

1 Vedenta, Hint felsefesinin başlıca altı dizgesinden birisidir. Hint kutsal metinlerinin en eskisi olan *Upanişadlar* üzerine kurulmuştur.

2 Bu gelişmenin daha tam anlaşılması için önceden ya da bu makalenin hemen ardından, bu kitaptaki Sankara'yla ilgili yazı okunmalıdır.

3 "Tanrıcılık" sözcüğü, aşkın ve bedensel bir Tanrı inancını onaylayan herhangi bir felsefi duruşu anlatır.

feci Sankara, Ramanuja ve Madhva, ortaçağ Vedantacılığının en etkili öğretilerini temsil ederler.

Ramanuja üç büyük *acarya* yani hoca zincirinin sonuncusuydu; ilki Nathamuni, ikincisiyse onun torunu olan Yamuna idi. Ramanuja'ya 120 yıllık bir ömür atfeden kaynaklar vardır. Doğum tarihiyle ilgili hayli belirsizlik varsa da muhtemelen 1016 yılında güney Hindistan'da Bhutapuri'de doğmuştur. 16 yaşında evlenmiş ve ardından okumak için Kanci'ye (Konjeevaram) gitmiştir. Srirangam'da Ramuna'nın ayağına gidecekti ancak Ramuna, Ramanuja oraya varmadan öldü. Ramuna'nın müritleri ona Yamura öğretisinin beş yanını öğrettiler; ardından on sekiz ayrı durumun üzerine gizliliğe yemin ettirilmiş olarak, Ramanuja, Sri Vaisnavas'ı yani cemaatinin *mantrası*, yani ayininin anlamıyla ilgili gizli bilgiyi törenle aldı. Geleneğe göre, en son gizlilik yeminini ettikten sonraki gün, Ramanuja tapınağın balkonuna çıkmış ve aşağıda toplanan Sri Vaisnavas'a gizi haykırmıştı. Ardından mürşidi Yadavaprakşa'ya, itaatsizliğinin cehennemle cezalandırılacağını kabul ve itiraf etmiş; aynı anda, kendilerine gizin açıklandığı kimselerin Ramuna'nın müridlerinden daha çok müminle ilişki kurarak kurtarılacağını söylemişti. Bu söz mürşidini öylesine etkiledi ki Ramanuja anında cemaatini düzeltebilecek ve ona ilham verebilecek bir önder olarak kabul edilldi. Ramanuja'nun miras olarak aldığı geleneği dönüştürme ve yeniden yapılandırma yolundaki bir sonraki işi bilgelik ile geniş bir danışma ve pratik bir yeniden örgütlenme üzerine kurulmuştur. 30 yaşlarındayken evden barktan vazgeçmiş bir din hocası olarak Hindistan'ın hem doğusunda hem de batısında çalışarak ve Puri'de bir manastır kurarak dolaşmağa başlamıştır. Saivite kralı Rajendracola'dan gördüğü sıkıntı ve eziyet yüzünden Hoysala bölgesine kaçmış; ancak uygun bir vakit geldiğinde, ölümüne dek kaldığı Srirangam'a dönebilmiştir.

Ramanuja'nın düşüncelerini, az çok katı olan Sankara Tekçiliğinin gevşek bir örneği olarak görmek en iyisidir. Sankara, evrenin en büyük gücü olan *Brahman*'ın biçimden uzak olduğunu ve Brahman'a yüklenen bütün farklılaşmalar ile bilgisel biçimlerin aldatıcı ve yanlış olduğunu savunmuştu: Bunlar bil-

gisizlikten kaynaklanan ve hakiki gerçekliğe bir kez ulaşıldığında ortadan kaybolan görüntülerdir. Sıradan, gündelik yaşantı, Sankara'ya göre, kusurludur ve bir şeyin bilgisine göre aşağıdır; zira ayırımlar, farklar ve ayrılıklardan kurulmuştur. Onun gündelik yaşantıyla ilgili çokluğa ilişkin yargısı aşağıdaki sözlerde özetlenmiştir:

> Doğası saf ve ayırımlaşmamış zeka olan sonsuz ve hiç değişmeyen bilinç, hiçbir ayırım olmaksızın, yanlış bir kanı yüzünden, aldatıcı bir biçimde, çok yönlü ayrımlara –yani bilen öznelere, bilginin nesnelerine, bilgi edimlerine– bölünmüş olarak kendini gösterir.[4]

Evvelce işaret edildiği gibi Ramanuja'nun Sankara'nın görüşüne olan itirazı, doğrudan bir karşı çıkma biçimini almaz; onun öğretisi ikici değil ancak "yumuşatılmış bir ikicilsizlik"-dir. O, evrenin maddesi ve bireysel ruhları olan Brahman'ın gerçekte, madde ve ruhlar Brahman'ın bedenini kurduklarından ve ondan ayrı varlığa sahip olmadıklarından, sonul bir birlik olduğunu savunur. Fakat madde ve ruhlar, onun demesine göre, Brahman'dan bağımsız değillerse de, ondan temelde farklıdırlar. Brahman ve dünyayla ilgili bir ikicilik yoktur; fakat, belli bir tür çoğulculukla yumuşatılmış bir ikicisizlik vardır. Ramanuja, Sankara'nın gerçeklikle ilgili *maya*, yani kuruntu öğretisini yadsıyarak değişme ve ayırımlar dünyası yerine, bütünüyle gerçeğin varolduğunu savunur.

Ramanuja, Sankara öğretisinin hayli ayrıntılı ve dizgeli bir eleştirisini ortaya koyar. O, Sankara'nın, Brahman'ın hiç bir şarta bağlı olmadığı yolundaki savının hiçbir kanıtı olamayacağını göstermeye çalışır; zira bütün kanıtlar, niteliklerin yapılışı ile yaşantıyı yaşayanın zorunlu olarak sınırlandırılmış yaşantısına bağlıdır. Brahman'ın saf bilinç, sınırsız v.s. olduğunu söylemek onun niteliklerini betimlemektir. Örnekse "bu bir tastır" gibi bir şey ileri sürdüğümüzde, ayırt edici özelliklerini sapta-

4 S. Radhakrishnan ve Charles A. Moore (Haz). *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957, s. 543.

rız; algı zorunlu olarak ayırt edici özellikleri olan bir şeyi açığa vurur ve ayırt edici hiçbir özelliği olmayan bir şeyi açığa çıkarabilen bilgi ya da algıyla ilgili hiçbir kaynak yoktur.

Ramanuja üç tane bilgi kaynağını anar: algı, çıkarsama ve Kutsal Kitap. Belirsiz algı ile belirli algı arasında da ayırım yapar. İlki, ayırıcı özellikleri bütünüyle kavranmamış bir şeyin ilk algısı, sonrakiyse evvelce ayırt edilmiş özelliklerin yeniden düşünülüp, daha bütün olarak kavrandığı algıdır. Ona göre algı, Sankara'nın ileri sürdüğü gibi, bize hiçbir şarta bağlı olmayan varlığın bilgisini vermez, zira.

> Eğer algı bize yalnızca saf varlığı kavratıyorsa, "burada bir çömlek vardır", "bir bez parçası vardır" türünden açıkça farklı nesnelere ilişkin yargılar tamamen anlamsız olurdu. Yine, biz algı yoluyla farkı kavramadıysak... bir at bulmaya çalışan adamın bir manda buluvermesi niçin inandırıcı olmayacaktır?... Eğer bütün bilme edimleri bir şeye ve yalnızca aynı nesneye sahip olsaydı her şey bir tek bilme edimiyle kavranılabilirdi.[5]

Ramanuja, bir ilkeden çıkarılmış bilgi olarak anlaşılan çıkarımın, algıya dayandırıldığını buna uygun olarak da algı kadar niteliklere ve ayırıcı özelliklere bağlı olduğunu belirtir: "Onun nesnesi yalnızca, algı ve öteki bilgi araçları yoluyla bilinen şeylerle bağlantısıyla ayırt edilmiş olandır."[6] Kutsal Kitap, tamamen buyurucu olsa da, benzer şekilde ayırımlar üzerine temellendirilir. Bu bir sözcükler düzenlemesidir; Ramanuja'nın yazdığına göre, bir sözcük, "bir kök öğesiyle bir sonekin birleşmesinden ortaya çıkar ve bu iki öğe farklı anlamlara sahip olduklarından zorunlu olarak sözcüğün kendisinin yalnızca bir farkla etkilenmiş bir anlamı taşımasıyla sonuçlanır."[7] Nitekim ona göre bilme biçimlerinin hiçbirisi, Sankara tarafından ileri sürülmüş saf varlığın mutlak birliğiyle ilgili bilgiyi bize sağlayamaz.

---

5 *A.g.y.*, s. 545.
6 *A.g.y.*
7 *A.g.y.*, s. 544.

Bilgi, farkları ve ayırımları içerir ve asla farklılaşmamış bir nesnenin bilgisi olamaz.

Ramanuja nefis kavramının dikkatli bir çözümlemesini yapar. Nefsin daima kendi varlığında sürüp gittiğini ve asla saf bilinç içindeki özdeşliğini yitirmediğini ileri sürer. Bu da yine, varlığın biri saf bilinç, ötekiyse buna bağlı bireysel "ego" olan iki parçaya sahip "ben" diye anıldığı Sankara savına ters bir görüştür. Aksine, Ramanuja aynı zamanda saf bilinç de olan bir nefsin de var olduğunu yadsır. O, nefsin yalnızca bilinç ve bilinçdışı zamanlar sayesinde devam ettiği bireyselleşmiş ego olduğunu ve bilincin kendisinin, bazan bilinç bazan da bilinç dışı var olan özne olarak da varolmayacağını ileri sürer. Şöyle der:

> Biz, nitelikleri yani sevinç, keder ve benzerinden farksız bilinç ortaya çıkıp bir süre sürüp sonra da son bulduğu halde bu aracının [bilinç öznesi] sürekli [kalıcı] olduğunu açık seçik anlıyoruz... "Ben bilinçliyim" yargısı bilinç tarafından ayırımına varılmış "Ben"i açığa vurur; ve bir nitelikten başka bir şey olmayan bir bilinç durumuna gönderme yaptığını şöylemek, "Devadatta bir değnek taşıyor" yargısının yalnızca değnek hakkında olduğunu söylemekten daha iyi değildir.[8]

Ramanuja'nın ısrarı, yalnızca özne ile nesne arasındaki farka ilişkin gerçeklik üzerine değil aynı zamanda, hem gerçeklik kavramının mantıksal imkanını hem de Kutsal Kitap'la uygunluğunu açıklamak durumunda olduğu, bu özne ve nesnenin ikilik dışı temel araçları üzerinedir de. Ramanuja, Brahman'ın içkin olduğu kadar aşkın da olduğunu ve onun inancına göre, gereği gibi anlaşıldığında bütünüyle uygun ve tutarlı böylesi sonuçların Kutsal Kitap'tan çıkarılabilir olduğunu göstermelidir.

Bu nedenle o, Brahman'ın en üst gerçekliğini doğrulayarak işe koyulur. Brahman'ın görkemini biz, onun demesince, sonsuz olduğu için anlayamayız; o sınırlama ve zaman ile mekan gibi herhangi bir maddi zorlamadan uzak olup değişmemecesi-

---

8 *A.g.y.*, s. 547.

ne mükemmeldir. Dünya, Brahman'ın bedeni olup Brahman'ın sahip olduğu niteliklerini yadsıyan metinler yalnızca yanlış ve sınırlı nitelikleri yadsıyorlar. Bu gibi metinlerin reddetiği şey, onun belirtmesine göre, Brahman'ın birleştirilmiş gerçekliğinden ayrı olan herhangi bir gerçeklik tasarımıdır. O aynı zamanda, Brahman'ın bireysel ruhla mutlak birliğine ilişkin bir beyan olarak kabul ettiği kutsal kitaptaki ünlü "O sensin" (*tat tvam asi*) ifadesiyle ilgili yorumu da reddeder.[9] Eğer ikisi arasında birtakım farklar olmasaydı birliklerini ileri sürmenin olanaklı olmayacağını savunur: Bunlar bir töze ait iki anlamdır. Bu düşünme tarzı Ramanuja tanrıcılığının temelidir. Brahman ile bireysel ruh arasındaki ayırım, kişiliği Brahman denilen güce atfeder ve tanrı ile dünyadaki ruhlar arasındaki bağlılık ilişkisine bir temel oluşturur.

Ramanuja, bireysel ruhun bir yanılgı ya da sapkınlık olarak değil, fakat eşsiz sonsuz ve gerçek bir şey olarak düşünülmesi gerektiğini açıklığa kavuşturur. Bedenden ayrı olmakla birlikte, insan olarak ortaya çıkışında, bilen ve eyleyen olarak bir bedene bağlıdır. Duyular dünyasına doğmuş ya da pek çok defa yeniden doğmuş olsa da esas itibariyle değişmeksizin kalır. Brahman'ın, kendisiyle özdeş olmasa da, bir görünüşüdür. Onun savıyla Tanrı ruhlara özgür istemeyi bağışlar ancak aynı zamanda kendi doğasının ifadesi olan yasalara göre eyler. Bu yasalar erdemi ödüllendirme ve doğruluk gereğince kötü olanın cezalandırılmasıyla ilglidir. Bir ruhun, bir önceki varoluşunun bir sonucu olarak geçirmek zorunda olduğu yeniden doğuşun türünü düzenleyen yasa, yani *Karma* Tanrıdan bağımsız değildir ancak onun isteğini gösterir. Tanrı bu yüzden, kötülüğe yol açmak dışında, her şeyin kaynağıdır. Ramanuja İlahiyatının bu yanını tartışırken bir yirminci yüzyıl Hint felsefecisi Radhakrişnan Kutsal Kitap'tan şu parçayı aktarır:

---

9 *Chandogya Upanişad*'ındaki Sanskritçe *"tat tvam asi"* (O sensin) deyiminini anlamıyla ilgli çok sayıda yorum vardır. Sankara, tekçi öğretisini desteklemek üzere bunu kullanmıştır. Ramanuja'nın tekçi yoruma karşı çıkan görüşlerinin daha tam bir açıklaması için bak. Radhakrishnan ve Moore, *a.g.y*, s. 551-555.

> Kendi gücü ve büyüklüğüne yakışır bir oyunla uğraşmakta olan; iyi ve kötü olmak üzere iki boyutlu doğa yapıtını tamamlamış; bütün bireysel ruhlara, bedeni ve duyu organlarını böylesi bir yapıta konmaların elverecek beden ve duyu organları ile bunları denetleme gücünü bağışlamış olan; onların içsel benlikleri olarak kendisini onların ruhlarına sokmuş olan Tansıral varlık, onlarla kalır... Tanrı tarafından bağışlanmış bütün bu güçlerle ruhlar, kendilerini, iyi ile kötüyü ayırt etme isteklerine uygun olarak kendi rollerine adarlar. Tanrı, o zaman, onun buyruklarına uyan birisi olarak iyi edimlerde bulunanı ayırt ederek onu dindarlık, bolluk, mutluluk ve kurtuluş ile kutsarken onun buyruklarını çiğneyen kişiyi bütün bunlara karşıt bir yaşantıyı yaşatır.[10]

Ramanuja'ya göre ***moksha*** yani ruhun bedenden kurtuluşu nefsin sonu değil ama Tanrıyla iletişimin önünde engel olarak duran sınırlamaların ortadan kalkmasıdır. Kurtuluş kazanıldığında bütün tutkular kaybolur, öyle ki ***samsara***ya, yani felek çarkına, dönüş olanaksızdır. Akıl yeteneği ve kutsal neşeye ket vurulmamış ve bütün ruhlar, tek tek bedenlerin bencilliğinden kurtarılarak birbirlerine benzer kılınmışlardır. Bu, bir ruhun kendi bireyliğini yitirmesi değil ama hayvanlar, bitkiler, insanlar ile tanrılar arasındaki farkların artık geçerli olmadığı anlamına gelir. Özgür bir ruh, bedenin engeli olmaksızın kendi doğasına anlam verebilir; böylece bir vakitler bir birlik ve birbiriyle yakın ilişki içindeki bir ruhlar topluluğu olan bütünün bir öğesi olarak kendisini yetkinleştirebilir. Ruh asla tanrıyla birleşmez. Ramanuja'ya göre ruh, kendi bireysel doğasına sonsuza dek, hatta en yüksek yetkinlik içinde bile koruyan atomik bir varlıktır. Tanrıyla bir birlik içerisinde kişiliğin bütünüyle kaybedilmesi yönündeki gizemli arzuyu o, bir olanaksızlık olarak görür. Radhakrishnan, şuna işaret eder: "Ramanuja'nın savıyla, şeylerin doğasında Tanrının soğurmasına benzer bir kanıt

10 S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2. basım, 2 cilt, II. cilt, Londra, Allen & Unwin, 1929, s. 694, dipnot.

olanaksızdır. Tanrılaşan o, bize yaşantısından söz ederek karşılık vermez: Kendi öyküsünü anlatan o Tanrılaşamaz."[11]

Ramanuja'nın felsefesi, pek çoklarınının inanmak istedikleri üzere, Hindu düşüncesinin, yalnızca bir tözün gerçek olduğu ve bireysel olanların bir tek tarafından bütün olarak emilmesinin biricik hakiki değer olduğuna ilişkin genel bir görüş haline gelen soyut bir Tekçilik kuramına değişmez bir biçimde bağlı kalmadığı gerçeğinin tam yerinde bir hatırlatıcısıdır. Böyle bir Tekçilik yerine o, tanrı ile ruhlar arasında, onların özdeşlik olanağını yadsıyarak, ikincinin ilkine tamamen bağımlı olduğu ve her ikisinin de tam olarak gerçekliğine izin veren tanrıcı bir ilişki tasarımını açımlar.

Ramanuja'nın Tanrıcılığının sergilediği güçlükler genel olarak Tanrıcılığın konusu olan, güçlüklerdir: Tanrı'nın nitelikleri ile Tanrı arasındaki ilişki ve bu niteliklerin kendi aralarındaki geçerlilik ilişkilerinin tam olarak yapısına ilişkin açıklamalardır; yine bireysel ruhlar ile Tanrı arasındaki ilişkinin betimlenişidir. Kısaca sonlu ile sonsuz, değişen ile değişmeyen arasındaki ilişkiyi kurmayla ilgili güçlüktür. Fakat onun uslamlamaları, akılca duyulan saygı kadar sezgi yoluyla varılan bir anlaşmayı da beraberinde getirir. Onun öğretisi, ne Tanrı ile ne de Hint Kutsal Kitabı'nın o denli güçlü bir şekilde ileri sürdüğü köklü bir Tekçilik ile birliğin olanağından vazgeçmeksizin En Büyük Güç'e tapınma ve saygıya yer açmıştır. Öte yandan ise pek çoklarına, Sankara'nın çetin çıkarımlarına nazaran daha doyurucu daha anlaşılır ve açıklayıcı bulunacak felsefi bir yapı sunabilmiştir.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Badarayana, Sankara, Madhva

Ramanuja'nun Başlıca Yapıtları

Sribhasya (Vedanta Sutra Üzerine Büyük Yorum)
Vedanta Sara (Vedanta'nın Özü)

---

11 *A.g.y.*, s. 712.

Ramanuja'nın yapıtlarının Hintçe baskısı:

Sri-Bhagavad-Ramajuna-Grandha-Mala, haz. P.B. Annangara-charya Swamy, Kanchipuram, 1956.

Yine Bak.

Thibaut, G. (çev.) *The Vedanta Sutras, with the Commentary of Ramanuja*, XLVIII. cilt, III. Bölüm, Oxford, Oxford University Press, Doğu'nun Kutsal Kitapları Dizisi, 1164; Delhi Motilal, Banarsidass, 1956.

Kaynaklar ve Ek Okuma

Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, 5 cilt, Cambridge, Cambridge University Press, 1922-1955; yeni baskısı, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press 1975; Delhi, Motilal Banarsidass, 1976

Puligandla, R., *Fundamentals of Indian Philosophy*, Nashwille, NY, Abingdon Press, 1975.

Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 cilt, 2. cilt, Londra, Allen & Unwin, 1923-1927.

Sharma, C., *Indian Philosophy: A Critical Survey*, New York, Barnes & Noble, 1962, XVII. bölüm.

Ward, Keith, *Images of Eternity*, Londra, Darton, Longman & Todd, 1987.

MADHVA

(yaklaşık 1199-1278)[1]

Madhva'nın düşünceleri **Vedantacı** Hint felsefesindeki gelişmenin üçüncü aşamasına denk düşer; zira Sankara'nın Tekçiliğinden yola çıkıp Ramanuja'nın değiştirilmiş aykırı ikiciliğine oradan da Tanrı ile ruhlar ve dünya varlıklarının çokluğu üzerine köklü bir ikiciliğe ilişkin Madhva'nın kendi kavramına varılır.[2]

---

1 Madhva için geleneksel doğum tarihi olan İ.S 1199'u veriyorum; ancak bu tarih ile ömrünün süresi konusunda epey bir belirsizlik söz konusudur. Bazıları ona 95 yıllık bir ömür atfederler; pek çoklarıysa onun 79 yaşına dek yaşadığını naklederler. Üstelik onun İ.S. 1238'de doğmuş olabileceğini akla getiren bazı kanıtlar da vardır.

2 Vedacı felsefenin gelişimiyle ilgili geniş bir çerçeve, Sankara, Ramanuja ve Madhva üzerine bu kitaptaki yazıların okunmasıyla çıkarılabilir. Ayrıca bak. Hint Felsefesine Giriş kısmı.

Madhva, bütün ruhları ve maddeleri Tanrı'nın yarattığını; her biri ruhun ötekilerden biriciklik kertesinde farklı ve değişmez olduğunu ileri sürdü. Ruhların, öteki kimi ruhlarla paylaştığı kimi özellikler sergilemesine karşın bütün ruhların temeli olarak iş gören evrensel bir özelliğin var olmadığına inandı. Gerçekliğin, her biri bütün ötekilerden biriciklik kertesinde farklı sonsuz sayıdaki maddeden oluştuğunu düşündü. Bu nedenle de onun ilgisi, ayırımlar ortaya çıkarmak üzerine olmuş ve ilgisinin bu özelliği, Tanrı ile tek tek ruhlar arasında bağlılık ilişkisiyle ilgili Dinbilgisi'nin koşullarını kurmuş; bu yolla da Sankara tarafından örneklendiği gibi, en eski Vedantacı gelenekde bulunmayan bir özelliği vermiştir felsefesine.

Madhva, topluca *Sarvamula* olarak bilinen çeşitli türde otuz yedi eseri yazmıştır. Bunlar arasında *Bhagavad Gita*, **Upanişadlar** ve **Rig Veda**'nın ilk kırk ilahisi üzerine yorumları bulunmaktadır.[3] Metafizik, Mantık ve Bilgi Felsefesi ile ilgili görüşleri *Dasa-Prakaranas* adlı on kısa incelemesinde açıklanır. Uslubunun bir parça özlü olduğu, ancak eserlerini anlama güçlüklerinin, on dördüncü yüzyılda Jayatirtha tarafından yapılan açıklamalarla kolaylaştırıldığı yolunda genel bir kanı bulunmaktadır.[4]

Madhva, Bombay'ın güneyinde Hindistan'ın batı sahilleri üzerinde Mangalore'den pek uzak olmayan Udipi yakınında doğdu. Genç biri olarak, Kutsal Kitapları ezberleyişi ile esinleyici bir biçimde öğretmesi ve yorumlayışındaki olağanüstü yeteneği ile ünlendi. Dinbilgisi ve Felsefe konularını tartışıp, Sankara'nın tekçi öğretisine olan sıkı muhalefetini geliştirerek Güney Hindistan'ı adamakıllı dolaştı. Ardından, görüşlerinden ötürü, bir ölçüde, kitaplarının yakılması türünden, eziyete uğradığı Kuzey

---

3 Hint kutsal kitaplarıyla ilgili ek ayrıntılar için bu kitapta Hint Felsefesine Giriş kısmına bakınız. Genel olarak Vedantacı düşünürler, Vedaları birincil metinler sonraki yazmaları ise ikincil sayarlar, ancak Madhva bu ayırımı dikkate almaz.

4 Jayatirtha (M.S. 1365-1388) ömrünün pek çok yılını, Madhva'nın, bilgince yorumlarına hasretti. Yorumları sistemli, ayrıntılı ve uslupça zariftirler. Büyük bir tartışmacı yeteneğine sahiptir. Hayatı ve eserlerinin hikayesi için bak. B.N.K. Sharma, *History of the Dvaita Scholl of Vedanta and Its Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981.

Hindistan'ı gezdi, Udipi'de bir tapınak ile uzun bir müritler ve halifeler silsilesiyle aktarılan ve hala yaşayan bir öğreti geleneği kurdu.[5] Pek çok yorumcu, onun hayat öğretisinde, Hıristiyanca bir öğe bulmakta, Hıristiyan etkisine bir parça kanıt ortaya çıkarmak için, sonuç elde etmeksizin, araştırmaktadır.[6] Onun adamakıllı sofu, bilgin ve ilham veren etkileyici bir hoca olduğuna pek kuşku yoktur. Ölümü şu satırlarla betimlenmekte:

> Onun gözde *Upanişadı Aitareya*nın kapanış sözleriyle, müritlerine, artık oturup durmak yerine vaaz etmeleri ve hakikati layık olanlar arasında yaymaları son haberini veren Sri Madhva, Magha ayının parlak yarısının dokuzuncu günü ortalıktan kayboldu.[7]

Madhva'nın reddettiği Sankara'ya ait tekçi öğreti, bölünmez ve tinsel bir bütün olan sonul bir gerçekliği baştan kabul etmişti. Sankara, fizik evrendeki çokluk ile çeşitliliği, gerçeklikten ziyade, Tanrı ya da Brahman'ın görünüşü olarak açıklamıştı. Madhva, bu açıklamayı reddederken, gerçekliğin, dünya'nın Brahman'ın dünyası olması anlamında, bir olduğunu yadsımamış; ancak, Sankara'nın aksine, o fizik evren ile onun tek tek varlıklarının eninde sonunda bütünüyle gerçek olup sadece Brahman'ın görüntüleri olmadığını ileri sürmüştür: Tanrıyla ve Tanrı'nın evreniyle ilgili tekçilik söz konusudur, ancak, aynı zamanda, fiziksel düzenin bütünüyle Tanrı'ya bağlı olduğu olgusu üzerine kurulmuş sonul bir birlik de. "Bağımlı ve bağımsız iki

---

5 Madhva'nın yirminci yüzyıldaki taraftarları Karnataka'da bulunabilir. Bunların pek çoğu Rao soyadını almışlardır.

6 Ninian Smart, *Doctirine and Argument in Indian Philosophy*, Londra, Allen & Unwin, Muirhead Library of Philosophy, 1964, s. 118-119'da Madhva'nın hayatıyla ilgili olarak onu, su üzerinde yürüyen ve sonradan İncil'de hikaye edilenleri anımsatan olaylar içinde resmeden öykülerin varlığına işaret eder. Mangalore bölgesinde eski Hıristiyan yerleşmelerin bulunması olgusu cemaatin sağlamlaşmasına yol açmıştır. Kader öğretisi, Hint düşüncesinin karakteristiği olmamakla birlikte Madhva'ya atfedilmekte ve Hıristiyan etkisinin bir alameti olduğu düşünülmektedir. Bu tahminlerden kesin hiç bir şey ortaya çıkmaz.

7 Sharma, *a.g.y.*, s. 83.

gerçeklik düzeni vardır" der.[8]

Madhva kendi metafizik dizgesini, bir dizi ayrımı kullanarak geliştirir. İlkin gerçekliğin başlıca üç öğesini tanımlar: Tanrı, ruhlar ve madde; son ikisi, esas olarak ikici bir gerçeklikte birbirlerine bağlı öğelerdir. Ardından bu üç öğe arasında varolan beş katlı bir ayırımlar dizisini saptar. Bu farklar Tanrı ile bireysel ruhlar, Tanrı ile madde, bireysel ruhlar ile madde; ruh ile ruh ve maddi şeylerle maddi şeyler arasındadır. Yine, bu farklar, Sankara'nın sandığı gibi, yalnızca görünüşte değidir aynı zamanda Tanrı tarafından buyurulmuştur ve bu yüzden de gerçektirler ve algılanabilir. Ruhlar ile Tanrı arasındaki en esaslı fark, ruhlar tamamen Tanrı'ya bağımlı olduğu halde Tanrı'nın bütünüyle bağımsız bir gerçeklik olmasıdır. Madhva, *Garuda Purana*'dan şu kısa ifadeyi aktarır: "Tanrı ile nefs arasında yaşantıda hiç bir eşitlik yoktur; Tanrı her şeyi bilir, her şeye kadirdir ve mutlaktır; nefs ise daha az anlayan, daha güçsüz ve kesinlikle bağımlıdır."[9] Ruhlar ile Tanrı, ilkinin maddi ve dış görünüşlerine karşın, yine de esas itibariyle değişmezler. Tanrı, her tek ruhun ne olacağını belirler ve her ruhun biricik yapısından, belirli bir hayat ile mantıksal olarak bunu izleyen olaylar ortaya çıkar: Her bir hayat süresi, Tanrı'nın takdir ettiği şeyin gerçekleşmesi ya da zorunlu bir sonucudur. Madhva düşünüşünün bu görünümü, on yedinci yüzyıl felsefesinin Batılı filozofu Leibniz'in her bireyin, her biri zorunlu olarak açılan ve bir bakıma kendi yapılarını zaten içinde taşımakta olan benzersiz monadlardan bir küme olduğu yolundaki görüşüyle bir benzerlik taşır.

Madhva'nın, gerçekliği sınırsız sayıdaki farklı şeylerden ya da maddelerden oluşmuş gören çoğulcu varlıkbilgisi, göreli özelliklerin teorisi olarak bilinen bir öğretiyi ortaya çıkarmıştır. Madhva, tümellerin gerçek varlıklar olduğu görüşünü reddetti ve "daire" ya da "üçgen" gibi evrensel terimlerin kullanımını,

---

8 Bak. M. Sivaram, *Ananda and Three Great Acaryas*, Yeni Delhi, Vikas Publishing House, 1976, s. 132.

9 Sarvepalli Radhakrishnan ve Charles A. Moore (Haz.) *A Source Book in Indian Philosophy Princeton*, Princeton University Press, 1957, s. 558-559.

bu gibi terimlerin iki şey arasındaki benzerlikleri göstermeye yaradığını söyleyerek açıkladı. Bu nedenle, niteliklerin ayrı varlıklar olarak değil de, maddelerin görünümleri olarak görülmeleri gerektiğini ileri sürdü. Bununla birlikte bu, bir niteliğin, bir görünüşü de olan maddeyle aslında özdeş olduğunu ve niteliğin ortadan kalkması halinde maddenin de ortadan kalkacağını düşündürür. Madhva bu güçlükle şöyle hesaplaşır: Herhangi bir madde, "Bu üçgendir", "Bu kırmızıdır" v.b. derken gönderme yaptığımız belirgin yanların bir türü olan sonsuz sayıdaki özelliklerden oluşan bir kümelenmedir. Bir maddenin tanımında yer alan bu özellikler, maddenin betimlendiği bakış açısına bağlıdır; bu nedenle bunlar bakış açısıyla *göreceli* olan özelliklerdir. Bu kuram, Madhva'nın, şeylerdeki farklar ile özdeşliğe bir açıklama getirmek üzere aradığı varlıkbilgisel bir ilke olan ***visesa***, yani özellik öğretisinin bir parçasıdır. O, bir yandan her şeyde biricik olan bir özelliği, öte yandan, bir madde ile onun nitelikleri durumunda olduğu gibi, ayrılmaz bütünler içindeki özdeşlik yeteneğini olumlama arasında gerçek bir bağdaşmazlık olmadığını savunmak istedi. Özellikle, Tanrı ile onun sınırsız nitelikleri arasındaki kesin ilişkiye ilişkin Tanrıcılığı eleştiren sorunların çözümü konusunda bir parça ilerleme oldu.

Hint felsefesinin öteki okullarına benzer bir şekilde Madhva, bilgi için üç kaynağı, yani ***pramanası*** gösterir: duyu algısı, çıkarımlı akıl yürütme ve Kutsal Kitap. Onun savına göre bilgi, bilen ile bilinen bir nesnenin her ikisini de gerektirir. Şeylerin, gerçekte oldukları gibi, bilgisine sahip olmak mümkündür. Hakikat, bilginin nesnesiyle tam uyumudur. Sahici bilginin var olduğunu kabul etmek durumunda olduğumuzu, yok değilse, yanlışlık ve aldanma ile karşılaştırmak üzere elimizde hiç bir şeyin kalmayacağına işaret eder. Şeylerin hakikatinin, bizim sınanmış görüşlerimiz ile onun var olduğunu söyleyen Kutsal Kitab'ın sözlerinden başka bir şey olduğunu düşünmek için hiç bir sebep yoktur. Madhva, *Gita* XVI. 8'den şu parçayı aktarır: "Başı sonu olmaksızın (sonsuzluk içinde) bu dünya aynen var olmayı sürdürmektedir. Bunda sorgulanması gereken bir şey yok. Bu dünyaya, hiçbir zamanda ve hiçbir mekanda, hiç

kimse tarafından başka bir biçimde gözlemlenmedi, ne geçmişte ne de gelecekte başka bir biçimde gözlemlenecek."[10] Ayrıca fizik evrenle ilgili inançlarımızda yanıltıldığımızda ya da aldatıldığımızda, bu demek değildir ki fizik evren bir kuruntudur, yalnızca biz yanlış içersindeyiz: Varolan birşeyle ilgili olarak, bunun, hiçbir şeyden birden bire ortaya çıkarılıvermiş bir şeyden fazlası olmadığını düşünerek, bir yanlış yapıyoruz. Bilgisizliği, yani *avidya*yı, doğal aklı karartan bir tür olumsuz madde olarak betimler. Bu, herkes için hep aynı şekilde benzer olmayıp, başkasınınkinden farklı varolan her bir kişinin *avidya*sı ona özgüdür. Benzer şekilde, hayat çarkı *samsara*dan kurtulmayı arayabilen herkesin, Brahman'ı belirli bir anlama yolu vardır ve buna uygun olarak bilgiye ve kurtuluşa çıkan kendi bireysel yolunu kat eder. Madhva'ya göre, duyu-algısı, her ne kadar yalnızca belli bir türden bilgiye yer verebilmekle sınırlı olsa da, geçerli bir bilgi biçimidir yeter ki doğru koşular altında edinilmiş olsun. Bir bilgi kaynağı olarak algıyı adlandırmanın ve ardından, kimi Advaitacıların yaptığı gibi, önünde sonunda yanlışlanabilir olduğunuda ısrar etmeye çalışmanın saçma olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, Madhva, algının bir son hakemi gerektirdiğinin kabul eder ve "iç tanıklık" ya da *saksi* diye andığı bir kavramı, yani bilgi ile onun geçerliliğini kavramaya muktedir olan ve sezgiyle algılayan bir aracı, yardıma çağırır. *Saksi*yi insan zihninin temel yapısı olarak düşünmeliyiz: Algı ile çıkarım sürecini kavramlaştırabilen ve bilginin geçerliliğini kavrayabilen benliği, zamanı ve uzamı kapsayan bir bilinç öğesi. *Saksi*nin kendisi yanılmazdır ve giderme ya da başkaca bir düzeltme türüne bağlı değildir;[11] duyu ile bellek uymazlıklarını düzeltir. Bununla birlikte *saksi* her zaman etkin olamayabilir. Uzay ile mesafeyi algılama yeteneğine sahiptir; ancak, örnekse belirli bir mesafe, bireysel bir algının bütünlüğünü etkiler gibiyse o halde *saksi*nin yargısı askıda kalır ve bu su-

10 *A.g.y.*, s. 562-563.

11 Giderme, deneyin yargının yanlışlarını tedricen düzelttiğinde söz konusu olan, yanlıştan doğruya giden gelişmeyi betimlemek için, Sankara tarafından kullanmış bir kavramdır. Bak. bu kitapta Sankara'yla ilgili yazı.

retle bizde kuşku uyandıran durumu yaratır: Algılanmış varlığı ne doğrulayabilir ne de yadsıyabilir.

Madhva'ya göre, çıkarım, bilgiyi düzenleyip sınayabilen ve sağlamlaştırabilen bir süreçtir; ancak onu genişletemez. Algı gibi evrenin anlamlarıyla gizlerine nüfuz edip anlaması mümkün değildir. Gerçekliğin özüne ait derinliğe ilişkin bilgi için biz Madhva'nın, belli bir yazar tarafından yaratılmamış olması nedeniyle bütünüyle güvenilir ve yanılmaz saydığı Vedacı edebiyata tamamen güvenmek zorundayız.

Madhva'nın bağımlı ile bağımsız gerçeklik arasında yaptığı ayırımlar, Tanrı ile insan kulları arasmdaki dinsel ilişkinin koşullarını hazırlar. Ona göre, Tanrıyı algılayamasak da ondan farklı olduğumuzu biliriz; bu farkı, Tanrıya tapılması gerektiğiyle ilgili kabülde ifade ederiz. Madhva, Kutsal Kitap'tan şunu nakleder: "Tanrı'nın (yalnızca var olan olarak) parlayıp durduğu söylenir; nefis ise, onun işlerinin sonuçlarıyla ilgili tecrübeye bağlıdır: (bu yolla Tanrı ile nefis arasındaki fark dile getirilir)."[12] Bütün bireysel ruhlar sonsuz olduklarından, farklar da sonsuzdur. Bu demektir ki, hayat çarkından (*samsara*) kurtuluşa ermede hiç bir bireysel ruh, Sankara'nın betimlediği biçimde, Tanrı ile özdeş olamaz; yani, Tanrı ile bir ruh arasında bir ilişkinin olanağına el vermeyen farklılaşmış bir birlik gibi.

Madhva'nın, ruhun Brahman tarafından soğurulması öğretisini reddedişi, onun düşüncelerinde köklü ve tartışmalı bir öğeyi yaratır. Bu öğe, kutsal kitapların anlaşılması yoluyla ilgili önemli anlamlara sahipti. Özellikle, şu demek istendi: Kutsal Kitap kaynaklı bütün bildirimlerin en ünlüsü olan *"Tat tvam asi"* (O sensin) sözünde dile getirileni, yani *"Tat"*ın genel olarak Brahman'a gönderme yaptığı düşünülüp, bu sözün de insan ruhunun Brahman ile özdeşliğinin bir kabulü olarak anlaşılıyor olmasını Madhva'nın, yadsımadığını göstermek zorundadır.[13]

---

12 Radhakrishnan ve Moore, *a.g.y.*, s. 560.

13 *Tat tvam asi* ("O sensin"), Hindu inancında *mantra* olarak kullanılan Sanskritçe bir deyimdir. *Tat* Brahman'a, *tvam* (sen) ise, aslında *Atman* olarak da bilenen Brahman'ın bir görünümü olarak anlaşıldığında bireysel ruha gönderme yapar. Bu deyim *Chandogya Upanişad*'da bulunur. VI. 8.6.

Madhva'nın bu güçlüğü ele alış biçimi burada ayrıntıyla incelenemeyecek kadar kapsamlıdır; bunun yerine o, kabaca şunu ileri sürer: "*Tat tvam asi*" Tanrı ile ruhun özdeşliğiyle ilgili bir sav değil fakat ruhun özünün, Tanrı'nın niteliklerini çağrıştıran niteliklere sahip olduğunu bildiren bir ifadedir. Farklılaşmış birliğin olanaklı olduğunu telkin eder görünen öteki parçalarla ilgili yorumları benzer şekilde düzelticidir; bu yorumlar, mutlak tekliğe ilişkin görünür iddiaları reddeder ya da sınırlandırırlar ve bunun yerine bunları, Brahman'la dindarca uyum ya da yakın bir yoldaşlık gibi anlamayı önerirler. Madhva Kutsal Kitap'taki parçalar ile bunlar üzerine aşağıdaki gibi onun görüşüne destek veren yorumlara dikkat çeker:

> Yüce Tanrı, bütün bir nefisler sınıfından tamamen ayrıdır; O kavranılamaz olduğundan, nefisler ötesinde en yükseğe ululanmıştır, mükemmellikte tamdır ve edebiyen kutsanmıştır; oysa nefis bu Tanrı'dan, tutsaklıktan kurtuluşu aramaktadır.[14]

Madhva, bütün ruhların yani *jiva*ların kurtuluşu bulamayabilecekleri düşüncesiyle, büyük Hint düşünürleri arasında tektir. Üç tür *jiva*dan söz eder. İlki ebediyen özgür olanlardan oluşur; ikincisi, *samsara*dan kurtulmaya çalışanlardır. Üçüncü tür kurtuluşa eninde sonunda ermesi takdir edilmiş olanlar ile buna asla erişemeyecekleri kapsar. Bu sonuncular, cehenneme ya da karanlığa girecekler ya da *samsara* çarkının sürekli yeniden doğuşuna mecbur bırakılacaklar. Madhva'ya göre, kurtuluş yalnızca acı çekmenin durması değil fakat sevinç ve özgürleşmeyle ilgili olumlu bir yaşantıdır. Brahman'ın inayeti sayesinde, ***moksha*** tarafından, yani bir zamanki arzuların ve bilgisizliğin ortadan kalkmasının olanaklı olduğu ve ruhu, mutluluğun ilkel koşullarına geri götüren kurtuluş tarafından başarıya erdirilebilir.

Bilgi ile tapınma, ruhun *moksha*nın peşinden koşabilmesinin araçlarıdır. Madhva, bilginin edinilmesi ve dinsel meditasyonla

14 Radhakrishnan ve Moore, *a.g.y.*, s. 565'de *Kausitaki Upanisad*'dan alıntılanmıştır.

ilgili uygulama üzerine çok sayıda reçete yayınladı. Ancak, onun çabalama ve istemeyle ilgili hayatın savunusu, onun, evrenin yapıcısı ve denetleyicisi ve monadvari kurucuların ve dolayısıyla ebediyen bilgisiz ve ıslah edilemez olan ruhları da içermek üzere, her şeyle ilgili gelişme ve kaderin yani *karma*nın, belirleyicisi olan tek yüce Tanrı olduğu yolundaki Tanrı açıklaması bağlamında görülmelidir. Bu nedenle, Madhva'nın ilahiyatında, kayra Tanrısı ile insan ruhlarını bağlayan sevgi ve tapınma dolu ilişki kavramı ile, Tanrı'nın en üstün gücü kullanmasıyla ilgili alınyazısını önceden belirlemeye ilişkin kavramı arasında bir gerilim bulunmaktadır. Yirminci yüzyıl Hint felsefecisilerinden olan Sarvepalli Radhakrişnan bu gerilimle ilgili aşağıdaki yorumu yapar:

> Seçme kuramı etik yaşam için büyük bir tehlikeyle doludur... Tanrı'nın ahlak karakteri oldukça lekelenmiş ve kutsal adalet ile kutsal sevginin nitelikleri bütün değeri ile anlamından boşaltılmıştır. İlgisizlik ya da kayıtsızlığa düşmek üzere olan birinin kendisinin seçilmiş ya da seçilmemiş olduğuna inanmasından ötürü bireysel çaba önemini kaybeder... Bilginin yokluğunda biz en fazla ümit sahibi olabiliriz. Ancak bu kuram bizi ümitsizliğe boğacak ve şu soruyu ortaya çıkaracaktır: Bizi yetersiz kıldığı halde bizim zihnimize cennet arzusunu soktuğunda Tanrı bizimle fiilen bir şaka yapmıyor mu?[15]

Madhva'nın ikicilik, gerçekçilik ve deneycilik felsefesi, her ne kadar Sankara'nın tinsel tekçiliğinden daha az biliniyor olsa da, Vedantacı düşüncede yüksek bir entellektüel noktaya işaret eder. Hindu inancının ibadet yanıyla ilgili olarak onun öğretisi önemli ölçüde etkili olmaktadır. Ölümünden sonra eserleri yüzyıllardır geliştirilmiş bir lehçe edebiyatları kalabalığı yaratmış ve onun felsefesi ile Tanrı bilgisine ve bilginliğine yönelik eleştirel değerlendirme üzerine, yalnızca güney Hindistanda'ki

15 Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 cilt, 2. cilt, Londra, Allen & Unwin, 1932, s. 750-751.

Madhva cematinin değil, artarak daha geniş bir müritler cemaati arasında da, devam edegelen bir ilgi sürdürülmüştür.

Madhva'nın Başlıca Yapıtları

Otuz yedi yapıtından en önemlileri şunlardır:

1) On tane *Upaniṣad*'dan oluşan *Brahma Sutra* üzerine yorumları ile bu yorumlarının gerekçelendirilmesi olan *Bhagavad Gita Annvyakhana*
2) Mantık, Bilgi Felsefesi ve Varlık Felsefesi ile bazı diyalektik akıl yürütmeler üzerine on incelemeden oluşan *Dasa-Prakaranas*
3) *Bhagavata Purana*'ya dair kısa yorumlar ve notlar ile *Rig-Veda*'yla ilgili bazı açıklamalar.

Eserlerinden bazılarının çevirisi için bak. *Vedanta Sutras with the Commentary of Sri Madhwachanya*, çev. S. Subba Rao, Tirupati, Sri Vyasa Press, 1936.

İkinci derecedeki eserleri Krişna'ya ilişkin övgü dizeleri içeren, gündelik davranışlar ile dinsel uygulamalar ve ayinler üzerine eserlerdir.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Sankara, Ramanuja ve Hint Felsefesine Giriş

Kaynaklar ve Ek Okuma

Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, 5 cilt, IV. cilt, Cambridge, Cambridge University Press,1973.

Lott, Eric, *Vedantic Approachesto God*, Londra ve Basıngstoke, Macmilllan, 1980.

Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 cilt, II. cilt, Londra, Allen & Unwin, 1932.

Radhakrishnan, Sarvepalli ve Moore, Charles A. (yay.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Pirinceton, Princeton University Pess, 1957.

VİVEKANANDA

(1863-1902)

1893 yılında, dünyanın önde gelen dinlerinin seçkin temsilcileri, Chicago'da Dünya Kiliseler Meclisi'nde bir araya geldiler. Vivekananda adlı, yalnızca otuz yaşındaki bir Swami genci dolaysız, etkileyici ve dokunaklı hitabetiyle bu dinleyicileri heyecanlandırmış ve neredeyse tek başına modern Hindu dininden dünyayı haberdar eden ve bugün de sürmekte olan bir akımı başlatmıştır. Vivekananda, alışılmadık bir dizi niteliği, tek

bir kişilikte bir araya getirdi: Hintli *sannıyasin*, yani 'dünyadan el etek çekmiş' fakat vatanı Hindistan'ın toplumsal reformlarına yönelik sahici bir ilgiyle telafi edilmiş güçlü bir ruhani kişilik; özellikle Sankara'nın fikirleri hakkında, yogacı ve dinsel yaşantıdan kazanılan sezgi ile birleştirilmiş büyük bir felsefe yeteneği; bunlara ilaveten muazzam enerjisi, ikna ve hitabet ustalığındaki gücü. Vivekananda, Hindu görüşünün dünyaya sunacağı çok şeyi olduğuna tam bir içtenlikle inanmış ve kısa ömrünün çoğunu, bu fikirlerin Batı'da bilinmesi yolundaki çok başarılı girişimlere hasretmiştir.

Vivekananda ("bilgiyi sezme saadeti") 1890'ların başlarında Narendranath Datta tarafından seçilmiş dinsel bir addır. 12 Ocak 1863'de Kalküta Yüksek Mahkemesi'nde başarılı bir hukukçunun oğlu olarak doğan Vivekananda ilkin baba mesleği olan adliye mesleğine yönlendirildi: Bu amaçla 1878 ile 1884 arasında Kalküta'daki koleje sokuldu. Kolej yılları boyunca toplumsal reforma olan ilgisi Vivekanada'yı, zamanın Hint liberal reform örgütlenmelerinden biri olan Brahma Samaj'ın bir üyesi olmaya yöneltti; ne var ki bu akım onun derin ruhsal ihtiyaçlarını gidermeye yetmedi. Bu tatmin arayışı, Vivekannada'yı 1881 yılında, ruhani yaşantıya aç ve yetkin bir genç olarak kendisi tarafından derhal kabul görecek olan, büyük Hindu ermişi Sri Ramakrişna'yı (1836-1886) bulmasına yol açtı. Ramakrişna'nın ruhani dehasını kabul etmekle birlikte Vivekananda, kendisini Brahma Samaj'a yönelten toplumsal sorunlarla ilgilendiğinden Ramakrişna'yı yetersiz bulmuştur. Vivekananda nihayet 1885 yılında babasının ölümünün ardından Ramakrişna'yı *gurusu* olarak kabul etti. 1886 Ağustosundaki ölüm tarihine dek yoğun ruhsal terbiyeden geçerek ve sıkı dinsel yaşantılara ulaşarak Ramakrişna'nın müridi olarak kaldı. Ramakrişna tarafından halef olarak atanan Vivekananda üç yıl boyunca öteki müritlerin önderi olarak davrandı; ancak 1890 yılında bir inanç bunalımının sonucu olarak onları bıraktı. Hindistan içerisinde katıldığı hac yolculukları boyunca Vivekananda, Ramakrişna'nın inançlarıyla Buddhacılığm öğelerini bir araya getirerek Sankara'nın **Advaita Vedanta**'sı üzerine oturttuğu kendi felsefe ve din gö-

rüşünü geliştirdi. Eserlerinde "uygulamalı Vedanta" diye andığı ve 1893'de Chicago'da sergilediği, işte bu konulardı.

Dünya Kiliseleri Meclisi'ndeki başarısının ve Amerika'da akademik görevleriyle ilgili reddettiği önerilerin ardından Vivekananda, esasen Hindu dini üzerine kurulu dünya çapındaki bir hareketle ilgli kendi görüşünü gerçekleştirmeye koyuldu. New York Vedanta Derneği 1895'de kuruldu; Onu Londra'daki bir şubesi izledi; 1897'de Hindistan'a eserlerini sürdürmek üzere döndü. O yılın Mayıs'ında, iki yıl içinde dünya çapındaki bir kuruluş haline gelen Ramakrişna Heyeti'ni kurdu. Bu zaman içerisinde çalışma programının yoğunluğu Vivekananda'nın sağlığını bozmaya başladı. Batı'ya yaptığı kısa bir ziyaretin ardından 4 Temmuz 1902'de Hindistan'da öldü.[1]

Vivekananda'nın düşüncesinin metafizik temeli, önemli ölçüde Sankara'nın felsefesinden çıkarılmış olan Advaita ya da ikici olmayan Vedantadır. Varolduğu gibi olan-Varlık ya da gerçeklik, zamanda ve uzamda tesadüfen etkide bulunan, bireysel varolanlar ile varlıkların olgusal dünyası değildir. Gerçeklik ya da Brahman, teklik ya da mutlak; değişmez, sonsuz ve ona hiç bir yüklemin kullanılmayacağı türden bir birliktir:

> Mutlak'da ne zaman ne uzam vardır, ne de nedensellik. Ne zihin ne de düşünce olmadığına göre orada zaman tasarımı yer alamaz. Görülür hiçbir değişim olmadığına göre orada

---

Notlarda sıklıkla alıntı yapılan eserler, *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Haz. Shriman Narayan, 6 cilt, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1968. Bundan böyle alıntılar SW+Cilt no+sayfa şeklinde gösterilecek; Gandhi'nin *In Search of the Supreme*, haz. V.B. Kher, 3 cilt, Ahmetabad, Navajivan Publishing House, 1931 kitabının alıntıları artık ISS+c no+s. ile gösterilecek.

1 Aksi belirtilmedikçe, Vivekananda'nın eserleri ile ilgili göndermeler, şu özlü çalışmaya aittir: Swami Nikhilananda (Haz.), Vivekananda: *The Yogas and Other Works*, New York, 1953 (burada VYOW kısaltmasıyla anılmıştır.

Vivekananda'nın yaşamı hakkında çok sayıda belge vardır: Karş. Eseri içersinde yer almış özgeçmişle ilgili parçalar ile Swami'nin mektuplarını da içeren ve Swami Nikhilananda (1953) ile Isherwood (1986) tarafından hazırlanan kaynakçadaki eserler.

uzam tasarımı var olamaz. Hareket ve nedensellik diye andıklarınız, yalnızca birin olduğu bir yerde var olamaz.[2]

Vivekananda, Ramakrişna'ya müritlik ederken Brahman'ın gizemli bilgisine ulaşmıştı. Bununla birlikte Batılı dinleyicilerinin böylesi yaşantılardan uzak olduğunu da bilen Vivekananda, bu görüşü desteklemek üzere bir takım akıl yürütmelerde bulunur. Bunlardan sıklıkla kullandığı bir tanesi algının çözümlemesinden başlar.

Buna göre, algı karmaşık bir süreçtir; bir duyu organının uyarımıyla oluşan ve sinir yollarıyla beyne ulaşan duyumlarla başlar. Bununla birlikte, duyuma dikkat etmedikçe ve dikkat beynin değil de, Vivekananda'nın beyinle özdeş saymadığı zihnin bir niteliği olmadıkça algı gerçekleşmez. Hatta duyum ile dikkatin birlikte meydana gelmesi bile algı için yeterli değildir. Duyumla ilgili olmaktan ileri gelen zihinsel bir olay, bir nefsin bir niteliği olmadıkça algı değildir, başka bir deyişle *belli bir kimse*nin algısı olmayan bir algı varolamaz. İnsan tecrübesi *nefis*-bilincini varsayar. Algı süreci, "üzerinde, bir resmin, nasılsa öylece, biçimlendirelebilidiği, bütün farklı izlenimleri birleştirebildiğimiz bir zeminde kalıcı bir şey bulunmadıkça tamamlanmış olmayacaktır."[3] Bu birleştirmeyi, kalıcı zemini, bütün tecrübelerin ön koşullarını Vivekananda, ruh ya da *Atman* diye adlandırır. *Atman*, onun deyişiyle, yalnızca bedenden değil zihinden de ayrıdır.

Akıl yürütmesinin bir sonraki basamağı yine Brahman kavramına götürür. *Atman* ya da ruhun bir kalıbı ya da biçimi yok-

---

2 *Jnana-Yoga*, VYOW, s. 244. Jnana bilgidir ya da felsefi akıl yürütme ile erişilen gerçekliktir; *jnana-yoga* ise bu akıl yürütme üzerine kurulmuş ruhsal bir disiplindir. Vivekananda tarafından *Jnana-Yoga* adıyla yayınlanmış, içinde onun felsefe görüşlerinin çoğunun bulunduğu kitap, onun bütün eserleri gibi, bir stenograf tarafından kaleme alınmış konferanslarından hazırlanmıştır. Son on yılında Vivekananda'nın geçimi sağlandığı halde kendisinin böylesi kitaplar toplamak ve kaleme almak için yeterli zamanı hiç olmamıştı. *Jnana-Yoga* dersleri ABD ile İngiltere'de 1896 ile 1900 tarihleri arasında verildi. Vivekananda'nın bütün eserleri mükemmel bir İngilizceyle yazılmıştır.

3 *A.g.y.*, s. 325.

tur; ne kalıbı ne de biçimi yok ise, kalıbı ve biçimi olmayan sınırsız olduğundan ve sınırı olmayan mantıksal olarak belirli bir yerde bulunamayacağından o her yerde hazır ve nazır olmalıdır. Eğer *Atman* uzamın ve nedenselliğin ötesindeyse, sonsuz olmalıdır. Eğer *Atman* sonsuz ise bir olmalıdır. Eğer *Atman* her yerde hazır ve nazır, sonsuz Birlik ise, *Atman* ve Brahman bir ve aynı olmalıdır:[4] Böylece Vivekananda *Upanaşadlar*'ın klasik öğretisine döner.

Bu ikicilikden uzak metafizik, bir takım derin felsefi güçlükler yaratır; bu güçlüklerin ilki, niçin Bir'in kendisini çokluk olarak gösterdiği; Niçin ebedi olanan fani, sonsuz olanın sonlu, değişmezin değişir olduğudur. Ortodoks Hindu geleneğindeki pek çok düşünür cevabın hazda (S: *ananda*) olduğunu ileri sürer: Evren, Brahman'ın yaratılıştaki hazzının ifadesidir Vivekananda'nın cevabı farklıdır: Mutlak'ın niçin sonlu olduğu sorusu cevaplandırılamaz; zira mantıksal olarak anlamsız bir sorudur. Anlamsız bir sorudur, çünkü, Mutlak'a uygun olmayan kavramlara başvurulur; yanıt da benzer biçimde, ona uygun olmayan insana özgü kavram dizgelerinin terimleri ile verilmiş olacaktır:

> Bu soruyu sormak için Mutlak'ın aynı zamanda bir şeye bağlı olduğunu, bir şeye bağımlı olduğunu varsaymalısınız. Bu nedenle, gerçekten, sonsuzun niçin sonlu olduğu sorusunun saçma birşey olduğunu kendi iç çelişkisinden ötürü anlarız.[5]

Hatta, Brahman'ın kendini niçin gösterdiğini söylemek mümkün olmasa da, Vivekananda'ya göre, buna oldukça yakın bir konuda pek çok şey söylemek mümkün: Olgular evreninin, uzamda ve zamanda tesadüfen birbirini etkiliyen teklerden oluşmuş biçimi alması nasıl olmuştur? Advaitacı yanıt, olgulasal evrenin, uygun ruhsal disiplin yoluyla giderilebilecek bir görünüş olduğudur

---

4 *A.g.y.*, s. 212.

5 *A.g.y.*, s. 245, Evrenin, Brahman'ın hazzının açığa vurulması olduğu yolundaki görüş, en eski zamanlardan başlayarak Aurobindo'ya dek Hindu geleneği içersinde mevcuttu.

yalnızca. Bölünme kuruntusu bilgisizliğin (*avidya*) ürünüdür. Bu kuruntu, Vivekananda'nın, özet olarak, klasik "ad ve biçim" (*nama-rupa*) ifadesiyle değindiği bizim alışılmış kavramsal düşünce kalıbı içerisinde işler. *Nama-rupa* işleyişi, uzam, zaman ve nedensellik (*desa; kala; nimitta*) ile bütün bunlarla birlikte olgusal evrene ilişkin kategoriler ortaya çıkarır. Gerçeklik yerine *nama-rupa* evrenini koymak *maya*nın yani kuruntunun pençesinde olmaktır. Vivekananda *maya*nın işleyişini, gibi-görünen diye anılan şeye benzetir: Bir ip, yılan gibi görüldüğünde, ip gerçekte, aldatıcı bir algıyla değişmeksizin, oradadır yılan ise orda değildir. Benzer şekilde Brahman, *nama-rupa* işleyişinden etkilenmeksizin, daima gerçekten olduğu yerde bulunmaktadır.[6] *Maya*, gerçekliğin hakiki yapısını bilmeyenlerin durumunu betimleme yolundan başka bir şey değildir:

> İnsana ait bilginin tümü bu *maya*nın genelleştirilmesi, olanın göründüğü gibi bilinmesi yolunda bir girişimdir... Biçimi olan her şey, zihninde bir düşünce çağrıştıran her şey *maya*nın sınırları içindedir. Zaman, uzam ve nedensellik ile ilgili yasalarla bağlı bulunan her şey *maya*nın sınırları içindedir.[7]

Yanlışlıkların en kapsamlılarından birisini, nefsin yapısıyla ilgili olarak *maya* halinde yaşatıyoruz. Vivekananda'nın ikicilikten uzak metafiziği, bizim alışılmış nefis kavramımızın sınırlanmış bir birey olarak yalnızca bir *nama-rupa* örneği olmasını gerektirir. Bizim gerçek doğamız, hakiki bireyliğimiz ne bedensel özdeşlikte ne de bir anılar yığınında ne de alışkanlıklar kümesinde durmaktadır. Bütün bunlar değişebilirler ve yalnızca zayıf, değişken bireylik için bir temel oluşturabilirlerdi. Bizim gerçek yapımızla ilgili hakikat tamamen başkadır: "Sonsuz dışında hiçbir bireylik yoktur... Biz henüz bireyler değiliz. Bireylik yönünde çabalıyoruz; o ise sonsuzdur. O insanın gerçek yapısıdır."[8] Ger-

6 "Vedanta felsefesi" (1896), *Miscellaneous Lectures*, VYOW, s. 725'dedir.
7 *Jnana-Yoga*, VYOW, s. 233.
8 *A.g.y.*, s. 214.

çek nefis *Atman*dır; *Atman* ile Brahman bir ve aynıdırlar Gerçek nefis tanrısaldır.

Bu inanç ardı sıra ölümsüzlüğünün yapısıyla ilgili belirli bir bakışı gerektirir. Gerçek nefs ya da *Atman* sonsuzdur: ölümün ötesindedir ve hatta yaşamışlığı dahi asla söylenilemez:" "Ölmeyen o yaşayamaz. hayat ile ölüm, bir paranın tersi ile düzü gibidir."[9] Bu Brahman ile *Atman*'ın özdeşliğinin bir sonucudur; bu yüzden eğer ("canlı" ya da "ölü" gibi) herhangi bir yüklem ilkine yüklenemiyorsa ikinciye de yüklenemez. Bunun sonucu olarak ölümsüzlük kişiye özgü değildir: Bir'in yani *Atman*'ın ölümsüzlüğüdür. Dahası, bunun sonunda aynı zamanda, eğer gerçek nefis kendini, göstermeye devam edecekse, reinkarnasyon aracılığıyla birtakım ölü bedenlerde kendini yine göstermek zorundadır. Dolayısıyla, Vivekananda, reinkarnasyonu şöyle görür: "Düşünceli insanların ulaşabileceği tek mantıksal sonuç: Eğer bundan sonra sonsuzlukta var olacaksınız, geçmişteki sonsuzlukta varolmuş olmalısınız; aksi takdirde olamaz."[10] Bize geçmiş hayatları anımsatmayan ruhgöçü öğretisine çoğu kez karşı çıkılır; ancak bu, Vivekananda'nın demesiyle, insan ruhunun sadece yüzeyinde yaşadığınız içindir. Belleğin, yoga eğitimiyle ulaşılabilecek derinlikleri vardır ve geçmiş hayatların anılarına yeniden kavuşulabilir.[11]

İkicisizliğin ahlak felsefesi alanında önemli bazı sonuçları daha vardır. Vivekananda'ya göre, bütün ahlak dizgeleri için ortak olan ve ötekileri kendinden önce sayan tek inanç vardır. Derhal şu sorular ortaya çıkar: Bu anlamda niçin ahlaklı olmalıyım? Ötekileri kendimden önce saymak için ne sebep var? On dokuzuncu yüzyılda çok tartışılmış fayda ilkesi, Vivekananda'ya kalırsa, bu soruya ikna edici hiç bir cevap veremez. Onun yazdığı sıralarda fayda ilkesinin en çok ileri sürülen biçimi şöyleydi: öyle eyle ki en büyük sayının en büyük mutluluğunu artırasın.[12] Vi-

9 *A.g.y.*, s. 307.

10 *A.g.y.*, s. 296.

11 Karş. "Hindu dini", *Chicago Addresses* (1893) içersinde; VYOW, s.187.

12 Karş. Bentham ile Mill üzerine makaleler, D. J. Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1988 içersinde.

vekananda ilkin şuna karşı çıkar: "Eğer mutluluk insanlığın amacıysa, niçin kendimi mutlu ötekileri mutsuz yapmamalıyım? Beni engelleyen nedir?[13] İkinci olarak faydacılık, gelişmenin varolan evresindeki topluma uygun olmak üzere özel olarak tasarlanmış bir ahlak dizgesidir. Bugünkü toplumsal yapılarımızı geçici saymamak için hiçbir sebep yok; bunlar zamanın yıkıcılığıyla silinip süpürüldüğünde faydanın, ahlaki karar oluşturmayla herhangi bir ilgisi kalmayacaktır. Niçin ahlaklı olmalıyım sorusuna bir cevap verebilen biricik felsefe dizgesi ve gerçekten başkalarını kendinden önce saymayı açıkça baş ahlak öğütü haline getiren tek dizge Advaita Vedanta'dır. Diğerkamlık buyruğunun ötesinde hakikat, ikicisiz "'Ben evrenim; bu evren tektir' biçimindeki sonsuz hakikat savıdır; yoksa açıklama başka yerde midir? Eşime dostuma niçin iyi şeyler yapmalıyım?... Bu duygudaşlıktır, heryerdeki benzerlik duygusu".[14] Ötekilere iyi davranırım zira onlar benden başkası değiller.

İkicisizliğin ikinci önemli ahlaki sonucu kötülük sorunuyla ilgili ciddi bir felsefe sorununa Vivekananda'nın verdiği yanıttır: Brahman'ın olgular dünyasına çok çeşitli acı ve sıkıntıları getirmecesine kendisini sergilemesi nasıl olur? Brahman saf hazdır (*ananda*); şu halde bu nasıl olabilir? Vivekananda'nın yanıtı *maya* öğretisinden çıkarılır: İyi ve kötü ile zevk ve acı kavramları *nama-rupa*nın durumlarıdır; ve Brahman'da, ona atfedilecek hiç bir karşılıkları yoktur. Buradan, "Vedanta felsefesinin hiç bir yerinde iyi ile kötü türünden bir şey yoktur; ikisi farklı şeyler değildir; iyi ile kötü aynı şeydir, fark yalnızca derece farkıdır."[15] Bütün evren, iyi ve kötü dediğimiz şeylerin her ikisini de kendisinde sergileyen Brahman'dır. Gerçek nefsin bilgisine erişenler için, yani Brahman'ı dolaysız bilenler için, iyi ile kötü arasındaki fark geçersizdir. Bu nedenle Vivekananda, böyle bir kişinin kavradığı "güzel nasıl iyi, harikulade nasıl kötüdür" ifadesinin yalnızca görünüşteki çelişkisine dikkat çeker; gerçeklikte ise bu ayırıma denk düşen hiç bir şey yoktur.[16]

13 *Jnana-Yoga*, VYOW, s. 204.
14 *A.g.y.*, s. 215.
15 *A.g.y.*, s. 266.
16 *A.g.y.*, s. 275.

Advaita'nın, din felsefesinde önemli başka sonuçları vardır. Öteki ikicisizliklerle birlikte –Zen dini diğer bir örnektir– dinin özünün belirli bir dizi inanç ya da belli bir takım ayinlerin uygulanmasına bağlı olmadığı, bunun yerine Bir'in dolaysız bilgisine bağlı olduğu sonucu çıkar. Dinsel hakikat yolu içeriye doğru bir yolculuktur: "Yalnızca sahiden Tanrı'yı ve ruhu algılamış olan adam dindardır... din kitaplarda ve tapınaklarda değildir. O sahici bir kavrayıştır."[17] Bu kanı, Vivekananda'yı evrensel bir dinin olanağına inanmaya götürdü. Dahası, Vivekananda tıpkı diğerkamlık buyruğunun bütün ahlak dizgelerince ortak olmasındaki gibi, aynı şekilde bütün dinlerin şu ortak ön kabülü paylaşacaklarına inandı: "Bizi özgürlüğe doğru ilerleten bilgi"[18] ile Tanrı ve gerçek nefsin bir ve aynı olduğunu bilmeden başka bir şey olmayan özgürlük. İkicisizliğin kişisel olmayan kutsallığına dair inançla bir arada olan bu inanç, Vivekananda'yı dünyanın farklı dinleri arasında karşılıklı hoşgörüyü savunmaya yöneltir. Her biri kendince değerli bir hakikat küpüdürler; farklı dinden olanların inançla ilgili derin olmayan alanlar üzerindeki anlaşmazlık zemininde birbirlerine eziyet etmeleri ona çılgınlık gibi görünür. İkicisizlikğin hakikatine ermiş kimseler için bütün şiddet ve rekabet kendine karşı olmaktır ve bu yüzden saçmadır.[19]

Çeşitli dinsel inançlara ilişkin bu derin hoşgörünün ışığında, Hindu düşüncesindeki eski bir geleneği izleyerek, Vivekananda'nın, Vedanta hakikatinin kazanılması yönünde bütün insanlığın uyması gereken, onun önerisiyle ***yoga***, tek bir disiplin yolunun olmadığını ileri sürmesi şaşırtıcı değildir. Ona göre, başlıca dört kişilik türü ve bunların her biri için uygun bir *yoga* vardır. Başlıca eserlerinden birisini bu *yoga* türlerine ayırmıştır. Felsefe yoluyla Vedanta'ya atılacak ilk adım, yukarıda özetlenen ve aklın, kişiliğin başat özelliği olduğu herkes için uygun olan *jnana-yoga*sıdır. Ötekiler esas olarak eylem (***karma***) ya

17 *A.g.y.*, s. 264.

18 *A.g.y.*, s. 241.

19 *A.g.y.*, s. 335-336 ile "Evrensel bir din ülküsü" yazısı (*Jnana-Yoga* içerisinde) çeşitli yerlerdedir.

da çalışma içindir ve bunlar için *karma-yoga* uygun olup bu ad altındaki bir eserde ana hatlarıyla betimlenmiştir. Amaç, çalışmaya ya da onun ürünlerin, mutlak bir bağ kurmamayı sürdürürek eylemek ya da iş yapmaktır: "İyi [şeyler] yapalım, çünkü iyi [şeyler] yapmak iyidir.... Bizi özgürleştirmek yerine en küçük bencilce bir güdüyle yapılmış olsa bile her yapılan iş ayaklarımıza bir zincir daha vurmaktır."[20] Ötekilerde çoşku kişiliğin en güçlü yanıdır; bunlar için tapınma (***bhakti***) Tanrı karşısında doğal bir duruşdur. Ancak yine de tipik olan bu coşku, genellikle bu *maya* dünyasından bizi kurtarmaktan çok ona bağlayan bağlar yaratır. *Bhakti-yoga* adlı eserinde Vivekananda coşkunun ruhsal sonuçlar, yani amaçlar uğruna güdülerden tamamen uzak bir şekilde, Tanrı'yı sevmek iyi olduğundan Tanrıyı sevme esas amacı için nasıl denetlenebileceğini betimler. Son olarak, gizemli yaşantılar içinde Brahman'ın dolaysız bilgisini çok isteyenler vardır ve bunlar için disiplin, *yoga*ların kralı olan *raja-yoga*dır. Vivekananda'nın bu başlıklı eseri, esas dinsel yaşantı yolunu betimleyen Patanjali'nin *Yoga Hikmetleri* adlı klasiği üzerine açıklamalarıdır.

Vivekananda felsefesinin, yeni ve iyi bir örnek olarak Advaita ile ilgili olan güçlükleri, kötülük sorununu hem metafizik hem de etik biçiminde bir ile çokluğun ilişkisiyle ilgili ikicilikten uzak yeterli bir açıklamayı açık seçik söylemenin olanağı üzerine yoğunlaşan güçlüklerdir. Batı'nın bu felsefeyi böylesi ayrıntılarla bilmesi, hiç de küçümsenemeyecek ölçüde Vivakananda'nın eserleri sayesindedir; bu bağlantıda Advaitayla ilişkisinde olarak o, bir ölçüde Zen karşısında Suzuki'ninkine benzer bir konumdadır. Bu, yalnızca akıcı ve tumturaklı ustalığının değil aynı zamanda hemen farkedilen içtenliği ile bütün eserlerinin ortaya koyduğu üzere hoşgörülü kişiliğinin bir sonucudur.

---

20 *Karma-Yoga*, VYOW, s. 507.

Vivekananda'nın Başlıca Yapıtları

Bhakti-Yoga
Chicago Addresses
Inspired Talks
Jnana-Yoga
Karma-Yoga
Raja-Yoga

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Badarayana, Sankara, Ramanuja, Madhva, Gandhi, Durobindo, Radhakrişnan.

Kaynaklar ve Ek Okuma

Isherwood, Christopher, *Ramakrishna and His Disciples*, Güney Kaliforniya Vedanta Derneği, 1986.

Swami Nikhilananda, *Vivekananda: A life*, New York, Ramakrişna-Vivekananda Merkezi, 1953.

Swami Nikhilananda (Haz.), *Vivekananda: The Yogas and Other Works*, New York Ramakrişna-Vivekananda Merkezi, 1953 (Yukarıda Başlıca Eserler başlığıyla sıralanmış bütün yazılarıyla bazı mektup ve şiirleri de kapsamaktadır; aynı örgüt Vivekananda'nın *Bütün Eserleri*'ni de sekiz cilt halinde yayınlamıştır).

Williams, George M., *The Ouest for Meaning of Swami Vivekananda*, California, New Horizons Press, 1974.

MOHANDAS KARAMAÇHAND GANDHİ
(1869-1948)

Tarihin her döneminde, pek az insan siyasal entrika ya da askeri fetihlerle değil de, ahlaki bir amaç için azim ve tam bir saflık içindeki yaşayışların yol göstericiliğiyle olayların gidişini değiştirir. Ahlak, siyaset ve ekonomiyle ilgili amaçları için boyun eğmez bağlılıktan başka hiçbir silahı olmaksızın Hindistan tarihinin yönünü değiştirmiş olan Gandhi böyle birisidir. Gandhi ne filozof ne de mutasavvıf olmayı amaçlamıştır; fakat onun eylem programının arkasında etraflı bir dünya görüşünün yattığından kuşku duyulamaz. Her ne kadar, bu düşünceler dizgesi, Hint düşüncesinin klasik kalıplarından herhangi

birini tam olarak izlemezse de, Gandhi'nin en derin kavrayışı *Bhagavad Gita* etiğine derin bir hayranlıkla birlikte, *Advaitia* [ikicisiz] *Vedanta*ya yöneldiği açıktır. Bu inançlar temelinde, Gandhi hayatın her alanını etkileyen etik, siyasal ve iktisadi bir program oluşturmuştur. Bu programdan yana çokça yazmış ve konuşmuş olmakla birlikte –*Toplu Eserleri* on yedi cildin üzerindedir– asla bunu başkalarına ısrarla öğütlemedi. Savunduğu herşeyi yaptı: Bir felsefe ya da din için en iyi salık vermenin bir kitap olmayıp bunun yerine hayatın bunu söyleteceğine sıkı sıkıya inandı.[1]

Gandhi 2 Ekim 1869'da, Batı Hindistan'da Gujarat prensliğinin başşehri Porbandar'da doğdu. Babası Porbandar'ın Başbakanı iken annesi Patlibai ise zamanını ailesinin bakımı ile dinsel ibadete ayırırdı. Gandhi, Jainacılığın güçlü bir öğesi olan Hindu tanrısı Vişnu'ya tapınmayı da içine alan dinsel bir çevrede büyüdü. Bu yüzden çocukluğundan başlayarak ***ahimsa*** (bütün şeylerin sevgisi ya da şiddet dışı) ilkesini öğrendi. Çok da parlak geçmeyen yerel eğitimin ve 13 yaşında çocuk çağındaki evliliğin ardından, ailesi Gandhi'nin avukat olması gerektiğine karar verdi. Eğitimini tamamlamak için 1891 yılına dek kalacağı İngiltere'ye gitmek üzere 1888 yılının sonlarında gemiyle yola çıktı. Hindistan'a dönüşünde Gandhi niteliklerinin ona başarılı bir meslek hayatına kapı açmadığını farketti. Doğal çekingenliği kalabalık meslektaşları arasında sivrilmesine yardım etmedi. Natal'daki bir Hint firması tarafından bir yıllık bir görevin önerilmesi üzerine Gandhi 1893 yılında Güney Afrika'ya gitti; buradaki tecrübeleri onun hayatını değiştirecekti. Güney Afrika'daki Hintlilerin Avrupalı yurttaşlardan uğradıkları

Dipnotlarda sık sık alıntı yapılan kitaplar *The Selected Works of Mahatma Gandhi*'dir. Yay. Shriman Narayam, 6 cilt, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1968; bundan sonra SW+cilt no.su+sayfa ile gösterilecektir. Ayrıca, Gandhi'nin *In Search of the Supreme* adlı kitabından da alıntı yapılmıştır. Yay. V.B. Kher, 3 cilt, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1931; bundan sonra ISS+cilt no.su+sayfa ile gösterilecektir.

1 "Bir gülün öğüte ihtiyacı yoktur. O yalnızca güzel kokularını saçar... dinsel ve ruhani bir hayatın kokuları bir gülünkinden çok daha ince ve keskindir." SW, VI, s. 270-271.

ırkçı baskı Gandhi'yi siyasal bir eylemciye dönüştürdü. Burada bir yıl değil 1914 yılına dek kaldı; Güney Afrika'nın eşitsizlikle dolu yasalarına karşı yorulmak bilmezcesine mücadelesini sürdürürken kendi *Satyagraha* yani şiddet-dışı direniş tekniğini geliştirdi. Bununla birlikte, ilkelerine uygun olarak, Boer savaşı boyunca, Hintlilerin Natal sömürgesine yükümlülüğü olduğunu ortaya attı ve bini aşkın gönüllüden bir sağlık birliği örgütledi.

Güney Afrika'dan dönüşünü izleyen ilk bir kaç yılda Gandhi Hint siyasetinde küçük bir yer aldı. Sonunda 1919 yılında İngilizlerin, isyana teşvikle suçlananları yargılamaksızın hapsetmelerine izin veren yasa önerisine karşı bir eylem örgütledi. O zamandan başlayarak ömrünü sonuna dek Gandhi, Hindistan'ın bağımsızlığı mücadelesinin hep içinde yer aldı. Büyük etki bırakmak için birkaç fırsatta *Satyagraha* tekniğini kullandı ve Hint Ulusal Kongresi'ni büyük bir siyasal güce dönüştürdü. Buna rağmen o bile, Hindular ile Müslümanlar arasındaki çatlakları kapatamadı; ömrünün en büyük düş kırıklıklarından biri Pakistan devletinin kuruluşu oldu. Toplumun çatışan öğelerini uzlaştırmak yolunda sonraki girişimleri kimileyin başarılı oldu; ancak aynı şekilde her iki tarafın kuşkularını da uyandırdı. 30 Ocak 1948'de Delhi'de onu silahla öldüren de köktenci bir Hindu oldu.[2]

Gandhi'nin inanç dizgesinin temelinde, onun en üst gerçekliğin yapısıyla ilgili görüşleri vardır. O bunu (advaitacılıkda genelde olduğu gibi) Brahman olarak değil de, Varlıktan ya da *Sat*-dan türetilmiş bir terimle *Satya* (S: Hakikat) ile ifade eder. Yalnızca *Satya*nın, ya da Hakikat'in hakikaten gerçek olduğu söylenebilir:

> O, her şeyin yapıldığı maddeyi meydana getiren ve tek başına olandır; kendi kudreti nedeniyle varolan ve başka hiçbir şeyce desteklenmeyen fakat varolan her şeyi destekleyendir. Yalnızca hakikat sonsuz, öteki herşey ise geçicidir.[3]

Varolduğu gibi-Varlık ya da Hakikat ya da Tanrı ikili değildir;

---

2 Gandhi'nin yaşamıyla ilgili kendi anlatımı, *An Autobiography*, SW, I ve II.'de ayrıntılarıyla anlatılmıştır.

3 SW, VI, s. 96.

bu yüzden de kavramsal terimlerle yapılmış tanımın üstündedir. Varlık'ın ikili olmamasından şu sonuç çıkar: Niteliklere sahip olmak çözümlenebilir olmayı dolayısıyla da birlik halinde olmamak anlamına geldiğinden, Tanrı'nın herhangi bir niteliği olduğunu ileri sürmek yanlış olur. Bu nedenle Gandhi, Hakikat'in Tanrı'nın bir *niteliği* değil ama Tanrı ile *özdeş* olduğunu vurgular: "Hakikat'in Tanrı olduğunu söylemek, Tanrı'nın Hakikat olduğunu söylemekten daha doğrudur".[4] Ayrıca, Hakikat'in olduğu yerde bilgi vardır (S: *chit*); bilginin olduğu yerdeyse mutluluk (s: *ananda*) vardır; böylece de Gandhi, en üst gerçeklikle ilgili klasik Hindu tanımını *sat-chit ananda* olarak kabul edebilir.

Hakikat ikil olmadığından, ortalama insana ait duyu yaşantısı ya da usavurmanın bir nesnesi olamaz; çünkü bu bilme tarzlarının her ikisi de kavramsaldır ve eğer tecrübe edilebilir iseler, kimi başka yollarla öyle olmalıdır. Gandhi, örnekse Vivekananda ve Aurobindo'dan farklı olarak, Hakikat'in dolaysız ve gizemli bilgisine sahip olduğunu yadsıdı; ancak O'nunla ilgili "anlık görmeler"e sahip olduğunu ve bu görmelerin inanç dediği şeyin aracılığıyla olduğunu savundu.[5] Bu terimle o, yetkeye saf güveni ya da olanaklı, kanıtlı tecrübe üzerine kurulmuş inancı değil, tersine akıl ya da duyuların her ikisinden de bağımsız bir dolaysız bilme tarzını kastetmiştir: "Her şeye sinen, tanımlanamaz gizemli bir Güç vardır. Onu görmesem de hissediyorum. O duyuları aşar... [ve] duyuların dışında bir kavrayışın var olduğu yerde, yanılmazdır."[6] Yine "inanç... akıl ile çatışmaz fakat onu aşar. İnanç aklın görüş alanının bulunmadığı durumlarda iş yapan bir tür altıncı duyudur."[7] Akıl ve duyular Hakikat için yetersizdirler: Bunların Hakikati kavrama girişimlerinde sınırları sonsuz olmak zorundadır. Onları dışa-

4 *A.g.y.*, aynısı, Tanrı'nın öteki varsayılan "nitelikleri"inden herhangi biriyle ilgili olarak doğrudur; karş. "iyilik" bir nitelik değildir. İyilik Tanrı'dır (*a.g.y.*, s. 102); yine karş. 155, II, s. 10-24.

5 SW, VI, s. 95-96; karş. s. 123 vd.

6 *A.g.y.*, s. 103-105.

7 *A.g.y.*, s. 106, karş. s. 115 vd.

rıda bırakan herhangi bir bilme tarzı daha az değil daha güvenilir olacaktır da.[8] İnancın sezgileri, bir şeyi bizim dışımızda değil bizim içimizden bilmedir. Gandhi, bizim içimizdeki ruh ya da *Atman*ın Tanrıyla özdeş olduğu yolundaki Advaitacı öğretiyi kabul eder: "Tanrı bizlerin dışında ya da evrenin ötesinde herhangi bir kimse değildir. O her şeye siner ve her şeye kadir olduğu gibi her şeyi bilendir... *Atman*, bizim her birimizde aynıdır."[9] Bu türden tutarlı Advaitacı bir metafiziğin, düşüncenin başka alanlarına göndermeleri vardır. Bunun köktenci bir sonucu, eğer gerçeklik tek ve tanrısalsa, o halde birine ya da bir şeye kötülük yapmanın Tanrı'ya kötülük yapmak olduğu sonucudur; ve bu düşünce Gandhi'nin bütün etik ve siyaset görüşünün temelini oluşturur.

Gandhi'nin etik görüşünde, yaşamın amacı Tanrı'ya hizmet etmektir ve bunu yapmanın tek şaşmaz yolu ***ahimsa***yı uygulamaktır: Bu, sözcük anlamıyla şiddet-dışı (S: *himsa*= şiddet) demektir; ancak bunun için en iyi İngilizce terim, kendin kadar komşuyu da sevmeyi söyleyen Hıristiyan buyruğundaki aynı anlamda çok kullanılmış **sevgi** sözcüğüdür. *Ahimsa*yı Hakikat'i kavramanın bir aracı ya da onun amacı saymak da doğru değildir. Araçlar ile amaçlar arasındaki ayırım ikici olmayan biri için öteki kavramsal ayrımlar kadar gerçek dışıdır; bu yüzden de Gandhi onları birbirlerinin yerini tutan kavramlar sayar:

> Tanrı olarak Hakikat'e erişmek istediğinizde kaçınılmaz tek araç Sevgi'dir, yani şiddet-dışı; ve eninde sonunda araçlar ile amaçların değiştirilebilir terimler olduğuna inanıyorum; Tanrı'nın Sevgi olduğunu söylemekte duraksamamalıyım.[10]

Uygulamada, *ahimsa* yolunda yürümek başkalarına hizmet etmektir: Tanrı herkesin içinde vardır, bu yüzden hepsi de bizim hizmetimizin amacı olmak zorundadır.[11] Eğer başkalarının hiz-

8 Bu bilgikuramsal sav, advaitacılıkta az çok kaçınılmazdır. Karş. örnekse Radhakrişnan'ın, Gandhi'nin inanç görünüşüne çok yakın olan sezgi kavramı.

9 SW, VI, s. 101 ile 113.

10 SW, VI, s. 100, karş. ISS, II, s. 25-59 değişik yerlerde.

11 SW, VI, s. 114.

metini görüyorsam, kendi benliğimle olan bağlarımı ve arzularımı yok etmek zorundayım. Başka bir deyişle, kendimi tamamen sona bırakmalıyım.

> Kendimi bir sıfıra indirgemeliyim. Kendi irade-i cüziyesiyle ilgili olarak bir adam, kendisini hemcinsleri arasında sona koymazsa eğer, onun için kurtarılma söz konusu değildir. *Ahimsa* alçak gönüllüğün en uç sınırıdır.[12]

Kendini en sona koymak kaçınılmaz bir şekilde öz-disiplini ve kendini-sınırlamayı içerir. Benliğini ele geçiren bir kimse, Gandhi'nin *Gita* terimleriyle *Sthitprajna* ya da *samadhista* (ruhdaki değişmez tek) olarak betimlediği bağlardan serbest kalır. Böyle bir kimse bir felaket durumunda telaşlanmaz ve mutluluk için de can atmaz.[13]

Ahimsa yolunu izlemek, Gandhi'nin üzerinde en çok titrediği hedeflerden birini, ikici olmama ve *ahimsa*dan[14] doğrudan çıkan bir ülkü olarak *Sarvodaya* ya da her şeyin iyisini gerçekleştirmeye götürecektir. Bu öğreti Gandhi'yi hem Batılı hem de Hintli pek çok inanç ve kurumla çatışmaya soktu; hakikatle ilgili tipik ve değişmez bakışıyla birlikte görüşlerini ortaya koydu. *Sarvodaya*, örnekse, faydacılığın yetersiz bir ahlak dizgesi olarak reddedilmesini gerektirir; zira faydacılık bütünün değil yalnızca en çok sayının iyiliğini geliştirmeyi arar:

> [Faydacılık] kendi çıplaklığı içinde, yüzde elli birin varsayılan iyiliğine kavuşmak için yüzde kırk dokuzun çıkarını gözden çıkarılabileceği ya da daha doğrusu, çıkarılmaklığı

---

12 *A.g.e.*, s. 12

13 *A.g.e*, s. 146, karş. *Bhagavat Gita*, II. Kitap, 55. parça vd.

14 *Sarvodaya*, Gandhi'nin, Ruskin'e ait *Unto This Last* (1860-1862) adlı iktisat makalesi için yaptığı Gujurati çevirisinde başlık olarak kullandığı bir terimdir; Gandhi bu yazıyı gençliğinde okumuş ve ömrünün geri kalanı boyunca hiç terketmediği pek çok düşüncesi billurlaşmıştı. Karş. SW, VI, s. 229-230; karş. SW, s. 41-80 ve *An Autobiography*, IV. kısım, XVIII. bölüm, SW, II, s. 443-447.

anlamına gelir. Bu kalpsiz bir öğretidir ve insanlığa zararı vardır.[15]

Yine, *Sarvodaya,* başkalarına yönelik davranış konusunda da sıkı bir eşitliği gerektirir. Bu yüzden Gandhi insanın bütün eşitsiz davranış biçimlerine karşı koymakta kararlıydı. Güney Afrika'daki ırkçılık karşıtı mücadelesi bunun bir örneği idi; ancak kendi ülkesinin kurumlarına içselleştirilen eşitsizlikçi biçimlerle ilgili olarak daha fazla sabrı yoktu. *Atmanın* birliği öğretisinden çıkan sonuç; kadınlara da erkekler gibi değer verilmesi ve onlarla benzer davranmak hakkına sahip olmalarıdır; bu ise, Hint toplumunda var olan durumdan pek uzaktı:

> Bana kalırsa, esasında erkekler ile kadınlar birdir; onların sorunu özce bir olmak zorundadır. Her ikisindeki ruh aynıdır. İkisi aynı hayatı yaşar ve aynı duyguları hissederler. Her biri ötekini bütünler.[16]

Bu, onların aynı rolleri sahip olduğu anlamına gelmez: Gandhi, yuvanın kurucusu ailenin yetiştiricisi olarak kadınlar ile ekmeği kazananlar olarak erkeklerin emeği ile ilgili geleneksel bölünmeyi savunur.

Fakat o bu rollerin tamamiyle eşit değerde olduğunda ve her bir tarafın payına düşen iffet ihtiyacında ısrarlıdır. Yine *sarvodaya,* Gandhi'yi erkek kadın milyonlarca hemşehrisini dokunulmazlar statüsüne düşürmüş olan Hindistan'daki kast düzenine karşı koymak zorunda kalmasına yol açar. Bu kast dışındakileri o, *Harijans* (Tanrı'nın çocukları) diye anmayı seçmiş ve eşitsizlik üzerine kurulmuş ve yeterince çabuk son bulmayacak bu düzeni yorulmak bilmeden tartışmıştır.[17]

Aynı mutlak dürüstlük Gandhi'nin din üzerine görüşlerine de biçim verir. İkicisizliğe inandırılmış herhangi biri için çeşitli

15 SW, VI, s. 230; karş, Faydacılığın Vivekananda tarafından benzer bir mahkumiyeti.

16 SW, VI, s. 480, karş. *Constructive Programme,* 9. bölüm, SW. IV, s. 353-355.

17 Karş. örn. ISS, III, s. 146 vd.

dinlerin dış biçimleri önemsiz konulardır. Onu betimlemek ve ona tapınma için kullanılan adlar ve biçimler ne olursa olsun aynı gerçeklik bütün hepsine temel özellikleri verir; böylesi bir metafizik, dinsel hoşgörü için mükemmel bir zemindir. Bizi Hakikat'e bağlayan her din değerlidir ve bu, Gandhi'ye göre, onların hepsinin de işlevidir:

> Dünyanın bütün büyük dinlerinin temel doğrusuna inanıyorum. Hepsinin Tanrı'dan indirildiğini düşünüyorum. Onların, bu dinlerin kendilerine vahyedilmiş insanlar için gerekli olduğuna inanıyorum. Ve inanıyorum ki, keşke biz hepimiz, bu inançların inananlarının görüşünden farklı inançların kutsal kitaplarını okuyabilsek; onların esasında bir olduğunu ve birinin diğerine yardımcı olduğunun farkına varacaktık.[18]

İkicisizliğin bir başka sonucu, dinin insan hayatında seçmeli bir bileşen olmadığıdır: *Atman* ile Brahman/*Satchit-ananda* özdeştirler ve bu yüzden tanrı, bizim özümüzün bir parçasıdır; bu sebeple "hiç kimse dinsiz yaşayamaz. Kendi akıllarını beğenmişlikleriyle, dinle hiç bir şey yapmadıklarını bildiren kimileri vardır. Ancak bu, soluk aldığını söyleyen ama burnu olmayan bir adam gibidir."[19] Aynı *Atman* hepimizde vardır: Dinin esaslılığını yadsımak bu yüzden körlük ve yanlışlıktır. *Ahimsa* ilkesinden ve *sarvodaya* amacından ayrıca şu sonuç çıkar: Din herkesin iyiliğine işlemelidir. Gandhi, bu dünyadan çekilmeyi öneren hiç bir inanç dizgesini uygun bulamazdı: "Kılgın işlerle ilgilenmeyen ve bunların halledilmesinde yardımıolmayan din, din değildir."[20]

Bundan sırasıyla çıkan sonuçlar: Bireylerin refahıyla önemli ölçüde ilgili olan siyasetler dinden bağımsız olamazlar, ve bu tastamam Gandhi'nin görüşüdür. Siyasal düşüncelerdeki tavır-

18 SW, IV, s. 264, karş. ISS, III, s. 3-60 bu konunun ayrıntılı ele alınışı için. Vivekananda ve Radhakrishnan gibi kimi öteki Hinduların eserlerinde pek çok benzer görüş vardır.

19 SW, VI, s. 117.

20 SW, VI, s. 264.

lar, hükümet biçimi, devlet yapısı ve bunlara ilişkin kavramlar hakkındaki inanışlarla karışmış olarak metafizik, etik ve din üzerine inanışlardan kaynaklanır. Gandhi, ikicisizliğe (böylelikle de Tanrı'nın her yerde hazır ve nazır varlığına), *Ahimsa*ya ve *Sarvodaya*ya inanır. Bu sebeble siyaset onun için büyük işti:

> Benim için, dinden uzak siyaset hep uzak durulması gereken tam bir pisliktir. Siyaset halklarla ilgilidir; halkların refahıyla ilgili olansa, dine yatkın başka bir deyişle Tanrı'yı ve Hakikati arayan bir kimsenin ilgilerinden biri olmalıdır.... Bu yüzden aynı zamanda siyasette de Tanrı'nın Hükümdarlığı'nı kurmalıyız.[21]

Yeryüzündeki Tanrı'nın Hükümdarlığı gerçekleşebilirdi eğer bütün insanlar Hakikat'in ışığında yaşasalardı. Kendi egosunun arzularını sürekli olarak en sona koyarlardı; bu yüzden de hiç bir çıkar çatışması olmazdı; çıkar çatışmasının olmadığı yerde herhangi bir siyasal kuruma, bu arada devletle ilgili bir kuruma, ihtiyaç yoktur; ve böylelikle Gandhi'nin siyasal ülküsünün bir anarşi olduğu, yani hiçbir hükümetin olmadığı bir toplum durumu, ortaya çıkar: "Örgütlenmiş ve tam bir şiddetdışılık [yani *ahimsa*] temelinde süren bir toplum en saf anarşi olurdu."[22] Böylesi bir toplumsal düzen, terimin ikincil anlamıyla, yani kargaşa anlamıyla, anarşi olmazdı; zira toplumun tüm üyeleri, batılı bir terimle, azizler olacaktı; azizlerin ise çıkarları çatışmaz.

Gandhi kuşkusuz, bu görüşün yalnızca bir ülkü olduğunu ve gerçekte devlet fikri üzerine kurulmuş bir siyasal düzenin, geleceği önceden görmek için gerekli olacağını kavrar. Bununla birlikte Gandhi sürekli olarak kendi ülküsüyle beraber, Thoreau'nun en iyi yönetim biçiminin en azın yöneten olduğu yolundaki –yani öyle yapmaya en az ihtiyacı olduğundan– görüşünü onaylar. Daha beteri, Gandhi, daha kapsayıcı ve müdahaleci bir devleti, hatta daha da ileri gidip, tembel ve öz-güvenden

21 SW, VI, s. 435, karş. ISS II, s. 308 vd.
22 W, VI, s. 436.

yoksun olmaya yol açtığı için ahlakça az gelişmiş yurttaşların kişisel hayatlarına müdahaleyi savunur.[23] Bu ahlak ve dinle ilgili ön kabuller dizisi, Gandhi'nin, Hindistan'daki demokratik sınırlara ilişkin *Swaraja* (kendini yönetme) olan desteğini belirlemiştir. Onun için, *Swaraj*, Hindistan'ın siyasal gücünü en çoğa çıkarabilmenin ve komşularına zorbalık etmenin aracı değildi; aksine içi, *ahimsa* ülküleriyle doldurulmuştu. Kendini yönetme, bütün Hintlilerin öz-güvenini artırabilirdi; böylelikle de onları hakikat doğrutusunda ahlakça geliştirebilirdi. *Ahimsa*ya dayandırılmış *Swaraj*, bütün yurttaşlara yönelik mutlak bir eşitçilik (böylelikle de tam bir dinsel hoşgörü) ve öteki devletlerle iyilik isteyen ilişkileri içerir. Gandhi'nin, Güney Afrika'da geçen yıllar boyunca bu amaçların ötesine geçmesine imkan vermek üzere geliştirdiği siyasal teknik *Satyagraha* idi. Sözcük anlamıyla bu "Hakikat gücü" ya da daha deyimsel anlamıyla" Hakikat'e sıkıcı tutunma" demektir. Pratikte ise şiddetin tamamen dışında bir direniş tekniğidir: Gandhi, kendininkini pasif direniş tekniğinden ayırt etmek için bu terimi uydurmuştur. Pasif direniş terimi, yüzyılın başlarında, örnekse kadınların oy hakkını savunanlarca kullanılmış ve pek rağbet edilen bir terimidir. Bu teknik, Gandhi için kabul edilemezdi; zira bu hareket şiddet yolunu kesin olarak bırakmamış ve taraftarları fırsat düştükçe şiddete başvurmuşlardı.[24] Herhangi bir şiddet *ahimsa* ve *sarvodaya* ile bağdaşmaz; *satyagraha* tarafındansa kesinlikle reddedilir. *Satyagraha*nın amacı, karşısındakini yanlışlıktan sabır ve sempati ile vazgeçirtmektir. Birinin kanılarını değiştirmenin biricik içtenlikli yolu, kendi acılarınla onu duygusal olarak etkilemektir. *Satyagraha*nin temel işleyişi adil olmayan yasalara ya da öteki hoş karşılanamaz kurumlara uymayı reddetmek ve bunun sonuçlarını, gözünü kırpmadan, kabul etmektir; bu sonuçlar mal mülkten, haklardan, özgürlükten hatta kendi hayatından yoksunluğu getirse de.

---

23 Karş., örn. SW, VI, s. 438, olabildiğince küçültülmüş bir hükümetle ilgili öteki savunma için, karş. bu kitapta Lao Tzu hakkındaki yazı. Thoreau'nun bakış açısı "Civil disobedience" adlı kendi yazısında ortaya konmuştur. (1849 ve 1866)

Böyle bir teknik cesaretsiz biri için değildir; Gandhi'nin görüşünce, bunun için uzun erimli bir ruhsal eğitim gerekir. *Satyagrahi* acı, tutukluluk ve yoksulluğa, böylelikle ego'nun yaşamla ilgili en değerli özelliklerine kayıtsız kalmak zorundadır. Ego'suna aldırış etmeyen kişi, Hakikati gerçekleştiren kişidir; böylece o, mükemmel bir dinsel inanç olan *satyagrahi* yolunda daha ileri bir koşulu yerine getirir: Gandhi, yalnızca, ego'sunda yaşamayanların korkusuzluğunu kabul eden klasik Hindu ve Budhacı geleneklerden birisidir.[25] Gandhi aynı zamanda bekarlığın (*Brahmacharya*), *Satyagrahi*'nin sürdürülmesinin zorunlu bir parçası olduğunu ileri sürdü; zira onsuz iç dayanma gücünde bir eksiklik bulunacaktı.[26] *Satyagrahi* ülküsü aslında insanlık ülküsüyle ya da az önce betimlenmiş olan *Sthitprajna* (sarsılmaz bilgelik adamı) ile özdeştir. Gandhi'de metafizik, ilahiyat, etik ve siyaset birbirlerinden ayrılamazlar: İyi bir insan, bir aziz ve idealist bir siyasal eylemci aynı kimsedir, Hakikat'in peşindedir.

Teknik olarak, bu inançlar dizisi hiç kuşkusuz kimi güçlükleri içerir: Bir ile çokluk sorununa ya da sıradan dünyanın durumu konusunda ya da kötülük sorunuyla ilgili olarak, Tanrı'nın bizi kendi ahlak seçimlerimizde serbest bıraktığı yolunda üstünkörü değerlendirmelerden başka, gerçekten üzerinde düşünülmüş düşünceler sunulmamıştır.[27] Gandhi böylesi değerlendirmelere belki de gülmüştü; çünkü bunlar, dikkatini keskin bir adaletsizliğe çeken ivedi işler yüzünden ona, haksız da olmayarak, oldukça önemsiz görünmüşlerdi. Gandhi'nin ilgisinin odağı pratik ahlak alanında idi; burada ise görüşünün büyüklüğü ve içtenliği tartışma götürmez. Onun için felsefe yalnızca akademik bir iş olunca ölmüştü: "Hayata dair işlerle ilgili bir parça eyleme derhal tercüme edilmedikçe bütün felsefemiz toz kadar kurudur."[28]

---

24 Karş. *Satyagraha in South Africa*, SW, III, XIII. Bölüm: "*satyagraha*, pasif direnişe karşı".

25 Karş. örn. ISS. I, s. 53; SW, VII, s. 189.

26 Karş. *An Autobiography*, SW, I, s. 305-315; ISS, II, s. 66-98, SW.VI, s. 198.

27 Karş. örn. SW. VI, s. 101.

28 *Selected Letters*, SW, V, s. 496.

Gandhi'nin Başlıca Yapıtları

Not: Başka bir kayıt düşülmedikçe bu eserler hep, Navajıvan Publishing House tarafından Ahmedabad'da yayınlanmıştır. Bazıları, "Kaynaklar ve Ek Okuma"da kaydedilen büyük seçmelerde yeniden toplanmış olan daha küçük parçalardan oluşur.

All Men are Brothers, Unesco, 1958
Caste Must Go, the Sin lof Untouchability, 1964
Discourses on the Gita, 1960
Ethical Religion, 1969
Fasting in Satyagraha, its use and abuse, 1965
In Search of the Supreme, 3 cilt, haz. V.B. Kher, 1931
Non-Violence in Peace and War, 2 cilt, 1960-1962
Satyagraha, Non-violent Resistance, 1951 ve 1958
Truth is God, (Haz) R.K. Prabhu, 1955 ve 1969

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Badarayana, Sankara, Ramanuja, Madhva, Vivekananda, Radhakrishnan, Lao Tzu.

Kaynaklar ve Ek Okuma

Hindistan Hükümeti Yayıncılık Dairesi (yayın 1958'de başlayıp halen sürmektedir) Gandhi'nin *Collected Works*'ünü yayınlamaktadır, şu an yetmişten fazla cilt yayınlanmıştır; çoğu okur, konularına göre hazırlanmış şu an mevcut ayrı basımlardan oluşan çeşitli takımlar üzerinden ona ulaşmayı tercih ediyor. Bunların başlıcaları:

Base, Niral Kumar, *Selections from Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1948.

Kher, V. B. (Haz.), *In Search of the Supreme*, 3 cilt, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1961 (1. basım 1931).

Narayam, Shriman (Genel haz.) *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, 6 cilt, Ahmedabad, Navajivan Publishing House 1968.

Gandhi hakkındaki pek çok kitaptan, esas olarak onun felsefesini ele alanlar içerisinden aşağıdakiler anılabilir:

Datta, Dihirendra Mohan, *The Philosophy of Mahatma Gandhi*, Madison, Univesity of Wisconsin Press, 1953.

Richards, Glyn, *The Philosophy of Gandhi*, Londra ve Atlantic Highlands, NJ, Curzon Press/Humanities Press, 1991.

Shukla, Chandrashankar, *Gandhi's View of Life*, Bombay, Bharatiya, Vidya Bhavan, 1956.

Verma, Surendra, *Metaphysical Foundations of Mahatma Gandhi's Thought*, New Delhi, Orient Longman, 1970.

SRI AUROBINDO

(1872-1950)

Herhangi bir gelenekte, felsefi bir düşüncede derinliğin en kesin belirtisi, her biri felsefedeki değeriyle varlığını sürdüren yeni yorumların yapılmasına olanak vermesi ve bunu uyandırmasıdır. **Brahman** ve onun *Atman* (bak. Hint felsefecileri üzerine bu bölümün Giriş'i) ile özdeşliğine ilişkin **Upanişad** öğretisiden başka, hiç bir fikir için bundan daha uygunu söylenemez. Aslında Aurobindo'nun felsefesi, bu inancın içinde Evrimciliğin iyimser bir yorumunun da yer aldığı modern bir yeni yorumudur.[1] Aurobindo, tarihin bir yönü olduğunu ve evrensel bir yetkinlikte son bulacak olan Brahman'ın, evrimci bir şekilde kendini ortaya koyuşunun göz önüne serilmesi olduğunu ileri sürer. Bu savın gerisinde mantıktan fazla bir şey vardır: Aurobindo, düşüncelerini meditasyonla yinelediği kendi dinsel yaşantıları üzerine sıkı sıkıya kurmuş olan bir yoga ustasıydı. Bu yaşantılar, en azından, ne olursa olsun niçin bir evrenin varolduğunu ve onun içinde insanın varoluşunun anlamını açıklamayı amaçlayan bir felsefe zemini sağladı.

Bu felsefenin açıklandığı eserler, mükemmel bir İngilizceyle yazılmıştır; bu Aurobindo'nun aldığı eğitimile açıklanabilir. Aurobindo Ghose, İngiltere'de öğrenim görmüş bir doktorun altıncı çocuğu olarak 15 Ağustos 1872'de Kalküta'da doğdu.[2] Babası onu Hint geleneklerinden uzak yetiştirmişti. St. Paul's Li-

---

Aksi belirtilmedikçe Aurobindo'nun eserlerine yapılan göndermeler, Sri Aurobindo Birth Centenary Library, c. 30, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1970-72'nin ilgili ciltlerinedir.

1 Bu durum, yani bilimsel düşüncelerin etkisi felsefe tarihinde bir durum ya da yinelenen bir olgudur. Descartes, Spinoza ve Leibniz'in düşüncelerinin gerisinde, dönemin başarılı bir bilimi olan matematiğin derin etkisi vardır, tıpkı Locke, Berkeley ve Hume'un düşüncelerinde de Newtoncu deneysel bilimin etkisinin bulunması gibi. Benzer biçimde, Evrimcilik de Aurobindo'nun Batı'da öğrenim gördüğü dönemde derin bir etki bırakmıştı. Karş. Bergson, Dewey, William James ile Whitehead'ın düşünceleri.

2 "Sri" ("Efendi") adı, Aurobindo'nun tanrısalın yeniden doğuşu olarak kabul edildiğini gösterir.

sesi ve ardından Cambridge'de King's College'da çağdaş Batılı düşüncelerin yanı sıra Latince, Grekçe, Almanca, Fransızca ve İtalyanca'nın tam bilgisine sahip olmuştur. Batı'da geçirdiği on dört yıldan sonra 1893'te Hindistan'a döndü. Bu dönüşün etkisi, uzun bir ruhsal yaşantılar dizisindeki ilkini derhal başlatacaktı: "Maddi uzaya yayılan Sonsuz ile maddi nesneleri ve bedenleri dolduran İçkine ilişkin bir duyuş."[3]

Dönüşünün ardından Aurobindo bir kaç kolejde öğretim görevini üstlendi ve Hint ulusalcılığı davasına çok yakın biri oldu. Aynı zamanda yoga yapmaya başladı ve böyle yaparak Advaitacı-Vedantacı türden ruhsal yaşantıların da sahibi oldu. Sonradan bu yaşantılarla ilgili olarak şu yorumu yaptı: Bu yaşantılar "bana, dünyayı, Mutlak Brahman'ın kişisiz evrenselliğindeki boş biçimlerden sinematografik bir oyun gibi olağanüstü yoğunluğuyla gösterdi."[4] Bu yaşantılar, 1908'de ölümle biten bombalı bir suiskaste yatakçılık ettiği şüphesiyle İngilizcelerce tutuklanmasının ardından hapishanede geçirdiği bir yıl boyunca sürdü. Sonunda aklanan Aurobindo kısa bir süre sonra yèniden siyasal hayata katıldı, ancak içinden bir ses onu kendisini dinsel bir hayata adamak üzere Pondicherry'ye gitmeye zorladı; ve bunu 1910 yılında yaptı.

Orada kendi din cemaatini, *aslkramı* kurdu; hemen ardından ömrünün başlıca dört ruhsal yaşantısından üçüncüsünü geçirdi, En Yüce Gerçekliğin hem bir hem de çokluk halindeki görümünü. Bu durum, aşağı yukarı Avrupa'daki Birinci Dünya Savaşı yıllarına denk gelir, onun edebi olarak en verimli dönemini başlattı. Bu yıllar boyunca, Aurobindo onun başlıca felsefe eseri olan *The Life Divine*'nın ilk biçimini, yanı sıra *The Synthesis of Yoga, The Ideal of Human Unity, The Human Cycle, Future Poetry, Essays on the Gita, The Secret of the Veda* ile *Upanişadlar* üzerine yazılarını yayınladı.

1914'de Aurobindo Mira Richard adlı bir Fransız kadınla tanışmıştı. Mira Richard 1914'de Pondicherry'ye geri geldi ve

3 *Letters on Yoga*, 22. cilt, s. 121.

4 *On Himself*, 26. cilt, s. 83-84; Joan Price, *An Introduction to Sri Aurobindo's Philosophy*, Sri Aurobindo Ashram, 1982, s. 9'dan alınmıştır.

Aurobindo'nun inzivaya çekilmek için serbest kaldığı 1920 yılında *aşıramın* yönetimini üstlendi. Aurobindo'nun yaşamındaki dördüncü büyük ruhsal yaşantı 24 Kasım 1926'da gerçekleşti. O bunu, öteki bütün bakış açılarının kendininmişcesine yaşanabildiği bir durum olarak (aşağıda açıklanmış bir terimle) Zihinötesinin çöküşü olarak tanımladı. Aurobindo ömrünün geri kalanını *aşıramında* meditasyonla geçirdi ve 5 Aralık 1950'de orada öldü.

Aurobindo'nun düşüncelerinin tümünün temelini oluşturan tutkulu felsefe çatısı, *The Life Divine*'da ortaya konmuştur. Onun bu kitaptaki amacı, "maddi evrende bilinçli varlıklar olarak, gerçekliğin ve varoluşumuzun anlamının ne olduğunu; bir kez ayırdına varılan bu anlamanın bizi ne yöne ve nereye dek, hangi insani ya da tanrısal geleceğe götüreceğini keşfetmekten başka bir şey değildir.[5] Bunu yapmak felsefe sorularının en derin olanını yanıtlamayı içerir: Her nasılsa bir evrenin niçin olduğu; sahip olduğu niteliklere niçin sahip olduğu; ve bunun içinde insan varlığının yerinin ne olduğu. Bu soruların her biri için Aurobindo'nun bir yanıtı vardır. Gerçekliğin yapısı ya da var olanlar üzerine görüşüyle ilk adımı atar; ve Upanişadçı geleneği izleyerek, bu görüşün her yerde hazır ve nazır, en yüce saf varlık, bütün kavramsal tanımların üstünde Brahman olarak adlandırır: "saf varlık, sonsuz, sınırsız, tanımlanamaz, zamanın akışından etkilenmemiş, uzamda yer kaplamayan, biçim, nicelik ve nitelikten ötede - biricik ve mutlak Nefs".[6] Hint geleneğinde çoğu düşünür böylesi bir görüşü kabul edebilirdi; ancak Aurobindo bu tasarımı, Sankara'nın ***Advaita*** (ikicisiz) ***Vedanta*** görüşüyle karşılaştırarak açık kılınabilecek alışılmadık bir biçimde geliştirir. Brahman gerçekliğini kabul eden Sankara, maddi dünyanın ve sıradan nefsin bilgisizliğin (***avidya***) yol açtığı bir kuruntu (***maya***) olmaklığına inanmak gerektiğini ileri sürer. Geleneksel felsefe diline çevrildiğinde, Sankara, yalnızca Varlık'ın (Brahman, Bir) gerçek olduğuna ve varolanların

5 *The Life Divine* (LD), 1. cilt, s. 1015.
6 *A.g.y.*, s. 77-78.

(değişebilir teklerin maddi dünyası, çokluk) gerçek olmadığına inanır. Aurobindo ise bunun aksine, Advaitacı tutumu kanıtladığına genel olarak inanılan "Bütün şeyler Brahman'dır" diyen Upanişadcı öğretiyi değişik bir şekilde yorumlar.[7] Eğer Bütün Şeyler Brahman ise, şu halde, Aurobindo'nun görüşünde, Madde'nin de gerçek olduğu ve Madde'nin de Brahman olduğu sonucu ortaya çıkar. Evrenin doğru kavranışı yalnızca ruhun gerçekliğine inanmayı içermemeli, fakat aynı zamanda "Onun [yani evrenin] yapıldığı Madde'de kabul" edilmelidir.[8] Aurobindo'nun görüşlerinin çoğunu biçimlendiren ve yüz yüze gelmek durumunda kaldığı bir takım derin güçlükleri doğuran şey Madde'nin ruh kadar gerçek olduğu düşüncesindeki bu ısrardır.

Bunların ilki, Brahman'ın kendisini ne olursa olsun göstermeyi niçin seçtiği sorusudur. Bu noktada bir metafizikçinin karşı karşıya geldiği başlıca seçenek, evrenin, bir anlamda, Bir'in zorunlu bir tezahürü olduğu ya da, daha insani bağlamda, özgür isteme diye adlandırabileceğimiz şeyin bir sonucu olduğu almaşıklardan birini ileri sürmektir. Birinci almaşık, birin kendini göstermekten başkasını yapmada özgür olmamasını gerektirir; bunu ise Aurobindo, Brahman'ın özgürlük niteliğinden yoksun olamayacağı temelinde reddeder. O zaman da, evrenin özgür bir istemin sonucu olduğu savını yeğleyenlerin karşılaştıkları benzer bir güçlükle yüz yüze gelir. Yani kendine yeten, mükemmel, özgür, hiçbir şeyi arzulamayan ve hiçbir şeyin eksikliğini duymayan Bir, niçin kendini göstermelidir? Aurobindo'nun yanıtı Hint düşüncesindeki geleneksel yanıttır:

> Şu halde özgür varlık, hareket etmek ya da sonsuzca hareketsiz kalmak, biçimlere katılmak ya da biçimin olanağını kendinde alıkoymakta hareket ile biçimlendirme güçlerine boyun eğerse, bu yalnızca tek bir sebeble, haz (S: ***ananda***) için olabilir.[9]

---

7 Karş. örneğin *Mandukya Upanişad*, 2. kıta: "Bütün Bu Evren Sonsuz Brahman'dır", Aurobindo'nun, *The Upanisads*, 12. cilt, 1988 baskısı, s. 319'da.

8 *LD*, s. 6.

9 *A.g.y.*, s. 91.

Brahman, doğasındaki doğal olanakların sonsuzluğunu gerçekleştirmekten haz duyar.[10]

Evrenin varoluşunun sebebini ortaya koyduktan sonra Aurobindo, bu kez de onun daha yaygın bir özelliğini, yani değişkenlik ya da değişimi, bu kavramları içine alan metafizik dizgelerdeki çokluk ile Bir'e ilişkin klasik felsefe sorununun ikinci bir yönünü açıklamak zorundadır. Eğer Brahman saf, sonsuz, değişimsiz bir varolan ise, zamana bağlı değişim nasıl olanaklıdır? Onun yanıtı yine Hint düşüncesinin geleneksel bir yanıtıdır. Brahman yalnızca değişmez saf varlık (S: *Sat*) ile hazzın bir görünüşüne değil aynı zamanda Bilinç-gücüne (S: *Cit* ya da (*Chit*) de sahiptir; bu Güç bütün değişimin temelidir. Varlık, Bilinç-Gücü ve Haz'ın, Brahman'ın farklı nitelikleri olmadığı vurgulanmalıdır; zira Brahman bütün kavramsal ayırımların üzerindedir. Yalnızca dillerimizin biçimleri, gerçeklikte bir ve aynı olan bu görünümleri bölmemizi gerektirir. Aurobindo, bu görünümlerin Sanskritçe terimlerini Saççidananda biçimine, Brahman'ın bir eşanlamlısıyla birleştirir.

> Varoluş-Bilinç-Mutluluk üçlüsü... Varolan her şeyde bilinçli güç yerleşiktir. O varolandır ve o bilinçli güç sayesinde varolan şeydir; yine aynı şekilde var olan her şeyde varoluşun hazzı bulunur; o da varolandır ve haz dolayısıyla var olan şeydir.[11]

Onun, varolan bütün her şeyin Brahman olduğu yolundaki kabulüyle birarada duran bu haz vurgusu, Aurobindo'nun kötülük sorununun keskin biçimi ile yüz yüze gelmesine yol açar: "eğer dünya, sınırsız nefis-hazzı da olan varoluşun... Saççidananda'nın bir ifadesi olmaksa, kederin, sıkıntının ve acının evrensel varlığın nasıl açıklamalıyız?[12] Aurobindo için sorunun keskinliği, varolan her şeyin kesinlikle Brahman olduğu, bu yüzden de acı ile kötülüğün, görünen o ki, aynı zamanda Brah-

10 *A.g.y.*, s. 110.
11 *A.g.y.*, s. 92.
12 *A.g.y.*, s. 92-93.

man'a da yüklenebilir nitelikler olması gerektiği yolundaki kendi savının bir sonucu olmasıdır: "Tek başına ve sonsuz Varoluş-Bilinç- Mutluluk, kendisinin açıkça yadsıması olduğu görünen, mutluluğun var olmadığı şeyi nasıl kendi içine aldı?[13] Mükemmel bilginin (Brahman'ın), kendini nasıl eksikli bilgiyi içeren bir biçimde gösterebileceğini anlamak başlangıçta güç olduğundan, bilmezlikle ilgli benzer bir sorun ortaya çıkar. Bunlar, Aurobindo'nun büyük bir ilgi gösterdiği ciddi güçlüklerdir.

Kötülüğe gelince, Aurobindo, felsefedeki klasik tutumlardan birini, örnekse, bu sorunun Hıristiyan karşılıklarındakine çok benzerlikleri olan birini benimser. Ona göre bizim iyi ve kötüyle ilgili düşüncelerimiz, evren konusundaki fazlasıyla sınırlı bakış açılarımızın ürünleridirler. Etik bakış açısış, insana özgü bir anlamlandırmadır ve Brahman'a ya da bir bütün olarak evrene basitçe uygulanamaz. Evrim ilerlediğinden ve Saççidananda'nın evrensel hazza doğru gelişmesinde yalnızca kaçınılmaz bir adım olduğundan bu bakış açısı aşılacaktır.[14] Yine acıya ilişkin Aurobindo, evrensel mutlulukla açık karşıtlığın insana özgü sınırlılığın bir ürünü olduğunu ileri sürer:

> Acı, alıcının zaafından, ona rast gelen gücü onun sindiremeyişinden ileri gelen, varoluşun bir hazzının karşıt etkisidir... Bu Bilinç'in, *Ananda*ya ters bir tepkisidir, yoksa *Ananda*nın tamamen karşıtı değil: Bu acının zevke, zevkin de acıya dönebilmesi ve her ikisinin de kökence *Ananda*da çözülmeleri olgusuyla gösterilir.[15]

Bilmezliğin (*avidya*) olanağı ve yapısı sorunu, Aurobindo'nun gerçeklik konusundaki görüşünün Sankara'nın Mayavada'sından keskin bir ayrılığı gerektiren bir başka alandır. O, maddi evrenin gerçek olduğunu kabul ettiğinden, Aurobindo bütün algının (bu yüzden de algı yoluyla oluşturulmuş bilginin) bir kuruntu (*maya*) olduğunu kabul edemez. Bunun yerine

13 *A.g.y.*, s. 95.
14 *A.g.y.*, s. 95-99.
15 *A.g.y.*, s. 497.

Aurobindo'nun bilgikuramında, farklı uzam-zaman boyutlarındaki teklerden oluşmuş dünyanın sağduyulu betiminin bir gerçeği var, eğer geçerliliği fazlasıyla sınırlanmışsa:

> [Evren'deki] her bir biçim vardır, çünkü içinde yerleşik olduğu O'nun [Brahman'ın] belli bir gücünün bir ifadesidir; her olup biten, onun kendini göstermesiyle ilgili devimsel süreçte Varlığın herhangi bir Hakikatinin sonuçlanışındaki bir harekettir. Zihnin yorumlayıcı bilgisine geçerlilik veren bu anlamıdır, evrenle ilgili onun öznel anlamlandırışıdır.[16]

Kötülük ile acıdaki gibi "bilmezlik" de, temelinde gerçeklikte bir çelişkinin değil fakat insana özgü sınırlılığın bulunduğu bir terimdir:

> Bilmezlik diye andığımız şey, tek bir tanrısal Bilgi-iradesine ait bir güçten başka bir şey değildir; Tek Bilinç'in benzer ! 'çimde düzenlemek, ayarlamak, onun Bilgisiyle ilgili belirli bir eylem yolunda ilişkilendirmek iktidarıdır.[17]

Bundan başka, Aurobindo, kötülük, acı ve bilmezliğin, evrenin zamanla kaybolması mukadder olan sadece geçici özellikleri olduğunu ileri sürer. Görüşleri felsefi anlamda son derece iyimserdir ve bu, onun en çarpıcı inançlarından birinin, yani evrenin, onun teşhis ettiği amaç doğrultusunda evrildiği yollu inancının bir sonucudur. Bizim evren diye andığımız Brahman'ın kendini göstermesi, Aurobindo'nun biliçaltı dediği bir durumdan sıradan insan ile hayvanın bulundukları şimdiki durumuna doğru evrilmektedir. Gösterimin gelecekteki değişiminin yönü "Sonsuz ve En Yüce"ye doğrudur.[18] Şimdi aşılacak saydığımız insan doğası, "bir yüce bilinç ve bütünleyici bilme"yle yer değiştirecek;[19] ve bu biçimde yaşayanlar Aurobindo'nun Tanrısal Hayat dediği hayatı yaşayacaklar. Bu inanç, Aurobindo'-

16 *A.g.y.*, s. 646.
17 *A.g.y.*, s. 497-498.
18 *A.g.y.*, s. 626.
19 *A.g.y.*, s. 627.

nun temel ahlak buyruğu için bir zemin olur. Sınırlı bilinçlerimizle bile, Brahmancı değişimle aynı doğrultuda yaşamak üzere hayatlarımızı da öylece sürdürebiliriz. Bunu yapmak için "doğamızla ilgili tam ve köklü bir dönüşümü... yaşam-temelimizin ruhu[nu oluşturmak üzere]" öğrenmeye çalışmalıyız.[20] Bundan kastedilen Aurobindo tarafından bir parça ayrıntısıyla açıklanmıştır.[21]

İnsan doğasının tam bir dönüşümü, bazı alt bölünmelerle birlikte başlıca üç aşamada gerçekleşir. Uygulama bu değişimi hızlandırabilse de Aurobindo bu adımların hiçbirinin atlanamayacığını ileri sürer.[22] İlk aşama, 'ruhsal' terimin teknik bir anlamda kullanıldığı bir ifadeyle ruhsal dönüşümdür. Pek çok doğulu düşünürle birlikte Aurobindo'ya göre de sıradan yaşantının egosu, etkileri bakımından çoğu kez zararlı olan, yüzeysel bir yapıya sahiptir.[23] Bunun gerisinde, olduğu kadarıyla, gerçek nefs ya da, ışığın, sevginin, sevincin ve varlığın arıtılmış özünün saf gücü olarak "bilinçaltıyla algılanan ruhsal varlık" vardır.[24] Bu hakiki ya da ruhsal nefs", devam eden ve doğuştan doğuşa kullanımda, ölüm, yıkılış ve bozulmadan etkilenmeyen Tanrısal'ın yıkılmaz bir izi olarak yok olmayandır."[25] Ruhsal dönüşüm, bilinçte öyle büyük bir değişimdir ki bireyin yönü yüzeysel egodan ruhsal ya da hakiki ruha yönelir. Bu olayın iki büyük sonucu vardı: Birincisi varlığımızın her yanıyla ilgili tam bir uyumun doğması; ikincisi, her türden ruhsal yaşantının serbestçe doğmasına izin verilmesi.[26]

Ruhsal dönüşüm önemli olsa da Tanrısal hayat yolunda bir ilk adımdır yalnızca. Bir sonraki aşamaysa Aurobindo'nun aşa-

---

20 *A.g.y.*

21 Aurobindo'nun betimlediği dönüşümün başarılabilmesine elveren kılgın araç, şimdiki çalışma konusunun dışına taşan özel bir yoga dizgesidir. Aurobindo'nun *The Synthesis of Yoga*, 20-21. cilt ile *Letters on Yoga*, 22-24. ciltte bu konu ayrıntılarıyla anlatılmıştır.

22 *LD*, s. 931.

23 Karş. örneğin Dogen ve Hakuin'de "asıl nefs"le ilgili Zen kavramı.

24 *A.g.y.*, s. 220.

25 *A.g.y.*, s. 225.

26 *A.g.y.*, s. 907-908.

ğıda özetlediği ruhsal dönüşümdür:

> Görünün açılmasıyla gördüğümüz, bizim üzerimizde bir Sonsuzluk, ebedi bir Varlık ya da sınırsız bir Varlık, bilincin sonsuzluğu, mutluluğun sonsuzluğu - sınırsız bir nefs, sınırsız bir Işık, sınırsız bir Güç, sınırsız bir Esrime'dir.[27]

Genellikle böylesi yaşantılar, bütün varlık, olağan ve alışıldık bir biçimde bu yaşantılarda, olduğu kadarıyla, yaşayıncaya dek yinelenmelidir. Böylesi bir durumda, her şeydeki Sonsuz'u bilmek olağandır. Hiçbir sınırlama bu değişme ket vuramaz, "çünkü onun doğasında sonsuz'un bir istilası vardı."[28]

Bu bile, Aurobindo'nun görüşünde, en yüksek ruhsal durum değildi. Bunun ötesinde, onun zihin ötesi dönüşüm ya da Üstzihin'in düşüşü dediği, insan istencinin alıştırmasıyla erişilemeyen bir durum bulunmaktadır.[29] Bu durumu betimlemeye hiçbir dil yeterli değildir; Aurobindo, ruhsal ve zihin ötesi dönüşümler arasındaki ayırt edilmez ruhsal değişimin aşamalarını betimleyişiyle onun yapısını hissettirmeye çalışır. Bu aşamaların ilki, yine bir kavramsal bilme tarzı olan, "kavramsal bilgi ruhuyla doğmuş bir zihin", Yüksek Zihin'dir.[30] Bu aynı zamanda bizi bir sonraki aşamaya hazırlayan tecrübe iradesine sahiptir: "Artık yüksek Düşünce'nin değil fakat ruhsal ışığın bir Zihni", olan Aydınlanmış Zihin.[31] Düşünme de görü de Aurobindo'nun Sezgi dediğinden çıkarılmıştır; "hakikatin ha-

---

27 *A.g.y.*, s. 911.

28 *A.g.y.*, s. 913.

29 Aurobindo'nun felsefesi, "super-" ya da "supra" önekleriyle, örnekse "-zihin", "-doğa", "-bilinç" ve kökteşi olan bir dizi terimi kapsar. Önekle, bunların değiştirdiği isimlerin, değiştirilmemiş isimlerin gösterdiklerinden bütünüyle farklı doğa varlıkları ile durumlarını gösterdiğine işaret ettiği kasdedilir. Böylece üst zihin, insan zihninden daha güçlü olmakla birlikte, benzeri gibi tasarlanmamalıdır; tersine, bilinçdışı'ndan sırasıyla ötede ve başka olduğundan sıradan bilincin çok ötesinde bir şey olarak tasarlanmalıdır. Aurobindo bütün tasavvufçuların ortak bir güçlüğüyle, yaşantıları için yeterli sözcük ve deyimler bulamamakla karşılaşır.

30 *LD*, s. 939.

31 *A.g.y.*, s. 944.

kikatle olan tam ve düzenli ilişkisini kendiliğinden doğru bir şekilde ayırt etme gücü "anlamında Sezgisel Zihin dediği ise Üst-zihinden düşüşteki üçüncü basamaktır.[32] Sezgi dengede tutulduğunda, Aurobindo'nun Zihinötesi adını verdiği şey ortaya çıkmaya başlar ve kişilik ile ilgili bizim sıradan duyumuzun parçalandığı bu noktada bulunur:

> Zihinötesi inerken, merkezileşen ben-duygusunun ağır basması varlığın büyüklüğünde kaybolup tamamen buyruk altına alınır ve sonunda ortadan kaldırılır; engin bir evren anlayışı ile sınırsız bir evrensel nefs ve hareket duygusu yer değiştirir.[33]

Son olarak üst-zihin ya da, Aurobindo'nun bir diğer adlandırmasıyla, kavramsal tanımın bütünüyle yetersiz kaldığı bilinirci dönüşüm gelir. Bilinebilen varlık, nefs ile ötekiler arasındaki engelleri varsayan bizim şimdiki bireysellik biçiminden uzaktır. Daha doğrusu, her an için, bilinebilen varlık" bütünleyici bir varlığın bütün hareketi ile varlıkla ilgili onun bütün ve bütünleyici mutluluğu olan *Anandaya*, ilişkin bir duyuya" sahip olacaktır.[34] Bilinebilen hayat zihin ve beden ile bütünüyle yeni bir ilişkiyi içerir; beden, acıyı kovan bunun yerine saf bir hazzı getiren Bilinç-Gücü'nün enerjisiyle dolu bir varlıktır. Yine, mevcut kavramsal bilgi tarzımız, "doğrudan dokunma ve nüfuz edici görme yoluyla şeyleri kavrayıp anlayabilen" sezgisel bilmeyle yer değiştirebilir.[35] Böylesi bilme, bizim ahlaklılık dediğimiz şeye duyulan gereksinmenin ötesindedir. Ahlaklılık bizim bilmezliğimizin bir sonucudur. Bilinebilen varlık mükemmél bilgiye sahiptir ve böylesi bir varlık için iyilik ve kötülükle ilgili bir çatışma ortaya çıkamaz. Aurobindo'nun betimlediği şey için, Kantçı terimler kullanıldığında, bilinebilen varlık kutsal istemeye sahiptir; yani böylesi bir varlık kendilğinden ve zevkle

32 *A.g.y.*, s. 949.
33 *A.g.y.*, s. 950.
34 *A.g.y.*, s. 977.
35 *A.g.y.*, s. 924.

"doğru" olanı yapacaktır. Aurobindo'ya göre gelecek, kaçınılmaz bir biçimde gelişecek olan bilinebilen varlığa aittir. Başlangıçta çok az olan sayıları artacaktır. Süreyle ilgili hiçbir işaret verilmemişse de Aurobindo, bildiğimiz kadarıyla, insan doğasının, Brahmancı değişimin onun değiştirilmez yönünü evrensel mükemmeliğe doğru götürmesinden ötürü aşılacağından emindir.

Bu felsefe halledilmemiş kimi güçlükler içerir. Aurobindo, ne bu denli büyük bir acı çekmeyi içeren bir göstermeyi Brahman'ın niçin seçtiğini ne de kötülük, acı çekme ve bilgisizliğin bizim zayıflığımızın bir sonucu olduğu; eninde sonunda da yok olmaya yazgılı olduğu ve bugün bunların pençesinde olanlara büyük bir avuntu olduğu görüşünü inandırıcı bir biçimde gösterebilir. Bununla birlikte ne Aurobindo'nun düşüncelerindeki büyüklük ve açık içtenlikten ne de onun sahici ruhsal yaşantılar zenginliğini belletmesinden kuşku duyulamaz. Onun felsefesi de metafizik sorunların en derin olanlarının pek çoğunu karşılamada büyük bir değere sahiptir. Bu teknik bir alıştırma değil fakat varoluşun en derin gizlerini çözme yolunda içten bir girişimdir.

Aurobindo'nun Başlıca Yapıtları

(Esas olarak felsefeyle ilgili yapıtlarla sınırlı liste)

Essays on the Gita
The Life Divine
The Secret of the Veda
The Supramental Manifestation and Other Writings
The Upanisads: Texts, Translations and Commentaries

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Badarayana, Sankara, Ramanuja, Madhva, Vivekananda, Gandhi, Radhakrişnan.

Kaynaklar ve Ek Okuma

Aksi belirtilmedikçe Aurobindo'nun eserlerine yapılan göndermeler Ashram, Pondicherry, 1970-1972'de otuz cilt halinde yayınlanmış Sri Aurobindo Birth Centenary Library'deki cilt sayılarından alınmıştır.

Sri Aurobindo, *Essays on the Gita*, 13. cilt.
Sri Aurobindo, *Letters on Yoga*, 22. ve 23 cilt.

Sri Aurobindo, *The Life Divine* , 1. cilt.
Sri Aurobindo, *The Supramental Manifestation and Other Writings*, 16. cilt.
Sri Aurobindo, *The Upanisads*, 12. cilt; yeni malzemeyle yeni baskısı, 2. basım, 1981, aynı yayınevi
Bruteau, Beatrice, *Worthy is the World: The Hindu Philosophy of Sri Aurobindo*, Rutherford, Madison & Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, 1971.
Chaudhuri, Haridas ve Spielberg, Frederic (Haz), *The Internal Philosophy of Sri Aurobindo: A Commemorative Symposium*, Londra, Allen& Unwin, 1960.
Mc Dermott, Robert (Haz.) *Six Pillars: Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*, Chambersberg PA, Anima, 1964.
Price, Joan, *An Introduction to Sri Aurobindo's Philosophy*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1977, yeni basım 1982.

SARVEPALLI RADHAKRIŞNAN
(1888-1975)

Modern Hint geleneğindeki bütün seçkin düşünürlerden pek azı Radhakrişnan gibi böylesine geniş kapsamlı bir esere sahip olabilir. O yalnızca eşine az rastlanır yaratıcı düşünce, derin bir bilgelik ve özümleme yeteneği gösteren bir dizi felsefe eserini üretmekle kalmamış, aynı zamanda bunu, Hindistan Devlet başkanı olarak siyasetteki işini en üst noktaya dek vardırdığı bir meslekle de birleştirmişti. Bundan başka, kültürel geniş görüşlülük, sadece Hint değil, Batılı düşünce ve kurumlar üzerine de derin bilgi ve her bir şeyi başka açılardan yeniden gözden geçirme, onun çok boyutlu yaşamının temel özellikleri olmuştur. Felsefesi, Sankara'ya olan büyük ve şükran dolu borçla birlikte ***Advaita Vedanta***'nın değiştirilmiş bir yorumu ise, bu yorumun taraftarlarının, kültürel bir belirlenimcilik örneği olarak değil, almaşıklarının eksiksiz bilgisinin ışığı altında düşünüp taşınılmış bir tercih yaptıkları düşünülmelidir.[1] Onun, ruh dini olarak andığı felsefesi, uzunca bir dizi seç-

Çok sık alıntı yapılan eserlerin başlıkları aşağıdaki gibi kısaltılmıştır: BS: *The Brahma Sutra*; ERWT: Eastern Religions and Western Thought; HVL: The Hindu View of Life; IP: Indian Philosophy; IVL: An Idealist View of Life; PU: The Principal Upanisads.

1 O, Sankara için, onun çevrim yazısıyla Samkara hakkında şöyle yazar:

kin eserde geliştirilmiştir. İkicisizlik ile yeniden yorumlanmış bir *maya* öğretisi, etik, estetik ve din felsefesini de içine alan bütünlüklü bir dizgenin temelini kurar; buradaki din felsefesi, inzivaya çekilerek değil de dünyaya hizmet ederek yaşanması gereken bir manevi yaşam biçiminde en üst noktasına erişmiştir. Radhakrişna'nın entelektüel çok yanlılığının kökleri, ömrünün ilk yıllarındaki koşullarda yatar. (Madras yakınındaki) Triutani kasabasında 1888'de doğan Radhakrişnan, 1908'e kadar Hıristiyan misyonerlerinin yönetttiği okullara devam etti. Ev hayatının geleneksel Hindu dindarlığındaki özelliğine, karşın okul saatleri boyunca Hıristiyan bir çevrede öğrenim gördü. Bu iki gelenek arasındaki karşıtlık, onu bir daha hiç bırakmayan ve karşılaştırmalı düşünce üzerine yazdığı pek çok denemesinin itici motifi olan bir ilgiyi uyandırdı. Bunların ilki, başlığına, karşın karşılaştırmalı bir yaklaşımı kullandığı iki ciltlik *Hint Felsefesi* (1923 ve 1927) idi.

Bu eser yayınlandığında Radhakrişnan 1962'nin sonuna dek süren akademi mesleğine başlamıştı; 1953'den 1962'ye dek Delhi Üniversitesi'nin rektörü idi. 1946'dan itibaren üniversitedeki görevleri, UNESCO'daki Hindistan Heyetinin Başkanlığı (1946-1952) ile Sovyetler Birliği'nde Hindistan Büyükelçiliği (1949-1952) gibi diplomatik görevlerle birleşti. Meslek hayatı Hint siyasetinde en yüksek noktasına erişti: 1952'den 1962'ye dek Hindistan Başkan Yardımcılığı ve 1962'den 1967'ye dek Başkanlık yaptı.[2]

Bütün bu dönem boyunca, Radhakrişnan bir dizi önemli felsefe eserlerini yayınladı. Bazıları Hindu ve Buddhacı düşüncenin klasikleriyle ilgili akademik yayınlardır: *The Bhagavad Gita*

"Samkara'nın dizgesi, onun metafizik derinliği ile gücü bakımından eşsizdir... Metafizik olarak tamamiyle kesin bir çürütmeye rastlamanın güç olduğu tekçi idealizmin büyük bir örneğidir... Hatta onun hayata ilişkin genel tutumunu kabul etmeyenler bile ona ölümsüzler arasında bir yer verilmesinde isteksiz olmayacaklardır." IP, II, s. 657-658.

2 Radhakrişnan, yaşamı boyunca, özgeçmişini yazması yönündeki bütün istekleri geri çevirmiştir. Yine de oğlu tarafından yazılmış mükemmel bir yaşamöyküsü vardır: Sarvepalli Gopal, *Radhakrishnan: A Biography*, Delhi, Oxford University Press, 1989.

(1948), *The Dhammapada* (1950), *The Principal Upanisads* (1953) ve *The Brahma Sutra* (1968). Radhakrişnan, öteki eserlerinde kendi felsefesini geliştirir ve Batı düşüncesi ve kurumlarına başvurduğunda sonuçlar çıkarır, örnekse *The Hindu View of Life* (1926); *An Idealist View of Life* (1932); *Eastern Religions and Western Thought* (1939).

Bunlardan ikincisi, Radhakrişnan'ın kendi görüşlerinin tam ve ulaşılabilir bir ifadesi olarak genel kabul görür. Bu uzun ve değişik yaşamın sonunda, yaptığı geniş geziler ve Hindistan dışında pek çok ülkede yaşadığı yıllar boyunca Radhakrişnan, insan doğası ile gelecek hakkında iyimserdi.

> Dünya halkları arasında esaslı farklar yoktur. Hepsi derindeki insana özgü duygulara, bütün sınıf çıkarlarının üstünde bir adalet özlemine, kan dökme ve şiddet karşısında dehşet duygusuna sahiptir. İnsan'ın kendisiyle, doğayla, hemcinsleriyle ve görünen evrenin yalnızca bir kendini gösterme olduğu Ebedi ruh ile birliğini öğreten bir din için uğraşırlar.[3]

Radhakrişnan'ın düşüncesinin felsefe temelinde, *Advaita* (ikil olmayan) *Vedanta* bulunmaktadır. Olduğu gibi Varlık ya da gerçeklik, uzayda ve zamandaki ayrı varlıkların görüngüler dünyası değil, fakat hiç bir kavramsal kategorinin uygulanmadığı bir Birlik, En yüce, Brahman ya da Mutlak'tır (bütün bu terimler Radhakrişnan'ın eserlerinde kullanılır). Brahman

> Özne ile nesnenin ayırımlarından uzak ve ikil olmayan [dır]... [o] bütün olgulardan, bütün zamandan önce [vardır] ve aynı şekilde zamanın ardı sıra da vardır. Hatta ne öncesi vardır ne sonrası. O, gerçek, geçmişi olmayan varlığın kendisidir. Biz onu düşünemeyiz, onu kategoriler, imgeler ve sözel yapılar içerisine sokarız.[4]

---

3 "Ruhun dini ve dünyanın ihtiyaçları." Whit Burnett (Haz). *This is My Philosophy*, Londra, Allen & Unwin, 1958, s. 366'dan. Bu parça ilkin IP.A. Schlipp, *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, New York, Tudor Publishing. 1952'de basılmıştır.

4 B.S. s. 118 ve 176, Karş. PU, s.52 vd.; IVL, s. 271 vd.; ERWT, s. 20 vd.

Ebedi ve bölünmesiz Brahman birliğinin çoklukla, yani zaman-mekan içersindeki tekler dünyasıyla nasıl ilişkili olduğuyla ilgili olarak bir anda sorun ortaya çıkıverir. Bu soru için başlıca üç yanıt verilmektedir. Radhakrişnan şunların tümünü dışarda tutarak Sankara'yı izler: 1) *yaratılış*: Brahman'ın evreni yarattığını söylemek, Brahman'ın önce tek başına olduğunu ve (adeta) sonradan arkadaş edinmeye karar verdiğini varsayar; ancak böyle bir karar için hiçbir sebeb gösterilemez; 2) *gösterme*: Bu kavram, bir sonsuzun sonlu bir biçim içinde kendini nasıl gösterebildiğiyle ilgili tamamen belirsiz olduğundan hiç yardımcı değildir; 3) *dönüşüm*: Bu görüş şu ikilemi içerir: ya Brahman bütünüyle evrene dönüşmüştür ya da yalnızca Brahman'ın bir parçası öylece dönüşmüştür. Eğer ilki ise, o halde evrenden başka Brahman yoktur; eğer ikinciyse bundan da Brahman'ın bölünebildiği ve bir bütünlüğü olmadığı sonucu çıkar. Radhakrişnan'ın görüşünde, metafizik ve ilahiyattaki çokluk ile birlik sorunu çözülemez: "Avrupa'daki gibi Hindistan'daki felsefe tarihi, Tanrı'nın dünyayla ilişkisiyle ilgili gizi, insan zihninin çözemeyişinin uzun örneklerine sahiptir".[5] Kendine yetemeyen ve bir anlamda Brahman'a dayanan bir bireyler evrenine sahibiz; yine de aralarındaki ilişkinin kesin yapısı bir gizdir.

Advaitacılık yalnızca bir ile çokluğun ilişkisi sorununu değil aynı zamanda çokluğun durumunu da içine alır. Brahman tek başına gerçektir ve çoğu düşünüre çokluğun (sıradan dünyanın) gerçek olmadığı, hatta kuruntunun (*maya*) bile dikkate değmez olduğu sonucunun çıktığı görünmektedir. Radhakrişnan, ikicisizliğin kimi zaman dünyayı görmezlikten gelmenin ve çile çekmenin gerekçelendirilmesine elverecek biçimde yorumlanmakta olduğunun ziyadesiyle farkındaydı; ve bunu ahlaken kabul edilemez sayardı:

> İnsanın acı çekmesinin yatıştırılacağı, bütün dünyanın acıklı bir serap misali yok olacağını, bizim bütün güçlüklerimizin kendi yaptıklarımızdan olduğu ve dünyanın sonunda

5 HVL, s. 46; karş. IVL, s. 140 vd.; BS, s. 150; ERWT, s.90 vd.

> bütün insanların, bütün kalblere yetecek, bütün güceniklikleri yatıştıracak ve tüm suçların kefaretini ödeyecek mutlak birliği bulacağı pek çoğuna dindarca faraziyeler olarak görünür. Kendisini kutsallıkla silahlandırarak kendinden geçmiş nefsin soğurulması, ortalama akıl için çok zor kabul edilebilen, maddi hayata karşı dayanılmaz bir ilgisizliği içerir.[6]

Radhakrişna'nın görüşünde, olgular dünyasının durumunun, (onun kabul ettiği) *maya* dünyasındaki gibi olduğu öğretisi, bunun giderilir bir kuruntu olduğu görüşü olarak yorumlanmamalıdır. *Maya*'nın doğru anlaşılışı şöyledir:

> Dünya, temelini oluşturduğu herhangi bir şeyin aldatıcı ön cephesi değildir. Eksik de olsa o gerçektir. En yüce dünyanın temeli olduğundan, dünya gerçek dışı olamaz. *Maya* gerçeklik dünyasında bir yere sahiptir... Hindu düşüncesinde *maya*, Tanrı'nın giysisi gibi öyle pek bir peçe değildir.[7]

Dünya yalnızca bir kuruntu değildir; onu görmezlikten gelme için hiçbir haklı neden yoktur.

Advaitacılığa bulaşmış bir sonraki ciddi felsefe sorunu bilgikuramı ya da bilgi kuramı alanında ortaya çıkar. Bütün sıradan insan deneyimi yapısı bakımından kavramsaldır, yani bizim genellikle düşündüğümüz kategoriler altında düzenlenmiştir. Bununla birlikte, Brahman'ın niteliklerden uzak olduğu ya da başka bir deyişle ilkece hiç bir kavramın ona yüklenemeyeceği söylenir: Kavramlar bölünmeyi gerektirir, Brahman ise bir birliktir. Şu halde, Brahman'ı bilmeyle ilgili herhangi bir biçim insanoğlu için nasıl mümkündür? Radhakrişnan'ın yanıtı, bu itirazın, üzerine kurulduğu varsayımın, yani insana özgü bütün bilginin duyusal-yaşantı ya da usavurmadan çıkarıldığı yolundaki sanının yanlış olduğu şeklindedir; zira, üçüncü bir bilme biçimini gözden kaçırmaktadır. Bu üçüncü imkanı o,

---

6 IP, II, s. 657, karş. ERWT, iii. bölüm, özellikle s. 84 vd.

7 BS, s. 156-157. *Maya* ile ilgili bu yoruma uygun olarak Radhakrişnan, avidyayı akılca bilgisizlik olarak değil de ruhun gerçekliğinin bilgisinden yoksun ruhsal körlük olarak anlar. Karş. BS, s. 21.

sezgi ya da sezgisel kavrayış olarak adlandırır.

Sezgi, duyusal-yaşantı gibi, doğrudandır, kavramsal değil. Sezgide bilen ile bilinen arasında bir ayırım, yaşantının nesnesiyle ilgili, herhagi bir kavram yoluyla, bir aracılık yoktur. Bunun yerine özne ile nesnenin kaynaşması yoluyla bilme vardır:

> Bu sezgisel bilgi, zihnin gerçeklikle derin kaynaşmasından doğar. Duyular ya da simgeler yoluyla değil varlık yoluyla [edinilmiş] bilgidir. Özdeşlik yoluyla şeylerin hakikatini bilmedir. Biz hakikat ile bir oluruz, yani bilginin nesnesi ile birlik. Bilinen nesne nefsin dışında bir nesne olarak değil nefsin bir parçası olarak görülür.[8]

Sezgisel kavrayışla ilgili sıklıkla verilen örnek kendini bilmektir. Biz kendi nefsimizi, sevgi ve öfke gibi duyguları bildiğimiz gibi biliriz, herhangi bir çıkarım süreciyle değil fakat o var olan üzerinden biliriz. Radhakrişnan, duyusal yaşantı ya da aklın kullanılmasıyla öğrenilmiş her şeyin esas olarak sezgi yoluyla bilinebileceğini ileri sürer. Bir nesnenin sezgisel kavrayışı tam olduğundan, o nesnenin sezgisel bilgisi artamaz: Kendisine yenileri eklenebilen öteki bilgi biçimlerinden farklı olarak o nihaidir. İmgelem ile karıştılrılmamalıdır; zira sezgi gerçekliği doğrudan bilmedir, bu yüzden de daima duyusal-yaşantı ya da akıldan çıkarılmış hakikatlerle tutarlıdır. (Radhakrişnan, Advaitacı metafiziğe uygun olarak, gerçeklikte bir çelişmenin olmadığı, dolayısıyla bütün hakikatlerin birbirleriyle bağdaşır olduklarını varsayar.) Bu böyle iken, onun kavramsal olmayan yapısı yüzünden, sezginin buluşu yalnızca dilsel terimlerle dolaylı olarak dile getirilebilir: Sezginin lügatı bilim değil söylence ve sanattır. Ayrıca sezgisel buluştan kuşku duyulamaz: hepsi de kesinlik ve yeterlik duygusu taşır.[9] Bu bilme tarzının nesnesi, adeta, onun genellikle tasavvuf yaşantısı dediğine tastamam uyan ve sezgi diye adlandırdığı Brahman'dır.[10]

---

8 IVL, s. 109.

9 IVL, s. 101-112, karş. BS, s.105 vd.

10 Karş. BS, s. 109 vd.

Onun tasavvuf yaşantısıyla ilgili çözümlemesinden klasik Advaitacı bir çizgi ortaya çıkar. Deneysel nefs ile ego'yu, geleneksel Hindu sözdağarcığındaki hakiki özne adını verdiği şeyden ayırarak başlar işe; bu ***jivatman*** ile ***atman*** arasındaki ayırımdır. Deneysel nefs, ruhbilimin, düşünceler, duygular ve içe bakış yoluyla bildiğimiz duyumsamalar yığınının öznesidir. Hakiki öznenin ise, aksine, içine bakılamaz; zira içe bakışın ön koşulu yoktur. Kant'ın *"Ich denke"*, (düşünüyorum) diye adlandırdığı, verili yaşantının bir başkasınınki değil benimki olması yüzünden kendini-bilme yaşantısının önkoşuludur. Ruhbilim içinde değil Metafizik alanında incelenmelidir. Bu hakiki özneyi Radhakrişnan, ruhla bir tutar: "[O] nesne olarak doğrudan varolamayacak basit, kendi-varolan, evrensel ruh[tur]... oysa deneysel nefs bütün her şeyi içine alır ve sınırlayacak hiç bir şey yoktur."[11] Eğer hakiki nefsin sınırı yoksa, o halde Brahman ile özdeştir. Her bir ego'daki canlı Evrensel Nefs bütün her şeyin evrensel kaynağıdır da.[12] Brahman ile *atman* bir ve aynıdır.

Yalnızca beden ile zihni değil atman ya da ruhu da içine alan insan doğasının üç parçalı olduğu görüşü, ***karma*** yasasının anahtar varsayımlarından biridir. Bu yasa bizim ne ekersek onu biçeceğimizi ve evrenin, eninde sonunda gerçekten var olduğunu bildirir. Eylemlerimiz, sırayla, eyemle ilgili bir sonraki kararımızı etkileyen karakterimizi oluşturur: Aldığımız her karar ahlaken önemlidir, çünkü her bir karar bizim yazgımızı biçimlendirir. Bu öğreti, insan doğasının beden ve zihinle sınırlanmışlığı görüşü ile bağdaşmaz:

> İnsan, ruhbilimin inceleme nesnesinden başka bir şey değilse, ruhbilimin betimlediği bir zihinden başka bir şey değilse, onun davranışları zorunluluk yasasıyla yönlendirilirdi... [ancak] bizde, olgular dünyasındaki sınırlandırılmış nedenler ve sonuçlar zincirinden farklı bir Sonsuzluk vardır.[13]

---

11 IVL, s. 215.
12 BS, s.147, karş. PU, s. 77-78.
13 BS, s. 195.

Beden ile zihin nedensellik yasalarına bağlıdırlar *atman* ise değildir.

Kötü olanın çoğu kez iyiliğin zararına başarıya ulaşması gibi olaylar karşısında yanlış olan *Karma* yasasına karşı çıkılabilir. Bu güçlük yenidendoğuş öğretisi ile uzlaştırılır: Biz kaçınılmaz bir biçimde ektiğimizi biçeceğiz, bu hayatta değilse o zaman bir sonrakinde. Radhakrişnan, yenidendoğuş varsayımını kabul etmemenin düzenli bir evrende anlamsız bir öğeyi kabul etmek anlamına geleceğini ileri sürer: "Düzenlenmiş bir dünyada bilinçli hayatın birdenbire cisimlenmesi anlamsız ve tutarsız olacaktı. Doğanın ritmini bozma, nedensiz bir sonuç, geçmişten yoksun eksik bir şimdiki zaman olacaktı."[14] Bununla birlikte yenidendoğuş öğretisi, sırasıyla, şu güçlü itirazı başlatır: Niçin biz geçmiş yaşamları anımsamıyoruz? Niçin acı çektiğimizi bilmiyorsak, acı çekmenin bizim için ne yararı var? Eğer bugünkü acı çekmenin ödül ya da ceza olduğunu bilmiyorsak, bunların, gelecekteki kabahatlerden bizi kurtarmaya nasıl yardımı olur? Radhakrişnan, bizim çoğu yaşantıyı unuttuğumuz olgusundan, o yaşantıların sahibinin biz olmadığımız sonucunun kendiliğinden çıkmayacağı yanıtını verir. Kişisel özdeşlik tek tek olaylarla ilgili belleğe bağlı değildir. Aksine geçmişimiz, eğilimlerimizi biçimlendirerek bizi oluşturur; ve cana gelişler arasında naklettiği bunlardır. Yeniden doğan, aynı kişilik değil, ama yaşantı sonuçlarıdır: Biz karakterimizi bizle beraber alırız.[15]

Yukarıda ortaya konan görüşlerin, özellikle etikte, estetik ve din felsefesi alanlarında geniş kapsamlı sonuçları olur. Etik kuramda ya da meta-etikde, Radhakrişnan'm metafiziği ile bilgikuramı ona, bir sezgicilik biçimini kabul etmek dışında pek az bir seçenek bırakır: Yani, neyin iyi olduğu, neyin doğru ya da yapılmasının saygılılık olduğuyla ilgili bildiklerimizin ahlak ilkelerinden yapılan türetimlerle değil fakat (terimin ondaki özel anlamı ile) sezgi yoluyla verildiği görüşü: "Etik hayatımızda...

14 BS, s. 190, karş. IVL, s. 227 vd.

15 Karş. BS, s. 190-207; PU, s. 113-117; IVL, s. 227-239.

sezgisel anlayış en yüksek kavrayışlar için zorunludur... Sadece kurallara mekanik bir biçimde uyma ya da kalıplara öyküne bizi uzağa götürmeyecek. Yaşama sanatı eski rollerin bir provası değildir."[16] Brahman'ın gerçekliğiyle teması olanlar, ahlak kurallarına nadiren gereksinim duyarlar, çoğu zaman bu kavrayıştan yoksun olan ve zoraki ahlak kurallarına bel bağlayan insanlığın büyük çoğunluğuna göreyse geleneklere aykırı görünürler.

Radhakrişnan'ın *karma* yasasıyla ilgili yorumunun bir parçası olan Libertarianizm, kötülük sorununa karşılık olarak, Brahman ya da Tanrı'nın evrendeki kötülüğün varlığına nasıl izin verdikleri sorusuna verdiği yanıtta, onun tarafından da kullanıldı. Kötülüğe Tanrı tarafından izin verildi, çünkü evrenden kesip koparılabilir, sadece insanoğluna istenç özgürlüğü verilmediği takdirde. Yaratıcı olduğumuz ölçüde Tanrı imgesi içinde yaratılırız ve

> Hayvanlar yaratık iken biz yaratık-yaratıcısıyız. Hayvansal bir kabahat yok. Kötülük hareketsizlik değil fakat etkililiktir. Yaratıcı özgürlük olmaksızın insan yeryüzünde ne cennet ne de viraneler yapar. Tanrı kötülüğe izin verir, zira o insanın seçimine engel olmaz.[17]

Sezgi ve yaratıcılık motifleri, Radhakrişnan'ı, sanatsal yaratıcılığın yapısı ile bizim için hangi sanat eserlerinin yapılabilir olduğuna ilişkin bir çözümlemede, bu motiflerin onun metafiziğiyle birleştirildiği estetik alanına ilgi duymaya götürdü. Yaratıcılık, sezginin bir biçimidir, bu yüzden de sanatçının tekliği ve konusu ile nitelendirilir.

> Şiirsel yaşantıda bilme yoluyla [edinilmiş] bilgiden farklı olarak varlık yoluyla bilgi ediniriz. Zihin nesneyi onun bütünlüğü içinde kavrar, onu bağrında kucaklar, kendi ruhuyla onu kaplar ve onunla bir olur.[18]

16 IVL, s. 155.
17 BS, s. 155.
18 IVL, s. 145.

Dahası, bundan, sanatsal yaratının sonuçlarının, yani sanat eserlerinin zevk için değil fakat hakikatlerin en derin olanları için araçlar olduğu sonucu çıkar:

> Şeylerin daha derin gerçekliğininin açığa çıkması olarak sanat bir bilgi biçimidir... [sanatçı] görünür dünya içersinde bazı şeylerin, dışardan görünüşlerine göre daha gerçek olduğunu, hakiki olanın bir parça tasarımını, yani biçimini, iyi ile güzeli, görünür şeylerden ruhun kendisine çok daha benzer olanını ayırt eder... Şiirsel hakikat bir yaratı değil bir keşiftir.[19]

Sanatçı, sufiye ve ermişe benzer: Sanatta ortaya konmuş güzellik, sanatçının imgelemiyle uydurulmuş bir yapıntı değil ortaya çıkarılmış gerçekliğin güzelliğidir.

Sanatsal yaratıcılık ya da ahlaki bir hayata dalmış olan Sezgi, gizemli birlik ya da Brahman'ı doğrudan anlama yaşantılarıyla ilgili en temel biçimin soluk bir yansımasıdır. Radhakrişnan'a göre bütün dinlerin temelini oluşturan bu yaşantıdır: "Din, evrendeki Tanrısal ile, onun başlıca aracı olarak sevgi ile bilinçli birlik anlamına gelir."[20] Böylesi yaşantının, belli bir dogmalar ya da dinsel uygulamalar dizisine bağlılıkla bir bağlantısı yoktur. Dinler tarihindeki büyük kişiler inancı ya da ibadeti zorlamazlar; fakat kalbleri kazanmaya çalışırlar: "Onlar, ruhu yalnız başına hacılığa çağırırlar ve tanrısalın kendisine serbestçe uymasının, tinsel yaşamının zorunlu koşulu olduğu inancına tam bir özgürlük verirler".[21] Bu inanç, Radhakrişnan'ı oldukça yüce gönüllü bir tarzda dinsel hoşgörüyü savunmaya, özellikle Hindu diniyle yakınlık kuran bir tavra yöneltti.[22]

Ayinler ve inançlar neyi içerirse içersin, bütün dinsel uygu-

---

19 IVL, s. 152. Sanatçının şeylerin hakikatine nüfuz eden olarak yorumlanışı bir çok tek ile bir çok çokluğu birleştiren felsefelerin bir kısmını oluşturur. Örneğin İngiliz romantik şairlerinin çoğu çok benzer görüleri benimsediler. Karş. C.M. Bowra, *The Romantic Imagination*, Oxford, Oxford Universty Press, 1950.

20 IVL, s. 161.

21 *A.g.y.*, karş. HVL, s. 6-7.

lamanın amacı aynıdır: Sonsuz hayatla aynı olan kurtuluştur (S: *moksa*). Kurtuluş, ölümden sonra özel bir yerde ya da cennette sahip olunacak bir varlık tarzı değildir. Bir ile gizemli birliğin olduğu içsel hayatın dönüşümüne bağlıdır. Dünyanın yıkımı değil, fakat yanlış görüşten, yani *avidya*dan uzak bir sarsıntıdır. Egosuz bir varoluş tarzı olup bütünüyle doyurucudur: "Kurtuluş, ölüm sonrası bir durum değil fakat ruhun kendini doğum ile ölümden üstün gördüğü, onun göstermeleriyle sınırlandırılmamış, istenildiği kadar biçim kazanabilen varlığın en yüksek konumudur."[23] Böylesi bir konuma hayat boyunca pek çok yol ile erişilebilir;[24] vue bunu elde edenler ***jivan-mukti*** (yaşarken özgür) diye anılırlar. Bu ruhsal gelişmenin doruğuna ulaşanlar her şeyin temelli kurtuluşu (***sarva-mukti***) amacı için uğraşırlar. Bu duruma erişildiğinde evrensel süreç durur ve evren Brahman'a geri döner.

Radhakrişnan'ın felsefesi, kesinlikle güçlüklerden uzak değildir. Bunların bazısı genel olarak Advaitacılıkla ilgilidir –bir ile çokluğun ilişkisini nitelendiren yolu bulma ya da Brahman'ın evren olarak kendini göstermesinin sebebini bulma sorunu– diğerleriyse Advaitacılık üzerine kendi özel yorumuna ilişkindir. Örnekse Kantçı "Düşünüyorum"un *atman* ile varsayılan özdeşliği. Bununla birlikte önemli üstünlükleri vardır: Derinlemesine bir kavrayış, ciddilik, içtenlik ve müthiş bir öğrenme temeli. Bu dizgenin, modern Hint düşüncesindeki onurlu yerine layık olduğundan kuşku duyulamaz.

---

22 Karş. örn. BS, s.170; HVL, s. 28 vd; ERWT, viii. bölüm.

23 BS, s. 215, karş. PU, s. 117-131; IVL, s. 97-99. Bu tasarım, Hindu geleneğine özgü değildir. Çok yakın benzerleri Buddhacı edebiyatta vardır; yine islam mutasavvıflarının da benzer bir biçimde kurtuluşa ilişkin yazıları vardır. Örnek, Feridu'd-Din Attar (1119-1230?) "Kim bu dünyayı terkeder, ölümlülükten geçer ölümsüzlüğe ulaşır. Eğer siz bu ölümsüzlük yuvasına ulaşmayı çok isterseniz... ilkin kendinizi nefsinizden kurtarın" (F.C. Happold, *Mysticism*, Harmondsworth, Penguin, 1970, s. 258).

24 Radhakrişnan, kurtulmak için farklı yolların geleneksel çözümlemesini (Örneğin Vivekananda'nın yaptığı gibi) benimser: çalışma ile (*karma*); ibadet (*bakhti*) ya da meditasyon (*dhyana*), karş. BS, s. 151-183.

Radhakrişnan'nın Başlıca Yapıtları

The Philosophy of Rabindranath Tagore, 1918
The Reign of Religion in Contemporary Philosophy, 1920
Indian Philosophy, 2 cilt, 1923 ve 1927
The Hindu View of Life, 1926
An Idealist View of life, 1932
Gautama - The Buddha, 1938
Eastern Religions and Western Thought, 1939
Religion and Society, 1947
The Bhagavad Gita, 1948
The Dhammapada, 1950
The Principal Upanisads, 1953
The Brahma Sutra, 1968

Ayrıca Bak. Bu Kitapta

Badarayana, Sankara, Ramanuja, Madhva, Vivekananda, Gandhi, Aurobindo

Kaynaklar ve Ek Okuma

Bowra, C.M., *The Romantic Imagination*, Londra, Oxford University Press, 1950.

Burnett, W. (yay.), *This is My Philosophy*, Londra, Allen & Unwin, 1958.

Gopal, S., *Radhakrishnan: A Biography*, Delhi, Oxford University Press, 1989.

Happold, F.C., *Mysticism*, Harmandsworth, Penguin, 1970.

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, I. cilt ve II. cilt, Londra, Allen & Unwin, 1923 ve 1927.

Radhakrishnan, S., *Eastern Religions and Western Thought*, 2. basım, Oxford, Oxford University Press, 1940; 1. basım 1939.

Radhakrishnan, S., *The Bhagavad Gita*, 2. basım, Londra, Allen & Unwin, 1949.

Radhakrishnan, S., *The Principal Upanisads*, Londra, Allen & Unwin, 1952, yeniden basım, 1969.

Radhakrishanna, S., *The Brahma Sutra (of Badarayana)*, Londra, Allen & Unwin, 1960.

Radhakrishnan, S., *The Dhammapada*, Madras, Oxford University Press, 1966; 1. basım, 1950.

Radhakrishnan, S., *The Hindu View of Life*, Londra, Allen & Unwin, 1971: 1. basım, 1926.

Rahakrishnan, S., *An Idealist View of Life*, Londra, Allen & Unwin, 1988; ikinci basımın yeni bir baskısı, 1937; birinci basım 1932.

Schilpp, P.A. (yay.),*The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, New York, Tudor Publishing Co., 1952.

TİBET FELSEFESİ

GİRİŞ

Çin'in Tibet'i en son işgaline değin, Tibet düşüncesi tarihi, her bakımdan, yerli Tibet dini Böncülüğü büyük ölçüde gölgede bırakan Tibet Buddhacılığı tarihi olmuştur. Buddhacılık uzun bir süre boyunca, İ.S. sekizinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla dek Tibet'te yayılmıştı. Yaklaşık olarak sekizinci yüzyıl sonlarında Bsam-yas'da ilk Budist manastırın kurulmasıyla başlatılan ilk evresi, hem batıda Hindistan, hem de doğuda Çin'in etkilerini içermekteydi. Bu süreç ülkenin İ.S. 842'de siyasal parçalanışıyla kesintiye uğramıştı. Buddhacılığın Tibet'teki 'ikinci yayılışı' ancak onuncu yüzyılın sonlarına doğru yeni bir kraliyet hanedanının kuruluşuyla istikrar sağlanabildiğinde başlayacaktı. Bu evre, etkilerin köken bakımından tümüyle Hintli olması bakımından birincisinden farklıydı.

Bu kesintili gelişme Tibet düşüncesi üzerindeki etkisini, özellikle yüzyıllar boyunca evrilen çeşitli Tibet Buddhacılığı tarikatlarınca yetkili kabul edilen yazıt kanonlarında göstermektedir. Tarihlerini Padma-Sambhava'ya dek izleyen en eski tarikat, *rNying ma pa* (aynı zamanda Kızıl Başlıklılar olarak da bilinen Eskiler), ikinci yayılış sırasında ya da sonrasında ortaya çıkan tarikatların farklı yazıtlarını kabul eder. Bunlar arasında en önemlileri, Marpa ve Milarepa'nın en ünlü temsilcileri olduğu *bKa' brygud pa* (Fısıltılı Aktarım Okulu) ve *dGe lugs pa* (Sarı Başlıklılar olarak da bilinen Ortodoks ya da Reform Okulu)'dır. Bu ikinci tarikat, on birinci yüzyılda ortaya çıkmış olmakla birlikte, Tibet'te ancak Tsong kha pa zamanında (İ.S. 1357-1419) başat ola-

bilmiştir. Dalai Lama'nın başı olduğu okul, budur.[1] Tibet Buddhacılığının 'tarikat' ya da 'okullar'ından söz ederken, söz konusu olanın, örneğin Katoliklik ve Protestanlık arasında olduğu gibi vurgulu bir farklılığa değil, farklı dinsel tarikatların (Fransisken, Dominiken vd.) Katolik Kilise içindeki ilişkilerine benzediği vurgulanmalıdır. Okullar arasında temel inançlara ilişkin uyuşma, bir hayli önemlidir.

Bu temeller **Mahayana**'nın (T: *theg chen*) iki büyük metafizik sistemi, **Madhyamika** ve **Yogacara**'dan çıkarsanmıştır. (Theravada'nın (T: *theg dman*) fikirleri Tibet yaşamında hiçbir zaman yaşayan bir güç olmamış, yalnızca yaşayan dinsel uygulamalara uygun olmayan, inceleme konuları olarak bilinmiştir.) Tibetli Nagarjuna düşünürlerinin Madhyamika okulu, gerçekliğin doğası konusunda temel bir tezi savunurlar. Nagarjuna, tüm tek tek şeylerin birbirine bağımlı olarak ortaya çıktığı, yani başka şeylerin rastlantısal karşılıklı etkileşimleri nedeniyle varolduğu için, özden yoksun, yani boş olduğunu öne sürmektedir. Olduğu-gibi olma ya da gerçeklik bağımlı olarak ortaya çıkmaz ve doğası boşluktur (S: ***sunyata***); yani bir hiçlik değil, yüklemsiz bir birliktir. Yogacara okulundan (bak. bu kitapta Vasubandhu hakkındaki yazı), olgusal ***samsara*** dünyasının gerçek olmamasına karşın, bu dünyayı oluşturan bilincin gerçek olduğu savı alınmıştır. Böylelikle, (İ.S.) on yedinci yüzyılda yayınlanan, ancak öğretisel kaynakları birçok yüzyıl öncesine tarihlenen bir Tibet metninde denmektedir ki:

> Uyku sırasında görülenler akıldan ayrı değildir. Benzer şekilde, uyanıklık halinin tüm görüngüleri Karartıcı Cehaletin Uykusu'nun [yani *avidya*] düş içeriğinden başka şey

1 Yer darlığı nedeniyle Tsong kha pa bu kitapta ele alınamayacaktır. En iyi bilinen yapıtları, kendi Tantracılık yorumunu özetleyen *Lam rim chen mo* ve taliplere önerilen Tantralar incelemesi *sNags rim*'dir. 'Dalai', 'okyanus' anlamına gelen Moğolca bir sözcüktür ve bu san ilk kez on altıncı yüzyılda bir Moğol hanı tarafından ihdas edilmiştir. Tüm Dalai Lama'lar tanrı Avalokitesvara'nın bedenlenişleri olarak görülür.

değildir. (Onlara yanılsatıcı varlık veren) aklın dışında bir varoluşları yoktur.[2]

Bu kabulleniş Madhyamika Boşluk öğretisiyle kaynaşmıştır: "Dalgaların sudan oluşmasına benzer biçimde, her şeyin, kendi doğasında Boşluk olan aklın ürünü olduğu da anlaşılmalıdır."[3] Bu, söz konusu metinlerdeki 'akıl' teriminin anlamının Batılı tarzda inşa edilerek yanlış anlaşılmaması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır: Batılı düşüncede anlaşıldığı üzre bireysel bilinç değil, olduğu-gibi-olma'dır. Yogacaranın temel metafizik öğretiyi böyle dile getirmeyi yeğlemesinin gerekçesi belki de, Edward Conze'nin önerdiği gibi, gerçekliğin nerede aranması gerektiğini açıkça ortaya koyuşudur: Yani, Tibet metinlerinde sıkça tekrarlandığı üzere kendi içimizde, bilincimizin en derin katlarında.[4]

Tibet bağlamında bu inançlar, Buddhacılığın **Tantracılık** (T: *rGyud*) ya da diğer bir adıyla **Vajrayana** ya da Pırlanta Araç (T: *rDo rje theg pa*) denen batıni biçiminin fikir ve uygulamalarıyla da karışmıştır. Vajrayana'nın Mahayana'yla ilişkisi tartışmalıdır; kimileri Tantracılığın Mahayana'nın bir alt okulu olduğunu söylerken, başkaları da Buddhacılığın üçüncü, ayrı ve büyük bir biçimi olduğunu öne sürmektedirler. Bu okulun kutsal kitaplarına, Buddhacılıktaki böylesi yazılara verilen ***sutra*** adından farklı olarak ***tantra*** denmektedir ve Tantracılar kutsal kitaplarının Mahayana'nın ***Prajnaparamita*** (S: Bilgeliğin Yetkinliği) *Sutra*larında bulunabilecek olandan daha ileri öğretiler içerdiğini öne sürerler. Aşağıdaki gözlemler, yalnızca düşünürler tarafından tartışmasız kabul gören birkaç noktayı aktarmakla yetinmekte, bir bütün olarak konunun bir özeti olma iddiasını dahi taşımamaktadır.

İlkin, dinin birçok diğer batıni biçiminin izleyicileriyle birlikte Tantracılar kurucularının (bu durumda, elbette Buddha)

---

2 *The Yoga of the Great Symbol*, W. Y. Evans-Wentz (yay.), *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford, Oxford University Press, 1958, s. 146.

3 *A.g.y.*, s. 148.

4 Edward Conze, *Buddhism*, Oxford, Bruno Cassirer, 1957, s. 166.

birden fazla öğreti dizini vazettiğini söylemektedirler: daha düşük manevi yetenektekiler için harici, ve manevi ehiller için batıni ya da gizli. Bu batıni öğreti ve uygulamalar salt yazılı sözcük aracılığıyla aktarılamaz; talip (S: *shishya*) tarafından ancak bir usta ya da *guru*nun (T: *bla ma*) yol göstericiliği altında incelenebilir ve Tantracı içgörülerin tam aktarımı, yalnızca bu bağlamda gerçekleşir. Dolayısıyla, *guru*nun rolü Tantracı uygulamanın merkezindedir ve *guru/shishya* ilişkisi birincil önem taşır. *Shishya guru* tarafından bir kez kabul edilince, tilmiz ne denli sert ya da katı görünürse görünsün, hocanın yönetimine tümüyle ve sorgusuz teslim olmalıdır. *Guru, shishya*nın hedefe doğru ilerlemesine yolu açacak, uygun amelleri önerecek ve *shishya* almak için hazır hale geldikçe, daha derin Tantracı gizemleri derece derece açacaktır. (Usta/tilmiz ilişkisinde ve öğretinin yüz yüze aktarımında benzeri bir tutum için, bak. Zen düşünürlerinden Dogen ve Hakuin hakkındaki yazılar.) Milarepa'nın *guru*su Marpa'yla ilişkisi, Tibet düşüncesinde bu konudaki en ünlü örnektir. Tibet geleneğindeki tüm önde gelen düşünürlerin, Padma-Sambhava'da olduğu gibi '*guru*' ya da 'büyük *guru*' sanını taşıması, şaşırtıcı değildir.

İkinci olarak, Tibet Tantracılığının ardalanındaki metafiziğin, Mahayana metafiziği olmasına karşın, bu, Buddhacılığın daha yaygın biçimlerinin inanç ve uygulamalarıyla karışmıştır. Böylelikle Tantracılık, yüz ilahlı Buddhacı panteonu devralmış ve aydınlanma yolunda yardımcılar olarak harekete geçirilebilecek manevi kuvvetlerin kişileştirilmiş halleri olarak yeniden kurgulamıştır. Dahası, ilahların yardımını sağlayacak araçlar, kısmen dans ve ayinsel mimiklerle, kısmen de *mantra* (T: *sNags*) kullanımıyla yüksek ölçüde gelişmiştir. '*Mantra*' Sanskritçe 'tılsım' (*man* = zihinsel süreç ve *tra*= koruma'dan) anlamına gelir ve bu ilahilerin oluşturulmasının ardalanındaki kuram, kendi başına bir bilimdir. Kullanılan hecelerin kişileştirilmiş durumlarına seslenerek, talibi kozmik güçlerle temasa geçirme kudretine sahip olduğu düşünülmektedir. Her bir *mantra*, simgesel olarak, kendisi simgesel olarak bir ilahla temsil edilen ilahi bir düzleme karşılık gelmektedir. Bir tanrının özü, arı bir sesle dile getirilebilir

ve heceler bu ilahi özü içerir. Batı'da en iyi bilineni, olasılıkla Tibet'te yaygınca kullanılan bir *mantra* olan *'Om-Mani-Padme-Hum'*dur.

Üçüncü olarak, Boşluk öğretisinin Buddhacı panteonla karışması Buddhacılıktan başka bir yerde rastlanmayan inanç ve uygulamalar üzerine temellenen, Tantracı meditasyonda sonuçlanır. *Mantra* kullanımı meditasyon yapanın söz konusu ilahı çağırmasına olanak sağlar. Meditasyon ilerledikçe, ilahın dışsal biçiminin bir kavrayışı akılda oluşur, bu görüntü gelenekçe kutsanan ve *Sadhana*lar olarak bilinen metinlerde (yak. İ.S. 500) geçen bir belirlemeye uygun düşmektedir. Meditasyonun bu evresinde yardımcı olmak üzere ***mandala***lara başvurulabilir, *mandala* söz konusu ilahın çembersi bir betimlemesidir. Ne ki, olduğu-gibi-olma bölünmez, yüklemsiz bir Tek olduğuna göre, Mahayanacı metafizik, böylece çağrılan ilahların gerçek dışı ya da boş olmalarını gerektirir. Çağrılan ilahların çağırma eylemiyle yaratıldığı, ondan bağımsız bir varlığa sahip olmadığı tezi, Tantracılığı tutarlı kılmaktadır. Böylelikle, meditasyonun ileri aşamalarında, meditasyon yapan ile ilah birleşirler: Bu, bunların ikisi de boş olduğu için olanaklıdır. İlah ile tapınıcının bir olduğu bu durum, Tantracı için ***samadhi***yi oluşturur. Mevcut bağlamda, saptanacak nokta çoğul ilahlara göndermelerin çoktanrıcı bir tarzda inşa edilmemesi gerektiğidir; böylesi bir yaklaşım, ardalandaki Mahayanacı ikicisizlikle çelişecektir.

Tibetli düşünürleri ele almadan önce açıklığa kavuşturulması gereken bir başka terim de yoga (T: *rnal 'byor*) terimidir. Önemli Tibet yapıtlarının çoğu, bu terimi içeren başlıklar taşımaktadır; örneğin *Büyük Simge Yogası, Altı Öğreti Yogası, Bilinç Aktarımı Yogası* gibi. **'Yoga'** teriminin en yaygın kabul gören kökeni Sanskritçe, katılmak ya da birleşmek anlamına gelen ***'yuj'***dur ve yoga böylelikle insan doğasını, ilahinin insana yol gösterip dönüştüreceği tarzda ilahi doğayla bütünleştirmeye yönelik bir uygulama olarak tanımlanmaktadır. Klasik metin, tüm öteki kitapçıkların nihai olarak türetildiği Patanjali'nin *Yoga Sutraları*'dır (İ.Ö. birinci yüzyıl?). 'Yoga' sözcüğüyle karşılaşan batılı okurların çoğu, olasılıkla akıllarına soluk almanın denetimi için temel temrinleri ve

tavsiyeleri getireceklerdir ve bunlar gerçekten yoga amelinin Hatha Yoga adı verilen ilk evresinin temel temrinlerindendir. Ancak böylesi amellerin uygulayıcıyı Öte Kıyı'ya, yani aydınlanmaya ulaştırma hedefi güden uzun bir yolun ilk adımlarından ibaret olduğunu kaydetmek gerekir. Hatha Yoga, bir çok yogadan biridir. Yoga, manevi gelişmeye yardımcı olan bir tekniktir: Böylelikle ***zazen*** pratiği ya da Zen'cilerin ***koan*** kullanımı, genelde böyle betimlenmeseler de, yogalardır. İleriki sayfalarda tartışılacak olan ve burada yalnızca felsefi yönleriyle betimlenen yogalar, en ileri türden olanlardır, nihai sonuçları yalnızca uzun yıllar süren temrinlerden sonra elde edilebilir.

PADMA-SAMBHAVA

(İ.S. Sekizinci Yüzyıl)

Padma-Sambhava (T: Padma-'byun-gnas, *Guru Rinpoche* [Değerli Guru] ve Padmakara olarak da bilinir), Tibet din tarihinin en bilinen ve saygı gören kişilerinden biridir: Onursal sanlarından biri 'İkinci Buddha'dır; Tantracı Buddhacılık, ülkede bu denli kök salmasını kısmen onun etkisine borçludur. Tibet'teki ilk Buddhacı manastırı kurduğu (bSam-yas) söylenir, izleyicileri ise varlığını günümüze dek sürdüren bir Buddhacılık okulunu, *rNying ma pa*'yı (Eskiler) ya da daha yaygın adıyla Kızıl Başlıklar'ı kurmuştur. Bu okulun mensupları, Padma-Sambhava ve diğer ustaların kutsal metinleri gizli yerlere gömdüklerini düşünürler, bu gömülü metinler (T: *gter-ma*) dünyayı aydınlanmaya iletmek için yardıma gereksinimleri olduğunda, 'hazine çıkartıcıları' (T: *gter-ston*, telaffuzu ter-ton) tarafından bulunacaktı. (Çıkartıcı, her zaman yüksek manevi başarıları olan biridir ve her keresinde bir tek bedenlenişi olur.) Yine, *rNying ma pa* ***bardo***, yani kişinin ölümü ile ertesi bedenlenişi arasında geçirdiği deneyimler öğretisini muhafaza etmiştir. Padma-Sambhava'nın üzerine bir yorum yazdığı *Tibet'in Ölüler Kitabı (Bardo Thodol)*, bireyin bardo düzlemi üzerindeki deneyimlerinin ayrıntılı bir betimlemesini içermektedir. Ne ki, mevcut bağlamda, temel kay-

gı, kimi *gter-ma* metinlerinde belirlenen temrin önerileriyle birlikte, Padma-Sambhava'nın *Barışçıl ve Öfkeli İlahlar Üzerine Meditasyonla Derin Kendini Özgürleştirme Öğretisi* (T: *Zab chos zhi khro dgongs pa rang grol*) adlı yapıtın bir bölümünü oluşturan yapıtı *Kendini-Özgürleştirme de Denen Bilen Aklın Yogası*'nda belirlenen Mahayanacı metafizik ve ilişkin yogalara değgin olacaktır.[1]

Padma-Sambhava hakkında, neredeyse onunla çağdaş bir yaşamöyküsü olmakla birlikte, bu çalışmadan yaşamının tarihsel gerçekleri konusunda pek az şey çıkarılabilmektedir; içeriğinin çoğu söylen, söylence ya da dinsel alegoridir. Örneğin, rahimden değil bir lotüs tomurcuğundan doğduğu; yoga kudretlerini şekil değiştirme, düşünce okuma, hayvanların dilini anlama, ölü diriltme, görünmez olma gibi konularda ustalaşacak kertede geliştirdiği söylenmektedir.[2] Yüzyıllarca yaşadığı, çeşitli alemlerde *dharma*yı hem insanlara hem de manevi varlıklara öğrettiği ve Tantracı öğretiyi yayma amacıyla ete kemiğe bürünen Buddha'nın bir yeniden-bedenlenişi olduğu aktarılır.

Ancak yaşamöyküsü, bilginlerin tarihsel diye kabul ettiği bir iki olaya değinmektedir. Padma-Sambhava olasılıkla Hintliydi ve yıllarını kendi ülkesinde, Burma, Afganistan ve Nepal'de, gurulardan bir şeyler öğrenmekle geçirmişti. Birçok yoga hakkında ustalık edinmiş ve *siddha* ya da Tantracı ehil olarak ünlenmişti. Çağdaşı Tibet kralı, Khri srong lde brtsan (740-786? yılları arasında hüküm sürmüştür) Buddhacılığın ülkesinde sağlam bir zemin bulamayışından kaygılıydı ve durumu kimin düzeltebileceğini araştırıyordu. Danışmanlarının kendisine Padma-Sambhava'yı önermeleri üzerine, Padma derhal Tibet'e çağrıldı (746) ve

---

Bu notlarda anılan yapıtlar şöyle kısaltılmıştır: DT= Erik Pema Kunsang (çev.), *Dakini Teachings*, Padma-Sambhava'ya yakıştırılan *gter-ma* metinleri seçmesi, Boulder, CO, Shambhala, 1990; TBGL = W.Y. Evans Wentz (yay.) *The Tibetan Book of the Great Liberation*, Londra, Oxford University Prss, 1954.

1 Bu yapıtların bizzat Padma-Sambhava'ya ait olup olmadığı bilginler için bir sorundur: Yaşamı çevresinde onca söylence dolanan bir kişi için konuyu çözüme ulaştırmak zordur. Bu durumda önemli olan, bu metinlerin tu-tarlı bir *rNying ma pa* Tantracılığı sunup sunmadığıdır.

2 Aynı kudretler başka ileri Tantracı yogilere, örneğin Milarepa'ya da yakıştırılmıştır.

747 baharında ülkeye ulaştı. Tibet'te ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Bir bakıma, bu ayrıntılar kendisine yakıştırılan başarıların yanında önemsiz kalmaktadır. Tibet'in din tarihinde, kimi bakımlardan, bir başka yarı söylencesel kişilik olan Bodhidharma'nın Uzak Doğu'da Zen'in gelişiminde oynadığı role benzer, eşsiz bir yeri vardır. Varlığının Tibet'te Buddhacılığın kurumsallaşmasına yolaçtığı ve dahası, örneğiyle gelişim yönününü çizdiği söylenmektedir.

Bilen Aklın Yogası Padma-Sambhava'nın Buddhacılığının felsefe temelini özetlemektedir. Olağan duyum-deneyim ve içe-bakış (***samsara***) dünyasının bir yanılsama olduğu ve olduğu-gibi-olma ya da gerçekliğin Tek Akıl olduğu yollu temel metafizik savla başlar: "Gerçekte bir ikilik olmadığına göre, çoğulluk hakikat değildir. Çoğulluk aşılana ve bir-de-lik gerçekleşene dek Aydınlanma'ya ulaşılamaz. *Sangsara*nın tümü ve Nirvana, ayrılmaz bir birlik olarak kişinin aklıdır."[3] Bir Akıl yüklemsiz bir birliktir ve bu savın, aşağıdaki betimlemenin anlamı izlendiğinde görülebileceği üzre, uzun erimli sonuçları vardır:

> Hakiki halinde akıl çıplaktır, lekesizdir; bir şeyden yapılmış değildir, Boşluktan oluşmuştur; zamansız, eşsiz, engellenmez, renksizdir; ayrı bir şey olarak değil, ancak her şeyin birliği olarak kavranabilir, ancak onlardan oluşmamıştır; tek taddandır (yani türdeştir) ve farklılaşmayı aşar.[4]

Bilen Aklın Yogası'nın tümü bu tümcenin geliştirilmesidir.

Bundan ilk olarak, Tek Akıl'ın varlık tarzının, ne varoluş ne de varolmayış olarak belirlenemeyeceği sonucu çıkartılır; çünkü bu kavramlar yalnızca *sanısara*ya uygulanmaktadır: "Tek Akıl varolmasına karşın, varoluşu yoktur"[5] çünkü "varoluş ve varolmayış diye iki şey yoktur".[6] Dahası, Tek Akıl zorunlu olarak 'zamansız', yani sonsuz olmalıdır. Sonsuzluk zamanın dışında

3 *TBGL*, s. 206-207.
4 *A.g.y.*, s. 211.
5 *A.g.,y.*, s. 208.
6 *A.g.y.*, s. 225.

ya da bir başka deyişle, ilkece zamansal hiç bir yüklemin uygulanamayacağı varlık tarzıdır. Zaman tüm olay ve değişimlerin içine yerleştiği çerçevedir: Mantıksal olarak, zaman içinde olmayan bir olay olamaz ya da tersine, eğer zaman varsa, olaylar da olmalıdır. Oysa Tek Akıl yüklemsizdir: değişmez ve bu nedenle de sonsuz olmalıdır.

Bu vargıdan bir başka sonuç da çıkmaktadır: Olağan zaman-bilincimiz, zamanı geçmişten hale ve geleceğe tek yönlü bir akış olarak kavrayışımız da uygun yoga temrinleriyle üstesinden gelinmesi gereken *samsaracı* bir yanılsama olmalıdır. Eğer bu yapılmazsa,

> Geçmişe ve geleceğe ilişkin yoga uygulanmadıkça geçmişin anısı gizil kalır. Karşılanmayan gelecek tümüyle haldeki akıl tarafından örselenir. Sabitlenemeyen hal, Boşluk durumunda kalır.[7]

Aydınlanma ya da Özgürleşme, kısmen olağan zaman-bilincinin aşılmasını gerektirir: içinde geçmişin, halin ve geleceğin bulunmadığı durumdur. Dahası, doğum ve ölüm zaman içinde olagelen değişimler olduğuna göre, *samsaracı*, dolayısıyla da yanıltıcı olmalıdırlar ve Tek Akıl'a ilişkin değildirler: "Doğumu bilmeyen, ölümü tanımaz."[8]

Yine, Tek Akıl gerçekten de tek olduğundan, yani "farklılaşmayı aşmış"[9] olduğundan, tüm insan bilincinin kökünde yatan ayırım, benlik ile benlik olmayan her şey arasındaki ayırım, bir ikilik anı olduğu ve istisnasız tüm ikilikler gerçekdışı olduğu için, bir yanılsamadır. Aydınlanma ya da (bu yapıttaki ifadesiyle) Büyük Özgürleşme'ye ulaşılacaksa, bu ayırımın uygulanamaz olduğu kavranacaktır:

> [Tek Akıl] Bütün Gerçeklik olmasına karşın, algılayıcısı yoktur... Derinlemesine temaşa edildiğinde, öğretiler kendi-

7 *A.g.y.*, s. 222.
8 *A.g.y.*, s. 219.
9 *A.g.y.*, s. 211.

lerini arayan bilim talibiyle bütünleşirler, öyle ki talibin kendisi, arandığında bulunamaz.[10]

"Talip bulunamayacaktır", çünkü aydınlanmadan sonra olağan benlik bilinci yok olur, böylece de, önemli bir anlamda, özgürleşme yoluna çıkan kişi, artık varolmayacaktır.

Şu halde, olağan deneyim, üstesinden gelmemiz gereken bir yanılsamalar dokusudur. Olağan koşullarda dünya bilgisi, doğaya ve yanlış olarak böldüğümüz tekil birimlerin etkileşimine ilişkin bilgi denilen şeyler, bu nedenle bir yanılsamanın bilgisidir, dolayısıyla da değersizdir. Aramamız gereken böylesi bilgi değil, olduğu-gibi-olma bilgeliği ya da tanışlığıdır. Genelde bilgi sayılan şey gerçeklikle bağlantılı olmadığından, bilgelikle de bağlantılı değildir. Bilim eğitimiyle aydınlanma arasında bir bağ yoktur, hatta ilki ikinciyi engelleme eğilimindedir. Böylelikle Padma-Sambhava, "Bir inek sürüsünün [yani cahiller] dahi, kavramayla Özgürleşme'ye erişebileceğini"[11] söylemektedir. Ancak Padma-Sambhava bilgelik ile cehalet arasındaki bu ayırımın, yalnızca Büyük Özgürleşme Yolunda bize yardım edecek bir araç olduğuna işaret etmeye özen göstermektedir. Tüm ikilikler gibi, olduğu-gibi-olma'ya uygulanamazlar: "Nirvana'nın Bilgeliği ile Sangsara'nın Cehaleti yanıltıcı olarak iki şey gibi gözükseler de, hakikatte ayırt edilemezler."[12]

Gerçekliğin doğası ve *samsaracı* yanılsamanın ölçeğini gösterdikten sonraki evre, talibin Büyük Özgürleşme'ye ulaşmak için izlemesi gereken yolu işaret etmektir. Kitapçığın başlığından da anlaşıldığı gibi, gerçekliğin yolu içeriden, aklı bilmenin yogasından geçer. Yogacaracı içgörüsünün temeli, gerçekliğin Tek Akıl olduğudur. Bizim de aklımız vardır ve Özgürlüğün yolu, aklımızı zincirlerinden kurtarmaktan geçer. Aklımızı *samsara*nın tüm yanılsamalarından kurtarmaya, onu çeşitli yogalarla denetim altına almaya ve ilksel çıplaklığına, yani gerçekliğin kavramsal olmayan farkındalığı durumuna döndürmeye

10 *A.g.y.*, s. 219 ve 224.
11 *A.g.y.*, s. 237.
12 *A.g.y.*, s. 229.

çalışmalıyız. Padma-Sambhava talibe tekrar tekrar hakikati içe dönerek aramayı salık verir: "*Dharma* yalnızca akılda olduğundan, akıldan başka meditasyon yeri yoktur... Tekrar tekrar kendi aklının içine bak."[13]

En büyük Tantracı *guru*lardan birinden bekleneceği üzere, Padma-Sambhava'nın ilk adımlarından ***mahasandi*** (S: Büyük Yetkinleşme; T: *rDzogs chen*) yogasının en uzak erimlerine dek meditasyon tekniği, evreleri ve yararları konusunda söyleyeceği çok sözü vardır. İlk gereklilik, tam aydınlanmaya erişmiş ve tüm duyarlı varlıklar için sevecenlikle dolu, nitelikli bir *guru* bulabilmektir.

> Ustanın yüz bin ebediyetinin buddhalarından
> Daha önemli olduğunu bilmelisin,
> Çünkü ebediyetlerin buddhaları
> Ustalarını izleyerek çıktılar ortaya.
> Bir ustayı izlememiş bir usta
> Olmayacak hiçbir zaman.[14]

Nitelikli bir *guru*yu izleyememek, felaketle, aydınlanmadan belirsiz bir süre yoksun kalma trajedisiyle sonuçlanacaktır.

Talip için bundan sonraki adım, aydınlanma arzusu ***bodhicitta***yı yalnızca kendisi için değil, tüm duyarlı varlıklar için uyandırmaktır. Milarepa'nın da sonradan yapacağı gibi, Padma-Sambhava yeniden bedenlenme öğretisinin sonuçlarından birinden yararlanır: Her birimiz geçmişte sayısız yaşam yaşadık ve her bir duyarlı varlık, bir zamanlar bizim babamız ya da anamız oldu. Bu inancı beslemek, içimizde başkaları yararına eyleme geçme arzusunu güçlendirmeye yardımcı olur. *Bodhicitta*yı bu şekilde uyarmak, aydınlanmaya erişmenin gerekli koşuludur: "*bodhicitta*yı beslemezsen, ***mantra*** konusunda usta-

---

13 *A.g.y.*, s. 217.

14 *DT*. s. 103. Bu yapıt Padma-Sambhava'nın yaşamöyküsünü yazan ve en sadık tilmizi olan Lady Yeshe Tsogyal'a yazdırdığı ve tilmiz tarafından saklandığı söylenen *gter-ma* metinlerinin bölümlerinin çevirisidir. *Gter-ston* Nyang Ral Nyima Oser (1124-1192) ve Dorje Lingpa (1346-1405) tarafından bulunmuşlardır.

laşıp çok kudretli olsan da, aydınlanmaya erişemezsin."[15]

Bodhicitta uyandırıldığında, meditasyon uygulamak gerekir. Tantracı yoganın merkez unsuru, meditasyon yapanın *mantra*lardan yararlanarak ilahı görselleştirmesidir ve Padma-Sambhava farklı yetileri olan kişilerin bunu nasıl başaracaklarına ilişkin dikkatli önerilerde bulunur: Çoğu *yidam* (kişisel) ilahının fizik imgesi üzerine yoğunlaşarak işe başlamalı ve bu uyarı gereksizleşinceye dek temrini sürdürmelidir. Yöntem üzerine ayrıntılı talimatları boyunca Padma-Sambhava, ikicisizlik metafiziğine uygun bir tarzda, böylece görselleştirilen ilahın meditasyon yapanın aklından ayrı olmadığını, gerçek, kendine özgü bir varoluşu olmadığını vurgular: "Senin ve *yidam* ilahının iki ayrı varlık olmadığını ve senin dışında bir *yidam* ilahı bulunmadığını kavra... Böylesi görümler seni büyülemesin ya da aşırı bir sevince sürüklemesin, çünkü onlar aklının görünümlerinden ibarettir."[16] İkicisizliğin bir başka sonucu, gerçeklik bir, bir olma olduğuna göre, ilahlar arasındaki tüm ayırımların yanıltıcı olduğu ve hangisinin meditasyon odağı olarak seçildiğinin önemli olmadığıdır: "Birini temrin edersen, hepsini temrin etmiş olursun."[17]

Buddhacılığın diğer okullarında olduğu gibi, bu meditasyon yönteminin amacı kavramsal düşünceyi kesintiye uğratmak, böylece de aydınlanmayı ya da olduğu-gibi-olma'nın farkındalığını kolaylaştırmaktır. Bu içgörü düzeyine erişen kişi bir *vidyadhara*dır (S: bilgi-sahibi). Yine diğer yoga dizgeleriyle ortak olarak, erişilecek birden fazla içgörü mertebesi vardır; Padma-Sambhava dört *vidhadyara* düzeyi ayırt eder.[18] İlki, olgunlaşma evresidir (T: *rnam smin rig 'dzin*):

> [Meditasyon sonucunda] istikrara kavuştuğunda... bedenini bir kenara bırakmaksızın bir ilah gibi olgunlaşmış ola-

15 *A.g.y.*, s. 7.

16 *A.g.y.*, s. 105 ve 107.

17 *A.g.y.*, s. 105.

18 Krş. Hakuin'in Zen'inde, Aurobindo'nun Hindu dinindeki benzer ayırımlar ve Milarepa'nın *Mahamudra* yogasının dört evresi.

caktır... Bedenin [olağan] bir insan gibi kalsa da, aklın bir ilah gibi olgunlaşmış olacaktır. Bu kalıba dökülmüş bir imgeye benzer.[19]

Birinci düzeyde, kavramsal düşünce kesilir, aklın ilahi doğası ortaya çıkar, böylelikle de "akıl bir ilah gibi olgunlaşmış olur." Yaşam üzerinde egemenlik kurmak demek olan ikinci *vidyadhara* düzeyinde (T: *tshe dbang rig 'dzin*), yogi, yine bedene bağlı olmakla birlikte, kendi iradesiyle yaşam süresini uzatmak, şekil değiştirmek, "üç sayısız ebediyette milyarlarca şey"[20] olarak görünmek gibi özel kudretler kazanmaya başlar. Böylesi bir kişinin yaşamın ve ölümün ötesinde olduğu, dolayısıyla, yeniden aydınlanmamış duruma geri dönüşün olanaklı olmadığı bir duruma eriştiği söylenir.

Üçüncü *vidyadhara* düzeyi *mahamudra*dır (T: *phyag chen rig 'dzin*)[21] ve uygulayıcının bu düzeyde istediği an bedenini terkedebildiği söylenir: "Bedenini *bardo* halinde bırakırken tıpkı dökümden çıkan imge gibi o tikel ilah olursun... bedenin terkedildiği an, uygulayıcı *yidam* ilahın biçimi olur."[22] *Bardo* (sözcük anlamı 'ikisinin arası'; S: *antarabhava*) varlığın her aradaki durumu, özellikle de ruhun bedenden ayrılması için kullanılan bir terimdir. İleri gizemci deneyimlerde bu türden betimlemeler olağandışı değildir: Örneğin Zen ustası Dogen, sonsuzla birleşmeyi betimlemeye çalıştığında, beden ile aklm "birbirinden ayrı düşmesinden" söz eder. Böylesi zamanlarda, akıl ile beden, benlik ile öteki arasındaki ayırımlar aşılır ve bu halin doğasına kavramsal betimlemelerle işaret etmenin bir yolu bulunmalıdır.

Nihai *vidyadhara* düzeyi kendiliğinden mevcudiyet (T: *lhun grub rig 'dzin*) halidir ki, diğer yogaların benzer evreleri gibi, tümüyle betimleme dışıdır. Padma-Sambhava bu durumun doğasını şöyle anlatmaktadır:

---

19 *DT*, s. 109.

20 *A.g.y.*, s. 130.

21 *Mahamudra* teriminin bu anlamı, Marpa ve Milarepa'nın yogasının betimlemesi için kullanılandan farklıdır.

22 *DT*, s. 130.

> evrene yardımcılar toplayıp öğretilerde bulunarak nihayete, *vajra* [=elmas]-benzeri *samadhiye* erişir ve çabasız büyülü kudretlerle benliğin ve ötekilerin refahını sağlarsın... *Dharmakaya* [= gerçeklik] ile yüz yüze gelerek, kutsamalardan öğretiler alır ve ikici bilginin incelikli karartmalarını arındırırsın.[23]

Bu ender doruğa ulaşmış yoginin bilincinin doğasını uzun uzadıya anlatır. Bu durumu 'aynamsı bilgelik' olarak özetlemektedir: "Tüm görüngüler benlik-doğaları olmaksızın bir aynadaki yansımalar gibi görünür ve kavramsal düşünce olmaksızın bilinirler."[24] Ayırımlar yapılmaktadır, ancak ayırt edilen görüngüler hakiki varlıklarıyla, *samsara*nın yanılsamaları olarak görülürler. Dahası, yogi yüzeysel benliğini ve onun arzularını aştığından, ayırt edilen görüngüler yalnızca bilinçte yansıtılmaktadır: arzunun üstesinden gelindiğinden, hiçbiri arzulanmaz. Klasik Buddhacı ayna imgesi bundan kaynaklanmaktadır: Ayna yalnızca önündekini yansıtır, hiçbir şey arzulamaz. Böylesi bir yogi "doğal olarak meditasyonun ve meditasyon sonrasının ötesine geçecek ve kavramsal bir odağa sahip olmaktan ya da yakıştırmaları kavramaktan, tıpkı bulutlar ve pusun gökyüzünün uçsuz bucaksız genişliğinde kendiliğinden temizlenmesi gibi arınacaktır."[25] Meditasyon artık temrin yıllarında olduğu gibi belirli zamanlarda gerçekleştirilen bir etkinlik olmaktan çıkarak tüm eylemlerin gerçekleştirildiği hal olur.[26]

Dahası, Padma-Sambhava bu durumun ahlaksal eylemin tek kesin temeli olduğunu söylemektedir. Bir unsur ikicisiz farkındalıktan ari olduğu, böylelikle de gündelik benlik-bilinci, kavramsal terimler çerçevesinde bildiği sürece, ('erdemli kökler' ya da 'erdemin kökleri' olarak söz ettiği) iyi işlerin yanlış nedenle

23 *A.g.y.*

24 *A.g.y.*, s. 132. krş. Dogen'in aynı durumu, aydınlanmış aklı dingin bir okyanusun yüzeyine benzeterek "okyanus mührü yoğunlaşması" terimleriyle betimleyişi.

25 *A.g.y.*, s. 145.

26 Benzer biçimde, Zen ustası Hakuin , ehil için tüm yaşamın bir *koan*'a dönüştüğünü söylemektedir.

yapılma tehlikesi her zaman olacaktır:

> Erdemli bir kök genelde kavramsal-olmayanca kapsandığında kusursuzdur. Kavramsal bir odakta düşünmek, "Erdemli bir iş yaptım!" demek ve erdemli işlerini maddi kazanım ya da iyi bir üne yöneltmek, sapkın bir adanmışlıktır.[27]

Padma-Sambhava bir eylemin ancak kendiliğinden olduğunda, iyi bir ün kazanmak ya da başka bir yarar sağlamak amacıyla yapılmadığında gerçekten erdemli olduğunu öngörmektedir; ve kendini-gözeten güdülerin bulunmayışının kesin olduğu tek durum, aydınlanmadan sonraki durumdur. Bu halde olağan anlamda bir benlik yoktur ve eylem sevginin kendiliğinden görünümüdür. Henüz bu hale erişmemiş olanlara, Padma-Sambhava şunu önerir: "Tüm [iyi işler yapma] vakalarında, adanmışlık, adanma nesnesi ve adanan üzerine tüm odakları, iz kalmayacak şekilde bırak."[28] Kavramsal ayırımlar bırakıldığında, doğuştan Buddha-doğası kendini gösterebilir; benlik ve onunla birlikte tüm bencil arzular dağıldığında, geriye kalan yalnızca Tanrı'nın iradesidir.

Bu felsefe ikicisizlik içeren karşı çıkışlara açıktır: Mutlakın *samsara* olarak görünmesinin nedeni; sonsuzun faniyle, değişimsizin değişkenle, yetkinin kusurluyla nasıl ilintili olabileceğinin açıklaması... Padma-Sambhava bu soruları, bunların yalnızca kavramsal odağı aşamayanların sorunları olduğu biçiminde yanıtlayacaktır. Yetkinleşmiş bir *vidyadhara* Tanrı'nın aklını bilir ve böyle biri için tüm sorunlar çözülmüştür.

Padma-Sambhava'nın Başlıca Yapıtları:

Metinleri Padma-Sambhava gibi bir şahsiyete atfetmek karmaşık bir sorundur. Atfedilen yapıtlardan felsefece en temel olanı, *The Yoga of Knowing the Mind, called Self-Liberation*'dır. Burada kullanımış *gter-ma* metinleri, başlıca da Nyang Ral'ın *Jomo Shulen* (Lady'nin Soruları ve Yanıtları), yani Lady Yeshe Tsogyal kaynaklıdır.

---

27 *DT*, s. 148.

28 *A.g.y.*, krş. Zen ustası Bankei'nin Gesso'ya aydınlanma sonrası eylemi betimleyişi.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta:

Buddha, Nagarjuna, Vasubandhu, Milarepa

Kaynaklar ve Ek Okuma:

Blofeld, J., *The Tantric Mysticism of Tibet*, Boulder, CO, Shambhala, 1970.

Douglas, K. (çev.), (Lady Yeshe Tsogyal'ın) *The Life and Liberation of Padma-Sambhava*, Dharma Publishing, 1978.

Evans-Wentz, W,Y. (yay.), *The Tibetan Book of the Great Liberation*, Londra, Oxford University Press, 1954 (*The Yoga of Knowing the Mind*'ın metni ile Lady Yeshe Tsogyal'ın, Padma-Sambhava'nın yaşamöyküsünü de içeriyor).

Evans-Wentz, W,Y. (yay.), *The Tibetan Book of the Dead*, 3. basım, Oxford, Oxford University Press, 1957.

Freemantle, F. ve Chogyam Trungpa (çevirip yayımlayan), *The Tibetan Book of the Dead*, Boulder, CO, Shambhala, 1975.

Padma-Sambhava, *Dakini Teachings*, Erik Pema Kunsang, Boulder, CO, Shambhala, 1990.

MILAREPA

(1052-1135)

Tibet Buddhacılığı tarihinde yurttaşları arasında yogi Milarepa'dan daha fazla sevgi dolu bağlılık duygusu uyandıran birine rastlamak olanaksızdır. En ileri yogi amelleriyle bağlantılandırılan olağanüstü kudretlere –uçmak; şekil değiştirmek; çoklu fiziksel görünüm vd.– sahip olmasına karşın, ***bodhisattva***nın yoluna adanmış ideal Tantracı ehil, buddhalığa erişmekle birlikte daha çok duyarlı varlığa aydınlanma yolunda daha fazla yardım edebilmek için kendi seçimiyle ***samsara*** aleminde kalmayı yeğleyen bir varlıktır o. Milarepa'nın yaşamı münzevi yoginin yolunun yetkin bir örneğidir: ***guru***su olağanüstü Çevirmen Marpa'nın (1012-1096) yanında yıllarca eğitim gördükten sonra,[1] Milarepa Tibet'in karlı dağlarında tefekküre çekilmiş ve tam ay-

C. C. Chang'ın *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*'sına (2 cilt, Boulder, CO, Shambhala, 1962) göndermeler HTSM + cilt no. + sayfa biçiminde verilmiştir. Milarepa'nın klasik biyografisi *Jetsün-Kabum*, W. Y. Evans-Wentz (yay.) *Tibet's Great Yogi, Milarepa*, Oxford University Press, 1928'e göndermeler ise TGYM + sayfa no.'su biçiminde verilmiştir.

1 İyi Tantracı bilgisi nedeniyle 'Çevirmen' olarak anılır.

dınlanmaya ulaşmıştır. Bundan sonra, her türlü mülke sırtını dönüp mutlak bir yoksulluk içinde mağaralarda yaşayarak dilenci yogi yaşamı sürdürecek ve başına geçebileceği her türlü örgütü reddedecektir. Yaşamını, esas olarak kendi yaşamının örneğini sunarak ve onlara Buddha'nın yolunu açıklayarak başkalarını aydınlanmaya ulaştırmaya adayacaktır. Açıklamaları genellikle nesir vaazlar değil, her ikisi de önemli Tibet klasikleri olan hem yaşamöyküsü *Jetsün-Khabum*'da hem de hakkındaki öykülerin uzun derlemesi *Mila Gurbum*'da[2] kaydedilen ilahiler biçimindedir.

Birçok batılı azizde olduğu gibi, Milarepa'nın yaşamı başlangıçta kutsal bir kişi izlenimini vermiyordu. Babası doğumundan kısa bir süre sonra, 1052'de öldü,[3] annesi ise babasının mülklerinin akrabaları tarafından zalimce yağmalanmasını engelleyemedi. Bunun sonucunda aşağılanan ve yoksullaşan Milarepa'yı annesi kara büyü öğrenmeye ikna etti. Bunu akrabalarından öç almak için kullandı; kara büyüyle birçok akrabasının ölümüne neden olmanın yanı sıra, şiddetli dolulara yolaçarak doğduğu vadideki ürünü yok etti.[4]

Ancak bu kötülüklere kısa süre sonra pişman olacaktı: "Dini öylesine arzuluyordum ki yemek yemeyi unuttum";[5] ve yaşamının geri kalanını Buddha Yolu'nu izleyerek geçirmek için and içti. Aydınlanmış bir lama kendisini Büyük Yetkinlik'in öğreti ve amelleriyle tanıştırdı,[6] ancak anlamlı bir manevi ilerleme kayde-

---

2 *Jetsün-Khabum* = Kutsal [Milepa] [üzerine] Yüz Bin Sözcük; Milarepa'dan genellikle Jetsün ya da Kutsal Kişi olarak söz edilirdi. *Mila Gurbum* = Mila [repa]'nın Yüzbin İlahisi. Her iki durumda da yüz bin sözcüğü, sözlük anlamıyla alınmamalıdır, yalnızca asli bir çalışmaya işaret ederler.

3 Kimi Tibet kaynakları Milarepa'nın yaşadığı tarihleri 1040-1123 olarak verir. Ben, *Jetsün-Khabum*'da verilen (Tibet takvimine göre) 1052-1135 tarihlerini izledim. Her iki tarih dizisi de Milarepa'nın *nirvana*sını 84'üncü yaşına yerleştirir, ki Buddha'nın da *nirvana*ya eriştiğinde aynı yaşta olduğu söylenmektedir.

4 Krş. TGYM, s. 41-81.

5 TGYM, s. 84.

6 *rDzogs. Pa. Chen. Po*, Padma-Sambhava'nın kurduğu *rNying ma pa*'nın ['Eskiler'] ana yogi öğretisidir. *rDzogs Chen, bKa'brygud'un Mahamudra* [Büyük Simge] yogasının *rNying ma pa* yorumudur.

debilmiş değildi. Bunu gördüğünde lama onu Hindistan'dan bir süre önce dönmüş bulunan büyük bir *guru*ya, Çevirmen Marpa'-ya gönderdi. Marpa Milarepa'daki gizilgücü hemen kavradı, ama onu tilmiz olarak kabul etmeden önce, manevi ilerlemenin önüne geçebilecek her türlü karakter bozukluğunu gidermeye girişti. Marpa'nın ana tekniklerinden biri aşırı yorma ve anlamsız fiziksel çalıştırmaydı: Milarepa böylelikle metruk bir dağda çok sayıda ev inşa edip yıkmay işine koşuldu. Tüm bu tekniklerin hedefi, benliğin bencilliğine boyun eğdirmekti ve ancak Marpa hazır olduğuna karar verdiğinde Milarepa'yı tilmizliğe kabul edip ileride en büyük mensubu olacağı tarikatın, *bKa' brygud pa* ya da Fısıldanan Aktarım okulunun öğretilerine erginlendi.[7] Milarepa bundan sonraki on bir ay boyunca bir mağarada yalnız başına tefekküre çekildi ve nihayet ilk aydınlanma deneyimine erişti.

Marpa'nın gözetimi altındaki eğitimi onu yıllar boyunca yurdundan uzak tutmuştu, bir gün, düşünde Milarepa annesinin kemiklerini evinin yıkıntıları arasında uzanmış gördü. Marpa'-dan ayrıldı, evine döndü ve düşünün doğru olduğunu gördü. Yaşamın geçiciliği duygusu tüm benliğini sarmış, mutlak Özgürleşme'yi (yani aydınlanma: Tibet metinlerinde genellikle Özgürleşme terimi yeğlenmektedir) bulmak üzere dünyadan tümüyle el etek çekme arzusunu körüklüyordu. On iki yıl boyunca bir mağarada büyük zorluklar altında inzivaya çekilip tefekküre daldı ve nihayet tam aydınlanmaya erişti. Ünü yayılmaya başlamıştı, ileri bir yoginin kutup ikliminde salt bir keten çuvalla ısınabileceği ısı yogasındaki yetkinliğine göndermeyle *re.pa* (= ketene bürünmüş) sanıyla anılmaya başlamıştı.[8] Bundan böyle Milarepa yaşamının geri kalanını *dharma*yı vazede-

---

7 Tibetçe'nin bir başka yaygın çeviriyazı dizgesinde bu okul Kargyüpta olarak geçer. Yogası, büyük ölçüde, Hintli bilge Naropa'nın yogasına dayanmaktadır; krş. *The Yoga of the Six Doctrines*, W. Y. Evans-Wentz (yay.), *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Londra, Oxford University Press, 1958, s. 155-252; ve *The Yoga of the Great Symbol*, *a.g.y.*, 101-154.

8 Isı yogası Naropa'nın altı yogasından ilkidir; bak. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, s. 172-209.

rek ve yeterli gördüklerini Tantracı yoganın gizleriyle tanıştırarak geçirdi. Hedefi, *bodhisattva*nın hedefiydi:

> Canlı yaratıklardan hiçbiri, böcekler dahi,
> *Saṃsara* yaşamına bağlanmasın; hiçbiri;
> Ve benim tümünü kurtarmaya gücüm yetsin.[9]

Milarepa kıskanç bir lamanın metresinin hazırladığı zehirli yiyeceklerden öldü. Zehirlendiğini biliyordu, ancak zehir sunucusuna olan sevecenliği onu yemeği geri çevirmekten alakoymuştu. Başka hiçbir eylem, onun *bodhisattvik* yeminleriyle bağdaşamazdı.[10]

Milarepa'nın usta olduğu Tantracı yogalar **Madhyamika** ile Yogacaradan alınma kavramların karışımıyla, Tibet düşüncesinin tipik bir felsefesine dayanmaktadır. En üst gerçeklik, sonsuz, değişimsiz birlik ya da geçici değişimler dünyasının gerisinde yatan mutlakı Milarepa şöyle betimlemektedir:

> Ben, kendi temrinleriyle gelişen yogi,
> Bilirim ki dış engeller salt bir gölge oyunudur
> Ve hayaletler dünyası
> Doğmamış aklın büyülü oyunu.
> İçe, akla bakılınca görülür
> Tözsüz akıl-doğa-içsel olarak boş olan.[11]

Milarepa'nın ilahilerinde birçok yerde yankılanan bu betimleme mutlağın akıl olarak betimlenmesiyle –Yogacara görüşü– Madhyamika'nın asli öğretisi olan, doğasının boşluğun doğası olduğu tezini birleştirmektedir. Yogacara tezi gerçekliğin *saṃsara*yı oluşturan bireyler ve nesneler dünyasının dışında değil, içe dönerek ve yüzeysel benliğin tabakalarını soyarak bulunabileceğini vurgular. Madhyamika görüşü gerçekliğin kavramsal betimlemenin ötesinde, mutlak olarak bölünmemiş bir birlik olduğunu vurgulamaktadır: Bir hiçlik olduğu için değil, hakkında hiçbir

9 TGYM, s. 257.
10 Krş. TGYM, s. 244-204.
11 HTSM, I, s. 18-19.

şey söylenemeyeceği için bir boşluktur (S: *sunyata*). Milarepa bunu sıkça Gerçekliğin "Sözcük oyunlarının" ötesinde olduğu görüşüyle belirtir; "sözcük oyunları" her türlü kavramsal belirlemedir.

Milarepa'nın birçok kez dikkati çektiği bu metafiziğin bir sonucu, zamana ilişkindir. Yukarıda aktarılan ilahide gerçekliğin "doğmamış"[12] olduğunu söylemektedir ve bununla mutlak ya da olduğu-gibi-olma'nın zamandışı ya da sonsuz bir tarzda varolduğunu kasteder. Zaman ve olagelmesine olanak sağladığı değişimler *samsara*nın yanılsamalarıdır ve gerçek bir varoluştan yoksundurlar:

> Başlangıçta, hiçbir şey gelmez;
> Ortada, hiçbir şey kalmaz;
> Sonda hiçbir şey gitmez.
> Akılda yükseliş ve tükeniş yoktur![13]

Zamanın dışında varolan, ne varolabilir ne de varolmaya son verebilir.

Bu metafizik, hakiki bilginin doğasına ve sezgi ve içebakış insan deneyimlerinin gerçekliğine ilişkin derin anlamlar içerir. Milarepa bunları ***bardo*** [T: sözcük anlamıyla 'ikisinin arası'] kavramı aracılığıyla irdeler: bu kavram, ruhun bir bedenin ölümü ile bir sonrakinde yeniden bedenlenişi arasındaki varlık tarzına göndermede bulunmak üzere kullanılmaktadır, ancak (burada olduğu gibi) her türlü ara durumu belirtmek üzere de kullanılabilir:

> bu yaşamın Doğum-Ölüm Bardo'sunun bir kısmından ibaret olduğunu bilmelisin; deneyimleri gerçek değildir ve yanıltıcıdır, bir zorlama düş biçimidir. Gündüzki zihinsel faaliyet kendini geceleyin [yarı-bilincin] duyumsadığı çeşitli aldatıcı görülere dönüştüren bir alışıldık düşüncenin [gizil biçimini yaratır]. Buna aldatıcı ve büyü gibi Düş Bardo'su denir ve gündelik

12 Zen ustası Bankei'nin yaptığı gibi.
13 HTSM, I, s. 102.

insan deneyiminin tümü 'Samsara Bardosu' olarak betimlenebilir.[14]

Bu nedenle tüm kavramsal bilgi *samsara*ya ilişkindir ve gerçekliğin yaşanmasının önünde engeldir. Gerçeklikle temas, onun hakkında bilgi sahibi olmak değil, onu yaşamaktır:

> her türlü görünüm [yani *samsara*] Akıl'dadır ve Akıl, hiçbir gölgesi ya da engeli olmayan aydınlatıcı-Boşluk'tur. Bu hakikati kesin olarak anlıyorum; bu nedenle aklımda hiçbir çıkarsama ya da tümdengelim izi bulunmaz.[15]

Kesin olmak gerekirse, (bu durumda) bilen ve bilinenden birbirlerinden ayrıymışlar gibi söz etmek doğru değildir. Gerçekliğin farkındalığında –ki bu Özgürleşme'dir– bu ayırım, diğerleriyle birlikte çöker:

> Aydınlanma aleminde
> Özneyle nesnenin bir olduğu
> Hiçbir neden görmüyorum, çünkü her şey Boş.
> Eyleme ve eyleyen yokolduğunda
> Tüm eylemler doğru olur.[16]

Gündelik deneyim aldatıcı ve aklın kullanımı Özgürlüğün önünde bir engel ise, bizi aydınlanmaya eriştirecek özel bir tekniğin gerekliliği ortaya çıkar. Bu teknik, bir *gurunun* rehberliğinde gerektiğince temrin edilmesi gereken Tantracı yogadır. *bKa'brygyud pa* durumunda anahtar temrin Büyük Simge yogasıdır (S: ***Mahamudra***, T: *phyag-chen*). Milarepa bunun zorlu bir iş olduğunu tekrar tekrar vurgular:

> Büyük iman, bilge
> Ve katı bir Guru'ya güven,
> İyi disiplin,

14 HTSM II, s. 487-488.
15 HTSM II, s. 390.
16 HTSM I, s. 29.

İnzivada yalnızlık,
Kararlı, sebatlı
Temrin ve meditasyon -
Özgürlüğe götüren Altı yol bunlardır.[17]

Bunlar arasında Milarepa en fazla yorulma bilmez temrini vurgulamaktadır. Gerçekliğe giden yol, (şurası kesindir ki) başka bir şekilde izlenemez; hele kitaplardan öğrenme ya da kafa yorma yoluyla hiç. Hakiki yogi yaşamındaki her şeyi Özgürleşme yolunda feda eden temrinli münzevidir: "Bakın ne türlü zorluklardan geçtim. Buddhacılığın en derin öğretisi *'emrin'*dir. Başarı'nın Değerleri'ne ulaşmam salt bu sebatlı çabalar sayesinde oldu."[18] Bunun kestirmesi ya da kolay yolu yoktur.

Mahamudra yogasının dört aşaması vardır; bunlardan ilki Tek Noktalılık Aşaması'dır. Bu aşamada düşünce akışı akıl fiziksel ya da zihinsel, canlı ya da cansız, tek bir nesne üzerinde yoğunlaştırılır. Bu aşamanın hedefi içsel dinginliktir:

Dört-elle sarılmayan ve aydınlatıcı Kendi-bilincindeliğin
Doğmamış ve batını olduğunu kavramak,
Tek Noktalılık Aşamasının tamamlandığına delildir.[19]

Ne ki bu kavrayış, yine doğası itibariyle en azından kısmen kavramsaldır. Bu ikinci düzeyde, Sözcük Oyunlarından Uzaklaşma Aşaması'nda ikicisiz farkındalık başlar. "Sözcük Oyunlarından Uzaklaşmak", kavramsal düşünceyi geride bırakmaktır. Kavramsal düşünce kesildiğinde, Aklın hakiki doğası, Buddha-doğası ya da gerçeklik doğrudan duyumsanır.

Dört elle sarılmayan ve aydınlatıcı aklın
Saadette kapsandığını ve tüm sözcük oyunlarını aştığını kavramakla
Kişi aklının doğasını büyük Uzay gibi açıklıkla görür.[20]

17 HTSM I, s. 32.

18 HTSM, II, s. 495, ayrıca s. 469. Profesör Chang haklı olarak temrin üzerine vurgusunda Milarepa'nın Zen ustası Hui-neng'e benzediğini söylemektedir.

19 HTSM, I, s. 98.

20 *A.g.y.*

Aklın hakiki doğasını *görmenin* onun hakkında birşey *bilmek* olmadığı vurgulanmalıdır: Onu doğrudan duyumsamak ve onunla bir olmaktır; ve bu deneyimi "büyük Uzay" deneyimiyle kıyaslamak, kavramsal açıdan ne denli yetersiz olursa olsun, gerçekliğin deneyiminin sonsuzun deneyimi olduğuna işaret etmektir.

Hindu dini gibi başka gizemci geleneklerde ve Buddhacılığın diğer dallarında, örneğin Zen'de olduğu gibi, ikicisiz farkındalığın ilk anı sonul Özgürleşme değil, bu yolda atılmış anlamlı bir adımdır.[21] *Mahamudra*nın izleyicisinin nüfuz etmesi gereken daha iki farkındalık düzeyi vardır. Sonraki, Büyük Simge Yogası'nın üçüncü adımı, Tek Tad Aşaması'dır. Bu noktada tüm engellerin üstesinden gelinmiştir. Her şeyin gerçek doğası yogi için açıktır: bu,

> Samsara ile Nirvana'nın aynı olarak duyumsandığı aşamadır. Buddha ve duyarlı varlıklar tümüyle birbirine karışırlar.[22]

Bu aşamada, sonsuzun varlığı (yani gerçeklik ya da Buddha-doğası) her şeyde belirgindir: *samsara* ve *nirvana*nın özdeşliği ve 'Tek Tad' betimlemesi de bundan kaynaklanır.[23] Bir kez daha, Milarepa bunun sonsuzun her şeyde var olduğu inancıyla aynı olmadığını kaydetmeye özen göstermektedir: bu, onu yaşamaktır:

> "Her şey birdir" diyen,
> Yine ayırımcılık yapmaktadır;
> Tek Tad Aşaması'nda
> Böyle körlük olmaz.[24]

---

21 Gizemci farkındalığın evreleri konusunda bak. Hindu Aurobindo ve Zen ustası Haikun.

22 HTSM, I, s. 98.

23 Aynı hal Buddhacılığın başka biçimlerinde de vardır. Böylelikle, örneğin Zen'de Hakuin'in "Tek eli çırpınca çıkan ses nedir?" *koanını* "çözmek", tek elde Mutlak'ın varlığını ikide olduğu gibi yaşamaktır (*anlamak* değil).

24 HTSM, I, s. 99.

İçgörünün dördüncü ve nihai derecesi Temrinsizlik Aşaması'dır ve bu doruğa ulaşan yogi, Buddha'lığa erişmiştir. Temrinsizlik Aşaması olarak adlandırılışının nedeni bu durumda meditasyon yapan ile meditasyon temrini arasındaki ayırımın anlamını yitirişidir: temrin ve temrin eden yoktur. Tüm ikici ayırımlar çökmüştür ve bu duruma erişen birkaç kişinin farkındalık durumu artık dönüşsüzdür.[25]

Bu aşamaya erişenler Büyük Özgürleşme'ye ya da aydınlanmaya ulaşmışlardır ve Milarepa'nın bu durum ve yararlarına ilişkin söyleyeceği çok şey bulunmaktadır. Kesin olarak konuşmak gerekirse, ikicisiz deneyimin geri dönüşü yoktur, ancak, tüm gizemciler gibi, Milarepa da bu deneyime ilişkin birşeyler aktarmaya çalışmaktadır:

> Bir çiçek kadar arı ve parlak,
> Uçsuz bucaksız ve boş gökyüzüne bakma duygusu gibi.
> Boşluk'un Farkındalığı duru ve saydam, yine de canlı.[26]

Bu hal, dahası, arzudan tam kurtulmuşluğun sonucu mutlak bir iç dinginlikle de belirlenmektedir. Yüzeysel benlik savılmış, onunla birlikte tüm istekleri ve getirdikleri tüm acılardan kurtulunmuştur:

> Ne Umut, ne Korku ne de Kargaşa
> Başarı'nın özü değildir.[27]

Bu her şeye karşı mutlak bir kayıtsızlık, etkilerden arınmış bir durum gibi görünebilir. Ne ki tüm Buddhacılar gibi Milerpa, Buddha'lığa erişildiğinde, aydınlanmış kişinin, hâlâ *samsara* acılarının tuzağında olan tüm varlıklara karşı sınırsız bir sevecenlikle dolu olduğunu vurgular. *Bodhisattva* 'Ayırımsızlığın

25 *Mahamudra* temrininin, Milarepa tarafından kaleme alınmamakla birlikte özde onun görüşleriyle aynı olan ve farklı bir metne dayalı daha ayrıntılı bir anlatısı Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, s. 101-154'de bulunabilir.

26 HTSM, I, s. 128.

27 HTSM, I, s. 70.

Sevecenliği'yle[28] soğrulmuştur; bu yüzeysel benliğin sınırlı sempatilerinden değil, bir Buddha'nın, sonsuzla bir olan perspektifinden kaynaklanan bir sevecenliktir. Milarepa bu sevecenliği yalnızca bir veri ya da gizem olarak sunmaz, bir yeniden bedenlenme öğretisiyle açıklar:

> Geçmişin başlangıçsız zamanından şimdiye, geçmişteki bedenlenişlerimizde milyarlarca biçim aldık, büyük Evren'deki kum taneciklerinin sayısı kadar... [bu nedenle] Altı Alem'deki tüm duyarlı varlıklar benim ya anam ya da babamdır,[29]

ve tersine, o da onların ana ve babasıdır. Herkes herkesin ana, baba ya da kardeşidir, böylelikle evrensel sevecenlik görüldüğünden daha az şaşırtıcı olmalıdır.

Dahası, Özgürleşme'den sonra *samsara* aleminin duyumsanış tarzı, geri dönüşsüz biçimde değişmiştir:

> Aydınlanma'dan sonra kişi her nesne ve şeyi
> Büyülü gölge-oyunları olarak görür,
> Ve tüm nesnel şeyler
> Yardımcı dostlara dönüşür.[30]

Gerçekdışı gözüken 'gölge-oyunları' ölümü de içermektedir ve bunun sonucu, aydınlanmanın bir başka yararı korkudan tümüyle kurtulmuşluktur:

> Aydınlatıcı Boşluğu bildiğim için,
> Ne yaşamdan korkuyorum ne de ölümden.[31]

Nihayet, bir Buddha'nın davranış tarzı aydınlanmamış kişilerin hareket ettiği anlamda eylem olarak nitelenemez. Buddha'lık durumunda yüzeysel benliğin iddiaları hiçlenmiştir ve böylesi bir durumda kalan tek 'eylem' sevecenliktir. Bir Buddha'nın

---

28 HTSM, I, s. 275.
29 HTSM, I, s. 304.
30 HTSM, I, s. 308.
31 HTSM, I, s. 302.

edimleri bu duygunun kendiliğinden açığa çıkışıdır. Milarepa bir Buddha'dan sözederken "Eylem ve edim yokluğu dışarıdan görünür",[32] dediğinde, onun kayıtsızlık halinde kaldığını değil, böyle bir kişinin edimlerinin bireysel bir benliğin eylemlerindense, kutsal bir iradenin açığa çıkışları olduğunu söylemektedir.

Gizemci içgörülerden türeyen tüm felsefelerde olduğu gibi, Milarepa'nın düşüncesi, özellikle *samsara*nın neden varolduğu, neden bu denli acıya yolaçtığı ya da, bu kadar acının olmasında, çoğu durumda zarar vermese de, pek hayrı da dokunmayan münzevi bir yaşamı kişinin nasıl haklı gösterebileceği konusunda bir dizi çözümsüz mantıksal güçlüğü içerir. Hiç de asık suratlı olmayan ve bol bol gülen Milarepa kuşkusuz bu sorunlara gülümser ve sözcük oyunları dünyasında yolunu yitirmişlerin üretebileceği tipik ayrıntılar olarak bir yana atardı. Yaşadığı deneyimler her türlü sözcüğün ötesindedir:

> ...Mutlak Hakikat [aleminde]
> Buddha'nın kendisi yoktur;
> Temrinler ve temrinciler yokur;
> Yol yok, Kavayış yok, Aşama yoktur,
> Ne Buddha'nın cisimleri ne de Bilgelik
> O zaman Nirvana da yoktur.
> Çünkü bunların tümü salt adlar ve düşüncelerdir.[33]

Milarepa'nın Belli Başlı Yapıtları:

Milarepa'nın kendisinin yazdığı kitap yoktur. Düşünceleri, iki önemli yapıtta öğrencileri tarafından yazıya geçirilmiştir.

Jetsün- Khabum (Kutsal [Milarepa] [Hakkında] Yüz Bin söz).
Mila-Gurbum (Mila[repa]'nın Yüz Bin İlahisi).

Ayrıca Bak. Bu Kitapta:

Buddha, Nagarjuna, Vasubandhu, Padma-Sambhava

32 HTSM, I, s. 132.
33 HTSM, I, s. 325.

Kaynaklar ve Ek Okuma:

Chang, C.C. (çevirip yayımlayan), *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, 2 cilt, Boulder, CO, Shambhala, 1962.

Chang, C.C., *Six Yogas of Naropa and Teachings of Mahamudra*, Snow Lion Books, USA, 1986.

Evans- Wentz, W.Y. (yay.), *Tibet's Great Yogi Milarepa*, Londra, Oxford University Press, 1928 ve pek çok yeni baskısı.

Evans- Wentz, W.Y. (yay.), *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford, Oxford University Press, 1958.

Tsang Nyon Heruka, *The Life of Marpa the Translator*, CO, Shambhala, 1983.

ÇİN FELSEFESİ

GİRİŞ

Yirminci yüzyıla değin Çin kültüründe üç büyük gelenek egemen olmuştu. Bu üçü, Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve Buddhacılık, düşünsel, ruhsal itkilerini sık sık birbirlerinden devşirerek, bir ahlak ve toplum değerleri bütününü paylaşarak, genelde uyuşmazlığa düşmeksizin, iki bin beş yüz yıldan fazla bir süre bir arada var olmuştur. 1898 Yüz Gün Reformu gerçekleştirildiğinde zaten güçlü bir Batı etkisi vardı; Sun Yat-sen'in Ch'ing hanedanlığını devirdiği, Çin Cumhuriyeti'nin kurulduğu 1911'de ise bu üç gelenek ciddi tehditlerle karşılaşmaya, parçalanmaya başladı. Otuz sekiz yıl sonra, 1949'da Mao Tse-tung komünist Çin devletini, Çin Halk Cumhuriyeti'ni kurdu. Yeni yönetim, pek çok geleneksel, dinsel kurumu ortadan kaldırarak, bunlara bağlılık gösterenlere de baskı uygulayarak, uzun bir geçmişe dayanan değerlerin kökünü kurutmaya çalıştı. Yirminci yüzyılın sonlarında Çin hâlâ değişken, hâlâ istikrarsız. Çin insanının kendine özgü geleneksel tininin son çalkantılardan ötürü ne kadar köklü bir değişim geçirmiş olduğu henüz görülmüş değil.

Chou hanedanlığının (yaklaşık İ.Ö. 1122-249) ilk yıllarına tarihlenen fragmanlar var olsa da, ilk Çin filozofları İ.Ö. 6. ve 5. yüzyılların insanlarıydı. Çin felsefesindeki baskın insancılık özelliğini dile getiren, uyum, bilgelik, evlat sevgisi ülküleri ile etik davranışa ulaştıran töremlerin düzenlenmesini kapsayan kalıcı değer dizgesini ortaya koyan, bu ilk filozoflar, özellikle de en ünlüleri Konfüçyüs (İ.Ö. 551-479) olmuştur.

Konfüçyüs ile izleyicileri eğitimli ama siyasal güçten yoksun kişilerdi. Yaşadıkları toplumun yozluğundan, düzensizliğinden ötürü kaygı; Chou hanedanlığının ilk yılları hakkında bildiklerine, o günden iyi olduğu düşünülen bir geçmişe de hayranlık duyuyorlardı. Onlara göre yöneticiler, kaynakları, kendilerine iyi bir yaşam sağlamak için, diğer küçük devletlerle dalaşmak için saçıp savurmakla, yönettikleri topluluklara gereken ilgiyi göstermemekle, ilahi bir bağış olan yönetme vekaletlerini kötüye kullanmış oluyorlardı. Konfüçyüs bu durum karşısında devrim yapmayı ya da başkaldırmayı önermemişti; insanca yönetime, siyasal istikrara, herkes için iyi eğitime, iç erdemlerle toplumsal bütünlüğün gelişmesine olanak tanıyan bir gönül değişimini, tin değişimini savunmuştu. Konfüçyüs ile izleyicilerinin benimsediği kavramlar, değerler, iş edindikleri tartışmalar, toplumsal ve kişisel davranışlara kılavuzluk eden ilkelerin yanı sıra, somut, kılgısal ayrıntılarla da bağıntılı olduğu için, günlük yaşamla her zaman sıkı sıkıya ilişkili olagelmişti. Dolayısıyla Çin'de felsefi düşünce ulusal kültürün hemen her görünümüne sızıp biçim vermişti.

Taoculuğun, Çin'deki bu ikinci büyük geleneğin kaynakları belirsizdir; geleneksel olarak Taoculuğun en önemli düşünürü olduğu kabul edilen Lao Tzu'nun ne zaman yaşadığı da bilinmemektedir. Kimileyin İ.Ö. 6. kimileyin İ.Ö. 4. yüzyılda yaşadığı söylenir. Konfüçyüs'le hiç değilse bir kez görüşmüş, ona ders vermiş olabileceğini öne sürmeye yarayacak bazı kanıtlar vardır. Kuşku duyulmayacak bir şey varsa, o da, Lao Tzu'nun yazdığı sanılan kitabın, *Tao te Ching*'in (Yol ile Gücü) yalnız Çin'de değil dünyanın pek çok yerinde büyük saygı gördüğüdür. Taoculuğun, genelde, Konfüçyüsçülüğe karşı çıkan değil, Konfüçyüsçülüğü dengeleyen bir akım olduğu düşünülür. Taoculuk, Taocular için temel metafizik varlık ilkesi olan Yol'a (*Tao*-ya) sessizce boyun eğmekle sağlanacak bir uyuma, varlıkların doğasıyla uyumluluğa ulaşmaya çalışır. Konfüçyüsçülük de doğayla uyumluluğun peşindedir; ama, bu uyumun sağlanmasına yardımcı olduğu düşünülen dikkatle tasarlanmış törem ve törenler düzenleyerek arar uyumu. Konfüçyüsçülüğün de-

netimli törenlerinin Taoculuğun sezgisel başıboşluğunu nasıl dengelediğini görmek güç değildir. Taoculuğun metafiziği Çin biliminin şaşırtıcı gelişimine temel olmuştur.

Hem Taoculuğun hem Konfüçyüsçülüğün ortaya çıktığı Chou hanedanlığı dönemi (yaklaşık İ.Ö. 1122-249), Çin felsefesinin Klasik dönemi ya da Altın Çağı diye adlandırılır; ama, Chou hanedanlığının siyasal gücü tükendikçe, düşünsel ve toplumsal yaşam da, ilkin Yüz Okul diye bilinen dönemde, ardından da Savaşan Devletler Dönemi (İ.Ö. 403-222) denilen dönemde parçalanmaya uğradı. Sonuçta, kısa ömürlü Ch'in hanedanlığının kurulmasıyla birlik yeniden sağlandı; bu yönetim Yasakçılık felsefesiyle –sadece yöneticinin yetkesini tanıyan, insan davranışlarına katı bir tekbiçimliliği dayatan bir tür olguculuk adına Konfüçyüsçü ahlakı yadsıyan acımasız bir denetim öğretisiyle– destekleniyordu.

Çin'deki üçüncü büyük felsefe-din akımı, Buddhacılık, kuzey Hindistan'da, Sidhartha Gautama'nın yaşamı ile yapıtlarından yola çıkılarak kurulmuştu. Buddhacılık, Çin'de, İ.Ö. 60'larda, keşişlerle bilginlerin Buddhalığın kaynaklarını yayıp, çevirmesinden, Buddhacılık yorumunun Çin felsefesinin kavramlarına uygulanarak basitleştirilmesinden sonra kök salmaya başladı. Buddhacılık Çin'de git gide daha çok ilgi, destek gördü, kısa sürede Konfüçyüsçülük ve Taoculukla birlikte karşılıklı düşünsel etkileşimlerin bir parçası haline geldi; böylece din ile kültürde büyük etkinlik kazandı. Yeni Konfüçyüsçülüğün yanı sıra, Batıda –Japonca'daki– Zen adıyla tanınan Ch'an Buddhacılığı ile diğer sayısız Çin Buddhacılıkları, bu üretken etkileşimlerin kanıtıdır. Buddhacılık Hindistan'da çoktan iki temel öğreti okuluna, **Mahayana** ile **Theravada** okullarına bölünmüştü; Çin Buddhacılığındaki baskın etki, büyük ölçüde, Mahayana akımından geldi. Çin ile Japonya'da, Hindistan'ın Mahayanacı düşünürleri **Madhyamika** ile **Yogacarain** oluşturduğu metafizik çerçevesinde pek çok alt okul çıktı ortaya. Bunlardan birkaçı **Hua-yen** (J: Kegon), **T'ien-t'ai** (J: Tendai) ve **Arı Ülkedir** (J: Jodo, Ç: Ching-t'u). Bunlar arasında Batı kültürünce en iyi tanınanı Zen olmuştur.

Ch'in hanedanlığının ardından, İ.Ö. 206'da Eski –ya da İlk– Han hanedanlığı ortaya çıktığında daha istikrarlı bir yönetim dönemi de başlamış oldu. Gelişip serpilen düşünsel girişimlerle birlikte anılan dört yüz yıllık Han yönetiminde, Konfüçyüsçülük devlet desteğiyle pekiştirildi, Taoculuk gelişip yayıldı, Buddhacılık da yerini sağlamlaştırdı. Han hanedanlığının 220'de sona ermesi, Konfüçyüsçülüğe karşı bir tepki ile Taocu düşüncede yeni fikirlerin doğmasını da beraberinde getirdi. Daha sonra Buddhacılık, T'ang hanedanlığı döneminde (618-907), Altıncı Bilge Hui-neng'in (638-713) yaydığı Zen öğretilerinin ortaya çıkışıyla zirveye varan bir canlılık kazandı. Ardından da gözden düştü. 8. yüzyılın sonuna doğru, düşünsel etkinlikler Konfüçyüsçülüğün yeniden canlandırılmasına yönelmeye başladı; bu hareket, Sung hanedanlığı döneminde (960-1279) Chu Hsi'nin etkin Yeni Konfüçyüsçülüğüyle son sınırına ulaştı. Chu Hsi, tüm Konfüçyüsçü düşünce türevlerinin sağlam bir bireşimini attı ortaya. Yapıtları pek çoktur, altmış iki cildi bulur. Konfüçyüsçü Temel Yapıtlara, yani Dört Kitab'a ilişkin yorumlar yazmış; bu kitaplara, 1313'ten 20. yüzyılın ilk yıllarına değin sürdürülen Çin devlet görevliliği sınavlarının temel metinleri olarak kabul edildikleri biçimlerini vermiştir. Sonraları, Chu Hsi'nin idealizminin geliştirilmiş değişkelerinden Tai Chen'in (1724-1777) eleştirel deneyciliğine uzanan türlü Yeni Konfüçyüsçülük biçimi, 19. yüzyılın sonuna değin –Taoculuk ile Buddhacılığı büsbütün ortadan kaldırmasa da– Çin felsefesine egemen oldu. Yukarıda da söylendiği gibi, ister mücadele ister işbirliği görünümünde olsun, bu üç büyük gelenek arasındaki etkileşim, uzun vadede, bu üçünün hep birden ayakta kalmasına, yenilenmesine yaramış, üçünün de hayrına olmuştur.

Çin, 19. yüzyılın ilk yarısında köklü bir değişime uğramış, tüm kültürel, düşünsel yaşamına egemen olacak ölçüde ağır siyasal sorunlarla karşılaşmıştır. İngilizlere yenilme acısının yaşandığı 1840-1842 Haşhaş Savaşı ile 1894 Çin-Japon Savaşı, düşünceyi ulusal kurtuluşla uğraşmaya yöneltti; kemikleşip kalmış, esneklikten uzak siyasal uygulamalarla katı, yaşamdan kopuk bir Konfüçyüsçülük karşısında eleştirel bir yaklaşımın

doğmasını sağladı. Batı kaynaklı düşüncelerin yerleşip serpilmesi, Çin'in yalnızca siyasal kuramlaştırmalarına değil, kültürel yaşamının her yönüne yeni bir düşünce biçimini aşılamaya başladı. Felsefede, Platon'un, Kant'ın, Schopenhauer'un, Darwin'in, Nietzsche'nin, J.S. Mill'in, Dewey'nin, Bergson'un ve diğer pek çok Avrupalı aydının yapıtları Konfüçyüs geleneğini etkilemeye başladı. 1949 da Mao Tse-tung'un iktidara gelmesiyle, Marksçı-Leninci ilkelerin tamamiyle benimsenmesiyle birlikte, siyaset ile felsefede yeni etkileşim biçimleri ortaya çıktı. Çin'de 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, geniş bir yelpazede batı kaynaklı öğretilerle uğraşan, dikkat çekici bir düşünsel yeti farklılığı sergileyen pek çok önemli felsefeci yetişti. Ancak, bu acımasız eleştiri ortamında, bilim-teknoloji toptan satışının benimsendiği bu iklimde, Konfüçyüsçülük, derin düzeyde tutumlarla kabulleri belirlemeyi sürdürmesine karşın, yaygın bir horgörüye, yadsınmaya uğradı. Aynı zamanda, Batının felsefe dizgelerini –varsayılan– siyasal konumlarına göre sınıflayıp yorumlayan, bunları –baskın Marksçı düşünyapıyı güçlendirme ya da çökertme eğilimlerine bakarak değerlendiren katı, inakçı Marksçılığın bakış açısından hiç çıkılmaksızın yapılsa da, Batı felsefesi çevirileri ile çalışmaları hızla çoğaldı. 1950'lerdeki "yüz çiçek tomurcuklansın, yüz düşünce okulu yarışsın" çığlığı, yerini çoktan pekiştirmiş bir kabul çerçevesinden çıkmaydı.

Yirminci yüzyılın sonlarında Çin felsefesi, 4 Haziran 1989 Pekin Katliamında doruğa ulaşan siyasal çalkantıların ardından, çözmesi gereken pek çok karmaşayla karşı karşıya. Çin felsefesinin ilk ödevi, felsefeyi asla günlük yaşamdan uzak bir şey olarak görmemiş bir geleneğin bilinciyle, kendisini yalnızca uluslararası uzmanlar topluluğunda değil kendi yurdunda da onurlu, doğal bir bilgisel etkinlik olarak tanımlamaktır.

KONFÜÇYÜS (*K'UNG FU-TZU*)
(İ.Ö. 551-479)

Konfüçyüs ile izleyicilerine atfedilen özdeyişlerle öğretiler, İ.Ö. 6. yüzyıldan 1911'de Ch'ing hanedanlığının kaldırılışına değin geçen 25 yüzyıl boyunca, Çin'in ahlaksal, toplumsal, siyasal yapısını biçimlendirmiştir. Çin İmparatorluğu'nun neredeyse tüm kurumları, gelenekleri, amaçları, özlemleri Konfüçyüs'ün erdemli birey, erdemli toplum anlayışına dayanıyordu. 20. yüzyılın ilk yıllarına gelinesiye Çin'de eğitim, hemen hemen tümüyle, Konfüçyüs'ün ilkelerine göre biçimlendirilmişti. 1313'ten 1905'e değin sürdürülen devlet görevliliği sınavları Konfüçyüs'ün Dört Kitap diye bilinen yapıtlarını okumayı gerektiriyordu.

Konfüçyüs düşüncesi, 1583'te Pekin'e yerleşen Cizvit misyonerleri Çin bilgisi ile kültürünü özümseyip bu yeni bilgilerini Avrupa'ya aktarasıya Batı dünyasında bilinmiyordu. K'ung Fu-tzu adını Latinceleştiren de bu Cizvitler olmuştu; böylece bu büyük bilge dünyanın pek çok yerinde Konfüçyüs adıyla tanındı.[1]

Konfüçyüs Lu kentinde –şimdiki Shantung eyaletinde– doğdu, Chou hanedanlığı döneminde (İ.Ö. 1027-256), Hıristiyanlığın doğuşundan yaklaşık beş yüz yıl önce yaşadı. Annesi tarafından, mütevazı koşullarda büyütüldü, yaşlı babası o küçükken ölmüştü. Ambar bekçiliği ve kamu arazisi yöneticiliği yaptı; ama asıl istediği, Chou hanedanlığının ilk zamanlarına özgü ahlak değerlerini yaymak, bu hanedanlığın kuruluş döneminde hüküm süren iki kralın, Wen ile Wu'nun ülkülerini yeniden canlandırmaktı. Ama onun dönemi zorlu bir dönemdi. Chou hanedanlığının ilk yıllarının ayırıcı özelliği olan siyasal birlik, siyasal güç, hanedanlığı oluşturan kent devletleri arasındaki çatışmalarla, hanedanlıktan olmayan devletlerin yayılmacı saldırılarıyla, dağlarla vahşi bölgelerden gelen göçebe toplulukların akınlarıyla büyük ölçüde örselenmişti. Konfüçyüs'ün kenti Lu işgalcilerin denetimi altına girmişti; Konfüçyüs, öğre-

1 Çin'deki Cizvitler, bir yandan Çin kültürünü tanımaya çalışırken, bir yandan da imparatorluk yönetimi ile yakın ilişkiler kurma siyaseti güdüyorlardı. Ortaya koydukları Konfüçyüsçülük değişkesi Batıda çok tutuldu.

tisine yetke, nüfuz sağlayacak bir kamu görevine atanmayı başaramamıştı. Bundan ötürü, benzer beklentiler taşıyıp benzer güçlüklerle karşılaşan diğerleri gibi Konfüçyüs de, küçük bir öğrenci, izleyici topluluğunun eşliğinde gittiği saraylara, yöneticilere hizmet sunarak gezginci öğreticilik yapmaya başladı.

Konfüçyüs'ün yaşam öyküsüyle kişiliğinin de ona atfedilen öğretilerin ayrıntılarının da doğruluğundan emin olmak olanaklı değil. Elimizde, onun ölümünden sonra geliştirilmiş, kuşkusuz pek çok yönüyle izleyicileri tarafından elden geçirilmiş, zenginleştirilmiş, yeniden düzenlenmiş karma açıklamalar var sadece. Mevcut bilgilerdeki kimi iç tutarsızlığa, kimi vurgu farklılığına karşın, bilgi ile ahlaksal erdem arayışına tutkuyla inanan, tüm yaşamı boyunca dürüstlüğünü koruyan, kendini sadece öğretmeye adayan bir adama ait bütünlüklü çizgileri seçmek olanaklı. Benzer şekilde, Konfüçyüs'e atfedilen yazılı özdeyişlerin ona ait olup olmadığını saptamak da olanaklı değil. Konfüçyüs'e ait olduğu kanıtlanmış bir düşünüşten vazgeçip, genel, melez bir Konfüçyüs öğretisi açıklamasına razı olmamız gerekiyor. K'ung Ustanın başlattığı hareketin gelişim aşamalarını, onun hakkında bilinenlerle ilgisinde araştırmamız, böylece milyonlarca insanın yaşamını kökten etkilemiş düşüncelere ilişkin eleştirel bir kavrayışa ulaşmamız gerekiyor.

Konfüçyüs'e atfedilen deyişlerle düşüncelerin çoğu *Konuşmalar* diye bilinen bir seçkide toplanmıştır. 1687'de dört Cizvit misyoneri *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinesis*'i yayımladı. Bu kitap yalnız *Konuşmalar*'ı değil, daha kısa iki çalışmayı, *Büyük Bilgi* ile *Orta Öğretisi*'ni de kapsıyordu. Mensiyüs'ün yazılarıyla[2] birlikte bu yapıtlar, yukarıda anılan Çin devlet görevliliği sınavlarında kullanılan metinleri, Dört Kitab'ı oluşturur. Dört Kitap, On Üç Temel Yapıt diye bilinen, yalnız Konfüçyüsçülüğün değil Taoculuk ile Çin Buddhacılığının da günümüze kalmış kaynaklarından oluşan ve daha geniş bir yazılar bütününe dahildir.

Konfüçyüs'ün felsefesi, ahlak ile siyaset felsefesinin ağırlıkta

2 Bak. bu kitapta Mensiyüs hakkındaki yazı.

olduğu bir felsefeydi. Bu felsefe, hep devinimli olmalarına karşın gök ile yerin birbirini dengeleyen güçler olduğu, ortak varoluşlarının uyumlu olduğu inanışına dayanıyordu. Konfüçyüs'e göre insan bu koşullara tabidir, evreni örnek alıp ona benzemeye çalışması gerekir. *Orta Öğretisi*'nde şunlar söylenir: "Bu denge, dünyadaki tüm insan edimlerinin çıktığı eşsiz köktür; bu uyum tüm edimlerin izlemesi gereken evrensel yoldur."[3]

Konfüçyüs'ün uyumlu yaşam öğüdü, hoş, sessiz sakin akıp giden bir yaşam sürmek adına tutkularla duyguları tümüyle bastırmak gerektiği anlamına gelmiyordu. Konfüçyüs denge ile uyum arasında önemli bir fark görür. Dengenin, "zevk kızgınlık, keder neşe, coşup taşma duygularına" kapılmamak olduğunu, uyumunsa "bu duyguların hep tam zamanında ortaya çıkması"[4] olduğunu söyler. *Orta Öğretisi*'nde uyum yolu irdelenir; gerekli görülen yaşam ölçüsü saptandıktan sonra, her şeyin kökü olan denge ilkesine uygun olacak bir yaşam biçiminin ayrıntıları verilir. Uyum, adalet, denge düşünceleri, hem evren hem birey düzeyinde, siyaset kuramı ile kılgının odağıydı. Konfüçyüs'ün dönemindeki çok eski bir inanışa göre, yeryüzündeki yönetici, tanrı vekilidir; eğer barışı, uyumu sürdürmeyi hedeflemezse bu vekalet elinden alınır. Konfüçyüs, hayranlık duyduğu Chou hanedanlığının, İlahi onayı almış, dolayısıyla selefi zorba Shang hanedanlığının yerini almaya hak kazanmış bir kişi tarafından kurulduğuna inanır. Konfüçyüs Chou hanedanlığının ilk yıllarını –beş yüzyıl önceyi– bir altın çağ olarak adlandırır. O dönemin ülkülerini canlandırmanın, bu çatışma, hizipleşme çağında Çin'in birliğini yeniden sağlamanın yolu olduğunu; kendisinin de o eski değerlerin aktarıcısı olduğunu, ortaya yeni değerler koymadığını düşünüyordu.

Konfüçyüs'e göre tüm toplumsal, siyasal erdemler, temelde, genişletilmiş kişi erdemleriydi. Eğitim ahlak bilgisi edinmekti. Ama bu bilgi, belirli eylemlerle tutumların iyi olduğunu söyleyen bir bilgi olmakla kalmazdı; aynı zamanda uygulamada, de-

3 *Doctrine of the Mean*, 1. bölüm.
4 *A.g.y.*

neyim aracılığıyla –iyi olmakla, iyiyi yapmakla– edinilen bir bilgiydi. Kişi hocasını örnek alarak öğrenir; başkalarına da, onlara örnek olarak öğretir. Konfüçyüs böylesi bir eğitimin erken yaşlarda başlayıp, yaşam boyu sürmesi gerektiğini savunurdu. Ahlaksal iyilik kavramının merkezinde *jen*, yani iyilikseverlik ya da insan sevgisi düşüncesi vardır. Çincedeki bu sözcüğün tam karşılığını bulmak güçtür. İnsanlar arasında kurulması gereken en iyi ilişki biçimini karşılamak üzere, kimileyin 'iyilikseverlik' kimileyin 'insancıllık' diye yorumlanır. Doğuştan gelme bir yeteneğin alıştırmalarla güçlendirilmesiyle değil, kişinin kendini eğitme çabasıyla geliştirilen özel bir yetidir *jen*. Konfüçyüs *Konuşmalar*'da *jen* ya da iyilikseverlik hakkında şöyle der: "Eğer gerçekten dilersek olur."[5] Konfüçyüs'e göre *jen*, 'efendi' ya da 'üst insan' dediği kimsenin en önemli, biricik sıfatıdır. Bu kişi öğrenmeye öylesine düşkündür ki, içtenlikli öğrenme uğraşı ona "yemek yemeyi unutturur", "yaşlandığının ayırdına varmaz."[6] İyilikseverlik, kişinin kendisine dönük ilgisinin, kendinden hoşnutluğunun üstesinden gelmesini gerektirir; iyilikseverliğin yolu töremlere ya da *li*'ye –her yönüyle insan davranışlarını düzenleyen, örnek eylemlere ulaşmasında kişiye kılavuzluk etmek üzere tasarlanmış olan bir kurallar ya da ilkeler bütününe– uymaktır. Töremlerin ayrıntıları hep aynıdır. Bunlar, işlem, eylem ve tüm törenlerin yanı sıra, jestlere, tavırlara, giysilere, devinimlere, yüz ifadelerine ilişkindir. Aşağıdaki alıntı efendiye uygun davranış biçimi betiminden alınmıştır:

> Yatakta ölü gibi yatmaz... Yaslı birine rasgeldiğinde, çok iyi tanıdığı biri olsa bile, tutumunu değiştirir; kurban kesme giysisine bürünmüş birine ya da bir köre rasgeldiğinde, kendisi sivil giysili olsa bile uygun tutumu takındığından emin olmalıdır. Yaslı biriyle karşılaştığında bineğinden aşağıya eğilmeli, resmi yazı taşıyan kimselerle karşılaştı-

5 *Analects* 7: 29, çev. A. Waley, *The Analects of Confucius*, Londra, Allen & Unwin, 1938.

6 Konfüçyüs'ün öğrenmeye ilişkin görüşlerini *Konuşmalar*'ın hemen her yerinde bulmak olanaklıdır; özellikle bak. 7. Bölüm.

ğında da aynı şeyi yapmalıdır. Kendisine bir tabak tatlı verildiğinde yüzündeki ifadeyi değiştirmeli, ayağa kalkmalıdır. Ansızın şimşek çaktığında ya da fırtına patladığında yüzündeki ifadeyi değiştirmelidir.[7]

Konfüçyüsçü töremlerin salt bir davranış kalıbı olduğu ya da öneminin yüzeysel olduğu sanılmamalı. Konfüçyüs, yöneticilerin hane halkına öğretilen törenlerde uzmanlaşmış bir öğretici sınıfının, *jun*un üyesiydi. Konfüçyüs'ün himayesinde bu töremler derin bir ahlaksal anlam kazanmıştı. Konfüçyüs gerçek iyilikseverlik ya da gerçek insancıllığın, gönül ile zihnin dışsal davranışlarla tutarlık gösterdiği bir kişi bütünlüğünü gerektirdiğini savunurdu. Töremler asla gereksiz değildir. Gerçek iyilikseverlik eğiliminin uygun töremlerle dışsallaşmasında görüldüğü gibi, töremler kişisel eğilimlerin nasıl olması gerektiğini gösterir. Töremlere katılmak bir iyilikseverlik eğitimi olabilir; her şeyi doğru düşünceliliğin yeşermesine elverişli kılmanın bir yolu olabilir. Konfüçyüs öngörülen ahlaksal bütünlüğün sonucu olan eylemi, *yi* -yani hep yararın, öğretmenin amaçlandığı bir kişi ahlakını geliştirmekle oluşan bütünlüklü iyilikseverliğe ahlak bakımından uygunluk- diye tanımlar. Öğrenme sevdası, burada gereken kavrayış biçiminin edinilmesindeki temel öğedir. Konfüçyüs'e göre, "öğrenme sevdası olmaksızın iyilikseverlik sevdasına düşmek insanı aptal eder";[8] iyi niyetli olmak yetmez. Örneğin, cömert olduğunu göstermek için, varlığını ayırım yapmaksızın başkalarına dağıtmak yetmez.

Bilgi ile öğrenme, ahlaksal kavrayışı geliştirmeye yardımcı olur; kişi, böylece, cömertliğini nasıl gerçek bir iyiye göre yönlendireceğini görebilir. Bilgi, öğrenme, deneyim, kişinin yaşamda nelerin değiştirilemez olduğunu görmesine, bunları çabayla değiştirilebilir olanlardan ayırmasına yardım eder. *Konuşmalar*'ın sonunda şunlar söylenir: "Konfüçyüs dedi ki 'Yazgı anlaşılmadıkça iyiliksever olmak da olanaklı değildir'"[9] Konfüçyüsçü

7 *Analects* 10: 16.
8 *A.g.y.*, 17: 8.
9 *A.g.y.*, son tümce.

öğretide yazgı değişmezleri yönetir, yani yaşam süresi, ölümlülük gibi şeylere ilişkindir. Değişmez zorunluklar hakkında düşünmek, kişinin bunları değiştirmeye çalışmanının boşunalığını kabul etmesini, çabayı geliştirilebilir olanla, yani ahlak yetileriyle, ahlak anlayışıyla uğraşmaya yöneltmenin daha iyi olacağının ayırdına varmasını sağlar.

Konfüçyüs en iyi insanın bilge insan olduğu kanısındadır, ama kendisini bir bilge olarak görmez; pek az insanın bilge olmayı başardığını düşünür. *Seçmeler*'de "bir bilgeye rasgelmekten umudu kestiği"ni[10] söyler. Efendi kusursuzlukta bilgeden sonra gelir, günlük yaşamda etkisi en çok duyulan da efendidir. *Konuşmalar*'da örnek olma özelliği ayrıntılarıyla anlatılan efendi, "dünya işlerinde... ahlaksal olanın tarafını"[11] tutandır. Efendi, başkalarının mutluluğu için gösterdiği içten ilgide açığa çıkan ahlaksal yetkinliğinden ötürü, buyruk verebilir, itaat görebilir. Konfüçyüs yöneticilere "eğer siz iyiyi isterseniz, insanlar da iyi olur"[12] der. Ayrıca, insanın insan olarak kalacağını, "efendinin doğasının yel, sıradan insanın doğasının da ot gibi olduğunu; yel estiğinde otların hep eğildiğini";[13] bundan ötürü de yönetimin, daima, her üyesinin açıkça belirlenmiş bir role sahip olduğu bir toplumda yetkesini iyilikseverlikle kullanan bir yönetici topluluğunun elinde olduğunu savunurdu. Bu durum, yükselmeyi hakedenleri engellemiyordu. Konfüçyüs, gerçek yeteneğin öğrenilenlerin fiilen uygulanmasıyla sınandığı, herkese açık bir eğitim sistemini savunup uygulamıştı. Efendiliğin yolunu yordamını bellemek yeterli değildi; kişinin bu yol yordamı iyi yönetimle, başkalarına kılavuzluk ederek, başkalarına örnek olduğu doğru töremleri gerçekleştirerek koruyup uygulaması gerekirdi. Var güçleriyle örnek yöneticinin izinden gidenler, iyi yönetime tam anlamıyla katılır, ayrıca bu yönetimin hayrını da görürdü. Konfüçyüs insanların doğuştan eşit olduğuna inanırdı; eğitime ilişkin tüm görüşlerinin altında yatan, son-

10 *A.g.y.*, 7: 26.
11 *A.g.y.*, 4: 10.
12 *A.g.y.*, 12: 19.
13 *A.g.y.*

raki yüzyıllarda Çin'in eğitim siyasetini etkileyen onun bu inancıydı.

Konfüçyüs'ün kişi ahlakına ilişkin düşünceleri ile gerçekliğin doğasına ilişkin görüşü arasındaki tutarlığı görmek güç değil: Toplumsal uyumu sağlamaya çalışan bireyin ahlaka uygun etkinliği, uyumlu etkileşimlerle dengesini bulan evrensel denge değişimlerine yapılmış bir katkıdır. Konfüçyüsçü düşünce ile eski Yunan'da İ.Ö. 6.-5. yüzyıllarda ortaya çıkan Sokrates öncesi filozoflarının kimi düşüncesi arasındaki büyük benzerlikleri yakalamak da güç değil. Bu filozoflardan Anaximenes (İ.Ö. 585-528) insan ruhu ile doğanın, bir bütün olarak, tek bir ortamı paylaştığını öğretmişti; Pythagoras (İ.Ö. 571-496) tinsel saflığı korumak üzere töremleştirilmiş davranış biçimleri geliştirmişti; matematikle kavranan göksel uyum ile insan ruhu arasında bir ahenk olması gerektiğini düşünürdü; Herakleitos ise (İ.Ö. doğumu yaklaşık 504-501) Logos düşüncesini, bir tür evrensel adaleti ya da denkliği korumaya yarayan, dengeli geliş gidiş ilkesini atmıştı ortaya. Konfüçyüs'ün kişiliği, alçakgönüllü bilgeliği, kendini öğretmeye adayışı, Sokrates'in benzer özellikleriyle karşılaştırılagelmiştir; Sokrates'in altın kuralı, "kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" diyen kural, ahlakçıların genel geçer kurallarından biridir.[14]

Konfüçyüs metafizik kurgulamalar geliştirmekle uğraşmamıştı; insan bilgisinin doğasına ya da olanağına ilişkin bir kuram da geliştirmemişti. Ama yine de, insan zekasının bilme iddiasında olduğu şeylerin sınırları konusunda duyarlıydı; dolayısıyla deneysel bilgi sayılacak bilgilere dayanma güvencesine sahip olmayan savları ortaya atmaktan kaçınırdı. Bir keresinde, karşısında düşüncesizce konuşan birine "efendi olanın bilgisiz olduğu konuda hiçbir kanı bildirmemesi beklenir"[15] demişti. Ardılı Tzu-lu'ya da şunları söyler: "Sana bilmenin ne olduğunu söyleyeyim mi? Bildiğin zaman bildiğini, bilmediğinde de bilmediğini söylemek, işte bilgi budur."[16] (2. XVI olacak, XVII değil)

14 Bu düşünürlere ilişkin bilgi için bak. Diané Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1992 (yenibasım).

15 *Analects* 13: 3.

16 *A.g.y.*, 2: 17.

Konuşmalar'da 'adların düzeltilmesi' diye anılan Konfüçyüs öğretisi ilginç felsefi sonuçlara varır. Konfüçyüs, kendi döneminde 'efendi' denilen kimseler eskiden öngörülmüş efendilik betimine göre davranmadığı için kaygılanırdı. "İnsancıllığı terk etmiş efendi, bu adı nasıl taşıyabilir?"[17] diye sorar; yönetmenin doğru davranan kişiler için kolay bir iş olduğunu, böylece "prensin prens, bakanın bakan, babanın baba, oğulun da oğul"[18] olacağını söyler. Konfüçyüs'ün 'düzeltilmesini' istediği şeyin adlar değil, bu adları taşıyanların davranışları olduğu görülüyor. Dahası Konfüçyüs, örnek aldığı Chou hanedanlığının altın çağında tüm ayrıntılarıyla tanımlanmış saptanmış biçimleriyle 'efendi', 'bilge', 'prens' gibi ad ya da kavramları mutlak şeyler olarak görür gibidir.

Geçmişin, ataların yüceltilmesi, töremlere gösterilen büyük ilgi, evlatlık görevi ile baba oğul ilişkisinin öneminin ısrarla vurgulanması, Konfüçyüsçülüğün Batı geleneğine aykırı düşebilecek yönleridir. Gene de, Batı tüm bu yönelimlere –aile bağları ile büyüklere saygıya; adetlere, uylaşımlara, törenlere değer vermeye; ılımlılığın, sakınımın ölçülü bir alçakgönüllülüğün ahlaksal önemine– bir ölçüde aşinadır. Konfüçyüs'ün bakış açısını anlamamak, onun değerleri ile uygulamalarının birçoğunun evrensel olduğunu görmemek olanaksızdır.

Konfüçyüs'ün ölümünden sonra (İ.Ö. 479) öğrencileri onun öğretisini sessiz sedasız sürdürdü. İki önemli izleyicisi Mensiyüs ile Hsun Tzu, Konfüçyüsçü düşünceye kendi fikirlerini, kendi vurgularını da katarak, seçkinlerin eğiticisi oldu. Onların çağı, yöneticilerin saraylarında ahlak ile siyasete ilişkin pek çok düşünsel tartışmanın geliştiği bir dönemdi. Tartışmalar düzenlenir, bilgili kişiler davet edilirdi. Bunlar, siyasal karmaşanın, Çin devletleri arasında süregiden çatışmaların yaşandığı –bundan ötürü de Savaşan Devletler Dönemi diye anılan– bir dönemde olup bitiyordu. Çekişmeler Ch'in hanedanlığının (İ.Ö. 221-206) egemenliğiyle son buldu. Hükümdar Ch'in Shih Huang Ti Çin'i birleştirdi. İmparatorluğunu ilan etti; Çin'i kuzeyden gelen istila-

17 *A.g.y.*, 4: 5.
18 *A.g.y.*, 12: 11.

cılara karşı savunmak üzere Çin Seddi'ni yaptırdı. İ.Ö. 213'te erktekelciliğini pekiştirmek için, yalnız Konfüçyüsçü birikimin büyük kısmının değil, başka sayısız temel yapıtın da yok edildiği 'Kitapları Yakma' buyruğunu verdi. Han hanedanlığı döneminde (İ.Ö. 206- MS 9) Konfüçyüsçü düşünce yeniden canlandı. Eski yazılardan parçalar derlenip elden geçirildi; Hıristiyanlığın ilk yıllarında Buddhacılığın da Çin'e ulaşmasına karşın, Konfüçyüsçü düşünceler yeniden yaygın kabul gördü. Bundan böyle Konfüçyüsçülük –daha doğrusu Yeni Konfüçyüsçülüğün çeşitli biçimleri– Çin kültüründeki ana akışın bir parçası olarak varlığını sürdürdü, eğitimin Konfüçyüsçü temel yapıtlara dayanmasından ötürü halka yayıldı.[19] Böylece Konfüçyüsçülük geniş, değişken bir ülkede yaşayan milyonlarca insanı birleştirdi. Hem kişisel hem kamusal ülküler sunduğu, kişi ile kamu arasında net bir halka oluşturduğu için ayakta kaldı. Töremleriyle törenleri, sıradan insan için anlamlı, ama aynı zamanda aydınlar için de sonsuz inceliklerle dolu somut uygulamalar sağladı. Aile kavramına, Çin toplumunun her katmanında geçerli toplumsal gereklere saygı gösterdi; incelikle düzenlenmiş aile yaşamını, uyumlu, bütünlüklü bir toplumun örnekçesi, ilahi yasanın yerine getirilmesi olarak gördü. Konfüçyüsçülüğe göre, duygu eğitimi ile sanatlar kendi başlarına güzel işler olmakla kalmazlar; bunlar, kültürel, toplumsal tutarlığı geliştirdikleri, gerçek insanı niteleyen temel ahlak terbiyesini verdikleri için değerlidirler.

20. yüzyıl ortalarında Çin'de Konfüçyüsçülük neredeyse tümden yadsınmıştır. Çin Batı dünyası karşısında kendisini değerlendirmeye giriştiğinde, Konfüçyüsçülüğün katılığına, geçmişten devşirme ülkülerine, sıradüzen ile tören saplantısına yönelik eski eleştiriler yeniden gündeme geldi. Raymond Dawson, Konfüçyüs'e ilişkin kitabında, 1960'ların devrimcilerinin, benimsemek istemedikleri her şeyden Konfüçyüs'ü sorumlu tuttuklarına dikkati çekmişti:

19 Yeni Konfüçyüsçülüğe ilişkin bilgi için bak. bu kitaptaki Chu Hsi ile Tai Chen hakkındaki yazılar.

> Geçmişin katı, sıradüzenli toplumundan ötürü suçlanması gereken Konfüçyüs'tü: Gençler kendilerini kanıtlamaya çalıştıklarında, Konfüçyüsçülükte çocukların ana babaya tabi oldukları küçümsemeyle hatırlatılırdı; kadın hakları gündeme geldiğinde, yenilikçiler, Konfüçyüsçülükte kadının geleneksel rolünün ilkin ve her şeyden önce... ataya saygının sürekliliğini sağlamak adına... çocuk yapmak olmasından ötürü Konfüçyüsçü birikimi suçlayabilmişti... Batının bilimi ile teknolojisinin mucizeleri karşısında büyülenip kalanlar, batılı ulusların askeri gücü karşısında Çin'in umutsuz durumda olduğunu düşünüyordu. Konfüçyüs'ün törem satan bir seyyar satıcı, ahlak safsatalarıyla yöneticileri kandıran bir düzenbaz olarak gösterildiği eski eleştiriler, 20. yüzyılın önde gelen yazarlarının eserlerinde yeniden ortaya çıktı.[20]

Kültürel dolaşım ağının bir parçası olan tutumlardan kurtulmak kolay olmuyor. 1960 Kültür Devriminin, Halk Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında ortaya çıkan Konfüçyüs karşıtı eleştirileri pekiştirmesine karşın, Konfüçyüsçülüğü ortadan kaldırmayı hedefleyen yenilikler de Konfüçyüsçülük çizgisine, biçemine uydu. Komünizmin, işçi sınıfına yaraşır tutumlara göre kişiliği yeniden biçimlendirmeyi amaçlamasının, Konfüçyüsçü kendini yetiştirme öğüdüne pek benzediği; önder Mao'nun sözlerine gösterilen büyük saygının, eskiden Konfüçyüs'e gösterilen saygıyla türdeş olduğu sık sık dile getirilir.

Uyum, bütünlük, denge, Çin düşüncesinin içgüdüsel kabulleri olagelmiştir hep. Bu olgu, Konfüçyüsçülük kadar Taoculuk ile Buddhacılığın da Çin kültürünün bir parçası olmasına karşın, bu üç güçlü akım arasında rekabetin pek az olmasını açıklar. Bu üçünün karşılıklı ilişkileri, bir Çin özdeyişiyle "üç din tek dindir" sözüyle apaçık betimlenmiştir. Her biri diğer ikisinin tamamlayıcısı gibidir; her biri, mevcut duruma en uygunları olduğu düşünüldüğünde kullanılır. Taoculuk ile Buddhacılık Konfüçyüsçülüğün büyük ölçüde gözardı ettiği gizemci-

20 Raymond Dawson, *Confucius*, Oxford, Oxford University Press, Past Masters series, 1986, s. 85-86.

lik, tinsellik boyutlarını sağlamıştı. Konfüçyüsçülük de kamu yaşamı ile devlet yönetiminde esin kaynağı olmuştu.

Konfüçyüsçü Temel Kaynaklar

Temel Yapıtlar diye bilinen yazılar Konfüçyüs'ün döneminden öncesine aittir. Konfüçyüs'ün bunlara ne kadar katkıda bulunduğu belli değildir. Bu yapıtlar şunlardır:

1) *Shih Ching* (Şiirler Kitabı), Chou döneminin ilk yıllarındaki şiirler.
2) *Shu Ching* (Belgeler Kitabı), İ.Ö. 7000-2000 arası belgeliği.
3) *I Ching* (Değişimler Kitabı), fal bakmakta, Doğayı açıklamakta kullanılan formüller.
4) *Li Ching* (Töremler Kitabı), toplumsal davranış kuralları; olasılıkla Konfüçyüs'ün döneminde ya da sonrasında derlenmiştir, ama daha eski adetleri aktarır.
5) *Ch'un Ch'in* (İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları), İ.Ö. 722-464 arası belgeliği.

Konfüçyüs ders verirken bu temel yapıtları kullanıyordu. Bu yapıtlardaki temel düşüncelerin geliştirilmiş hali ile kendi düşünceleri, Çin devlet görevliliği sınavlarının temel metinleri olan Dört Kitap'ta toplanmıştı. Bu Dört Kitap şunlardır:

1 *Lun Yu* (Konuşmalar), Konfüçyüs'ün sözleri.
2) *Ta Hsueh* (Büyük Bilgi), siyasal öğütler.
3) *Chung Yung* (Denge Öğretisi), yaşamın düzenlenmesi.
4) *Meng Tzu* (Mensiyüs), Mensiyüs'ün düşünceleri.

Ayrıca Bak. Bu Kitap

Mensiyüs, Lao Tzu, Chu Hsi, Tai Chen, Mao Tse-tung

Kaynaklar ve Ek Okuma

Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Dawson, Raymond, *Confucius*, Oxford, Oxford University Press, Eski Ustalar Dizisi, 1986.

Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, 2 cilt, I. cilt, New York, Free Press; Londra, Collier Macmillan, 1968.

Hughes, E.R., *Chinese Philosophy in Classical Times*, Londra, Dent, 1942.

Legge, James, *The Chinese Classics*, Hong Kong, Hongkong University Press, 1961 (yeni basım).

Waley, A., *The Analects of Confucius*, Londra, Allen & Unwin, 1938.

MENSIYÜS (*MENGE K'NE*)
(İ.Ö. 371-289)

Selefi Konfüçyüs gibi Mensiyüs de, genelde, Menge K'e adıyla değil, Latinleştirilmiş adıyla tanınır. Mensiyüs, Konfüçyüsçü öğretileri geliştirmiş, Konfüçyüçü düşünce bütününe kendi düşüncelerini eklemiştir.[1] Yazıya geçirilmiş sözleri, yüzyıllarca Çin eğitiminin ana kaynağı olan temel yapıtlar derlemesinin –Dört Kitap'ın– *Mensiyüs* adlı cildinde toplanmıştır. Dört Kitap, ilki 1313'te yapılan, altı yüzyıl boyunca da her yıl yinelenen Çin devlet görevliliği sınavları için okutulan temel metinlerdi. Mensiyüs'ün yazınsal biçeminin tüm Çin yazınını örneklediği kabul edilir.

Mensiyüs'ün yaşamı hakkında pek az şey biliniyor. İ.Ö. 1. yüzyılın başlarında yazılmış olan *Shici cihi* (Tarihçinin Kayıtları) adlı belgelikte Mensiyüs'ün kısa bir yaşam öyküsü sunulur; Mensiyüs'ün kendi yazılarından çıkarılabileceklerden fazlasını söylemez bu öykü. Mensiyüs, Shangtung eyaletinin Tsou kendinde doğdu. Üç yaşındayken babası öldü; onu dokumacılık yapan, kendini oğlunun örnek bir ahlak eğitimi almasına adayan annesi yetiştirdi. Bir süre Konfüçyüs'ün torunu Tzu Ssu'dan ders aldı. Öğretmen oldu, doğu Çindeki Ch'i kentinde kısa bir memuriyetten sonra yönetici saraylarını dolaşmaya, yöneticilere yönetim ile hükümdarlık uygulamaları konusunda danışmanlık yapmaya başladı. Ancak, Mensiyüs'ünkine benzer görevlerde Konfüçyüs'ün ayağına dolanan siyasal huzursuzluk yine sürüyordu –hatta artmıştı; bu durum Konfüçyüs kadar Mensiyüs'e de ket vurdu.[2] Sonuçta, birkaç öğrencisiyle birlikte inzivaya çekildi, olasılıkla *Mensiyüs*'ü yazmakla uğraştı; ancak, bu kitabın Mensiyüs tarafından mı yazıldığı, yoksa izleyicileri tarafından mı derlendiği pek belli değildir. Yazan Mensiyüs olsa bile, kitabın bize ulaşan biçiminde anılan bazı kişi adları ile ünvanlarından, yapı-

1 Bak. yukarıda Konfüçyüs hakkındaki yazı.

2 Dönemin siyasal, toplumsal durumuna ilişkin ayrıntılı açıklama için bak. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, I. cilt, Princeton, Princeton University Press, 1983, 2. Bölüm.

tın onun ölümünden önce tamamlanmadığı anlaşılıyor.

Mensiyüs'ün döneminde Çin büyük bir değişim geçiriyordu. Derebeylik yavaş yavaş yerini daha merkezi bir yönetim biçimine bırakırken, devletler arasındaki çatışmalar sürüyordu. Savaşan Devletler Dönemi (İ.Ö. 403-222) adı verilen bu dönemde Yasaksızlık diye bilinen, insanların doğası gereği ben merkezci olduğunu, ancak ödül ile cezaya duyarlı olduğunu kabul eden bir öğreti geliştirildi. Mensiyüs bu görüşe katılmıyordu. Onun düşüncesi, Konfüçyüs'ün iyilikseverlik (*jen*), adalet ya da doğru davranış (*yi*) kavramlarının izindeydi; Mensiyüs, insanda, en az yemek yemek ya da cinsellik iştahları kadar doğasının bir parçası olan bir iyilik öğesinin bulunduğunu savunuyordu.

Mensiyüs, Konfüçyüs'ün iyilikseverlik ile doğru davranışa ilişkin görüşlerini sürdürmenin yanı sıra, onun 'efendi' ya da 'üst insan' kavramını –hem düşüncede hem davranışta insancıl olan, kendisine yapılmasını istemeyeceği şeyi asla başkalarına yapmayan kişiye ilişkin görüşünü– geliştirdi. Şöyle der Mensiyüs: "İnsan ile yaban arasında pek ince bir ayırım vardır. Efendi bu ayırıcı özelliği korurken, sıradan insan yitirir."[3] Efendinin koruyup geliştirdiği şey, düşünme, yaşamını akılla yönetme gücüdür. Duyulara dayalı eğilimlerle kaçınmalar yönlendirmez onu; ahlaksal düşünümsel vicdan görevini üstlendiğini söyler. Birçok batılı düşünürden farklı olarak, insanda keskin bir zihin beden ikiliği olduğuna inanmaz. İnsanı, bedeninin en değerli öğelerine hükmettiğinde en iyi gelişimi gösteren organik bir bütünlük olarak görür. Mensiyüs'e göre şeylerin diziliminde yüreğin önceliği vardır, çünkü yürek en önemli organdır. Ne var ki, yürek bedenin diğer kısımlarından özce farklı değildir; bundan ötürü de yüreğin işleyişi, yürek ile onun yönettiği organlar arasında herhangi bir etkileşim sorunu yaratmaz.

Mensiyüs'ün insan doğası anlayışının temelinde, evrendeki varlıkların nasıl var olduğuna ilişkin bir görüş vardır. Döneminin yaygın inanışı, evrenin *ch'i*den, yoğunluğu değişen, ağır kısmı yeryüzünü oluşturan, hafif ve incelmiş kısmı da gökyü-

3 *Mencius*, çev. D.C. Lau, Harmondsworth, Penguin, 1970, IV.B.19.

züne yükselen temel bir tözden oluşmuş olduğuydu. İnsanın bu ikisinin bir karışımı olduğu, daha üstün *ch'i*nin yürek ile bedendeki yaşam soluğunu oluşturduğu düşünülürdü. Mensiyüs *ch'i* düşüncesini gelirtirerek, ahlak açısından herkes için önemli olacak bir şey haline getirdi. Mensiyüs'e göre *ch'i*, kişi düzeyinde, temel varlık ya da tinsel kimlik olarak, bireyselliğin, kişiliğin kaynağı olarak görülmelidir. Mensiyüs kendi *ch'i*sinin sele benzediğini, "sınırsız ve çok dirençli"[4] olduğunu söyler. *Ch'i*ye ilişkin öğüdü şudur:

> Ona, bütünlüğünü gözeterek bakın, yoluna engel çıkarmayın; Gök ile Yer arasındaki boşluğu dolduracaktır. Doğruluk ile Yolu bütün kılan bir *ch'i*dir... Doğruluğun birikmesiyle doğar, kimse onu birkaç doğruluk gösterisiyle kendine mal edemez... Yürekteki yerleşik ölçünlerin gerisinde kalacak gibi davranılırsa bozulur... Onu işletmeli, aklınızdan hiç çıkarmamalısınız. Ayrıca, onu hep tutmanıza karşın, zorla geliştirmeye de kalkmamalısınız.[5]

*Ch'i*yi, daha iyi olanı güçlendirmek, dünyasal olanla göksel olanı birbiriyle ilintili kılmaktır; yolu (*tao*), insan için doğru yaşamı, evrenin sonul uyumunun kutsandığı, dillendirildiği, paylaşıldığı yaşamı bulmaktır. Bu, yüzeysel olmayan, aşırıya kaçmayan, şaşmaz iyi niyet eğilimi geliştirilmeyi gerektirir. Erdem doğal yetilerin geliştirilmesidir. Mensiyüs, Konfüçyüs'ün doğal iyiliğe ilişkin sözlerini aktarır: "Tutarsanız sürer; koyuverirseniz yok olur. Onun ne zaman gelip ne zaman gideceği, ne kadar süreceği asla bilinmez."[6]

Mensiyüs, iyiliğin doğuştan getirildiği savını desleklemek için sıradan deneyimlere başvurur. Tüm çocukların ana babalarını nasıl seveceklerini doğallıkla bildiklerini; bir çocuğun kuyuya düşmek üzere olduğunu gören herkesin, çocuğu kurtarmak için düşünmeksizin bir şeyler yapacağını söyler. İnsandaki doğuştan iyiliğin dört nüvesini ya da tohumunu ayrıştırır.

4 *A.g.y.*, II.A.1 (s. 77).
5 *A.g.y.*, II.A.2 (s. 77, 78).
6 *A.g.y.*, VI.A.8.

Bunlar, acıma duygusu, utanma duygusu, incelik ve doğruyu yanlışı anlama yetisidir. Eğer iyi bakılırsa bu dört tohum gelişir, iyilikseverliğin temel erdemleri olan görevine düşkünlük, edeplilik, bilgelik haline gelir. Şöyle der Mensiyüs: "İnsan nasıl iki kola, iki bacağa sahipse, bu dört nüveye de sahiptir. Bu dört nüveye sahip olan insanın kendi olanaklarını yadsıması, kendi kendini sakatlamak olur."[7]

Konfüçyüs etiğinde olduğu gibi Mensiyüs etiğinde de kişi ahlakı, toplum ahlakı ile siyaset ahlakının zorunlu koşuludur. Kişisel ilikilerde ortaya konulan iyilikseverlikle doğru davranışların, daha geniş ölçekte, sevecen, adil yönetimde de gösterilmesi gerekir. Mensiyüs, Konfüçyüs'ün büyük saygı duyduğu Chou hanedanlığının ilk yöneticilerden biri olan Wen'in, halkını, "özürlüleri gözetircesine"[8] gözettiğini söyler. Halkın, insancıl bir yöneticiye, onu örnek alıp öykünerek, barışçı, zengin bir devlet oluşturmak üzere bütünleşerek, bağlılıkla hizmet edeceğini savunur Mensiyüs; ona göre "Prens iyilikseverse, herkes iyiliksever olur".[9] *Shih Chi*'nin –Çin Tarihi'nin– kayıp bir bölümünden çıkma olduğu sanılan şu sözleri aktarır: "Göksel olan, ona ait olan insanların gözleriyle görür. Göksel olan, ona ait insanların kulaklarıyla işitir"[10]; bu sözlerde, insandaki doğal, doğuştan gelme iyilik düşüncesi ve bu doğal eğilimlerin göksel olanla ilişkisi bir kez daha bir araya geliyor. Bütün bu söylenenleri benimseyen yönetici, halkının doğal erdemlerini güçlendirecek, dolayısıyla onların göksel mutluluktan daha çok pay almasını sağlayacaktır.

Mensiyüs'e göre, düşünen kişi, yaşamının çoğunu bedensel etkinliklerle geçiren kişiden üstündür. Ancak, mesleklere bakılarak yapılmış kaba bir sınıflama değildir bu. Yukarıda da anılan bir görüşten, gerçek erdemin iştahlarla, duyularla ilgili organlara değil, düşünme organına, yüreğe öncelik tanımaya bağlı olduğu görüşünden kaynaklanır. Konfüçyüs gibi Men-

7 *A.g.y.*, II.A.6.
8 *A.g.y.*, IV.B.20.
9 *A.g.y.*, IV.B.5.
10 *A.g.y.*, V.A.5.

siyüs de herkesin bir bilge, bir yönetici ya da bir efendi olabileceğine; bunun, kişinin kendi olanaklarını ahlaksal iyilik adına geliştirmesine bağlı olduğuna inanırdı.

Konfüçyüsçülük, tümüyle, varlıkların düzenliliği, derecelendirilmişliği, uygunluğu düşünceleriyle örülüydü; Mensiyüs'ün de bu düşünceleri desteklediği, özellikle aile sevgisi ve ailedeki görevbilirliğe ilişkin öğretisinde açığa çıkar. Mensiyüs'ün görüşünü, İ.Ö. 4. yüzyıl başlarında etkisi yaygınlaşan, Konfüçyüs öğretisini birçok yönden yadsıyan bir öğretmenin, Mo Tzu'nun düşüncelerine bir yanıt, bir karşı çıkış olarak görmek gerekir. Mo Tzu'nun düşüncesi faydacıydı; eylemcilerin, adetlerin, uğraşıların, nesnelerin, sağladıkları yarara ya da iyi sonuçlara göre değerlendirildiğini öne sürüyordu. Konfüçyüsçüler gibi Mo Tzu da iyilikseverlik ile doğruluğu (*jen* ile *yi*yi) savunuyordu, ama onun iyilikseverlik, doğruluk anlayışı Konfüçyüsçülerin iyilikseverlik, doğruluk anlayışından çok farklıydı. Konfüçyüs'ün izinden giden Mensiyüs, ana baba sevgisinin öncelikli olduğunu, ardından da aileden başlayıp geniş ölçekte topluma varan derecelendirilmiş bir sevgi dağılımını savunurken, Mo Tzu, sevgiyi ayırım yapmaksızın herkese eşit dağıtmamız gerektiğini savunuyordu. Mensiyüs uzaklardakileri değil çevremizdekileri sevmemizi çok doğal bulurdu. Ama aynı zamanda, sevme alanımızı sürekli genişletmemiz gerektiğini de söylerdi. "Çocuklarınıza onların gençliğine yaraşır biçimde davranınız; bu davranışı başka ailelerin çocukalarına da gösteriniz".[11]

Mo Tzu, Konfüçyüsçülüğü, insancılık adına tanrılarla ruhları yadsımasından ötürü eleştirmiş, bu beğenilmeyen Tanrıyla ruhların varlığını kanıtlamaya çalışmıştı. Ana ya da babanın ölümüne üç yıl yas tutmayı gerektiren Konfüçyüsçü uygulamayla insan yaşamının, insan kaynağının boşa harcandığını söylüyordu; müzik için de gene, insanı tembelleştirdiğini savunuyordu; çünkü, önceden belirlenmiş olduğu, değişmez olduğu düşünülen bir gidiş karşısında savaşım vermek gereksiz görülüyordu. Bunlar, Mensiyüs ile Mo Tzu arasındaki kimi temel

11 *A.g.y.*, I.A.7 (s. 56).

farklılığı da ortaya koyan faydacı izleklerdir. Mensiyüs'e göre önemli olan tanrılar ya da ruhlar değil göksel olandı. Göksel olan, ahlak alanındaki her 'en iyi'nin kaynağıdır, ülküsüdür. Ayrıca, *ch'i* insanı göksel olana bağladığı için, her insanda göksel erdemlerin tohumları bulunduğu için, göksel olan, ne olursa olsun bir ölçüde ulaşılabilir bir şeydir. Bu görüş, Mo'nun iyilikseverlikle erdemli davranışın insan doğasına yüklenmesi, ödül ve yaptırımlarla da pekiştirilmesi gerektiği inanışına ters düşer. Mo Tzu'da gökselliğe ilişkin pek bir şey bulamayız; erdemli olunur çünkü erdem ödül, kar getirir ama erdemin kendisi için erdemli olunmaz.[12]

Mensiyüs insan ilişkilerinin türlerini dikkatle ayrıştırmıştır. Baba ile oğulun birbirini sevmesi gerektiğini, yönetici ile tebanın birbirine karşı adil olması gerektiğini, karı kocanın kendi yaşam alanlarını birbirlerinkinden ayrı tutmaları gerektiğini, ağabey ile kardeşin karşılıklı bir astlık üstlük duygusuna sahip olmaları gerektiğini, arkadaşlar arasında da samimiyet olması gerektiğini savunmuştur.[13] Bu ayrımlamalar Mensiyüs'ün siyaset görüşünün temelini oluşturur: Toplum bu ilişkilerin geniş ölçekte buyurulmasıyla oluşur; devletin görevi, ahlaklı toplumun önkoşullarını sağlayarak bu ilişkileri güçlendirip sürdürmektir. Siyasal yaşam temelde ahlaksal yaşamdır, insan dünyasını hayvan dünyasından farklı kılan tüm niteliklerle eğilimlerin geliştirilmesidir. En iyi yönetici bilge-kraldır, insanlara en iyi ahlak eğitimini vermeyi amaçlayan bilge yöneticidir. Bu eğitim, yönetilenlerin gönüllü bağlılığını kazandıran örnek davranışlarla, eğitim yoluyla verilmelidir, askeri önderlere yaraşır kaba güçle, korkutuculukla değil. Bu konuda şunları söyle Mensiyüs: "İnsanlar güce boyun eğdiklerinde isteneni kendi rızalarıyla yapmazlar, yeterince güçlü olmadıkları için yaparlar. Ahlakın dönüştürücü etkisine boyun eğdiklerinde ise, isteneni içtenlikle, yüreklerinde hoşnutluk duyarak yaparlar."[14] "İnsanları tutsak eden sınırlar

---

12 Mo Tzu'nun düşünceleri ile Mocu okul için bak. Fung Yu-lan, *a.g.y.*, V. Bölüm.

13 *Mencius*, III.A.4 (s. 102).

14 *A.g.y.*, II.A.3.

değildir, bir devleti güvenli kılan sarp toprakları değildir, İmparatorluğu korkutucu kılan da silahlarının üstünlüğü değildir. Yola sahip olanın destekleyicisi çok olacaktır; Yola sahip olmayanınsa pek az."[15]

Mensiyüs'e göre, insan, yönetimin en önemli öğesi olmakla kalmaz, 'krallık' tanımına uymayan bir yöneticiye karşı başkaldırma hakkına da sahiptir. Bu ister eski ister çağcıl olsun, çoğu siyaset kuramcısının görüşünde raslanan bir öğedir; özellikle de 17. yüzyıl İngiliz filozofu Thomas Hobbes'un görüşlerini anıştırır. Hobbes'a göre, bir hükümdar eğer tebaasını savunup barışı koruyamıyorsa, kısacası 'hükümdar' adının gerektirdiği biçimde davranmıyorsa, ona başkaldırmak yasal sayılmalıdır. Karşılaştırıldıkta, Konfüçyüs ile Mensiyüs'de 'adların düzeltilmesi', yani varlıklar, kişiler ile onlara verilen adların tutarlığı konusunda ısrarcıdır. İlginç olan, Hobbes düşüncesi ile Konfüçyüs-Mensiyüs düşüncesindeki bu benzerliğin felsefi temellerinin birbirinden tamamiyle farklı olmasıdır. Konfüçyüsçüler, bulgulanması gereken, sözcüklerle terimlere anlamlarını veren ülküsel özlerin var olduğuna inanır gibidir. Buna karşın Hobbes, kendine özgü bir hareket noktası, 'hükümdarlık' ya da 'kırmızılık' gibi genel terimlerin "kimi nitelikle benzerlik göstermelerinden ötürü birçok şeye birden yüklenmiş"[16] adlardan başka bir şey olmadığı, adların bizim tarafımızdan verildiği olgusuydu.

Batı felsefesi tarihini bilenler, sık sık, Mensiyüs ile Konfüçyüs arasındaki ilişkinin Platon ve Sokrates arasındaki ilişkiyi andırdığını düşünür. Konfüçyüs ile Sokrates, dürüstlüklerinden, kılgısal bilgeliklerinden, sarsılmaz ahlaklarından ötürü sevilirdi. İkisinin de gerçekçi bir yaşam anlayışı vardı; ikisi de, ağırlıklı olarak, insanın ahlaksal yapısını anlamakla, geliştirmekle uğraştı. Her ikisinin ardından da, onların düşüncelerini daha kapsamlı, daha karmaşık felsefe dizgelerine dönüştüren düşünürler –Konfüçyüs'ün ardından Mensiyüs, Sokrates'in ardından da Platon– geldi: Mensiyüs ile Platon'un düşüncelerinde, saygıyla

15 *A.g.y.*, II.B.1.

16 Thomas Hobbes, *Leviathan*, (çoğu basımda) 4. Bölüm.

andıkları haleflerinin düşüncelerinde olmayan metafizik, gizemci öğeler vardı. Mensiyüs'ün, kişisel *ch'i*'nin gök ile yer arasındaki boşluğu doldurarak göksel olanla birleşebileceğini söyleyen öğretisi, Platon'un mağara alegorisini –insanın, mağara yaşamındaki bulanık algılardan, iyinin simgesi olarak görülen güneşin aydınlığında her şeyin açık seçik göründüğü ışıklı tepelere doğru çıkmaya çabalayışını betimleyen alegoriyi– anımsatır.

Mensiyüs'ün Başlıca Yapıtları

Mencius, çev. D.C. Lau, Harmondsworth, Penguin, 1970.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta:

Konfüçyüs, Lao Tzu, Hui-neng, Tai Chen, Mao Tse-tung

Kaynaklar ve Ek Okuma:

Chan, Wing-tisit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press,1983.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, I. cilt, Princeton, Princeton University Press,1983.

Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, çev. E.R. Hughes, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1947.

LAO TZU

(olasılıkla İ.Ö. 4. yüzyıl)

Lao Tzu hakkında pek az şey biliniyor. Onun bu bilinmeyen, ama neredeyse tapılan kişiliği Çin'de Taocu düşüncenin doğuşunun simgesidir. Taoculuk, 20. yüzyılın başlarına değin Çin kültüründe egemen olmuş üç felsefi, etik ve dinsel dizgeden biridir. '*Tao*' sözcüğünü diğer iki büyük dizgede, Konfüçyüsçülük ile Buddhacılıkta, doğru yaşam biçimine ya da evrendeki ruhsal gelişime işaret ederdi; ancak Taoculuktaki *Tao* hem Yoldur, hem de tüm varlıklardaki evrensel ilkedir. Evrenin, evrende yer alan her şeyin değişmez kaynağıdır.

Shih-Chi, İ.Ö. 2. yüzyılda Ssu-ma Ch'ien taafından derlenen Çin Tarihi Belgeliği, Lao Tzu'nun ne zaman yaşadığına ilişkin

kesin bir bilgi vermez. Bu kitapta, soyadının Li, adının Erh, takma adının da Tan olduğu söylenir. Doğum yeri, şimdiki Ho-nan eyaletinin, o zamanki adıyla Chu Jen köyüydü. Chou hanlarının sarayında belgecilik yapmıştı; kimi kaynakta da, Çin'deki eğitimi ile yaşamın asal öğesi olan töremler konusunda Konfüçyüs'e ders verdiği söylenir. Lao Tzu, Chou hanedanlığı gücünü yitirmeye başladığında saraydan ayrıldı; ama Çin'i terketmezden önce, bir sınır nöbetçisi olan Yin Hsi'nin ricası üzerine bir *Tao* incelemesi yazdı. *Tao-te Ching* (Yol ile Gücü) diye tanınan bu çalışmada seksen bir kısa bölüm ya da alt başlık vardır; yaklaşık beş bin kelimeden (yani beş bin Çince karakterden) oluşmuştur. Bundan ötürü de bu kitaba kimi zaman Lao Tzu'nun Beş Bin Sözü denir.

Lao Tzu'nun –söylentiye bakılırsa mavi bir Hint mandasının sırtında– Çin'den ayrıldıktan sonra neler yaptığına ilişkin bir kayıt yoktur. Çoğu Çin Dili Edebiyatçısı *Shih Chi*'deki bilgilerin söylenceden ibaret olduğuna, *Tao-te Ching*'in Lao Tzu öldükten epey sonra, bazı Taocu düşünürlerin sözleriyle düşüncelerinden yapılmış bir derleme olduğuna inanır. *Tao-te Ching*'in kırktan fazla İngilizce çevirisi vardır; çeşitli dillerde yazılmış yorumlarsa yüzlercedir. Wing-tsit Chan, *Çin Felsefesinin Kaynak Kitabı*'nda şunları söyler: "Bu küçük kitapta ortaya konulan temel felsefe gereğince değerlendirilmeksizin, Çin felsefesini, dinini, yönetimini, sanatını, tıbbını –hatta mutfağını– anlamayı ummamak gerek.[1]

'*Tao*' terimine, tüm anlamını tam olarak verecek bir karşılık bulmak pek çok kez denemiştir. *Tao-te Ching*'in ilk çevirilerini yapan Cizvitler *Tao*'yu İlahi Varlığın Üst Aklına denk tutmuştur; ama bu terimi böyle anlamak iki açıdan yetersiz kalır. İlkin, sözcüğün, bir bütün olarak Doğaya ya da evrene yaptığı gönderme yakalanamaz. İkincileyin, *Tao*'nun ilk anlamı olan Yolu –doğa düzenindeki belirli tek bir Yol değil– bütünlüğünde Doğanın Yolu anlamını karşılamaz. *Tao*, sonul, dile gelmez olan için kullanılan sözcüktür; *Tao-te Ching*'in başlangıç bölümünde buna değinilir:

1 Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, s. 136.

Dillendirilebilen
Söze gelen
Dile getirilebilen Tao (Yol) ebedi Tao eğildir;
Adlandırılabilen ad ebedi ad değildir.
Adsız olan Gök ile Yerin kaynağıdır;
Adı olan ise her şeyin anasıdır.[2]

25. bölümde de şöyle söylenir:

Ayrımlaşmamış ama bütünlüklü bir şey vardı,
Gök ile Yerden önce var olan.
Sessizdir, şekilsizdir, hiçbir şeye dayanmaz, değişmez.
Her yere erişir, tehlikesizdir.
Evrenin anası olduğu düşünülebilir.
Adını bilmem, Tao derim ona.[3]

Lao Tzu'nun öğretisindeki temel ilkelerin çoğunu anlamak için tutulacak en iyi yol, bunları Konfüçyüsçü öğretilerle karşılaştırmak ya da aralarındaki karşıtlığa bakmaktır. Konfüçyüs öğretisi, Konfüçyüs'ün ahlaksal ilerleme olanağına, kişinin yakınlarına, genelde de topluma göstereceği kapsamlı bir iyilikseverliğin geliştirilmesine verdiği önem üzerine kuruludur. Lao Tzu'nun öğretisinde önemsenense başka bir şeydir. Lao Tzu'ya göre *Tao* ya da Yol Doğayla bir uyum ya da birlik kurmayı başarmaya dayanır. Bu birlik, belirli hedeflere ulaşmaya çalışmakla değil, bir çeşit vazgeçişle, arzulardan uzaklaşmakla, gereksinimleri azaltmakla, açgözlülüğü bastırmakla sağlanır. *Tao-te Ching*, Konfüçyüsçü ahlak eğitiminin vazgeçilmez öğesi olan katı törem uygulamalarını yadsır; bunun yerine, doğal olan her şeye boyun eğmeyi, doğal olanı yavaş yavaş keşfetmeyi önerir. Bir akarsuyun toprağın engebeleri arasından kendisine akacak bir yol bulması gibi, Yolun da gezile dolaşıla bulunmasını ister. Sonuçta ulaşılacak şey canlı bir kavrama gücüdür; bir şeyi bilme değil bir şeyin nasıl yapılacağını bilmedir. Yaşam zahmetsiz ama verimli

2 *Tao-te Ching*, 1. Bölüm, Chan, *a.g.y.*, s. 139.
3 *A.g.y.*, 25. Bölüm, s. 152.

hale gelir. Bunun gereği ise, Doğayı kullanmak değil, Doğaya dahil olmaktır; Doğadan ayrılmak değil Doğayla bir olmaktır.

Konfüçyüs'ün adil, doğru, toplumsallığın sağlandığı bir yaşamın nasıl kurulacağı konusunda önerdiği çözüm, ayrıntılarıyla betimlenmiş bir ahlak dizgesi ile bu dizgeyi gerçekleştirmeye yarayacak, ölçülüp biçilmiş bir eğitimin açımlanmasını gerektiriyordu. Lao Tzu toplumsal uyum ülküsünü paylaşır, ama Konfüçyüs'ün bu ülküyü gerçekleştirme yöntemini benimsemez. Lao Tzu'ya göre, erdemler, üstünlükler ayrıştırmak, ahlak ülküsünü uğrunda mücadele etmek gereken bir şey olarak görmek yanılgıydı. Lao Tzu, ahlak kuralları ile davranış uylaşımlarını çoğaltmanın çekişme ile rekabeti körüklediğini, Doğaya sırt çevirmiş, yapma bir erdem dizgesi getirdiğini savunuyordu. *Tao-te Ching*'de şöyle söylenir:

> Büyük Taonun gücü azaldığında,
> İnsanlık, doğruluk öğretileri çıkar ortaya.
> Bilgi ile bilgelik doğduğunda
> Orada ikiyüzlülük de vardır.[4]

Ayrıca:

> ...ancak Tao yittiğinde insanlık öğretisi doğar.
> Ancak insanlık yittiğinde doğruluk öğretisi doğar.[5]

Lao Tzu, erdeme ulaşmak için 'kestirme yolu' bulmayı, yani hazır bilgilerden oluşturulmuş sıkı örüntülü yapıları yadsımayı önerir. "Bilgelikten.. Öğrenmekten vaz geçin, hiçbir tasanız kalmaz" der, yöneticilere de "İmparatorluğu herhangi bir etkinlikle uğraşmaksızın yönetme"yi öğütler; çünkü:

> Dünyada ne kadar çok günah, yasak olursa
> İnsanlar da o kadar yoksul olur.
> İnsanların silahları ne kadar keskin olursa
> Devletin dertleri de o kadar çok olur.[6]

---

4 *A.g.y.*, 18. Bölüm, s. 148.
5 *A.g.y.*, 38. Bölüm, s. 158.
6 *A.g.y.*, 57. Bölüm, s. 166.

Tüm bunlardan, Lao Tzu'nun bir çeşit anarşist bireyciliği savunduğu sonucuna varmamak gerek. Lao Tzu, doğada değişmez yasalar olduğuna; insanın kendi yaşam Yolunu bu yasaların niteliğini yaşama aracılığıyla anlamakla bulduğuna inanır. Kişinin Yolda kendi geçeneğini bulması *wu-wei*ye, doğa yasalarına uygun olana müdahale etmeme, Göksel Tao'yu oluşturan evrensel yasaların ortaya çıkmasını engellemeye çalışmama tutumuna bağlıdır. Ama *wu-wei* salt olumsuzlama ya da olup bitenin dışında kalma değildir. Doğru yerde bulunmak, varlıkların gerçek doğasına gönüllü olarak uymaktır da. Efendiliğin kazandırdığı güç kavramının en iyi simgesi gene şudur:

> Büyük nehirlerle denizler, tüm vadilerin krallarıdır
> Çünkü derelerin aşağısında kalmayı becerirler..
> Sudan daha yumuşak, daha güçsüz bir şey yoktur,
> Ama katı, güçlü şeylere saldırmada da ondan iyisi yoktur.[7]

Yöneticilerle önderler de *wu-wei* ilkesine uymalıdır. Lao Tzu "büyük bir krallığı yönetmenin küçük balık pişirmeye benzediğini", balıklar tavada ne kadar az çevrilirse sonucun o kadar iyi olacağını söyler. *Tao-te Ching*'in birçok yerinde, yöneticilerle Taoculuğu örnek gösteren özel öğütler verilir:

> Tao eylemden hep uzak durur, yine de yapılmadık şey kalmaz.
> Krallarla beyler da buna uysa, her şey kendiliğinden dönüşür.
> Dönüşümün ardında gene etkin olmak isterlerse,
> Adı olmayan yalınlıkla engellerim onları.
> Adsız yalınlık arzulardan bağımsızdır.
> Arzulardan bağımsız olmak dinginliktir.
> Böylece dünya kendi düzeninin huzurunu duyacaktır.[8]

Lao Tzu, başka çaresi kalmadığında silah kullanan asker için bile benzer bir tutum önerir:

---

7 *A.g.y.*, 66 ile 78. Bölüm, s. 170 ile 174.

8 *A.g.y.*, 37. Bölüm, s. 158.

Usta bir askeri önder askeri gücünü saldırganca kullanmaz.
Usta savaşçı öfkelenmez..
Buna rekabet etmeme erdemi denir.
Buna insan kullanma gücü denir.
Buna, Göksel olana, eskinin en üstün ilkesine
ulaşmak denir.[9]

Şiddet kullanmamanın gücü ile alçak gönüllülüğün üstünlüğüne ilişkin –bir bakıma çelişkili– bu vargı, şöyle dile getirilen temel *Tao* yasasını ortaya koyar:

Aslına dönme Tao'nun eylemidir.
Zayıflık Tao'nun işleyişidir.
Dünyadaki her şey varlıktan doğar.
Varlıksa var olmayandan.[10]

Tao'nun asal ırasından çıkan böylesi bir başka yasa da, *Tao*'da birbiriyle birleşen, *Tao*'nun bütünlüğü ile kapsayıcılığını sağlayan, dişil eril, karanlık aydınlık, etkenlik edilgenlik karşıtlıklarının ilkesi **yin-yang**dır. Lao Tzu, yüceliği, tamamlanmışlığı arayan kişide –geleneksel düşünceye göre dişil özellik sayılan– saldırgan olmayan bir alıcılığın geliştirilmesini ister:

Erili (etken gücü) bilen, dişili (alıcı öğenin edilgen gücünü)
de koruyan
Dünyanın vadisi olur.
Dünyanın vadisi olmakla da,
Ebedi erdemden artık hiç kopmaz...[11]

Ying-yang ilkesine başvurmak, bu ilkenin dişil öğesine önem vermek, *wu-wei* tutumuyla, genel denge, uyum arayışıyla tam bir tutarlık gösterir. Lao Tzu'nun dişil niteliklere övgüler düzmesi, o dönemde yaşayan eski söylenlerle halk kültürüne büyük ölçüde uygun olsa da, olasılıkla, dönemin yaygın düşünce-

9 *A.g.y.*, 68. Bölüm, s. 171, 172.
10 *A.g.y.*, 40. Bölüm, s. 160.
11 *A.g.y.*, 28. Bölüm, s. 154.

sine ters düşüyordu. Lao Tzu, kurucu öğelerin birbiriyle asla çelişmediği, uyumlu bir birlik üretmek üzere birbiriyle bütünleştiği, birbirini gözettiği dengeli bir dirime ulaşma kaygısındaydı. Bundan ötürü, ona göre, dişil ile eril eşit önem taşırdı, birbirinden ayrı tutulamazdı. Dahası, bu ikisi, karşılıklılıklarında, bakışımlılıklarında, bir bütün olarak evrenin doğasına, *Tao*'nun asal öğelerinin, yani var olan ile olmayanın evrensel gücüne benzerlerdi.

Amerikalı filozof Arthur C. Danto, Taocu bilginin kavramsal değil kılgısal olduğunu, Lao Tzu'nun öğretisinin "bir tür bilgi lehine, bir başka tür bilgiye karşı çıkış"[12] olduğunu söyler. Ayrıca, "siyasal mutluluğun, varlıkların kendi doğal akışlarını bulmalarına izin vermekten ibaret olduğunu söyleyen (Taocu) düşünce iyimserdir, son derece naiftir"[13] der; Konfüçyüs'ün "eğer bu dünyaya Tao hükmediyorsa, benim bir şeyleri değiştirmeye çalışmaktan vazgeçmem gerekir"[14] sözünü aktarır. Taoculuk, bu öğretiyi büyük ölçüde yadsıyan bir dünyada öngördüğü sonuçlara nasıl ulaşacağı sorunuyla tam olarak yüzleşmiş değildir. Daha ciddi bir başka sorun da şudur: Taocu ülküye ulaşıldığında, yani Doğayla gizemli bir birlik sağlandığında, dolayısıyla insanlar da geniş ölçekte evrenin yaşamında yitip gittiğinde ne olcak? Taoculuk için bu birlik en iyi durumdur, en yüksek ahlaksal başarıdır; ancak kişi ile dünya arasındaki gediğin kapanması, Danto'nun deyişiyle "Taoculuğun gidermeye çalıştığı tam da bu boşluk, ahlaklılık ile erdem anlayışlarını gereksiz kılar."[15] Kişisel bilinç tümden ortadan kalktığında, doğallıkla, ahlaklılığın gereği olduğunu düşündüğümüz bütün koşullar da ortadan kalkar.

Bu çeşit güçlüklerine rağmen, Taoculuk son derece çekici bir yaşam, evren anlayışı önerir. Uğraştığı sorular, "varlıkların kaynağı nedir?", "yaşamın bir anlamı var mıdır?", "iyi nedir?",

---

12 Arthur C. Danto, *Mysticism and Morality*, Harmondsworth, Penguin, 1976, s. 107.

13 *A.g.y.*, s. 114.

14 *A.g.y.*

15 *A.g.y.*, s. 120.

"nasıl yaşamalı?" gibi insan düşüncesinin ortak, kalıcı sorularıdır. Taoculuğun bu sorulara verdiği yanıtlar, Doğuya özgü düşünüş biçiminin özelliklerini ortaya koymakla kalmaz, Batı felsefesinin de aşina olduğu birçok kabulü, kestirimi, vargıyı da bir araya getirir; tüm gizemci kurgulamalarda ortak olan gizemci düşüncelerle görüleri dillendirir. Toculukta aranan şey, doğayla bütünleşmedir de. Böyle bir bütünleşmenin özgürlük, dirimde eşitlik, uzun ömür getireceği öğretilir. *Tao*'yu yaşayan kişi her tür aşırılıktan kaçınır, kendini tüketme, gücünü boşa harcama gereği duymuz hiç. Lao Tzu, çoğu zaman doğanın tehlikeleri diye görülen şeylerin, asında, doğa dünyasıyla birleşme eğilimi gösterenlere, evrensel Tao'ya uygun *te*ye –ya da ruha– sahip olanlara işlemeyeceğini düşünürdü: "Kendisine varsıl bir *te* bağışlanmış olan kişi yeni doğmuş bir bebekle karşılaştırılabilir: Zehirli haşerat sokmaz, yabani hayvanlar parçalamaz, yırtıcı kuşlar pençeleyip kapmaz onu; kemikleri zayıf, kasları esnek, ama elinin kavrayışı yamandır."[16] Beden esnekliğiyle soluk denetimi, yaşamın uzun kılınması ile dünyayı yansıtıp aydınlatacak ölçüde temiz bir aklın güvencesi olan dinginliğin, açıklığın korunması açısından önem taşır. Böyle bir akıl, gönül yüceliğinin, uzun yaşamanın koşuludur. Lao Tzu bedenin ölümsüzlüğüne inanıyor değildir. Onun savunduğu, daha çok, yaşlılıkta bedensel ölümü, uzun bir yaşam döngüsünün tüm varlıklarla bütünleşmek üzere sonlanışı kılacak, aşamalı bir zihin arınmasıdır.

Tao-te Ching, büyük ölçüde kişisel, en azından niyeti bakımından, Savaşan Devletler Döneminin (İ.Ö. 403-222) – büyük devletlerin önce küçük komşu devletlere saldırdıkları, böylece giderek güçlenip diğer büyük devletlerle boy ölçüşmeye giriştikleri, İ.S. 3. yüzyılda Ch'in hanedanlığının Chou hanedanlığı karşısında kazandığı yengiyle ve iki bin yıldan fazla sürecek bir imparatorluğun kurulmasıyla son bulan bu istikrarsız dönemin– yöneticilerine siyasal başvuru kitabı olarak hizmet etmiş olması gerektiği de unutulmamalı. Bu devletlerarası çatışmalarda, Taoculuğa, kaba fiziksel gücün karşısına çıkarılacak bir tür büyü niyetine

16 *Tao-te Ching*, 55. Bölüm, Wing-tsit Chan, *a.g.y.*, s. 165.

başvurulmuş olabileceği de ileri sürülmüştür. Belki de Taocuların, bir bütün olarak Doğanın gücüyle bütünleşmişliklerinden gelen bir alt edilemezliğe, saldırılamazlığa, gene aynı kaynaktan gelen ruhsal bir kavrama, etkileme gücüne sahip oldukları düşünülüyordu.

Çekip giden birinin eğer nereye gittiği biliniyorsa, yapıp ettiklerine ilişkin daha çok şey kurgulanabilir, kestirilebilir. Ama Lao Tzu bir tapınca dönüştürülmüş, sonuçta da tanrısal saygınlığa ulaşmış. Tun-huang'taki korunaklı kitaplıkta Lao Tzu'nun bilgelikten tanrılığa geçişine ilişkin, onun sonraki imparatorların danışmanı olarak yeniden otaya çıkışını betimleyen, izleyicilerine *Tao-te Ching*'i öğrenip ezberlemelerini öğütleyişini aktaran bir el yazısı bulunmuştur. Lao Tzu'ya atfedilen öğreti Savaşan Devletler Döneminden sonra çeşitli biçimlerde geliştirilmiş, ama gizemci Doğayla bütünleşme ülküsü hep kavram olarak korunmuş, aynı kararlılıkla savunulmuştur. Çin manzara resimlerinin çoğunda görülen hoş, düşsel biçemi Taoculuk esinlemiş, Taoculuğun düzen, dinginlik ırası pek çok Çin tapınağının mimarisini, yapı örnekçesini biçimlendirmişti. 20 yüzyıldaki büyük değişimler Taoculuğu ortadan kaldırmadı. Çin Taocular Birliği 1957'de Pekin'de kuruldu. Bu kuruluşun amaçları, Çin'deki tüm Taocuları bir araya getirmek, dünya barışını güçlendirmek, Çin sosyalizmi ile din özgürlüğü siyasetini desteklemektir. Taoculuk, 17. yüzyılda kabul edildiği, birçok eski uygulamasının geleneksel biçimiyle korunduğu Tayvan'da en yaygın dindir. Yine Tayvan'da, 1964'ten beri bir Hollandalı bilginin, K.M. Schipper'in başlattığı, tüm biçimleriyle Taoculuk tarihini inceleyen kapsamlı bir çalışma sürdürülmektedir. Lao Tzu ile kitabı *Tao-te Ching*'i bugün dünya tanımaktadır.

Lao Tzu'nun Başlıca Yapıtları

Tao-te Ching'in (Tao Erdemi Temel Yapıtının) –kimilerince birkaç Taocu düşünürün sözlerinden derleme olduğu ileri sürülse de– Lao Tzu tarafından yazıldığı sanılmaktadır. Yapıtın pek çok çevirisi vardır. Örneğin, bak.

Chang, Chung-yuan, *Tao: A New Way of Thinking. A Translation of the Tao-te Ching, with an Introduction and Commentaries*, New York, Harper& Row, 1975.

Waley, Arthur, *The Way and Its Power*, Londra ve Sidney, Unwin Paper-backs, 1977.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta:

Konfüçyüs, Mensiyüs, Hui-neng, Chu Hsi, Tai Chen, Mao Tse-tung

Kaynaklar ve Ek Okuma:

Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
Chang, Chung-yun, *Creativity and Taoism*, New York, Harper& Row, 1970.
Danto, Arthur C., *Mysticim and Morality*, Harmondsworth, Penguin, 1976.
Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, 2 cilt, I. cilt, Princeton, Princeton University Press, 1983.
Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, 2 cilt, 2. cilt, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
Watts A., *Tao: The Watercourse Way*, Harmondsworth, Penguin, 1979.

HUI-NENG

(638-713)

Altıncı Bilge adıyla tanınan Hui-neng, Çin'deki Ch'an Buddhacılığının en etkin savunucusu diye bilinir. Ch'an Batıda, daha çok Japonca adıyla, Zen adıyla bilinir. Bu terim Sanskritçe'de 'meditasyon' anlamına gelen ***dhyana***dan türetilmiştir.[1]

Zen Buddhacılığının, 6. yüzyıl başlarında Çin'e giden güney Hindistan Buddhacı Bodhidharma'nın öğretisine dayalı olarak kurulduğu sanılmaktadır. Bodhidharma'nın öğretisi, önceleri, birbirini izleyen beş bilgenin oluşturduğu çizgide aktarılıp geliştirildi; ama sonra, izleyicilerinin kuzey ve güney Çin Buddhacılığını oluşturmalarına neden olan ayrılık çıktı ortaya. Kuzeyde Shen-hsiu adlı bir keşiş, aşamalı bir meditasyon süreciyle, erinçle, zihnin temel kısımlarının arıtılmasıyla ulaşılan aydınlanmaya özel bir yer veren, etkili bir okul kurdu. Bilgeliğin kalıtçısı sayılan önce bu okulun kurucusu Shen-hsiu olmuş, ama sonra sonra Hui-neng'in kurduğu güney okulu, Zen öğre-

1 *Dhyana* (meditasyon) ve *prajna* (bilgelik) ile ilgisi için bak. D.T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No Mind*, yay. Christmas Humphreys, Londra, Rider, 1991, s. 31-39.

tisini aktarma, yorumlama yetkisine sahip olan okul olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

Hui-neng'e atfedilen öğretiler, köktenci, dönüştürücü öğretilerdi. Bunlarda, geleneksel kutsal metin ezberleme, okuma töremleri ile Buddhaya kurtulmalık adak sunma töremleri yadsınıyordu. Hui-neng, bu uygulamalar olmaksızın da, herhangi bir durumda doğabilecek ani, sezgisel bir kavrayışın deneyimlenebileceğini düşünüyordu. Hui-neng'e göre Zen'in amacı, ansızın yaşanan, her şeyi açıklayan, dolaysız, kavramsallaştırılmamış bir aydınlanmaydı. Kuzey okulu ile güney okulu arasındaki farklılıklar "güneyin birdenbireliği, kuzeyin aşamalılığı" anlamına gelen *'nan-tun, pei-chien'* deyişiyle kısa yoldan nitelenir.[2] Güney okulunda "bir anlamda, Hint aklının karşısında Çin aklının kendini tanı olarak ortaya koyduğu"[3] söylenir.

Hui-neng'in yaşamına ilişkin öyküler büyük ölçüde söylenceseldir. Hui-neng, bu öykülerde, güney Çin'de geçen, eğitim görmediği bir çocukluğun ardından odun satıcılığı ile bir manastır ambarında pirinç öğütücülüğü yapan, ama çok güçlü bir felsefi kavraşıya, anlama yetisine sahip biri olarak betimlenir. Hui-neng Zen Buddhacılığının temel yapıtı haline gelen *Altıncı Bilge'nin Kürsü Sutrası*'nın özyaşamöyküsel bir bölümünde, Hung-jen Manastırında pirinç öğütücülüğü yaparken katıldığı şiir yarışmasını anlatır; aralarında kuzey okulunun önderi olacak Shen-hsiu'nun da olduğu başka keşişlerle yarışır; Altıncı Bilge'nin yazarı olacağını gösterir bir şiir yazar; keşiş Shen-hsiu'nun, geceyarısı elinde mum, manastırın güney geçeneğinin duvarına şiir yazışını betimler. Şiir şöyledir:

> Bu beden Bohdi ağacıdır;
> Bu zihin parlak bir aynanın dayanağıdır;
> Onu hep parlak tut,
> Tozlanmasına izin verme.[4]

2 Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*, I. cilt, *India and China*, çev. James W. Heisig– Paul Knitter, New York, Macmillan, 1988, s. 107.

3 Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1969, s. 425.

4 Bu şiirle Hui-neng'in şiirinin pek çok çevirisi vardır. Burada verilenler *Encyclopaedia of Living Faiths*'deki çevirilerdir (yay.) R.C. Zaehner, 4. basım, Londra, Hutchinson, 1988, s. 332.

Ardından, bilgeliğin kalıtçısı olmasını sağlayan –manastırın batı duvarına yazdırdığı– kendi şiirini sunar. Bu şiir, Hui-neng'in, ileride ortaya çıkacak öğretisini tümden biçimlendiren, Shenhsiu'nunkinden çok farklı bir düşünceye, yani gerçekliğin bir çeşit 'boşluk' ya da yokluk olduğu düşüncesine daha o zamanlar, kesişliğinin ilk günlerinde ulaşmış olduğunu ortaya koyan bir bakış açısını somutlaştırır. Şiir şudur:

> Aydınlanan için ağaç yoktur;
> Parlak ayna da bir dayanak değildir.
> Aslında hiçbir şey var olmadığına göre,
> Toz nereye konsun?

Şiirler değerlendirilirken, Hui-neng, bir gece vakti gizlice, Beşinci Blige'nin huzuruna çıkarıldı, Beşinci Bilge ona Nagarjuna'nın *Elmas Sutrası*'nı okudu.[5] Sutra'yı dinleyen Hui-neng ani bir aydınlanma yaşadı. Bunun üzerine, bilgelik kalıtının işareti olan ip ona verildi. Hui-neng, zaten bu ilk ruhsal yükselişte bile yenilikçi tutumunu ortaya koymuştu: Aydınlanmaya aşama aşama değil birdenbire ulaşmış, geleneğin kabul ettiği *Lankavatara Sutra*'nın değil *Elmas Sutrası*'nın yetkesini örnekleyip olumlamıştı.[6]

Güney öğretisinin ayrı bir akım olarak, Zen'in gelişiminde güçlü bir biçimlendirici olarak ortaya çıkması, buraya değin dile getirildiğinden daha şaşırtıcı, daha karmaşık bir olgudur. Tarihsel kaynaklar bu akımın, Hui-neng'in yapıp ettiklerinden çok, onun öğrencisi Shen-hui'nin yapıp ettiklerine dayandığını; kuruluş tarihininse, Hui-nengi ölümündün doksan yıl sonra, Shenhui'nin, Honan eyaletindeki Ta-yun-ssu manastırında Büyük Dharma Törenine katıldığı 732 yılı olduğunu ortaya koyar. Shenhui törende bu iki düşünce akımının gelişimini ele alan bir konuşma yapmış, Shen-hsiu'nun bilgeliğin kalıtçısı sayıldığı kuzey okulunun uygulamalarına verip veriştirmiş, Beşinci Bilge-

---

5 Nagarjuna düşüncesine ilişkin ayrıntılı bilgi için bak. bu kitapta ilgili yazı.

6 Bodhidharma'nın öğrencilerine *Lankavatara Sutra*'yı önerdiği sanılmaktadır. Bu yapıt tüm Zen okullarında etkili oldu ama Shen-hsiu'nun kuzey okulunda ayrı bir yeri vardı.

nin mührü ile ipinin güney Dharma okuluna ait olmasının, asıl Altıncı Bilgenin Hui-neng olduğu, dolayısıyla özgün öğretinin kaynağının da Hui-neng olduğu anlamına geldiğini öne sürmüştür. Halka sunulan bu bildiri, yıllar sürecek bir dizi ateşli tartışmanın başlatıcı olmuştur; bu tartışmalar, Shen-hui'nin, altıncı bilge olarak Hui-neng'i gösterdiği kesin bir bilge çizelgesi çıkartmasıyla sona ermiştir. Bu uzun, acıklı çekişmenin ayrıntıları, kabul edilen yaşam felsefesi ile bu felsefenin savunucularının davranışları, tutkuları arasındaki bağdaşmazlığı açığa vurur.[7]

Hui-neng'in öğretisi neredeyse tümüyle Shen-hsiu'nun öğretisinin karşıtıdır. Shen-hsiu'nun izleyicilerine yönelik temel öğretisi "kuzey okulunun Beş Yöntem öğretisi" başlıklı bir elyazmasında dile getirilir.[8] Özetlenecek olursa, bu 'yöntemler' ya da uygulamalar, tek bir düşünceyi izleyip, ona yoğunlaşarak meditasyon, üst bilgiyi alımlayabilecek hele gelmek, aldatıcı bağlanışlardan, beden zihin ikiliği duygusundan kurtulmak, bir de aydınlanma ile Böyleliğin yaşandığı Birlik yolunu bulmaktır. Hui-neng ise, tam tersine, yukarıda da söylendiği gibi meditasyonu titizlikle denetim altına alan uygulamalarla zihnin –Shen-hsiu'nun savunduğu biçimde– ıslah edilmesinden sakınır. Onun tamamiyle farklı, kendisinin belirlemesine, kendi yolunu bulmasına izin verir. Bu yaklaşımıyla, belirgin benzerlikler gösterdiği Taoculuktan etkinlendiğini de açığa vurmuş olur. Bu iki akım, gerçekliğin temelde tek olduğu, eninde sonunda dile gelmez, betimlenmez bir şey olduğu inancını paylaşır. Ayrıca, dünya işlerinden uzak durma tutumunda da birbirlerine benzerler.[9]

Hui-neng düşüncesinin en köktenci, en dönüştürücü öğesi, Hui-neng'in temel sözünde "her şeyden önce gelen bir şey yoktur" sözünde somutlaşır. Hui-neng'in manastır duvarındaki şiirinde de gizliden gizliye söylenen bu söz, Hui-neng'in

---

7 Bu çekişmeye ilişkin ayrıntılı bilgi için bak. Dumoulin, *a.g.y.*, I. cilt, 7. Bölüm.

8 Shen-hsiu bunu, büyük ölçüde, öncelleri ile Mahayana *sutra*larından, *sastra*larından çıkartır.

9 Taoculuğa ilişkin ayrıntılı bilgi için bak. bu kitaptaki Lao Tzu hakkındaki yazı.

yaklaşımının temeli olmakla kalmaz, onun, *Prajnaparamita Sutraları*'ndan gelen, eninde sonunda her varlığın 'boş' olduğunun, yani herhangi bir tözünün, özünün ya da kalıcılığının olmadığının –kavranacağını savunan Nagarjuna'nın ***sunyata***–boşluk-felsefesinin kalıtçısı olduğunu ortaya koyar.

Sunyata -boşluk ya da Yokluk- kolay bir kavram değildir.[10] Sadece maddesel olmanın, niteliğin, ayrılıkların v.b. yadsınması ya da belirli bir deneyim çeşidinin betimi değildir. Daha çok, varlıkların dile gelmezliğine, kavramlaştırılamazlığına, hiçbir şeyin kendi başına, kalıcı ya da bağımsız olamayacağına işaret eder. Bütün gündelik kavramlarla yönelimlerin –günlük yaşamda kullanırken de– sonul yanıltıcılıklarının, gerçek olmayışlarının bilgisi ışığında anlaşılacakları bir bakış açısı ortaya koyar. Bu kavramlarla yönelimleri böyle görebilmek, bunların bağlayıcılığından kurtulmaktır; böylece düşünce yanılsamalarda takılıp kalmaz, Gerçek Böyleliğin ya da sonul gerçekliğin boşluğunun farkına varabilir. Bu farkındalığa ulaşmak, Hui-neng'e göre, bozulmamışlığını hep koruyan nefs-doğanın özgün, istediğince devinen saflığına geri dönmektir. *Kürsü Sutrası*'nda şöyle der Hui-neng:

> Güneşle ay nasıl durmaksızın ışırsa, nefs-doğa da öyle saftır. Ancak hava bulutlandığında ışık yukarıda kalır, aşağısı kararır, güneş, ay, yıldızlar görünmez olur... nefs-doğa, ancak, insanlar nesnelerin çevresine –uçuşan bulutlar gibi– dışsal, hatalı düşünceler ekleyip nefs-doğayı gizlediğ için açıklığını yitirir.[11]

Hui-neng saf nefs-doğa ile Buddha-doğasını özdeşleştirir; aydınlanmış kişinin doğasıdır bu. Ama kişinin nefs-doğayı görmesi, varlığındaki kalıcı ya da temel öğeleri ortadan kaldırması demek değildir; nefs-doğayı görmek ne bir takım hedeflere, amaçlara varmak anlamına, ne doğayı görmek bir takım hedeflere, amaçlara varmak anlamına gelir. Hep orada olmuş olana,

10 *Sunyata*'ya ilişkin bilgi için bak. bu kitapta Nagarjuna hakkındaki yazı.
11 Chan, *a.g.y.*, s. 437-438.

varlığın sonul, sorgulanmaz nedensizlik durumuna geri dönmektir nefs-doğayı görmek.

Aydınlanmış kişinin bilinci, gerçek olanın boşluğunu, bütünlüğünü anlar; dünyadaki binbir çeşit görüngünün ya da *dharma*nın[12] ayırdındadır, ama bir varlık-hiçlik ikiliği de yaratmaz. Bilen ile bilinenin birbirine katışmasını gerektiren böyle bir aydınlanmada ayrılıklar silinir. Varlıklara yönelik tüm sıradan, arzuya dayanan yönelimler ortadan kalkar. Bu duru, Zen'de çok kez, "suyu boşalan banyo teknesine"[13] benzetilir. Bu gerçekleştirildiğinde, ansızın bir hafiflik, bir açıklık, bir boşluk doğar. Her şeyin bilindiği, ama aynı zamanda bilinecek hiçbir şey olmadığının da ayırdına varılan bir duyum durumu vardır. Bu durum Hiç-Düşünce diye, "bilinçsizliğin bilinci belirlediği"[14] durum diye anılır. Hui-neng'in öğretisinde vurgulanan, ani aydınlanmalarla (*satori*) bilgelik deneyimini (*prajna*) yaşamaktır; üst bilgi durumuna aşama aşama, sıkıdüzenle ulaşmak değildir. Hui-neng aydınlanmanın süreklilik sürecinde beklenmedik bir kesintidir. Aydınlanmada, birdenbire doğan bir duygu, mekanın, zamanın ötesine geçme, varlıkların bütünlüğüne tam katılım duygusu vardır.[14]

Bugün bilinen biçimiyle *Altıncı Bilge'nin Kürsü Sutrası*'nın, Hui-neng'in temel düşüncelerini bir araya getiren bu yapıtın, Hui-neng'in birkaç izleyicisi tarafından, bir dizi kaynağa başvurularak derlendiği sanılmaktadır. Sadece doğrudan doğruya Buddha'nın sözlerini aktardığı düşünülen yapıtlara verilen '*sutra*' başlığı, bu yapıtın etkisine, önemine işaret eder; bu yapıttaki öğretilerin, büyük ölçüde, yalnız Hui-neng'in düşünceleriyle değil, bütünlüğünde Altı Bilge geleneğinin daha kapsamlı öğretisiyle de biçimlendiği söylenir.[15] Bu yapıt, Çin Buddhacılığının

12 *Dharma* sözcüğünün pek çok anlamı vardır. Burada dünyanın oluşturucularının doğal düzenine işaret etmektedir. Ancak, genel olarak, dinsel uygulama, yasa ya da adetleri, Buddha öğretisini, varlıkların gerçek işleyişlerinin bilgisini v.b. de imler.

13 Bak. Fung Yu-lan, *The History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, 2 cilt, 2. cilt, Princeton, Princeton University Press, 1963, s. 399.

14 Örneğin, Suzuki, *a.g.y.*, s. 31 ile devamı.

15 Bak. Dumoulin, *a.g.y.*, s. 128.

olağanüstü, yaratıcı gelişiminin özünün, zirvesinin simgesi olmuştur.

Hui-neng'in ölümünden sonra onun temsil ettiği öğretiler Bilgelerin Zen'i adıyla tanınmıştır; aralarında sert bir çatışma olmasa da, Bodhidharmacı uygulamalara sonraları eşlik eden Yetkin Olanın Zeni'nden de bu adla ayrılır. Zen, ilkin baskı gördüğü için 9. yüzyıl ortalarında, ardından da yeniden canlandırılan Konfüçyüsçülük tehdidi karşısında 11-12. yüzyıllarda düşüşe geçmesine değin çeşitli biçimlerde ortaya konularak gelişimini sürdürdü. Japonya'da da çok tutulmuş Japon kültüründe hep özel bir yeri oldu. 20. yüzyıl Batı dünyasında büyük bir kesim, salt etkin maddeciliğin, ticaret yaşamının panzehri diye gördüğü için değil, değerleri –çoğu insanın iç yaşamında sık sık başvurduğu– gizli aşkınlığa uyarlayacak bir felsefeye ulaşmaya çalışan bir hareketin parçası diye gördüğü için Zen Buddhacılığına yöneldi.

Hui-nang'in Başlıca Yapıtları:

1907'de Tun-huang'da *Kürsü Sutrası*'nın (*Liu-tsu t'an-ching*) ilk kapsamlı biçimi olduğu sanılan bir metin bulunmuştur. Bu kitap, olasılıkla, 830-860 arasında yazılmıştır. Bu *sutra*nın diğer birçok biçiminin yeni basımları bulunmaktadır; bunlardan bazısı pek yaygındır. Uzmanlar, Tun-huang'taki elyazmasının ilk metnin tam kopyası olduğunu savunur. *Kürsü Sutrası* kabaca iki bölüme ayrılır: özyaşamöyküsü ve öğütler, öğretiler bölümü. İngilizce çevirisi için bak.:

A.F. Price ile Wong-Mou-lam (çev.), *The Diomond Sutra of Hui-neng*, Boston, Shambala, 1990.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta:

Nagarjuna, Lao Tzu, Dogen, Bankei, Nişida, Suzuki.

Kaynaklar ve Ek Okuma:

Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Dumoulin, Heinrich, *Zen Buddhism: A History*, I. cilt, *India and China*, çev. James W. Heisig ile Paul Knitter, New York, Macmillan ve Londra, Collier Macmilllan, 1988.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, 2 cilt, 2. cilt, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Suzuki, D.T., *The Zen Doctrine of No Mind*, yay. Christmas Humphreys, Londra, Rider, 1991.

CHU HSI *(CHU YUAN-HUI)* *(1130-1200)*

Chu Hsi, Çin'de 11-12. yüzyıllarda ortaya çıkan Yeni Konfüçyüsçü filozof topluluğunun en önemli temsilcisidir.[1] 13. yüzyıldan 20. yüzyıla değin Çin yaşamı ile kültüründe Chu Hsi'nin düşünceleri etkin oldu. Chu Hsi, varlıkların ilkelerini, metafizik bir bütünlük içindeki ilişkilerini anlamaya çalıştı, usta geleneğini sürdürdü. Onun felsefesi geleneksel öğretilerin kapsamlı bir bireşimini ortaya koyduğu için önemlidir. Konfüçyüs'ün iyilikseverlik öğretisini, Mensiyüs'ün insancıllığa, doğruluğa ilişkin öğretilerini, evrensel güçlere ilişkin ***yin-yang*** öğretisini, Beş Öğe –su, ateş, ağaç, metal, toprak– öğretisini, Taocu, Buddhacı öğretilerin birkaç önemli öğesini bir araya getirip dizgeleştirmiştir. Dört Kitap'taki Konfüçyüsçü bileşenleri pekiştiren, bu kitapları düzenleyip açıklayan, Çin kamu görevliliği sınavlarının temel metinleri olacak biçimde sunan Chu Hsi'dir. Yazıları altmış iki cilt tutmaktadır.

Chu Hsi, güneydoğu Çin'de Fukiun eyaletinde doğdu. Birkaç yıl önemli bir devlet görevlisi olan babasının yanında eğitim gördü; 1154'ten 1157'ye kadar bölge belgeliğinde çalıştı. Kendini bilgeliğe adamış olmasına karşın keskin bir siyaset bilincine de sahipti. İmparatora, sık sık, idarecilerle görevlilerin yetersizliğine ilişkin dilekçeler yazardı; kuzeyli istilacılarla yapılan barış anlaşmasının aşağılayıcı bulduğu hükümlerinin onaylanmasına karşı çıkmıştı. 1163'ten sonra bir süre, huzur içinde çalışabileceği, aynı zamanda diğer bilgelerle görüş alışverişinde bulunabileceği tapınak bekçiliği görevini üstlenmeyi yeğleyerek, tüm kamu görevi önerilerini geri çevirdi. Kamu yaşamına, vali ordu sorumlusu ve ast denetçi olarak geri döndü-

1 Bu topluluğun diğer önemli üyeleri Ch'eng kardeşler –Ch'eng Hao (1032-1085) ile Ch'eng I (1033-1107)– idi.

günde, yönelttiği yetersizlik, yolsuzluk suçlamalarıyla yönetimdeki hatalarını ortaya döktüğü görevlilerin tepkisini çekti. Türlü suçla itham edildi, idamı istendi. Sonuçta tüm görevlerinden azledildi. Resmi kanattaki bu hoşnutsuzluğa karşın, cenazesine neredeyse bin kişi katıldı.

Chu Hsi'nin temel felsefi yönelimi, varlıkların sonul doğalarını dünyadaki diğer tüm varlıklarla ilgisinde, ayrıca insanın da anlaşılabileceği bir biçimde açıklamaktır. Bu açıklamada iki temel kavramda, İlke (*Li*) ile maddesel güçten (*ch'i*) yola çıkılır. Chu sonul geçekliği ilke diye tanımlar. İlke sonsuzdur, değişmez, tümüyle iyidir. Kendi başına alındıkta ayrımlanmamış bir bütünlüktür; ama aynı zamanda, tek tek tüm oluşumlarda, evrenin temel cisimliği ya da kuvvet maddesi olan maddesel güç aracılığıyla gerçeklik de kazanır. Her tek oluşum, maddesi bakımından geçici, tamamlanmamış olsa bile, bütünlüğünde ilkeyi görünür kılar. Chu Hsi şöyle der:

> İlke, maddesel gücün ortaya çıkışından önce de vardır. Ama ancak maddesel güç ortaya çıktığı zaman yerleşebileceği bir yer bulur. İster gök ile yer kadar geniş, ister karınca kadar küçük olsun tüm varlıkların üretilme biçimi budur... Temelde ilke için vardır ya da yoktur denemez. Gök ile yerden önce oluşmuştur, şimdi nasılsa hep öyle var olmuştur.[2]

Chu Hsi ilkeden Yüce Bitim diye de söz eder; "Yüce Bitimin ilkeden başka bir şey olmadığını", onun "gökle yerin, sonsuz sayıdaki varlıkların ilkesi"[3] olduğunu söyler.

İlke ile maddesel güç arasındaki farklılığının tam bir benzeri olduğunu düşünmemek gerek. Yeni Konfüçyüsçülüğün hem zihinsel hem fiziksel oluşumların tekleşmesini maddesel güç aracılığıyla ortaya çıkış olarak gördüğünü, Chu Hsi'nin felsefesinde vurgulananın, pek de, bireysel bir zihnin maddesel bir güce –bi-

---

2 *Complete Works of Chu Hsi*'den (1714 basımı) çevrilmiştir; Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, s. 529.

3 Chan, *a.g.y.*, s. 638.

reysel bir bedenin bağlı oduğu ölçüde– bağımlı olduğu organik bir bütünlük olarak ilke madde ikiliği olmadığını unutmamak gerek. Bu konuda şunları söylerChu Hsi:

> Yaşam üretmek üzere bütünleşen, ölüm üretmek üzere de çözülen şey, yalnızca maddesel güçtür. Ruh dediğimiz şey, ruhun göksel ve dünyasal görünümleri (*hun-p'o*) ile bilinç hep madde gücün etkisidir. Dolayısıyla, maddesel güç bütünleştiğinde bu etkiler doğar. Bütünlüğü bozulduğunda artık bunlar yoktur... bu maddesel güç tek örnekte bütünleşirken ilkesi de bağışlanır.[4]

Chu Hsi evrendeki devimin ile değişimi *yin-yang* öğretisine başvurarak açıklar. Bu, ilk kez İ.Ö. 3. yüzyılda yazıya geçirilmiş çok eski bir öğretidir. Genelde yukarıda anılan Beş Öğe öğretisiyle birlikte ele alınır. *Yin* terimi edilgen, zayıf, olumsuz süreç ya da güçlere, *yang* ise etken, güçlü, kurucu süreç ya da güçlere işaret eder. Etkinlik ile durgunluğun birbirini izlemesiyle Beş Öğe –ağaç, metal, su, ateş, toprak– çıkar ortaya. Değişimi açıklarken şunları söyler Chu Hsi: "*yin* ile *yang*ın kesintisiz bir çemberde birbirini izlemesinden başka bir olay yoktur evrende. Buna değişim denir. Ne ki, bunları olanaklı kılan bir ilkenin de var olması gerekir. Bu da Yüce Bitimdir."[5] Chu Hsi, maddesel güce özgü *yin-yang* devinimi aracılığıyla su tortusunun toprağı oluşturduğunu, uzun vadede dalgaların yavaş yavaş pekişip dağları oluşturduğunu, "bulanık suların toprak, arı ateşin de yel, gök gürültüsü, şimşek, yıldız v.b." haline geldiğini[6] söyler. Chu Hsi'ye göreilke, *yin* ile *yang* sayesinde görülür duruma gelir; "at sırtında oturan bir adam gibi kendini *yin* le *yang*a bağlar."[7] *Yin* ile *yang* Beş Öğeyi bir kez üretti mi, artık Öğelerin fiziksel doğaları sabitleşir, tek tek varlıklarda ayrımlanmış hale gelirler.

Chu Hsi'nin ahlak kuramı metafiziğinin uzantısıdır. Birey-

4 *A.g.y.*, s. 637, 638.
5 *A.g.y.*, s. 641.
6 *A.g.y.*, s. 642.
7 *A.g.y.*, s. 641.

sel insan doğası, ilkenin insanda ortaya çıkmasıdır; ilkenin temelde iyi olmasından ötürü insan doğası da temelde iyidir. Ama, Chu Hsi'nin de dile getirdiği gibi, "doğuştan iyilerle doğuştan kötüler vardır".[8] Bu durumda kötülük insan doğasına nasıl girer? Chu Hsi bu soruyu, bir bireyin doğasındaki iyiliğin, o bireyi ortaya çıkaran maddesel gücün türü tarafından dayatılabileceğini söyleyerek yanıtlar. Şöyle der:

> Güneş ile ay açık, parlak ise, hava ılık, hoş ise, böyle bir zamanda, böyle maddesel güçler bağışlanmış olarak doğan kişinin... iyi bir insan olması gerekir. Ama güneşle ay kararmış, puslu ise, ısı normal değilse, tüm bunlar sert maddesel güçlerin işaretidir. Kuşkusuz, böylesi maddesel güçlerin bağışlandığı kişi kötü bir insan olacaktır.[9]

Chu'nun böyle söylemekle hedeflediği şey, bir iyi kötü bölünmüşlüğü yaratmak ya da kötünün olumlu bir gücü olduğunu savlamak değildir. Ona göre, maddesel güç, arılığına katışıklığına göre iyi ya da kötü diye ayrışır; doğada birbirine ters düşen iki şey yoktur. Ch'eng I'nin sözlerini aktarır Chu: "Kötü denilen şey özce kötü değildir. Sırf amacından saptığı için kötü olur."[10]

Ahlaksal iyilik, Chu Hsi'ye göre, varlıkların öğeleri arasındaki ilişkilerin dengeliliğinden, uyumundan, uygunluğundan ibarettir. Evrenin organik bütünlüğüne, önünde sonunda tek olan bütünlüğüne dayanır. Öte yandan kötülük, maddesel varlığın bulanıklığından, yoğunluğundan doğan bir denge bozukluğudur. Chu'ya göre, doğru ahlaksal etkinlik *jen*in ya da insancıllığın, iyilikseverlik, yücegönüllülük, özgecilik, duygudaşlık, başkalarıyla ortaklık gibi türlü biçimlerde çevrilen, Chu Hsi tarafından da insan zihninin ırası, sevinin ilkesi diye tanımlanan bu Konfüçyüsçü erdemin anlaşılmasını, gerçekleştirilmesini hedefler. İlkenin doğal iyiliği bireyde sekteye uğramaksızın işleyebiliyorsa, sonuç *jen*dir. İyilikseverlik, nefis denetimi, doğ-

8 *A.g.y.*, s. 624.
9 *A.g.y.*, s. 624, 625.
10 *A.g.y.*, s. 598.

ruluk, bilgelik, bunu başaran kişide çıkar ortaya. Tarafsızlık *jen*le aynı şey değildir, ama onun koşuludur.

Chu Hsi'ye göre, doğru bilgiyi edinmekle kötülüğün üstesinden gelinebilir. İnsan doğasının etik yönü, Chu Hsi'nin "varlıkların araştırılması" dediği şeyle güçlendirilir. Varlıkların bilgisiyse ilkeleri, bireyin nefis denetimi yetisini güçlendirir. Duyguların yaşamdaki yerini daha iyi anlayabilmenin, *jen*e sahip olan kişi için dünyanın çeşitliliğiyle, karmakarışıklığıyla baş etme yollarını bulmanın aracıdır bilgi. Kişideki temel, doğal iyilik korunmayı gerekser; iyiliği oluşturanın ne olduğunun bilgisi ise, kişinin kendisinden beklenen'i yerine getirmesine, böylece de maddesel gücü, bu gücü ortaya çıkaran, gerçek yazgısının gerçekleşmesine geçit veren ilke ile uyumlu kılmasına olanak tanır. Chu Hsi, doğru düşünmeye, doğruluğa adanmışlık diye, 'ciddiyet' diye betimlediği zihin eğitiminin geliştirilmesini gerekli görür.

Chu Hsi'nin etik kuramı son derece dengeli bir kuramdır. Bu kuram, tüm varlıkların kaynağı, bir tasarının kurucusu, evrenin amacı olan biri Tanrının var olup olmadığı konusunda bilinemezcidir. Dolayısıyla insanı da evrensel bir tasarım ya da hedefin kölesi kılmaz. Özdeksel güç açıklamasıyla insanın ahlaksal çeşitliliğine ilişkin bir kavrayış biçimi önerilirken, ilkenin temel iyi olduğu, bu iyiliğin insanda da bulunduğu savlarıyla, bir ilk günah yükü yaratılmamış olur. Aynı zamanda –bir arada alındıklarında– ilke ile maddesel güç, değişim olanağı ile zorunlu olarak iyinin bilgisi olan ilke bilgisi alanında kedini geliştirme olanağı ile zorunlu olarak iyinin bilgisi olan ilke bilgisi alanında kendini geliştirme olanağını sağlar; İlke hep maddesel güçte somutlaştığı için, bu bilgi, tekil iyilerin deneyim, eylem alanında nasıl ortaya çıktığının bilgisi de olacaktır.

Chu Hsi geleneksel düşünceleri birleştirerek, bunları kapsamlı bir metafiziğe oturtarak çoşkulu izleyiciler topladı, sonraki yüzyılların pek çok felsefe tartışmasına malzeme sağladı. Chu Hsi'nin felsefe dizgesi, 20. yüzyılın ilk yıllarına değin Çin felsefesinin her görünümünde ortaya çıkan bir şeyi, evrenin doğal süreçleri ile uyumlu bir bütünlük kurma özlemini dile ge-

tirdi. Chu Hsi düşüncesi ile genel olarak Yeni Konfüçyüsçülüğülün, İ.Ö. 6-3. yüzyıl arası klasik dönemin sav, ardından gelen Yeni Taoculuk ile Buddhacılık döneminde de karşı sav olduğu bir diyalektik devinim bireşimini temsil ettiği söylenir. Chu Hsi'nin organik evren anlayışı Alfred North Whitehead'in evren anlayışıyla karşılaştırılmış, Chu Hsi'nin düşünceleri ile 17. yüzyıl Alman filomzofu Gottfried Leibniz'in düşünceleri arasında pek çok benzerlik saptanmıştır. Chu Hsi'nin felsefesi 1930'larda, Çin'in önde gelen çağcıl filozoflarından birinin, Fung Yu-lan'ın yeni usçuluğunun temellerini oluşturmuştur.

Chu Hsi'nun Başlıca Yapıtları

Chu Hsi, Konfüçyüs'ün *Konuşmalar*'ını, *Büyük Bilgi*'ye, *Denge Öğretisi*'ni ve *Mensiyüs*'ü düzenledi; bunlara, 1313'te Çin devlet görevliliği sınavlarının temel metinleri haline gelecek olan Dört Kitap biçimini verdi. Çoğu yazısı, yalnız Çincesi bulunan Chu Hsi'nin yazınsal yapıtları derlemesinde yayımlandı. Bazı bölümlerin çevirileri için bak. Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinnese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Chu Hsi'nin kapsamlı çalışmalarına ilişkin ayrıntılı bilgi için bak. Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Westport, CT, Greenwood Press, 1957, s. 243-248.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta:

Konfüçyüs, Mensiyüs, Lao Tzu, Tai Chen, Mao Tse-tung.

Kaynaklar ve Ek Okuma:

Chan, Wing-tsit, *A source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Chang, Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Westport, CT, Greenwood Press, 1957.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, 2 cilt, 2. cilt, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, çev. E.D. Hughes, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1947.

TAI CHEN (*DAI ZHEN*)
(1727-1777)

1. yüzyılda Çin'de tanınmasının ardından Zen (ya da *Ch'an*) Buddhacığına[1] özgü düşüncelerin verdiği çoşku hızla yayıldı. Bu yeni akım, destek topladıkça, Zen'in tersine yaşamdan kopmaya, yozlaşmaya başlayan geleneksel Çin Konfüçyüsçülüğünün istikrarını tehdit eder hale geldi. Zen'e rağbetin giderek artması, aynı zamanda, Konfüçyüsçülüğün tekrar benimsenip yenileştirilmesine de yol açan geçici bir etmen oldu. Yeniden canlandırılan Konfüçyüsçülüğe Doğa ve İlke Okulu adı verildi. Batıda ise Yeni Konfüçyüsçülük diye tanındı.

Yeni Konfüçyüsçülük, yüzyıllar sonra tekrar felsefi güç, incelik kazanırken, idealist, usçu, hatta deneyci değişkeleri de geliştirildi; bu akım, eğitim, siyaset, dilbilim, metin incelemeleri, etik, bilim, mühendislik dahil birçok ilgi alanını kuşattı. 17. yüzyılda, deneyci inceleme izlenceleri yürüten bilginler, filozoflar, 12. yüzyılın Yeni Konfüçyüsçü düşünürü Chu Hsi'nin ortaya koyduğu, yerleşik, akılcı Konfüçyüsçü felsefeyi eleştirel bir gözle irdelediler; 18. yüzyılda ise, çoktandır var olan bu eleştirel tepki, Yeni Konfüçyüsçü düşüncedeki deneyci akımın uç noktasını temsil eden Tai Chen'in yapıtlarında zirveye çıktı. Tai Chen, Chu Hsi ile diğer Yeni Konfüçyüsçülerin genelde ikici, soyut, kurgusal yaklaşımlarının yerine, bir maddesel tekçilik felsefi, olgulara, kanıta, tümevarım yöntemine dayanan bir araştırma biçimi getirdi. Tai Chen'in önde gelen temsilcisi olduğu bu akım, çoğun, Han Bilgisi adıyla tanınır; çünkü Han Hanedanlığının (İ.Ö. 206-İ.S. 220)[2] temel yapıtlarını temel metin, ilke (*Li*)[3] kavramını varlıklardaki iç-

---

1 Çin'deki Zen (*Ch'an*) Buddhacılığına ilişkin ayrıntılı bir tanıtım için bak. bu kitaptaki Hui-neng hakkındaki yazı.

2 Han hanedanlığı, eski Konfüçyüsçülüğün gelişip olgunlaştığı, sonraları Dört Kitap ya da Dört Temel Yapıt haline getirilecek olan temel metinlerin (*Denge Öğretisi, Büyük Bilgi, Konuşmalar, Mensiyüs*) eni konu yayıldığı döneme damgasını vurur.

3 Burada ilk harfi büyük yazılan *'li'* sözcüğüyle, eski Konfüçyüsçülükteki 'törem' anlamı değil, 'İlke' anlamı imlenmektedir.

kin düzen diye yorumlayan Han yorumunu da temel düşünce edinmiştir. Yeni Konfüçyüsçülük, Tai Chen'in etkisiyle, yapısına sinip kalmış pek çok Taocu, Buddhacı düşünceden kurtuldu.[4] Kişisel gelişimi ile o dönemde gelişip yayılan deneyciliğin sağladığı destek, Tai Chen'e, Kanıta Dayalı Soruşturmanın Büyük Ustası ünvanını kazandırdı.

Tai Chen'in kumaş ticaretiyle uğraşan ailesi, Anhwei eyaletinin güney sınırındaki Siuning'te mütevazı bir yaşam sürüyordu. Tai Chen'in öğrenmeye, eleştiriye yatkın olduğu henüz pek gençken ortaya çıktı. On yaşındayken, Konfüçyüs'ün ardından yüzyıllar boyu yetişen pek çok Konfüçyüs çevirmeni ile yorumcusunun Usta'nın düşüncelerinde önemli eğişiklikler yapmış olabileceğini ileri sürerek, okuldaki hocasını Konfüçyüsçü *Büyük Bilgi*[5] metninin güvenilirliği konusunda sorguladığı anlatılır. "Bunun Konfüçyüs'ün sözü olduğunu ne biliyoruz?"[6] diye sorar Tai Chen. Bu öykü küçük Tai Chen'in keskin eleştirelliğini serimliyor; ama daha önemlisi, yalnız Tai Chen'e özgü olarak Ch'ing akımının yaklaşımı ile yöntembilgisine özgü düşünsel tutumu da ortaya koyuyor.

Yirmisine yaklaşırken, bilgili, varlıklı bir kişi olan Chiang Yung'un yanında okumaya gitti; Chiang Yung Tai Chen'i, sonraları karşı çıkacağı düşünce okulunun, Sung Yeni Konfüçyüsçülüğünün[7] öğretilerini de içeren kapsamlı bir eğitimden geçirdi. Çok yönlü yeteneği, kısa sürede, birçok konuyu kapsayan

---

4 Taoculuk, Buddhacılık, Konfüçyüsçülük arasındaki karşılıklı ilişkileri özetlemek kolay değil. Kimi yorumcu Chu Hsi'nin bu üçünü kendi felsefesinde birleştirdiğini, kimi de Konfüçyüsçülüğü diğer iki akımın etkilerinden arındırdığını savunur. Kesin olan, Tai Chen'in Chu Hsi'nin kendi öğretisinde koruyup içselleştirdiği Taoculuk ile Buddhacılıktan gelme tüm öğeler karşısında eleştirel tutumunu korumuş olduğudur. Taoculuğa ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bak. bu kitaptaki Lao Tzu hakkındaki yazı.5 *Büyük Bilgi* Konfüçyüsçülüğün Dört Temel Yapıtı'ndan biridir. Bak. yukarıda 2. not.

6 Bu öykünün bir değişkesi için bak. Mansfield Freeman, 'The Philosophy of Tai Tung Yuan', *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, no. 65, 1933, s. 50-71.

7 Sung Hanedanlığı dönemi (960-1279), Konfüçyüsçülükte 18. yüzyıla değin etkin olan Chu Hsi'nin felsefesi de dahil olmak üzere pek çok büyük kültürel başarının bir araya geldiği bir dönemdir.

kitaplarında, incelemelerinde açığa çıkmaya başladı;[8] kendi döneminde daha çok, matematik, sulamacılık, mühendislik, sesbilgisi, metin çözümlemesi metin eleştirisi çalışmalarıyla tanındı.1773'te imparatorluk Elyazması Kitaplığı (Ssu-k'u Ch'unashu) Derleme Kuruluna atandı.[9] Çağdaşlarınca büyük ölçüde gözardı edilen felsefe yazıları ancak yüz yıl sonra hak ettiği saygıyı görmeye başladı.

Tai Chen'in, kendisinden önceki Yeni Konfüçyüsçülere yönelik eleştirileri *Mensiyüs'te Sözcüklerin Anlamlarına İlişkin Açıklamalar*'da toplanmıştır. Tai Chen bu eleştirisinde üç şeyden eski Konfüçyüsçü metinleri inceleme sevdasından, deneyci araştırma yöntemlerine olan bağlılığından, ilk Konfüçyüsçü bilgelerin sözleriyle ilkelerinin asıllarını bulma tutkusundan hız alır. Yetkeci kanılara karşı çıkmış, bir savın ya da inancın kanıtı diye sunulan her şeyi –kendi adına– doğrulamaya çalışmıştır hep. Şöyle der: "Doğruluğun peşine düşmek için kişinin kendini tüm bağımlılıklarından arındırması gerekir; bir bilgin ne başkaları ne kendisi tarafından kandırılmalıdır."[10]

Tai Chen, döneminin kabul gören Yeni Konfüçyüsçülüğüne, en başta, bu akımın varlıkların sonul doğasına dair tekçi değil ikinci bir açıklama önermekle yanılgıya düşmüş olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır. Tai Chen'in, kısmen eski metin incelemelerinden, kısmen deneyci yöntembilgisinden çıkarsadığı yak-

---

8 Tai Chen ilk kitabını daha yirmi yaşındayken, 1744'te tamamladı. Bu kitap, Napier çubuğunun kullanımına ilişkin kısa bir incelemeydi (John Nappier [1550-1617], logaritmayı bulan, 'Napier Kemikleri' diye anılan bir takım çubukları kullanarak bir hesap makinesi yapan İskoç matematikçi). Ardından da, türlü teknolojik, bilimsel konuyu ele alan çalışmaya düştüğü şerhlerle çabucak ünlü oldu.

9 Tai Chen'in akademik kariyeri pek yüklü, pek renklidir. Çeşitli yerlerde eski metin hocalığı, araştırıcılığı, yayıncılığı yapmıştır. Bu hareketli döneminde Çin devlet görevliliği sınavlarına altı kez girip başarısız olmuştur. Altıncı başarısızlığının ardından, sınavı geçmiş sayılacağı özel bir derece verilmiş, iki yıl sonraya, ölümüne değin çalıştığı Hanlin Akademisi'ne atanmıştır.

10 Liang Ch'i-ch'ao'nun *Intellectual Trends of the Ch'ing Period*'ından (çev. Immanual C.Y. Hsiu, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1959, s. 56) aktarılmıştır.

laşıma göre, evren, tutarlığı ile düzenliliği dışsal bir ilke tarafından yüklenmeyen, kendi fizikselliğinde yerleşik, içkin olan örgütlü bir fiziksel bütünlüktür. Bu konuya ilişkin Yeni Konfüçyüsçü tartışmanın merkezinde, ilke –*Li*– kavramının anlamına, ayrıca bu kavramın Konfüçyüsçülüğün bir diğer kavramıyla, Eter ya da ***ch'i*** ile –tek tek varlıkların ondan oluştuğunu hammadde ya da maddeyle– ilişkisine dair açıklamalar, anlama biçimleri vardı.

Li sıradan bir kavram değildir. Bu kavram en ilkel düzeyde, felsefi yüklemelerin eklenmesinden önce bile, Konfüçyüsçülük için büyük önem taşıyor, birçok anlama geliyordu. Konfüçyüs öğretisinde *li*, aile içi saygıyı, toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar ile dinsel töremler için –Çin kültüründe, her şeyi ince ince işlenmiş, açıkça tanımlanmış, uyumlu kılan yaşam düzenekleri için– kullanılan sözcüktü. Geniş çerçeve de söylendikte, *li*, insanın doğal eğilimlerini düzenlemek, ortalama bir davranış biçimi tutturmak üzere, bu eğilimlere dışarıdan yüklenen şeyler diye düşünülürdü. Bunların değişmez oldukları düşünülmezdi, dolayısıyla koşullara göre çeşitlenebilirlerdi. Ne ki bunlar, yalnızca dingin bir toplum yaşamına uygun yüzeysel davranış kuralları değildir; bireylerin ahlaksal bütünlüğüne, evrenle ilişkilerine ilişkin önemli sonuçlara da varırlar. Törem uygulamayı iş edinen için *li*nin dışsal hükümleri, *li*nin biçimlendirdiği erdemleri uygulamaya, gök ile yer arasındaki uyumu gerçekleştirmeye yarayan saf içsel yapının gerekleridir.

Konfüçyüs'ten sonra *li* terimi yavaş yavaş daha karmaşık anlamlar taşımaya, metafizik bir boyut kazanmaya başladı. Yaygın olarak, insanın toplum içindeki davranışlarına ilişkin, sözel olarak, insanın toplum içindeki davranışlarına ilişkin, söze dökülmüş kurallara, adetlere işaret etmekten çıkıp, "her canlı varlıkta... insan ilişkilerinde, yüksek insan değerlerinde ortaya çıkan devingen bir örnekçe"[11] olarak Doğa düzeninin ya da Doğanın düzenlenmesinin, fiziksel evrenin –bir tür– yönetici il-

11 Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, 2 cilt, 2. cilt, Princeton, Princeton University Press, 1982, s. 444, dipnot.

kesini imler hale geldi. *Li*nin bu kullanımı, sözcüğün ilk, düz anlamıyla eğretilemeli bir benzeşim gösterir; böyle bir düşünceden hareket edildiğinde, ilkenin felsefi konumuna ilişkin ne gibi soruların ortaya çıkacağını kestirmek güç değil. Sözgelişi, *li*, yeşimin ya da ahşabın damarları gibi içkin bir şey diye mi kavranmalıdır, yoksa Platon'un 'biçim'i gibi, yönettiği hammaddeden bağımsız olarak var olan, *ch'i*ye biçim vermek üzere göksel olan tarafından bağışlanan aşkın bir şey diye mi kavranmalıdır?

Tai Chen, yukarıda da söylendiği gibi, bu ikinci, akılcı evren anlayışına, öncelikle felsefi düzlemde itiraz etmiş; ayrıca, aşkın, karşı durulmaz ile düzenleyici ilke düşüncesinin getirebileceği, getirdiği kötü niyetli siyasal uygulamaların da ayırdına vardığı için karşı çıkmıştı.[12] Öte yandan, idealist Yeni Konfüçyüs ile akılcı Yeni Konfüçyüsçülükteki kurgulamaların yanı sıra ikicilik sapkınlığını da, Taoculuk ile Buddhacılığın bozucu etkilerinin sonucu olarak görülüyordu. *Mensiyüs'ün Anlamı*'nda söyler:

> Taocularla Buddhacılara göre, birey söz konusu olduğunda, bu bireyde fiziksel bir beden ile bu bedene göre önceliği olan ruhsal bir zeka ayrıştırılabilir. Bu düşünceyi geliştirip, ruhsal zekayı Gök ile Yerdeki temel etmen addederler; bundan hareketle madde, şekle, biçime sahip olan her şeye yanılsama derken, saf varoluş diye gördükleri şekil ile biçimden yoksun olanları aramayı sürdürürler.[13]

Tai Chen ikici sava, doğa ile ilkenin ayrılığı savına verdiği yanıtta, Yeni Konfüçyüsçülüğün tüm temel ulamlarını –*tao*yu, *yin* ile *yang*ı, *li* ile *ch'i*yi, *jen*i, Beş Öğeyi– kullanır. Tai Chen *Tao*'yu –Yolu– sadece *yin* ile *yang*ın dönüşümlü devinimlerini değil, her biri *yin* ile *yang*a sahip olduğu için Beş Öğeyi de kapsayan kesintisiz, denkleştirici bir devinim olarak niteler. Beş Öğe su, ateş, ağaç, metal, topraktır; *yin* ile *yang* da iki güçtür. *Yin*

12 "O dönemin yönetim etkinliklerini, bu etkinlikleri evrensel 'Doğa yasaları'nın doğal sonucu diye görerek aklayan" bir eğilimin geliştirildiği de ileri sürülmüştür. (Bak. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 2 cilt, II. cilt, Cambridge, Cambridge University Press, s. 514.)

13 Fung Yu-lan, *a.g.y.*, 2. cilt, s. 652.

olumsuz, edilgen, zayıf; *yang* olumlu, etken, yapıcıdır. Tai Chen Beş Öğe ile *yin-yang*ı *Tao*'yla ilişkilendirirken, *Tao*'yu –Chu Hsi'nin öğretisindeki gibi aşkın bir alana değil– Doğaya (Eter ya da *ch'i*ye) bağlar. Chu Hsi'ye göre, "evrende *li* ile *ch'i* vardır. *Li* 'biçimlerüstü' olan *Tao*'yu oluşturur; varlıkları üreten kaynaktır. *Ch'i* ise 'biçimi olan' araçları (*ch'i*yi) oluşturur; varlıkların türediği (maddesel) nedendir."[14] Tai Chen ilke ile Eter (Doğa) arasında böylesi keskin bir ayrıştırma yapmaz; 'biçimlerüstü olan'-'biçimi olan' ayırımını Eter söz konusu olduğunda yapar. Tai Chen'e göre, Eter (*ch'i*) yoğunlaşıp geliştiğinde oluşan tek tek nesneler 'biçim'le ayrımlanır; ama *ch'i*nin kendisi 'biçimler üstü'dür, mantıksal olarak biçimlerden önce gelir. Benzer şekilde, ağaçtan, ateşten, sudan, metalden ya da topraktan oluşmuş tekil varlıklar olarak ortaya çıkmadıkları sürece 'biçimlerüstü' olan Beş Öğe gibi, güçler olarak düşünüldükte *yin* ile *yang* da 'biçimlerüstü'dür. Tek tek insanlar gibi tek tek oluşumlar da 'biçimi olan' şeylerdir.

Bu durumda, Tai Chen'in 'biçimi olan'ın yanı sıra 'biçimlerüstü olan'ı da Eterin evrim sürecine yerleştirmekle, ilke kavramının gerekliliğini ortadan kaldırıp kaldırmadığı sorusu çıkar ortaya. Aslında Tai Chen'in hiç de böyle bir niyeti yoktur; onun düşüncesinde ilkenin önemli bir yeri, *li*nin düz anlamına, yeşim taşının damarları anlamına uygun bir işlevi vardır. Tai Chen'e göre ilke, uygunluk ile doğruluğu açığa çıkaran, varlıkların farklı özlerinin gelişmesine izin veren, düzenli, uyumlu bir oluşum, yeniden oluşum örnekçesi olan *jen*dir, sevgidir. İlke –böyle anlaşıldığına– aşkın bir konumdan buyruklar vermez; maddesel varlıklarda, bu varlıkların türlerine özgü zorunlu biçimler olarak içerilir.

Jen, bütün anlamlarıyla, tam olarak çevrilmesi güç bir kavramdır. 'İyilikseverlik', 'iyilik', 'yetkin erdem', 'insancıllık', 'sevgi' gibi türlü yorumları vardır. İnsanın duygularında, davranışlarında en yüce, en soylu olan şeyi, yani hem insanlar arasında hem insanlık ile göksel olan arasında uyumlu bir ortaklık sağlayan kapsayıcı bir erdem eğlimini imler. Tai Chen *li*yi *jen*

14 *A.g.y.*, s. 542.

ya da sevgi diye niteleyip, maddeci tezini varoluşun maddesel yönlerinin yanı sıra ahlakı da kuşatmak üzere geliştirmekle, tekçilik öğretisini pek güzel pekiştirir. Ahlak yaşamının, insanın maddeselliğinin tam, doğru dışavurumu olduğunu savunur, İnsan, evrensel devinimin, "Havanın evrimsel işleyişinde ortaya çıkan kesintisiz oluşumla yeniden oluşumun"[15] bir parçasıdır. Doğal olarak, duyma (*ch'ing*), isteme (*yu*), bilme (*chih*) yetilerine sahiptir, istekleri ile duygularına bilgi de eklenirse tam, erdemli dışavuruma ulaşır. Tai Chen'e göre "eski bilgeler iyilikseverliği, doğruluğu, uygunluğu, bilgeliği arzular alanının dışında aramaz, bunları kandan soluktan, zihinle ruhtan ayrı şeyler olarak görmezlerdi."[16] Tai Chen "dünyadaki tüm etkinliklerin, başka bir şeyle değil, arzularla gerçekleştirilmesi gerektiği"ni[17] savunurdu; insanların *Li*ye uygun bir yaşama, varlıklardaki damarların ayırdına vararak yaşama bilgeliğine, doğada bireyin düzen ile farklılaşmaların özenle, bilimsel olarak gözlenmesi aracılığıyla ulaşabileceğine inanırdı. Konfüçyüsçü düşüncenin saflığına zarar verdiğine inandığı Buddhacı, Taocu geleneklere eşlik eden arzudan arınmış bir düşünsel yaşam biçimini savunmadığı gibi, kişisel ilgilerle, kişisel doyumdan büsbütün vazgeçilmesini de savunmaz. Çünkü, ona göre "bütün arzularından arınmış kişinin, dünyadaki sefil, karayazgılı insanların yaşamı karşısındaki tutumu ilgisizlik olacaktır. Başkasınını yaşamına izin verip kendine aynı izni vermemek doğaya aykırıdır."[18]

Tai Chen'in felsefesinin kendi döneminde görmezden gelinmesi şaşırtıcı değildir. Deneysel, soruşturmacı yöntemin kurucusu değil kalıtçısı olmasına karşın, bu yöntemi geliştirmekte köktenci, yenilikçi olmuştur. Çağdaşlarının çoğuna göre, Tai Chen'in görüşleri, yerleşik bilimsel soruşturma sınırlarını aştığı görülen, dolayısıyla aykırı, onaylanamayacak görüşlerdi. Başkalarına bu derece yıldırıcı gelen şey, Tai Chen'in bakış bi-

---

15 Tai Chen, *Elucidation of the Meaning of Words in Mencius*, Peking, Ancient Texts Press, 1956, 3.105.

16 Liang Ch'i-ch'ao, *a.g.y.*, s. 61.

17 Tai Chen, *a.g.y.*, 3.105.

18 Liang Ch'i-ch'ao, *a.g.y.*, s. 60.

çiminin 17. yüzyıl İngiliz filozofu Thomas Hobbes'unki kadar *kapsayıcı* bir bilimselliğe sahip olmasıydı. Tıpkı Hobbes gibi o da, bir bilimsel araştırma örnekçesinin nesnelerin araştırılmasından insan türünün ahlaksal, toplumsal yaşamının araştırılmasına aktılabileceğine, bu örnekçeyle söz konusu ikinci alanda ilkindekine benzer bir anlayışın –sonuçta da bütünlüklü bir anlayışın– yaratılabileceğine inanıyordu. Çağdaşları için, insanın ahlak yaşamı dahil her şeyin temelde devingen olduğu kabulünden yola çıkan bir felsefeyi hoş karşılamak kolay değildi. Tai Chen'in düşüncelerinin önemini kavramış olanlar için bile, daha da güç olan belki de, Chu Hsi'nin onaylanan, saygı gören öğretilerinin yadsınmasına destek vermekti. İki çağdaşı, Hung Pang ile Chang Hsueh-che'ng onun düşüncelerini yaymaya çalıştı, ama pek başarılı olamadı.[19] 20. yüzyılın ilk yıllarına gelinesiye felsefe ile Çin dili ve edebiyatı dergilerinde düşüncelerine ilişkin yazılar yayımlanmaya başlayasıya hak ettiği önem verilmedi Tai Chen'e; döneminde çağcılığıyla dikkat çeken, varlıkların doğasına ilişkin düşünsel sorgulamaları düşünceleriyle zenginleştirmeyi sürdüren bir filozof diye tanınmadı. Joseph Needham'a göre "Tai Chen, Rousseau'nun, kısmen de Blake'in çağdaşı olmasına karşın, Freud sonrası bir dünyada da kendini evinde gibi duyacaktır."[20]

Tai Chen'in Başlıca Yapıtları

Yüan Shan (1763), *Tai Chen's Inquiry into Goodness*, çev. Cheng Chung-ying, Honolulu, East-West Center Press, 1971.

Meng-tzu tzıı i su cheng (1769), *Elucidation of the Meaning of the Words in Mencius*, Pekin, Ahcient Texts Press, 1956.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta:

Konfüçyüs, Mensiyüs, Lao Tzu, Hui-neng, Chu Hsi.

---

19 Hung Pang genç yaşta öldü, dolayısıyla Tai Chen'in felsefi düşüncelerini yayma girişimi de yarı yolda kaldı. Chang Hsueh-che'ng ise, Tai Chen'in Chu Hsi'nin öğretisini yargılayışını büsbütün desteklemez; bu görüş ayrılığından ötürü de Tai Chen coşkusu ılımlıdır onda.

20 Needham, *a.g.y.*, s. 515.

Kaynaklar ve Ek Okuma:

Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Chang, Carsun, *The Development of Neo-Cofucian Thought*, Westport, CT, Greenwood Press, 1957.

Frang Chao-ying, 'Tai Chen', *Eminent Chinese of the Ch'ing period 1644-1912*, yay. Arthur W. Hummel, I. cilt, Washington DC, USA Government Printing Office, 1944, s. 695-700.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, 2 cilt, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, 6 cilt, II. cilt, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

MAO TSE-TUNG

(1893-1976)

Çin'deki felsefi düşüncenin kalıcı özelliği yaşamdan kopmamış olmasıdır. Bu inanışın kendisi de, Çin düşüncesinin çok temel bir kabulünü, evrenin, parçalarının toplamı olmaktan öte, öncelikle bir bütün olduğu, ülküsel durumunun uyum olduğu kabulünü açığa vurur. Dolayısıyla, Çin filozoflarından hep kendi felsefelerini yaşamaları beklenegelmiş, özne –en azından yakın zamana değin– Batıda çoğu zaman görüldüğü gibi, dinden, kurumlaşmış öğretilerden kopmamıştır. Taoculuk da Konfüçyüsçülük de Buddhacılık da, felsefesini kılgıya geçirmiştir. Bu göz önüne alınırsa, Rus devrimi deneyiminden süzülüp gelen Marksçılığın Çin'de niçin kabul gördüğü bir ölçüde anlaşılabilir. Doğaldır ki, Marksçılık bir siyasal devrim aklaması, bir çağcıllaşma izlencesi sağlar; ama bundan fazlasını da yapar. Marksçılık, uğrunda çaba harcanacak bir öbek etik, siyasal hedef getiren, bundan ötürü varoluşun hemen her alanıyla bağlantısı olan bir felsefedir. Kendisine bağlananlara Marksçılık bir gelecek betimi ile yerine getirilecek bir görev sağlar. Tanrıtanımaz din sınıfına sokulmayı tin ile ruhu yadsımak adına evetlemiştir. Mao Tse-tung Markçılığa gençken bağlandı, tüm siyasal yaşamını Marksçılığı kabul etmekle de kalmadı; Marksçılığa öyle vurgular, öyle temel kavram yorumları ekledi ki,

Maoculuktan Marksçılığın özel bir değişkesi olarak söz etmek olanaklı oldu.

Mao 26 Aralık 1893'te Hunan eyaletinin Shaoshan köyünde doğdu, köy kökenli bir ailenin dört çocuğunun en büyüğüydü. Mao'nun babası, sonradan yoksul düşmüştü, oldukça zengin bir çiftçi olduğu için Mao'nun çocukluğu görece rahat koşullarda geçti. Ne ki, köylü sınıfının yaşamına, bu sınıfın katlandığı güçlüklere ilişkin eski deneyimlerini sonraları hiç unutmadı. Yedi yaşındayken yerel ilkokula gitti, okumaya Konfüçyüsçü temel yapıtlarla başladı. On üçünde baba yetkesine başkaldırmaya başladı. Babası Mao'yu muhasebeci olmasına yetecek kadar okutmak niyetindedi; ama delikanlının başka düşünceleri vardı. Eğitimini sürdürmekte kararlıydı; 1913'te, beş yıl sonra mezun olacağı Changsha'daki öğretmen okuluna girdi. Siyasal uyanışı burada yaşadı; Çince yapıtların yanı sıra Batı kaynaklı yapıtlar da okudu.

1918'de Üniversite Kitaplığında çalışmak üzere Changsha'dan Pekin'e gitti. Pekin'de iki seçkin aydından, Çin Komünist Partisinin (ÇKP) kuruluşuna önayak olan Li Ta-chao ile Ch'en Tu-hsiu'dan etkilendi. Ayrıca, Çinceye çevrilmiş birkaç Markçı metni okudu. 1921 yazında Şangay'da ÇKP'nin ilk toplantısı yapıldığında Mao da oradaydı; böylece partinin kurucu üyelerinden biri oldu. 1921'den 1935'e, parti başkanlığını üstlenişine değin sürekli partide çalıştı. Chiang Kai-shek önderliğindeki Komintang'ın ÇKP katliamlarından –üstelik 1927 katliamından da– kurtuldu. ÇKP'nin önderleri Rus Markçılığı eğitimin izinden gidiyor, etkinliklerini kentlerde yoğunlaştırıyorlardı. Mao ise tersine, Çin devriminin kaynağını köylü sınıfında buldu; gücünü, büyük ölçüde, Kiangsi ile Hunan kırsal alanında 'sovyet'ler örgütlümeye harcadı. Bu durum, ÇKP'yi yıkmayı amaçlayan beş seferi (1030-1935) başlatan Chiang'ın dikkkatinden kaçmamıştı. Mao'nun Kiangsi'den ayrılıp, nerdeyse 6000 millik dolambaçlı bir güzergahtan Shensi'ye ilerlediği Uzun Yürüyüş, beşinci sefere bir yanıttı. Yürüyüş sırasında, özellikle de Ocak 1935'teki Tsunji konferansında Mao'nun ÇKP'nin önderi olduğu kabul edildi.

1936-1949 arası, neredeyse sürekli savaşılan bir dönemdi; Komingtang'la kurulan sallantılı bir ittifakla Japonlara karşı (1937-1945), sonra da 1947-1949 içsavaşında Komintang'a karşı savaşıldı. Chiang Tayvan'a çekilmeye zorlandı; aynı yılın 1 Ekim günü Mao Çin Halk Cumhuriyeti'ni ilan etti. 1949'dan Eylül 1976'da ölümüne değin Mao tüm gücünü Çin'in komünist çizgide çağcıllaştırılmasına adadı. Bu dönemini temel oluşumlarının her biri –Büyük Atılım, Kültür Devrimi, SSCB'yle, ABD'yle ilişkiler, Lin Piao meselesi– pek çok kapsamlı çalışmaya konu olmuştur. Bu olaylara ilişkin son hüküm ne olursa olsun, Mao'nun tarihte sağlam bir yeri olacağı açıktır.[1]

Mao'nun felsefesi kendine özgü bir Marksçılık-Leninciliktir; Maocu değişkeyi anlamak için Marksçı-Leninci dünya görüşünü ana hatlarıyla bilmek gerekir. Marksçılık-Lenincilik, düşünce tarihlerinde diyalektik maddecilik adıyla özetlenir. Temel metafizik savlarında birine, yani doğada varolan her şeyin maddesel olduğu, hiçbir şeyin tinsel olmadığı savına dayanılarak maddecilik diye adlandırılır. Tin ya da ruh, maddeselliği olabilir ancak. Öte yandan bu akımın diyalektik diye anılmasının nedeni de –tarihten söz etmenin başka bir biçimi olan– maddedeki değişimlerin açıklanmasında diyalektik adı verilen, kaçınılmaz, ayrımlanabilir, yinelenen bir örnekçenin izlendiğini savunmasıdır.[2] Tarihin diyalektik ilerlemesi, gerçekliğin hiçbir zaman durağan olmadığını açığa çıkarır, Gerçeklik daima bir başka öğeyle arasında gerilim olan öğelerden oluşur; bu gerilimlere çelişki denir. Belirli bir Z1 zamanında varolan çelişki öbeği, diyalektik ilerlemenin savıdır. Varolan iç gerilimlerden

---

Dört ciltlik *Selected Works of Mao Tse-tung*, Pekin, Foreign Languages Press, 1967'ye yapılan göndermeler SW + cilt no.su + sayfa biçiminde gösterilmiştir.

1 Mao'nun yaşamına ilişkin daha detaylı bilgi için bak. S. Schram, *Mao Tse-tung*, Harmondsworth, Penguin, 1966.

2 Marx, diğer pek çok kavram gibi diyalektik kavramını da Hegel (1770-1831) felsefesinden almıştır. Ne ki, Hegel felsefesinde sonul gerçeklik, doğası gereği tinseldir; dolayısıyla Hegel felsefesi diyalektik idealizm diye anılır. Bak. D. Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1988; Hegel ile Marx maddeleri.

ötürü, bir Z2 zamanında bazı yeni çelişkilerin biçimlenmesiyle sonuçlanan bir değişim doğacaktır; buna karşı sav adı verilir. Bu ikinci durum, kaçınılmaz olarak, Z1 ile Z2'de varolan çelişkilerin öğlerini birleştiren bir Z3 durumuna dönüşecektir; buna da bireşim denir. Bu bireşim, aynı zamanda bir sonraki üçlü diyalektik ilerleyişi –'yasa'nın bilimdeki anlamıyla, yani doğrulanabilir öndeyinin dayanağı anlamıyla– bir tarih 'yasa'sı olarak görülür.

Marx ayrıca, bir toplumun bütün öğelerini iki sınıfa, altyapı (*Unterbau*) ile üstyapıya (*Oberbau*) ayırır. Altyapı dönemin iktisadi koşullarını, yani zenginlik sayılanlarla bunların paylaşılımını, Marx'ın deyişiyle 'üretim ilişkileri'ni kapsar. Üstyapı ise diğer tüm önemli toplumsal kurumlardan, yani yönetim biçimi, hukuk ile eğitim düzenleri, felsefe, sanatlar ve dinden oluşur. Marx üstyapının hep altyapı tarafından belirlendiğini ileri sürer; yani yönetimde, hukukta v.b. değişim görüldüğünde 'adaletin geliştirilmesi' türünden gerekçelerin hükmü yoktur, gerçek neden her zaman iktisadidir. Marx'a göre anamalcı toplumda üstyapının temel işlevi işçi sınıfından sömürüldüğünü gizlemek ya da işçi sınıfının bu durumu kabullenmesini sağlamaktır. Geleneksel Marksçılıkta önemli kurumlardan yalnızca biri, nesnel doğruluk taşıdığı düşünülen bilim diyalektiğin dışında kalır. Bu dışta tutuşa, Markçılığını kendi kendini çürütmesinden kaçınmak için gerek duyulur: Markçılık felsefe ulamına girseydi üstyapının bir parçası olurdu sadece. Marx görüşlerini felsefe yerine bilim, dolayısıyla nesnel doğruluk ulamına sokar; Mao da bu bakımdan izler onu.[3]

Marx bu düşünce bütününü, toplum ile toplumun geleceğine ilişkin çözümlemelerinde dayanak olarak kullanır. Anamalcılığın kendi iç çelişkilerinden ötürü kaçınılmaz olarak çökeceğini, devrimci dönüşümün ardından da, herkesin yeteneğine göre üretip, ürettiğini başkalarına gereksinimlerine göre dağıtacağı komünizmin sınıfsız toplumununun ortaya çıkacağını

3 Marksçılığın bilim olma savının doğrulanabilirliği doğrulanamazlığı ayrı bir sorundur; klasik eleştiri için bak. H.B. Acton, *The Illusion of the Epoch*, Londra, Cohen & West, 1955.

savunur. Gelecek, yetkin bir insan topluluğunun kaçınılmazcasına oluşacağı bir gelecektir. Bu gelecekte "her bir bireyin özgür gelişiminin, bütünün özgür gelişiminin koşulu olacağı bir birlik"[4] olacaktır. Kimse baskı görmeyecek, yabancılaşmayacak, sömürülmeyecektir. Maoculuk gibi Marksçılık-Lenincilik de gelecek kurgulamalarında son derce iyimserdir.

Mao Tse-tung, göreceğimiz gibi, arada bir bazı değişiklikler yapsa da, tüm bu söylenenleri kabul eder. Temel felsefesi ilkin, Hegel'in de Marx'ın diyalektik düşüncesinin merkezindeki kavramda, çelişki kavramında, ikincileyin Lenin'in düşüncelerini irdelediği bilgikuramında toplanır.

Mao düşüncesinde çelişki kavramı (Ç: *mao-tun*) geniş anlamda anlaşılmalıdır. 'Çelişki', Mao'da, mantıktaki sınırlı anlamıyla, iki karşıt önermenin, p ile değil p'nin birbiriyle çelişmesi anlamında kullanılmaz. Mao'da 'çelişki' herhangi bir şeyin ya da durumun bileşenleri arasındaki gerilimdir; fizik yasaları alanından, karmaşık toplumsal görüngülere değin, tüm gerçekliğin genel geçer temel özelliğidir:

> dışsal güç altındaki mekanik devinim şeylerdeki iç çelişkiler aracılığıyla ortaya çıkar. Bitkilerle hayvanlardaki yalın gelişme, çoğalma, gene, aslında bunlardaki iç çelişkilerin sonucudur. Aynı şekilde, toplumsal gelişme de, temelde, dışsal değil içsel nedenlerden kaynaklanır.[5]

Ardından, gerçekliğin herhangi bir yönünü anlamanın biricik yolunun, onun iç çelişkilerini yakalamak olduğu, çünkü yapısının bu çelişkilerden oluştuğu söylenir:

---

4 K. Marx - F. Engels, *Manifesto of the Communist Party* (1848), Moskova, Progress Publishers, 1965, s. 75.

5 *On Contradiction* (1937), SW, I, s. 313. Mao çelişki kavramının kullanımını toplumdan doğal süreçlere aktarmakla Engels'in açtığı yolu izlemektedir; bak. *Anti-Dühring* (1878), ikinci basım, Moskova, Foreign Languages Publish-ing House, 1959, Pt I, s. xii, 164 ile devamı.

> Maddeci diyalektik, bir şeyin gelişimini anlamak için onu içselliğinde, başka şeylerle ilişkisinde incelememiz gerektiğini söyler; diğer deyişle, her şey kendi deviniminde çevresindekilerle ilişkide, etkileşimde olmasına karşın, şeylerin gelişimi kendi içsel, zorunlu öz-devinimleri olarak görülmelidir.[6]

Mao'ya göre çelişkinin her zaman her yerde, kesintisizce varolduğunu da vurgulamak gerekiyor: "Çelişki olmaksızın hiçbir şey var olamazdı."[7]

Mao bu temel kavramı uzun uzadıya irdeler; biçimi bakımından diyalektik bir irdelemedir bu. Sonuçta çelişkinin, bir açıdan bakıldığında evrensel olduğu, bir başka açıdan bakıldığındaysa tekilliğiyle niteleneceğini öne sürer. Çelişkinin evrensel olduğunu söylemek, her zaman her şeyde bulunduğunu vurgulamaktır: "Çelişki her şeyin gelişim sürecinde vardır,... her şeyin gelişim sürecinde, baştan sona, karşıtların devinimi vardır"[8] çelişki, içsel düşünme sürecinde dışsal toplumsal etkileşimlerde de aynı ölçüde varlık gösterir. Ne ki, çelişkinin genel geçer olduğunu bilmek yetmez. Siyaset ile yaşamın diğer alanlarında başarılı olmak için, karşılaşılan tekil çelişki örnekleri konusunda olabildiğince keskin kavrayışlı olmak zorunludur; çünkü "bu tekil çelişki, bir şeyin, onu başka bir şeyden ayıran tekil özünü oluşturur."[9]

Bu, Mao'nun yazılarında yeri geldikçe tekrar tekrar geri döndüğü bir noktadır. Marksçılık gibi kapsamlı dünya görüşlerine dayanan çalışmalar, böylesi bir görüşe bağlananların, gerçeklik karşısında ancak bir görüşle sınırlı bir duyarlık gösterecek ölçüde körleşmeleri tehlikesini de beraberinde getirir. Kuram her tür durum için hazır çözümlemeler sağlar; sözgelişi, her durumun, ilerleyici değişimin kaçınılmaz olduğu bir dönüşebilir çelişkiler bütünü olduğunu v.b. söyler. Başarılı siyasal eylem

---

6 *On Contradiction*, SW, I, s. 313.
7 *A.g.y.*, SW, I, s. 316.
8 *A.g.y.*
9 *A.g.y.*, SW, I, s. 320.

ya da aslında herhangi bir başarılı eylem, rahat rahat bu çeşit genelleştirmelere sırt dayamakla gerçekleştirilemez. Mao'ya göre siyasette başarı, "şimdi ile burada"nın özel koşullarının kesin bilgisini edinmekle gelir. Mao, Rusya'da işleyen siyasal eylemin tehlikeli olduğunu ısrarla dile getirmişti. ÇKP'nin birçok görevlisi Moskova'da eğitilmişti; Mao, onların bu eğitimden sonraki davranışlarında, inakçılık dediği şeyin, yani saf Marksçı inağı siyasal gerçekliği hiç dikkate almaksızın uygulama eğiliminin açıkça ortaya çıktığını düşünüyordu. Mao bu eğilimin önceden belli yanılgılara düşülen bir yol olduğunu düşünüyordu; ön önemli felsefe denemesini de zaten bu eğilimle mücadele etmek için yazmıştı:

> İnakçılarımız tembel birer iskelettir. Somut şeylere ilişkin emek isteyen çalışmaları üstlenmeyi reddediyorlar; genel doğruların gökten indiğini sanıyor, bunları soyut mu soyut, akıl ermez dilegetirişlere dönüştürüyorlar... Marksçı bilgi kuramından hiç anlamıyorlar.[10]

Mao'nun çelişkiyi ele alan bu çözümlemesinin çoğu yerinde, varolan koşullara ilişkin iyi bir çalışmanın gerekliliğini açıkça ortaya koymak amaçlanır. Mao, asal çelişki ile bir çelişkideki asal uç kavramlarını ortaya atar sonra. Gerçek dünyada çelişki, ortaya pek ender olarak bir başına çıkar: Üzerinde durmayı gerektiren durumlar, neredeyse istisnasız, iki ya da daha çok çelişkinin bileşkesidir; bunlardın biri, her zaman, diğerlerinden daha önemli olacaktır. Saptamaya çalışmamız gereken bu asal çelişkidir; çünkü bir bütün olarak durumun baş belirleyicisi bu çelişkidir.[11] Ayrıca, iki öğenin gerilimiyle oluşan herhangi bir tekil çelişkide, bir öğe diğerinden daha önemli olacaktır; bu da çelişkideki asal uçtur. Bunu saptamak önemlidir; çünkü "bir şeyin doğası, temelde, bir çelişkinin asal ucu tarafından, baskın konumu ele geçiren uç tarafından belirlenir."[12] Zira, gerçekliğin doğa-

10 *A.g.y.*, SW, I, s. 321.
11 *A.g.y.*, SW, I, s. 331.
12 *A.g.y.*, SW, I, s. 333.

sı kesintisiz değişimdir; bir çelişkideki asal uç ile ona tabi ucun rolleri de değişmez değildir. Bu konumlar değişebilir, değişir. Bu irdelemesi Mao'yu, önemli bir konuda Marx'tan farklı kılar. Marx altyapı ile üstyapı ilişkisi söz konusu olduğunda, bileşenlerin rollerinin asla değişmediğini, altyapının daima üstyapıyı belirlediğini savunur. Mao ise, bunu, *her* çelişkide uçların rol değiştirmesinin olanaklı olduğu görüşüyle yadsır hep:

> belirli koşullarda, üretim, kuram, üstyapı ilişkilerinin böylesi uçlarının, sırası geldiğinde, kendilerini asla, belirleyici rolle ortaya koyacaklarını kabul etmek gerek. Üstyapı (siyaset, kültür v.b.) iktisadi altyapının gelişmesini engelliyorsa, siyasal, kültürel değişimler asal, belirleyici hale gelir.[13]

Mao irdelemesini, çelişkinin, bir bakıma aralarında gerilim olan iki uçtan bir şey olmasına karşın, bir bakıma da, bu uçların özdeş olduğu bir şey olduğunu savlayarak sürdürür. Bu sav ilk bakışta anlaşılmaz gibi görünse de, Mao'nun geniş kapsamlı özdeşlik tanımının ışığında bakıldığında anlaşılabilir hale gelir. Buradaki özdeşlik, sayısal özdeşliği de niteliklerin özdeşliğini de imlemez. "Özdeşlik, birlik, çakışma, karşılıklı gelişlilik, karşılıklı bağlantılılık (ya da varolmak için birbirine bağımlı olma), karşılıklı bağlantılılık ya da ortaklaşa işleyiş - tüm bu değişik adlar aynı anlama gelir."[14] Mao, özdeşliğe böyle geniş bir anlam yüklediği için, "belirli koşullarda, bir şeydeki çelişen uçların karşıtlarına dönüştüğünü, karşıt konuma geçtiğini"[15] savlayabilmektedir. Bir çelişkideki uçların –tabilikten asallığa ya da asallıktan tabiliğe– konum değiştirmesi konusunda, apaçık değişim çeşidini örnek gösteri. Bu ayrımlamaya, temel metafizik sava, yani çelişkiye dayanan değişimin genel geçer olduğu savına yöneltebileceği öngörülen bir itirazı, ayrıca, bazı kurumlarla görüngülerin çok uzun süredir varolduklarını, dolayısıyla bunların değişim, gelişim gösterdiğini söylemenin yatıştırma olacağını dile

13 *A.g.y.*, SW, I, s. 336.
14 *A.g.y.*, SW, I, s. 337.
15 *A.g.y.*, SW, I, s. 338.

getiren itirazı yanıtlamak için gerek duyulur. Mao devnimsiz gibi görünenin, sadece, göreli, değişmez bir karşıt güçler dengesi olduğunu söyleyerek yanıtlar bunları. Görece durağanlıklar her zaman yozlaşır, bu yozlaşmadan apaçık değişim doğar.[16]

Mao çelişki konusunda Marksçı düşüncenin inakçılığına karşı çıkarken, son olarak, tüm çelişkilerin düşmanlık taşımadığını ileri sürer. Değişimin genel geçer olduğu savına koşut olarak, düşmanlık taşımayan çelişkilerin düşmanlık taşır hale –taşıyanların da taşımaz hale– gelebileceğini savunur. Sözgelişi, sömüren sınıf ile sömürülen sınıf arasındaki çelişki tüm toplum biçimlerinde –köleci, derebeyci ya da kapitalist toplumda– vardır; ama çoğu zaman bu çelişki düşmanca değildir. Ne ki, görece durağanlık durumlarının kalıcı olmadığı bu çelişki belirli bir düzeye geldiğinde, "iki sınıf arasında çelişki belli bir seviyeye geldiğinde açık düşmanlık biçimi alır, devrime dönüşür."[17] Bu ayrımlamaya gerek duyulur, çünkü Mao çelişkinin sosyalizmde de bitmeyeceğini, ÇKP'deki farklı topluluklar arasında da çelişkinin yaşanmış olduğunu kabul eder. Öte yandan, sözü edilen iki çelişen sınıf arasında düşmanlık olmadığını görememek, bu çelişkinin çözümlenişinde hatalı eylem biçimlerine sapmayı olası kılar: Farklı çelişen sınıflara farklı biçimlerde muamele etmek gerekir.

Bir durumun gerçek olgularına özel bir duyarlık göstermenin gerekliliği, Mao'nun bilgikuramında yinelenip duran bir izlektir; bu da Mao'nun ikinci temel felsefi yönelimidir. Mao, bilginin doğruyu bilmeyi tarafsızca istemekle doğmadığı, yaşamak için gereksinim duyduğumuz şeyleri üretmek üzere dünyayı anlamak zorunda olmamızın bir sonucu olarak doğduğu savından yola çıkar:

> İnsanın bilgisi temelde, insanın görüngüleri, özelliklerle doğa yasalarını, kendisi ile doğa arasındaki ilgileri aşamalı olarak anlamasını sağlayan maddi üretim etkinliğine dayanır... Bu bilgiler, üretim etkinliğinden başka bir yerden edinilemez.[18]

16 *A.g.y.*, SW, I, s. 342.
17 *A.g.y.*, SW, Is. 343.
18 *On Practice* (1937), SW, I, s. 295.

Bir savın doğruluğu, mantıksal tutarlığa ya da kuramsal inandırıcılığa değil, dünyaya başarıyla uygulanmaya göre ölçülmelidir: "Doğruluk ölçütü ancak toplumsal uygulama olabilir. Uygulama, diyalektik maddeci bilgi kuramının ilk temel dayanağıdır."[19] Ayrıca, her zaman eksiği gediği kaldığına göre insan bilgisinin hep üst aşamalara doğru adım adım ilerlemekte olduğunu söylemek, değişimin sürekli, ilerlemenin de kaçınılmaz olduğunu dile getiren metafizik savlarla tutarlı olacaktır.[20]

Mao, bilgiyi yaratan uygulama sürecinin iki ana aşamalı bir süreç olduğunu, bunlardan ilkinin "duyu algıları ile izlenimler aşaması"[21] olduğunu söyler. Bu düzeyde, dünyadaki nesneler duyu organlarına çarpıp, nesnelerarası ilişkilere dair kaba bir izlenimin ilk düzeyi gerçekliğin özüne inmez. Bu ancak ikinci düzeyde, ussal ya da kavramsal düzeyde gerçekleşir. Toplumsal uygulama sırasında

> biliş süreci işlerken, beyinde ani bir değişim (bir sıçrama) olur, kavramlar biçimlenir. Kavramlar artık birer görüngü, varlıkların ayrı yönleri, ilişkileri değildirler; varlıkların özünü, bütününü, iç ilişkilerini yakalarlar.[22]

Bu aşamalar çözümlemede ayrıştırılabilir olsa da, yaşamda, uygulama deneyiminde bir aradadırlar. Tek başına ne duyumlama ne de akıl bilgi için uygun bir kaynaktır: Biri diğerini tamamlar, ortaklaşa ürettikleri bulguların, eylemde, gerçeklik karşısında sınanması gerekir. Mao, değişim metafiziğine uygun olarak, değişebilir bir dünya karşısında kuramın sürekli sınanması gerek-

---

19 *A.g.y.*, SW, I, s. 297: Mao, açıkça söylememekle birlikte, Lenin'in kopya bilgi kuramını benimser; buna göre doğru bilgi, gerçekliğe bakan zihindeki –aynadakine benzer– bir yansımadır. Bu kuram Kant'ın bilginin yapısının zihnin yapısını yansıttığı savını yadsır. Bak. V.I. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism*, Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1947.

20 *A.g.y.*, SW, I, s. 296.

21 *A.g.y.*, SW, I, s. 297.

22 *A.g.y.*, SW, I, s. 298; *Where Do Correct Ideas Come From?*'da (1963) yinelenmektedir; *Four Essays on Philosophy*, Pekin, Foreign Languages Press, 1968, s. 134-136.

tiği konusunda ısrar eder. Kominist çevrelerde iki düşünür öbeği ayrıştırır: Bu sınanmayı yapamayanlar ile bunu yapamadığı için yanılgıya düşenler. İlk öbekte inançlarında inat edener, düşünceleri değişen olguların gerisinde kalanlar vardır ('dinozorlar'); ikincide de düşünceleriyle değişimini gerçeğe uygun olarak ortaya konabileceği yürüyüşü görmezden gelen, olanaklının ötesini düşleyen ('solcular').[23]

Mao, Marksçı yetkelerin karşısında kendi düşünce çizgisini izlemek niyetinde olduğunu, yalnız altyapı-üstyapı sorununda değil, sözgelişi 'dönemin kültürü' gibi doğallıkla göndermede bulunan üstyapı öğelerine ilişkin tutumunda da açığa vurur. Lenin'e göre, siyasal hedeflere hizmet etmesi için kültür her yönüyle denetim altında tutulmalıdır; bu düşüncenin bir sonucu, sanatçılara -Sovyet gerçekliği denilen- estetik buyrukların dayatılması olmuştu. Mao'nun kuramsal bakışı farklıdır. Sanat ile bilim alanında, farklılıklar,

> sanat, bilim çevrelerinde özgür tartışmaya, bu alanların uygulamalı çalışmalarıyla (ortaya konmalıdır)... Yönetsel buyrukların, bir sanat biçimine ya da bir düşünce okulunu destekleyip bir diğerini yasaklamasının sanat ile bilimin gelişimine zarar vereceği kanısındayız.[24]

Bu siyaset, "yüz çiçek tomurcuklansın, yüz düşünce okulu yarışsın" siyasetidir.[25]

Bu felsefenin getirdiği bir takım sorunlar vardır. Bunların bir kısmı, Marksçılığın tüm biçimlerinde görülen içkin sorunlardır (sözgelişi, acaba bilim olma savı doğrulanabiliyor mu, tarih 'yasa'ları sınanabilir öndeyiler üretebiliyor mu ya da sınıf kavramı bu kavramı gerektiren tüm çalışmayı götürecek biçimde tanımlanabiliyor mu?). Diğer sorunlarsa Maoculuğa özgü sorunlardır (sözgelişi –Maoculuktaki anlamıyla– çelişki kav-

---

23 *A.g.y.*, SW, I, s. 305-306.

24 *On the Correct Handling of Contradictions Among the People* (1957), *Four Essays on Philosophy, a.g.y.*, s. 114.

25 *A.g.y.*, s. 113.

ramı, toplumsal görüngülerin tersine, doğal görüngülere de işe yarayacak biçimde uygulanabilir mi, ya da, Mao'nun bilginin iki düzeyi ayırımı -her ikisinin de kavramsal olduğu düşünülürse- savunulabilir bir ayırım mıdır?). Öte yandan Maoculuk belirli yönleriyle, özellikle de inakçı düşünmek alışkanlıklarına kapılmaktan kaçınma gereğini ısrarla vurgulamasıyla yenilik getirici olmuştur. Mao'nun körü körüne Marx'ı, Engels'i, Lenin'i, Stalin'i izlemediği açıktır. Siyasette apaçık olguları gözardı etmenin yıkıma davetiye çıkarmak olduğunu en iyi kavrayan Mao olmuştu; bu gerçekçilik Mao'yu pek çok Marksçı düşünürden farklı kılmıştır.

Mao Tse-Tung'un Başlıca Yapıtları

Mao'nun tüm yazıları ciltler tutsa da, felsefi düşünceleri şu dört denemesinde toplanır:

On Practice, 1937.
On Contradiction, 1937.
On te Correct Handling of Contradictions Among the People, 1957.
Where Do Correct Ideas Come From?, 1963.

Bu denemeler çeşitli 'seçki'lerle 'bütün eserler'de yayımlanmıştır; *Four Essays on Philosophy*'de (Pekin, Foregin Languages Press, 1968) bir arada bulunabilir.

Kaynaklar ve Ek Okuma:

(1) Mao Tse-tung'un yapıtları

Selected Works of Mao Tse-tung, 4 cilt, Pekin, Foreign Languages Press, 1967.
Four Essays on Philosophy, Pekin, Foreign Languages, 1968.
'On dialectical materialism-a fragment', çev. C.S. Chao, *Studies in Soviet Thought*, III. cilt, no. 4, Aralık 1963, s. 270-277.

(2) Mao Tse -tung hakkındaki yapıtlar

Schram, S., *Mao Tse-tung*, Harmondsworth, Penguin, 1966.
Soo, F.Y.R., *Mao Tse-tung's Theory of Dialectic*, Dordrecht, Reidel, 1981 (Sovietikca series, 44. cilt)

(3) Gönderme yapılan diğer yapıtlar

Acton, H.B., *Illusion of the Epoch*, Londra, Cohen & West, 1955.
Engels, F., *Anti-Dühring* (1878), İng. çev., 2. basım, Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1947.

Lenin, V.I., *Materialism and Empirio -Criticism*, (1909), İng. çev., Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1947.
Marx, K. ile Engels, F., *Manifesto of the Communist Party* (1848), İng. çev., Moskova, Progress Publishners, 1965.

JAPON FELSEFESİ

GİRİŞ

Japon tarihinin yönü, dış etkiler sonucu üç kez önemli değişimlere uğradı: Bunlardan ilki önce Kore, ardından da Çin'den Buddhacılığın gelişi, ikincisi on altıncı yüzyılda batılı düşüncelerin ilk kez girişi, halen süregelen üçüncüsü ise 1868'deki Meiji yeniden yapılanışının ardından Batı'yla girilen kültürel alışveriştir. Bu bölümde ele alınacak düşünürlerin fikirlerinde bunlardan ilki ve üçüncüsü yansımaktadır.

Japonya'nm tarihçileri, Buddhacılığın Asya anakarasından ülkeye girişini genellikle 552'ye tarihlendirirler; eski tarihlerde ilk Buddha imgesinin Kore'den bu tarihte getirildiği kaydedilmektedir. Buddhacılık bir bakıma, Tibet'te de olduğu gibi, ulusun manevi yaşamını şekillendiren ana güç olarak yerli dinin –Japonya'da Şinto dini– yerini almıştır ve bu durum günümüzde de devam etmektedir. Çin'de gelişmiş olan **Mahayana** Buddhacılığının ana biçimleri git gide Japonya'ya da yerleşerek Japon mizacına uygun yeni vurgular edinmişlerdir. Batı'da genellikle Japon Buddhacılığının başat biçiminin, Japonya dışında en tanınan değişkesi olan Zen olduğu varsayılır, ancak gerçek bundan biraz daha karmaşıktır. Zen tabii ki Japonya'da bir hayli gelişmiştir, ancak, tarihsel olarak bu süreci geçiren ilk Buddhacılık biçimi değildir. Dahası, saliklerinin sayısı bakımından da en yaygın olanı sayılamaz: Başka tarikatlar, özellikle **Shingon** (yani **Tantracı**), Jodo ya da **Arı Ülke** ve Tendai (**T'ien-t'ai**) bu bakımlardan her zaman Zen kadar etkili olmuşlardır.

Kökleri İ.S. beşinci yüzyıl Çin düşüncesinde yatan Tendai Buddhacılığı Japonya'ya dokuzuncu yüzyıl başlarında Saicho

(767-822; Dengyo Daishi ya da Yüce Öğretici Dengyo sanıyla da anılır) tarafından getirildi. Saicho Hiei Dağında, sonradan çok güçlenecek ve Japon Buddhacılığının gelişiminde birçok bakımdan önemli katkıları olacak bir Tendai manastırı kurdu. Tendai geleneği burada sonraki bir değişkesi olan Nichirencilikle temsil edilmektedir. Bu düşünce okulu kendi altdallarıyla ayrı bir tarikat statüsünde olması ve Batı'da temsil edilmesine karşın, ana gelenekle güçlü bağları vardır ve Nichiren'in kılgısı, özellikle Buddhacılığın anahtar metni olarak *Lotus Sutra*'yı kabul edişi, hem Saicho hem de Çinli öğreticilerince kabul edilebilecek bir dizi inançtan ibarettir.

Zen ile Tendai dahil diğer Buddhacı tarikatlar arasındaki en önemli karşıtlık alanlarından biri, aydınlanma yolunda, ***sutra***ların merkezi önem taşıdığını reddedişleridir: Zen dinsel yetkesini doğrudan ***dharma***nın Buddha'dan tüm Zen ustalarına sözlü aktarım hattı üzerine temellendirmektedir. Japon yaşamına sonraki büyük etkisi gözönünde bulundurulduğunda, Zen'in Japonya'ya yerleşmesinin gerek Tendai, gerekse Şingon'dan uzun sürdüğünü belirtmek, ilginç olacaktır. Çin Zen'inin etkileri Japonya'da yedinci yüzyıldan itibaren izlenebilmektedir ve adaları ziyaret eden ilk Çinli usta, Tao-hsuan buraya Tempyo döneminde (729-749) gelmiş olmasına karşın, Heian dönemi (794-1185) boyunca önemli bir Japon Zen okulu kurulmuş değildir. Japon Zen'i kurucusu sanı, Eisai'ye (1141-1215; Zenko Kokushi olarak da bilinir) aittir. **Rinzai** (Ç: *Lin-chi*) Zen'inin bir biçiminin salikleriydi; Çin'den Japonya'ya getirdiği bu okulun tapınağını 1191'de Şofukuji'de (Kyuşu) kurdu. Bazıları ileride tartışılacak olan karmaşık bir dizi tarihsel, siyasal ve dinsel nedenden dolayı, Rinzai Zen'i Buddhacılığın Batı'da en tanınan biçimi oldu. Bunun önemli nedenlerinden biri, kimi Japon adet ve sanat biçimleri, özellikle de çay töreni, *noh* draması, *haiku* şiiri, çiçek düzenlenişi ve çeşitli savaş sanatlarını etkileyişidir. Rinzai Zen tarikatı burada, tarikatı canlandıran ve büyük bir dizge haline getiren Hakuin'le temsil edilmektedir.

Zen'in ikinci en önemli okulu, yakın zamanlara dek Batı'da çok daha az tanınan **Soto**dur (Ç: *Ts'ao-tung*) ve burada kurucusu

ve Japon felsefe tarihinin önemli isimlerinden Dogen tarafından temsil edilmektedir. Dogen, düşüncelerini Çinli ustalarından almış ve bunları kapsayıcı ve güçlü bir felsefe halinde geliştirmiştir. Soto ve Rinzai düşünürleri arasındaki en önemli karşıtlık alanı Zen'in yöntemine ilişkindir: Rinzai tarikatı *koan* denen sorunların tefekkürünü önemle vurgularken, Soto tarikatı oturarak meditasyon ya da *zazen* uygulamasını daha çok önemsemektedir: Dogen bu ameli *nirvana*yla özdeşleştirecek kadar ileri gider. Bu yazıda ele alınan üçüncü Zen ustası Bankei de Dogen ve Hakuin'den yöntem bakımından ayrılmaktadır. Bankei'ye göre, belirli herhangi bir yöntem, *koan* uygulaması, *zazen* ya da Zen ustalarının kayıtlarındaki herhangi başka bir teknik, aydınlanma yolundaki engellerdir. Onun Zen'inin anahtar özelliği, Buddha-aklı ya da gerçeklikle denk saydığı kendiliğindenliktir ve sabit herhangi bir kurallar dizisine bağlılığın, kendiliğindenliği teşvik bir yana, engellediğini ileri sürer. Birlikte ele alındığında, Dogen, Bankei ve Hakuin'in fikirleri, en önemli üç Japon Zen yaklaşımını oluşturmaktadır.

Burada ele alınan iki çağcıl düşünür, Suzuki ve Nişida, Japonya'nın, 1868'de başlayan batılı etkilere açılımına iki karşıt tepkinin örneklerini oluşturmaktadır. Batı'ya Zen'i tanıtan, büyük ölçüde Suzuki'nin yapıtları olmuştur. Yetkin bir İngilizce'yle yazan bu Rinzai hocası, Batı'ya Zen'i tanıtmayı yaşam misyonu bellemişti. Bunu yaşamı boyunca yoğun bir yayıncılıkla, özellikle de 1920 ve 1930'larda basılan üç en önemli kitabı, *Essays in Zen Buddhism* ile gerçekleştirmiştir. Buna karşın, olasılıkla bu yüzyılın en önemli Japon filozofu olarak geçecek olan dostu Nişida, çalışmalarını batılı felsefe geleneği üzerinde yoğunlaştırmış ve burada tüm çalışma yaşamı boyunca kendisini uğraştıran sorunu, Zen'in sağladığı merkez deneyimi kavramsal bir çerçeveye oturtma sorununu çözümleyebilmenin aracını aramıştır.

Nişida ve Suzuki bu kitabı bitirecek cesaretlendirici örneklerdir. Doğu geleneğinden başka çağcıl düşünürlerde, örneğin Radhakrişan'da olduğu gibi, Batı düşüncesini çok iyi anlamışlardır ve geleneklerinin Batı'da tam olarak anlaşılmaması için bir neden yoktur. Zorlu bir çalışma ve iyi niyetli bir imgelem, anlama yolunda önemli bir mesafe almamızı olanaklı kılacaktır.

DOGEN KIGEN
(1200-1253)

Dogen Zen Buddhacılığın *Soto* (Ç: *Ts'ao-tung*) okulunun Japonya'daki kurucusudur ve ülkesinin yetiştirdiği en iyi filozoflarından biri olduğuna dair görüş birliği vardır. Çok sayıdaki yazısı, Zen'in, esas kabul ettiği ***zazen***in (oturarak meditasyon) doğru uygulayımı da dahil olmak üzere, metafizik temellerinden manastır cemaatlerinin örgütlenişine ilişkin kılgın düzenlemelere dek tüm yönlerini kapsamaktadır. Standart basımında doksan üç fasikül ya da denemeden oluşan temel yapıtı *Şobogenzo* (Hakiki Dharma'nın Gözü Hazinesi) Japon felsefe metinlerinin en büyüklerinden biri kabul edilir. Burada, Çinli Zen ustalarının düşüncelerini alarak ateşli ve özgün bir biçimde geliştirmektedir.

Dogen'in yaşamının gerçekleri Soto kutsalyazım kuşaklarınca ortaya konmuştur ve hakkındaki kimi öykülerin tarihselliği tartışmalıdır. Ancak temel verilerin çoğu üzerinde genelde anlaşma vardır. 1200 yılında, zengin Minamoto ailesinin bir koluna mensup olarak doğmuştur. Ana babasını çocukken yitirmiştir; bu olayın, yaşamının çok erken bir evresinde kendisinde, sonradan insan varlığının 'çiğe benzer' geçiciliği[1] duygusunu yarattığı belirtilmektedir. 12 yaşındayken evden kaçıp amcası Ryokan Hogen'in yönettiği bir Tendai[2] manastırına sığındığı aktarılır. Dogen bu manastırdaki öğretilerden tatmin olmamış; altı yıl boyunca bir hocadan diğerine giderek, nihayet, 1217'de Myozen'de (1184-1225) karar kılmıştı.

Dogen'in ilk hocalarından hoşnut kalmayışının nedeni, 'büyük kuşku' adını verdiği, ustalarının çözemediği bir sorundu:

Şobogenzo'ya göndermeler Ş + fasikülün adı biçiminde verilmiştir.

1 Bak. *Şobogenzo zuimonki* (Hakiki Dharma'nın Gözü Hazinesinde Kulağa Gelenler); bak. R. Masunaga, *A Primer of Soto Zen*, Londra, Routledge, 1972, s. 66-67. Not: Adlarının benzerliğine karşın, Zen disiplinine çok temel bir giriş niteliği taşıyan bu yapıt, Dogen'in başyapıtı *Şobogenzo*'dan farklıdır.

2 Buddhacılığın Tendai okulunun inançlarının bir özeti için bu kitaptaki Nichiren hakkındaki yazıya bak. Hiei Dağı Japonya'daki Buddhacı 'kuruluş'un merkeziydi.

Eğer tüm duyarlı varlıklar Buddha doğasına (bu terim aşağıda açıklanacaktır) sahip ve bunun sonucu olarak, aydınlanmaya muktedirse, buddhalığa ulaşmak için neden özel inziva amelleri gerekli görülmekteydi? Dogen'in 1223'de Myozen ile birlikte Çin'e gidip burada dört yıl kalışının ana nedenlerinden biri, bu güçlüğü çözme gereksinimiydi. İlk iki yıl ne yaptığı, pek açık değildir: Bilinen, Dogen'in yaşamının, 1225'de tanıştığı ve iki yıl birlikte çalıştığı Zen ustası Ts'ao-t'ung Ju-ching'in (J: Tendo Nyojo, 1163-1228) T'ien-t'ung dağındaki manastırının keşişliğine girişiyle değiştiğidir. Dogen'e atfedilen yapıtlardan biri, *Hokyo-ki* (Ç: *Pao-ch'ing chi*) ya da *Pao-ch'ing Çağı*, tarihsel güvenilirliği çok tartışmalı olmakla birlikte, bu karşılaşmanın ve Ju-ching'in öğretisinin güncesidir.

Ju-ching'in Zen yöntemi konusundaki görüşleri Dogen'i ve onun aracılığıyla Japonya'daki Soto Zen'i tarihini çok etkilemiştir. Kimi *koan*ları kullanmakla birlikte, Ju-ching, *koan* temrinlerinin merkezi önem taşıdığı Zen'in *Lin-chi* (J: *Rinzai*) okulunun uygulamalarına genelde eleştirel yaklaşmaktaydı. Buna karşılık, esas Zen temrininin oturarak meditasyon (J: *zazen*) olduğunu ve başka bir şeye gerek duyulmadığını söylüyordu.[3] Uygun meditasyon, "buhur yakmadan, tapınmadan, [Amithaba'nın adını] anmadan, tövbesiz, *sutra*ları okumadan, aklı yoğunlaştırarak yoğun oturmadır".[4] Bu içgörü Dogen'in büyük kuşkusunu çözümlemişti ve 1225'deki bir *zazen* oturumunda, Ju-ching'in de kabul ettiği üzere, aydınlanmaya ulaştı.

Dogen 1227'ye dek Ju-ching'in yanında kaldı, bundan sonra da Japonya'ya döndü. Ju-ching ona bir onay mührü, yani Dogen'in Buddha'dan kendisine kesintisiz olarak uzanan hatta *dharma*nın doğrudan aktarıldığına dair bir belge vermişti.[5] Do-

---

3 Daha fazla ayrıntı için bak. I. Miura ve R. F. Sasaki, *Zen Dust*, New York, Harcourt, Brace, 1966, s. 18-19; Rinzai Zen'i için bak. bu kitapta Hakuin ve Suzuki hakkındaki yazılar.

4 *Hokyo-ki*, 16. bölüm, T. J. Kodera, *Dogen's Formative Years in China*, Londra, Routledge, 1980, s. 124. "Amithaba'nın adını anma" Buddhacılığın Arı Ülke okulundaki *Nembutsu*'ya göndermedir (bak. Suzuki hakkındaki yazı).

5 Bak. *Ş, Busso* (Buddha Atalar) ve *Şisho* (Miras Belgesi) fasikülleri.

gen'in Japonya'ya tek getirdiği, bu mühür oldu: ne *sutra*ları ne de kutsal kalıntıları almıştı; bunların Zen'le bir ilişkisi yoktu. Yaşamının geri kalan kısmını Soto Zen'i ülkesinde yaymaya adadı ve 1236'da Koshohorinji'de Japonya'nın ilk bağımsız So-to Zen tapınağını kurdu. Burada, Hiei Dağındaki Buddhacı cemaatin kıskançlığı bir tehdit haline gelene dek kaldı, 1243'de de Echizen eyaletine taşındı. İki yıl sonra, son manastırı Eiheiji (Sonsuz Barış) tamamlanmıştı; Dogen yaşamının geri kalanını burada geçirecektir. Yaşamının Çin sonrası döneminde bol bol yazmıştır; yapıtları *kanbun* dilinde yazılmış (Çince) töre kitapçıklarından Japonca yazılmış şiirlere dek uzanmaktadır. Bunlar, Buddhacı yazının en iyi yapıtları arasında sayılmaktadır.

Düşünceleri ne denli soyut görünürse görünsün, Dogen'in tüm yazılarındaki ana hedefi hep aynıdır; taliplere aydınlanma yolunda yardımcı olmak; aydınlanma da olduğu-gibi olmanın doğrudan kavranılmasıdır. Temel metafizik görüşü olarak, olduğu-gibi olmanın ya da gerçekliğin ikici olmadığını kabullenmekle ana Mahayana geleneğini izlemektedir. Yani, olduğu-gibi olmak, zaman ve uzamda bireylerin olağan dünyası değil, kavramlar bölünebilirlik ya da ikicilik içerdiğinden, hiçbir kavramın geçerli olmadığı farklılaşmamış bir birliktir. Dogen bu görüşü çeşitli biçimlerde sunmaktadır. Örneğin, dokuzuncu yüzyılda yaşamış usta Gesha'nın (Ç: Hsuan-sha, 831-908) evrenin (yani varolanın) "bir tek parlak mücevher" olduğu yolundaki deyişini onaylayarak tekrarlar:

> Asıl ileti şudur: Evrenin tümü uçsuz bucaksız, küçük, daire ya da kare, dengeli ve doğru, canlı ve etkin, erimdışı değildir. Dahası doğum ve ölüm, geliş ve gidiş olmadığı için doğum ve ölüm, geliş ve gidiştir. Böyle olmakla, geçmişte buradan gittiği için, şimdi buradan gelir.[6]

Yani, gerçeklik ikici olmadığı için, yukarıdaki kavramlardan hiçbiri, ona uygulanamaz.

---

6 Bak. Ş, *Ikka myoju* fasikülü (Tek bir parlak mücevher), T. Cleary (yay. ve çev.), *Şobogenzo: Zen Essays by Dogen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, s. 59.

Bu metafiziğin sonuçları derin ve uzun erimlidir ve Dogen bunları derinlemesine çıkarsamaktadır. Temel bilgikuramsal sonuç, tüm kavramsal düşüncenin ve kavramsal betimlemeler altında farkındalığı gerektiren her türlü algının, olduğu-gibi olmanın doğasına ters olduğu ve onun değerlendirmesini engellediğidir. Kavramsal düşünce aracılığıyla duyumsanan dünya, birbirleriyle nedensel ilişkiler içindeki, zamansal ve uzamsal tekil şeylerin dünyasıdır. Bu yapının tümü bir yanılsamadan ibarettir ya da Dogen'in, klasik bir Buddhacı imgeye başvuran deyişiyle, "gökyüzündeki çiçeklerdir".[7] Bu inanç, Dogen'in, tek bir parlak mücevhere ilişkin alıntıdan da görülebileceği üzere, çatışkısal olan ve izlenmesi kasten güçleştirilen (özellikle aynı tümce içinde Çince ve Japonca'nın dönüşümlü olarak kullanıldığı, *Şobogenzo*'nun özgün metninde) uslubunu da şekillendirmektedir. Dogen'in bu tarzda yazışının amacı, olduğu-gibi olma'nın doğrudan yaşanabilmesi için durdurulması gereken kavramsal düşüncenin akışını kesintiye uğratmaktır. Yine bundan, olduğu-gibi olmak ikici olmadığından, tek tek an ve olayların farkındalığı içeren, deneyimimizin en temel unsurlarından biri olan olağan zaman bilincimizin yanıltıcı olduğu sonucu çıkar. Olduğu-gibi olma ile zaman özdeş olmalıdır, çünkü olan birliktir ve eğer zaman bir şey ise, bu nedenden dolayı oluştur: "Oluş zamanı denen, zamanın zaten oluş olmasıdır; tüm oluş zamandır."[8]

Dahası, her türlü bölünme farkındalığı yanıltıcı olduğuna göre, benliğimizle evrenin geri kalanı arasında geçerli bir ayırım yapılabileceği konusundaki varsayımımız da yanlıştır ve bu ayırımdan kurtulmanın yollarını araştırmalıyız. Dogen, Zen'in Üçüncü Babası Seng-ts'an'ın (J: So-san, öl. 606) bir deyişini onaylayarak aktarmaktadır:

> "Yola ulaşmak zor değildir, yeter ki ayırımı reddedesin." Ayırt eden aklı bir kenara atabilirsen, o an uyanışa erebilirsin. Ayırt edici aklı terketmek, Benlik'ten kurtulma anlamına gelir.[9]

---

7 *Ş. Kuge* fasikülü (Gökyüzündeki çiçekler), *a.g.y.*

8 *Ş, Uji* fasikülü (Zaman Oluş), Cleary, *a.g.y.*, s. 104. oluş ile zamanın bu özdeşliği, Dogen'in Zen düşüncesine en özgün katkılarından biri sayılmaktadır.

9 *Şobogenzo zuimonki*, Masunaka, *a.g.y.*, s. 92.

Benlik konusundaki olağan kavrayışımız tümüyle yanlıştır:

> Benliği tanımaya çalışmak değişmez olarak tüm canlıların isteğidir. Oysa hakiki benliği görebilenler azdır. Hakiki benliği ancak buddhalar bilir. Yolun dışındakiler benlik olmayanı benlik olarak görürler. Oysa buddhaların benlik dediği, evrenin tümüdür.[10]

Bu ilk elde şaşırtıcı görünen sonuçlar, Zen metafiziğinden çıkarsanmaktadır ve İslam, Hindu ve Hıristiyan gizemci geleneklerinde de koşutlarını bulur. Yüzeysel ego ya da görüngüsel benlik ile hakiki benlik, Zen deyişiyle 'özgün yüz' arasında bir ayırım koymak gerekmektedir. Bunlardan ilki bir yanılgı, gerçekliği bizden gizleyen kavramsal kurgulardan biridir. Uygun amellerle kavramsal düşünce durdurulduğunda, gerçeklik ortaya çıkar. Hakiki benlik, özgün yüz ya da Buddha doğası gerçekliktir. Gerçeklik tekil olduğuna göre, olan biten odur ve dolayısıyla, Dogen'in dediği gibi, hakiki benlik evrenin tümüdür.

Dahası, Buddha doğası ya da olduğu-gibi olmak bir ve bölünmez olduğuna göre, her yerde vardır ve bu nedenle herkeste vardır. Bundan herkesin Buddha olabileceği, yani aydınlanmaya erişebileceği sonucu çıkar. Gerekli olan, bizi kavramsal düşüncenin yanılgılarından kurtararak içimizdeki Buddha doğasını gerçekleştirmemizi olanaklı kılacak bir yoldur. Dogen'in Zen tekniği ve aydınlanmayla ilişkisine ilişkin söyleyeceği çok şey vardır.

Asli Zen Buddhacı ameli, Dogen'e göre *zazen*dir (oturarak meditasyon) ve gerek kendi, gerekse Soto okulunun adı daima *zazen*le bağlantılandırılmaktadır. Tüm görev süresince Dogen katı bir *zazen* uygulaması gerekliliğini vurgulayagelmiştir:

> Sözcükleri araştırma ve konuşmanın peşinden koşma entellektüel kılgısını tersine çevir; ışığı alarak geriye yansıtma yolunda bir geri adım at. Beden ve akıl kendiliklerinden

---

10 Ş, *Yuibutsu yobutsu* fasikülü (Ancak Buddha ve Buddha), K. Tanahashi (yay. ve çev.), *Moon in a Dewdrop*, Shaftesburry, Dorset, Element Books, 1988, s. 164.

devre dışı kalacak ve özgün yüzün ortaya çıkacaktır. Eğer böyle [bir durumu] arzuluyorsan, acilen *zazen* çalış.[11]

Kavramsal düşünce, yanıltıcıdır: Dil kavramsal yapıları kapsadığından "konuşmanın peşinde koşmaktan" vazgeçmeliyiz. Gerçekliğe giden yol, içsel bir yolculuktur, bu nedenle de "ışığı geriye yansıtmalıyız" ya da "ışığı tersine çevirmeliyiz"; bu, dikkati ('ışık') görüngüsel dünyadaki nesnelerin olağan deneyiminden, içe, aklın özgün, içsel özüne, yani içkin Buddha doğasına çevirmek anlamına gelen bir Zen deyimidir.[12] Buna ulaşılabilirse, "beden ve akıl devre dışı kalır", yani tüm bölünmeler ve dünyasal deneyimin yanıltıcı benliğine bağlılık dahil tüm bağlılıklar aşılır ve Buddha doğasının 'özgün yüzü' ortaya çıkar.

Bu parçaya ilişkin olarak bir dizi yorumda bulunmak yerinde olacaktır. İlkin, Dogen'in –doğaldır ki, öğretisinin bir yönü olan– yazılarında, kişinin "ışığı nasıl tersine çevireceğine", yani bizi kavramsal düşünceden kurtaracak hangi meditasyon tekniklerinin kullanılabileceğine ilişkin kesin bir tümce bulmak, zordur. Örneğin, Dogen *zazen* için nasıl oturulacağı, nasıl soluk alınıp verileceği, neler giyileceği konusunda talimat verdikten sonra şöyle der: "Bir düşünce geldiğinde, onun farkına var; farkına vardığın anda, yok olacaktır. Uzun bir süre nesneleri unutabilirsen, doğal olarak birleşirsin."[13] Bu temrin gereğince izlenirse, sonunda Dogen'in, diğer Zen ustalarının 'akıl yokluğu' olarak ifade ettikleri, kavramsal düşüncenin askıya alındığı 'düşünmesizlik' durumuna ulaşabiliriz. Ne ki, bu, 'düşünmesizlik' ya da olduğu-gibi olmanın kavramsal olmayan farkındalığının, ay-

---

11 *Fukan zazen gi* (Oturarak Meditasyonun İlkeleri), Tenpuku elyazması, C. Bielefeldt, *Dogen's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1988, s. 176.

12 "Işığı tersine çevirme" fikri Zen'e ya da Doğu düşüncesine özgü değil, Tanrı'nın içimizdeki bir gerçeklik olduğunu savunan tüm gizemcilik biçimlerinde ortak bir temadır. Örneğin, Alman gizemcisi Jacob Boehme (1575-1624), K. Nişida'nın *Inquiry into the Good*, New Haven, CT ve Londra, Yale University Press, 1990, s. 81'de kaydettiği gibi, Tanrıyı "tersine çevrilmiş göz"le (*ungewandtes Auge*) gördüğümüzü belirtmektedir.

13 *Fukan zazen gi*, Tenpuku elyazması, Bielefeldt, *a.g.y.*, s. 181.

dınlanma olduğunun yeniden dile getirilişinden başka bir şey değildir. Kuşkusuz Dogen manastır deneyiminde, ***koan*** incelemeleri dahil pek çok meditasyon tekniği kullanmıştı. (Soto tarikatının sonraki mensuplarının *koan* incelemelerini küçümseyişine, bunlara uygun gördüğünce yazılarında başvuran katılmaz.)

İkinci olarak, aydınlanma gerçekliğinin doğrudan farkındalığı, buna hiçbir kavram uygulanamayacağı için, sözcüğün tam anlamıyla, ayrımsanamaz: "Tüm buddhaların alemi, kavranılamaz. Buna bilinçle (yani kavramsal düşünceyle) ulaşılamaz."[14] Yine, hiç kavranılamayacağı için, önceden kavranılamaz: "Kavrama, senin kavrayışındaki gibi olmaz. Buna uygun olarak, kavrama, önceden düşünüldüğü gibi olmaz... Kavrama düşüncelere bağlı değildir, ancak onların ötesinden gelir."[15] Dahası, olduğu-gibi olmak kavramsal düşüncedeki hiçbir ustalıkla ilişkili olmadığına göre, kavramsal düşünmede ortaya çıkan tüm zeka biçimleri hakiki *dharma*nın izlenmesiyle ilintili değildir ve gerçekte, entellektüel başarılarımızla gurur duyduğumuz, onlara bağlandığımız için bu amacı engellemektedir: "[Yolun] incelenmesinde geniş bir öğrenme ya da yüksek bir zekanın yararı olmadığından, yetileri düşük olanlar dahi, buna katılabilirler."[16] Daha önemli olan, Buddha yolunu izleme konusunda hakiki bir istek ve iyi bir Usta'ya boyun eğmedir.

Üçüncü olarak, Dogen için, *zazen* uygulaması ve aydınlanmanın bir araç ve amaç olarak ilişkin değil, özdeş olduklarını belirtmek gerekir; Dogen bu noktayı ısrarla vurgulamaktadır. Örneğin, biri, "Buddha'nın doğru öğretisini anlayanlara ne demeli? Bunlar *zazen*den ne beklerler?" diye sorduğunda, Dogen şu yanıtı vermektedir:

> Uygulama ve kavramanın özdeş olmadığını sanmak, sapkın bir görüştür; *buddha-dharma*da bunlar birbirinden ayrılamaz... Bu nedenle, temrin için talimat verirken, temrinin dı-

---

14 *Ş, Bendo-wa* fasikülü (Yol çabası Üzerine), Tanahashi, *a.g.y.*, s. 148.

15 *Ş, Yuibusu yobutsu* fasikülü, Tanahashi, *a.g.y.*, s. 161.

16 *Şobogenzo zuimonki*, Masunaga, *a.g.y.*, s. 38. Ayrıca bak. Padma-sambhava'nın cahillerin de aydınlanmaya erişebileceği yolundaki ısrarı.

şında kavrama beklememen gerektiğini söyleriz; çünkü bu, dolayımsız, özgün kavramadır.[17]

Bu iddianın ne denli güçlü olduğunu görmek, önemlidir: Dogen için *zazen*, ne denli güçlü olursa olsun, salt ***dhyana*** temrini için bir meditasyon tekniğinden ibaret değildir: bizzat *nirvana*dır: "*Zazen, dhyana* temrini değildir: tam rahatlık ve mutluluğun *dharma* kapısıdır. Sonul ***bodhi***nin temrini ve doğrulanmasıdır."[18] *Zazen*in değerinin bundan daha kapsamlı bir ifadesini bulmak, güçtür.

Aydınlanmaya erişenlerin akıl hali nedir? Dogen gelişimin bu noktasına varmanın nasıl olduğu konusunda bize, *Shobo-genzo* denemesi 'Okyanus mührü yoğunlaşması'nda (J: *Kai-in zammai*) bir ipucu vermektedir. Bu başlık, Buddhacılığın *Kegon* (Ç: ***Hua-yen***: 'Çiçek çelengi') okulundan kaynaklanan bir yapıttan, *Tefekkürün Kaynağına Dönüş*'ten alınmıştır. Burada, aydınlanmaya erişmiş akıl, eski Buddhacı imgesinde, bir okyanusun dinginliğiyle kıyaslanmaktadır: "Rüzgar dindiğinde (yani yanılgı sona erince) okyanusun suyu durulur ve tüm imgeleri yansıtablir... 'Okyanus mührü' hakiki öyleliğin farkındalığıdır."[19] Dogen, bu parça hakkında düşünürken şu yorumlarda bulunur: "Önceki an, izleyen an –her bir ardışık an bir sonrakini beklemez: önceki unsur, izleyen unsur– unsurlar birbirini beklemez. Buna okyanus mührü yoğunlaşması denir."[20] Yani, aydınlanmış bilinç, olduğu-gibi olmanın ikicisiz doğasının farkındadır; ancak, bilge ya da aydınlanmış kişi dünyadaki işleyişini sürdürmek zorundadır, bu nedenle, kavramsal ayırımları sürdürmek gerekir. Buradaki fark, bilgenin bunlara karşı tutumundadır: Aydınlanmadan sonra, bölünme ve ardışıklığın farkındalığı söz konusudur, ancak hiçbir zaman ve hiçbir şeye tutunma arzusu olmaksızın. Yüzeysel ego bir yanılsama olarak görüldüğünden, artık istek ve arzu kalmaz, yalnızca aydınlanmış kişinin yine *samsara*ya tutul-

17 Ş, *Bendo-wa* fasikülü, Tanahashi, *a.g.y.*, s. 151.

18 *Fukan zazen gi*, Koroku değişkesi, Bielefeldt, *a.g.y.*, s. 181.

19 Cleary, *a.g.y.*, s. 76'da.

20 Ş, *Kai-in zammai* fasikülü, Cleary, *a.g.y.*, s. 78'de.

muş olana yönelik sınırsız acıması söz konusudur. Olayların akışı bilgenin bilincinde mutlak bir duruluk ve tarafsızlıkla, olduğu gibi yansır. Bu, ne gelecekteki bir hal, ne de başka bir mekan olmayan, ancak, aydınlanmış kişinin burada ve bu anda yaşadığı kurtuluş ya da bengi yaşamdır.

Bu güçlü ve iyi vurgulanmış felsefenin, Dogen'in ölümünden yüzyıllarca sonra dahi Soto okulunun dışında tanınmadığını düşünmek, ilginçtir: *Shobogenzo* 1816'ya dek Soto okulunca hiçbir biçimde yayınlanmadı; Dogen'in yeri de ancak bu yüzyılda geniş ölçüde bilinmeye başladı. Ara zamanda Soto Zen'i pek az resmi kabul gördü ve kültürel etki yapabildi. Böylelikle, Japon tarhinin Kamakura'dan (1185-1333) Muromachi (1393-1573) dönemine dek, üstünlük Zen'in, Japon kültürünün Batı'da en iyi tanınan biçimlerini (*noh* dramı, çay töreni vd.) büyük ölçüde etkileyen Rinzai tarikatındaydı. Soto ve Rinzai'nin sonraki yandaş kuşakları, tarikatlar arasındaki öğreti farklılıkarını, kurucularının pek de onaylamayacağı biçimde keskinleştirdiler. Örneğin, dördüncü Soto babası, Keizan Jokin (1268-1325) döneminde, aydınlanmanın bir aracı olarak *koan*, sessiz oturma lehine resmen ve tümüyle dışlanmıştı.[21] (Kılgıda, *koan*lar, Rinzai tarikatının vurguladığı biçimde olmasa da, Soto temrinlerinde kullanılagelmekteydi.) Buna karşılık, Dogen Buddhacılığın birleşik olduğunu vurgulamayı yeğliyordu. Klasik bir Zen imgesi, Zen'in beş okulunu bir çiçeğin taç yaprakları olarak betimlemektedir. Dogen tüm taç yaprakların aynı bitkiye ait olduğunu söyleyerek vurguyu değiştirir: "beş taç yaprağın açılması, tek bir çiçektir."[22] Yani, Buddhacılık içindeki bölünmeler *dharma*, yani her birine ortak olan hakikatten daha az önemlidir.

Dogen'in felsefesi ikicisizliğin tüm klasik güçlüklerini, özellikle de tekin kendini neden çok olarak ortaya çıkardığı ve bu ortaya çıkışın (yani içinde yaşadığımız evrenin) neden bu denli kötülük ve acı içerdiği sorularını taşımaktadır. Dogen'in buna yanıtı, böylesi konularla ilgilenmenin kavramsal düşüncenin

21 Bak. Miura ve Sasaki, *a.g.y.*, s. 19.

22 *Ş*, *Kuge* fasikülü, Cleary, *a.g.y.*, s. 66'da.

ağına yakalanmak olduğu biçimindedir: *zazen* uygulamakla ve ışığı tersine çevirmekle, bu sorunlar, *samsara*nın diğer acı verici yanılsamalarıyla birlikte uçup gidecektir.

Dogen'in Başlıca Yapıtları:

Şobogenzo (Hakiki Dharmanın Gözü Hazinesi)
Şobogenzo zuimonki (Hakiki Dharma'nın Gözü Hazinesinde Kulağa Gelenler)
Hokyo-ki (Pao-ch'ing Çağı Kayıtları)
Fukan zazen-gi (Oturarak Meditasyonun İlkeleri)

Bunlar en önemli olan kitaplarıdır.

Ayrıca Bak. Bu kitapta:

Buddha, Hui-neng, Nichiren, Bankei, Hakuin, Nişida, Suzuki

Kaynaklar ve Ek Okuma:

Bielefeldt, C., *Dogan's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1988 (*Fukan zazen-gi* ve bununla ilgili belgelerin çeşitli değişkelerinin çevirilerini de içermektedir).

Cleary, T. (çevirip yayınlayan), *Şobogenzo: Zen Essays by Dogen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988 (*Şobogenzo*'dan otuz deneme).

Kodera, T.J., *Dogen's Formative Years in China*, Londra, Routledge, 1980 (notlu ve yorumlu bir *Hokyo-ki* çevirisini de içermektedir).

La Fleur, W.R. (yay.), *Dogan Studies*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985.

Masunaga, R., *A Primer of Soto Zen*, Londra, Routledge, 1972 (*Şobogenzo zuimonki*'nin tam bir çevirisi).

Miura, I ve Sasaki, R.F., *Zen Dust*, New York, Harcourt, Brace, 1966.

Nishiyama, K. ve Stevans, S., *Dogen Zenji's Şobogenzo* (Doğru Yasanın Göze ile Hazinesi), 4 cilt, Sendai, Japonya, 1975-1983.

Tanahaşi, K. (çevirip yayımlayan), *Moon in a Dewdrop*, Shaftesbury, Dorset, Element Books, 1988 (şiirlerinin bir kısmı da dahil Dogen'in kimi başka çalışmalarıyla birlikte *Şobogenzo*'dan yirmi deneme).

NICHIREN
(1222-1282)

Buddha, ölümünden sonra insanlık tarihinin Yasa'nın ya da Buddhacı *dharma* veya hakikatın Eski, Orta ve Sonraki Günleri olarak anılan üç döneme ayrılacağı kehanetinde bulunmuştu. *Shobo* ya da Eski dönemde Hakiki Yasa egemen olacak, Orta, *zoho*

(ya da *zobo*) döneminde taklidi bir Yasa'nın propagandası yapılacak, Sonraki, ya da *mappo* dönemde ise *dharma*yı gerçekten tehdit eden bir yozlaşma çağı yaşanacaktı. On üçüncü yüzyılda Nichiren dahil pek çok Japon, İ.S. on birinci yüzyıl ortalarından itibaren *mappo* çağının başladığını, bu nedenle de bir kargaşa ve çöküş döneminde yaşayacaklarını düşünmekteydi. Bu inancın, özellikle 1256-1260 arasında Japonya'da olagelen bir çok doğal afetle de doğrulandığını düşünüyorlardı: Bu birkaç yıl içinde ülke, kötü iklim koşullarının sonucu olan bir dizi kıtlıkla, salgın hastalıklarla, depremle, sel ve yangınlarla ve bunları izleyen, ardarda Moğol istila tehditleriyle sarsılmıştı. Genç keşiş Nichiren'in dünya görüşü, bu dönemde biçimlenmekteydi. Coşkulu bir dindarın neredeyse yetkin bir örneği olan Nichiren, Japonya'nın bu felaketlere neden uğradığını ve ülkeyi çöküşten nasıl kurtaracağını tam olarak bildiği inancındaydı. Görüşlerini korkusuzca ve ısrarla dile getiriyor, koğuşturma, sürgün ve yakasını bir keresinde zor kurtardığı idam tehditleri karşısında asla gerilemiyordu.

Kurduğu tarikatın, kendi yaşamı süresinde geliştiği söylenemezse de, varlığını günümüze kadar sürdürmüş ve altdallarından biri, Nichiren Shoshu ('Hakiki Nichiren Tarikatı') uluslararası konumunu önemli ölçüde ilerletebilmiştir.

Nichiren ('Güneş Lotüsü'), anlatıya göre 1222'nin ikinci ayında Kominato (günümüzde Chiba ilinde) balıkçı köyünde mütevazı bir aile içine doğan Zennichi Maru'nun, yaşamının ileriki bir evresinde aldığı dinsel sandır.[1] Yaşamı iyi tanımlanmış üç evreye bölünebilmektedir. 1222-1253 yılları arasına denk düşen ilk evre, çocukluğunu ve gününün Buddhacı tarikatları üzerine kapsamlı incelemelerini kapsamaktadır. Nichiren, 12 yaşında (Kominato'daki) Seicho-ji tapınağına girerek ustası Dozen-bo'dan (öl. 1276) Buddhacılığın **Tendai** tarikatını öğrenmeye baş-

---

P. Yampolsky (yay.), *Selected Writings of Nichiren*, New York, Columbia University Press, 1990, Y olarak anılmıştır.

1 Nichiren Shoshu tarikatı ondan hep Nichiren Daishonin (Büyük Bilge Nishiren) olarak söz ederken, diğer altdallar genellikle Shonin (bilge) sanını kullanırlar.

ladı. ('Tendai" ve diğer tarikat terimleri ileride açıklanacaktır.) Arzusu Japonya'nın en bilge kişisi olmaktı ve bu amaçla Çin ve Hint klasiklerinin incelemesine daldı. Üç yıl kadar sonra Dozenbo'nun öğretileriyle tatmin olmaz hale gelmişti ve Buddhacı öğretinin, Nara bölgesindeki tapınaklar ve Hiei Dağı'ndaki Tendai tarikat merkezi de dahil diğer merkezlerini dolaşmaya başladı. 1253'de, incelemeleri sırasında eriştiği içgörülerin hakikatine tümüyle ikna olmuş olarak Seicho-ji'ye döndü. Dördüncü ayda hocası ve diğer rahiplere bir vaaz vererek yeni görüşlerini tebliğ etti. Bunlar bölgedeki yetkeleri öfkelendirmişti, Nichiren tapınaktan kovuldu ve tutuklanmaktan güçlükle kurtuldu. Yaşamının 1253'den 1274'e dek sürecek olan ikinci evresi, misyon ve sürgün dönemi bu aşamada başlar.

Bu dönem boyunca Nichiren çok sayıda misyonerlik gezisine çıkmış ve birkaç keresinde hükümeti dinsel uyarılarını dikkate alarak hakiki Buddhacılık yoluna dönmeleri ve böylelikle ülkeyi yıkımdan kurtarmaları yolunda uyarmıştır. Bu uyarılardan biri, ilk önemli yapıtı, *Rissho Ankoku Ron*'dur (Ülkenin Korunması için Meşru Öğretinin Kuruluşu, 1260). Daha sonra da tekrar edeceği üzere, bu deneme yalnızca rahatsızlık uyandırmış ve yalnızca içerik bakımından gözardı edilmekle kalmamış, hem bazı resmi görevlilerin hem de Buddhacı kuruluştan kimi unsurların öfkesini Nichiren üzerine çekmiştir (ancak, Nichiren'in diğer tarikatlardan eleştirisini de hiçbir zaman esirgemediğini belirtmek gerekir). Yirmi bir yıllık misyonerlik faaliyetinde Nichiren sürgünlere uğramış ve birkaç kez ucu ucuna kurtulmuştur: Bir keresinde kulübesi yakılmış; bir başkasında izleyicilerinden ikisi öldürülmüş, kendisi ise bu tuzaktan alnına bir kılıç darbesi yiyerek kurtulabilmiştir. Bir keresinde ise ölüme mahkum edilmiş ve neredeyse son anda kurtulabilmiştir.[2]

Yaşamının bu dönemi, 1274'de, son sürgününden sonra serbest bırakılışının ardından, Fuji Dağının eteklerindeki uzak inziva yeri, Minobu'ya çekilmesiyle son bulmuştur. Burada ya-

2 Bunların çoğunu Nichiren'in özyaşamöyküsel yapıtı *Shuju Onfurumai Gosho*'dan (Rahip Nichiren'in Çeşitli Eylemleri Üzerine, 1276) öğreniyoruz, Y., s. 319-342.

şamının 1274-1282 yılları arasına tarihlenen üçüncü dönemini büyük bir yoksulluk içinde geçirecektir. Yaşamının sert fiziksel koşullarının, sürgündeki yoksunluk koşullarına eklenmesi, kuşku yok ki son hastalığına yol açtı. Nichiren daha elverişli bir yerde tedavi görmek için giderken, 1282 yılının onuncu ayında Ikegama'da (günümüzde Tokyo yakınları) öldü. Buddha'nın açıkladığı en üst gerçekliği bulduğuna dair inancından, yaşamı boyunca bir an olsun kuşkuya düşmemişti.

Nichiren'e göre hakikatın ne olduğunu tam olarak kavrayabilmek için başlangıçta eğitimini gördüğü Buddhacılığın Tendai tarikatının ana öğretilerini kavramak gerekecektir. Tendai, bu okulun üçüncü babası ve ana dizgeleştiricisi olan Çinli düşünür Chih-kai'ye (538-597) verilen dinsel ad Tien-t'ai'nin ('Göksel Platform') Japonca biçimidir.[3] Bir bilginin son zamanlarda işaret ettiği gibi, Çin Budhhacılık okulları (Hint ve Tibet okullarının tersine) inançlarını Buddhacı yazının uçsuz bucaksız yasalarından seçilme tek ya da birkaç *sutra* üzerine temellendirme ve dinsel anlayışlarını bu seçilmiş yapıt ya da yapıtlardan çıkarma eğilimindedir. Bu, söz konusu okulun seçilmiş *sutra*sının Buddha'nın sonul ya da en yüce öğretisi olarak öne çıktığı bir dizi *sutra* (Ç: *p'an chiao*) temelinde yapılmaktadır. Böylelikle, örneğin, *Hua-yen* (çiçek çelengi, J: *Kegon*) tarikatı görüşlerini uzun *Avatamsaka Sutra* üzerine temellendirmektedir. T'ien-t'ai tarikatı için ise, sonul dinsel hakikatı ifade ettiği varsayılan seçilmiş metin, *Saddharma pundarika sutra*'dır (sözlük anlamı: Lotus'un Yetkin Yasası'nın Sutrası); bunun Çincesi, Japonca'ya *Myoho renge kyo* (sözlük anlamı: Lotus Sutrasının Gizemli Yasası) olarak aktarılan *Miao-fa Lien-hua Ching*'dir.[4] Genelde *Lotus Sutra* olarak anılır ve

3 Chih-kai T'ien-t'ai Dağlarında yaşamış ve öğretilerini burada sunmuştur; adını da bunlardan alır. Nichiren ona büyük saygı duymaktaydı ve ondan daima Tendai Daishi (Büyük Hoca T'ien-t'ai) olarak söz ederdi. Tendai Buddhacılığı Japonya'ya, Çin'e gitmiş bir Japon keşişi olan Saicho (767-822) tarafından getirilmişti. Saicho genellikle kendisine sonradan yakıştırılmış bir san olan Dengyo Daishi (Büyük Hoca Dengyo) adıyla anılır. Hiei Dağındaki Tendai merkezini kuran, Saicho'dur.

4 Çin Buddhacılığının ana eğilimleri için bak. Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londra, Routledge, 1989, s. 116-166. *Lotus*

Nichiren dahil tüm Tendai Buddhacıları bu yapıta, Hıristiyanların Kutsal Kitab'a baktığı gibi bakmaktadır. Bilginler yirmi sekiz bölümden oluşan *Sutra*'nın yazımının iki yüzyıldan uzun sürdüğü kanısındadır; olasılıkla İ.S. ikinci yüzyılın sonlarına doğru yazımı tamamlanmıştır. T'ien-t'ai tarikatının üyeleri Buddhacılığın sonul vahyinin *sutra*nın, 1-14. bölümlerde ileride açıklanacak biçimlerde ayırt edilen 15-28. bölümlerinde içerilmektedir.

T'ien-t'ai ve diğer babaların yapıtlarında, *Lotus Sutra*'nın okumasından çıkartılmış Nichiren'in felsefi bakışını da biçimlendiren ve kapsamını daha da genişleteceği bir dizi inanç geliştirilmiştir. Tüm Tendai felsefesinin üzerine temellendiği anahtar parça, *Lotus Sutra*'nın, Tathagata, yani Buddha'nın Yaşam Çevrimi üzerine olan on altıncı (J: *juryo*) bölümüdür. Nichireh bu parçayı çevirerek şöylece yorumlar:

> *Juryo* bölümü "Buddha'lığa ulaştığımdan bu yana geçen zamanın sınırsız ve uçsuz bucaksız –yüz, bin, iki bin, yüz bin ***nayuta kalpa***– olduğunu belirtmektedir." Yaşamlarımızın içinde *gohyaku-jintengo*dan [yani algılanamayacak kertede uzak olan geçmişten] önce üç kez bedenlenen Shakyamuni Efendi, başlangıcı olmayan zamandan bu yana özgün Buddha vardır.[5]

Bu parçadaki teknik terimlerin tam anlamı önemli değildir: Önemli olan, saygıdeğer bir Tendai geleneğini izleyen Nichiren'in Buddha'nın sözcükleri üzerine temellendirdiği kurgudur. **Theravadin** geleneğinde, Buddha'nın *nirvana*ya erdikten sonra insanlığın eriminin dışına çıktığı düşünülmekteydi. Oysa burada, Buddha'nın "başlangıcı olmayan zamandan bu yana" varolduğu söylenmektedir. T'ien-t'ai (ve ardından Nichiren) bunun, Buddha'nın tümüyle zamanın dışında varolduğunu, yani varlık tarzının ezeli olduğunu söylemeye denk olduğu biçiminde yorumlamaktadır. Bu, gerçekte, tarihsel bir kişilik olarak Buddha

---

Sutra'nın en yaygın kullanılan Japonca değişkesi büyük bilgin Kumarajiva'nın 406'da tamamladığı Çince çevirilerden aktarılmıştır.

5 *Kanjin no Honzon Sho* (Tapınmanın Hakiki Nesnesi, 1273), Y, s. 165.

görüşünden, Tanrı ya da mutlak olarak Buddha'ya geçiştir. Buddha en üst gerçeklik ya da olduğu-gibi olmaktır ve bu haliyle, Nichiren'in vurguladığı gibi, yaşamlarımızda mevcut olabilir. Artık Buddha yaşamlarımızda fiziksel olarak varolmaktan çıkmıştır, ve (ileride de görüleceği üzere) zihinlerimizde bulunabilmektedir. Bu nedenle, demektedir Tendai geleneği, gerçeklik zihinseldir ve tek bir akıldır. Bu durum, bu gelenekte kaleme alınmış Çince bir yapıtta, *Ta-ch'eng Chih-kuan Fa-men*'de (Mahayana Bağıntıyı Kesme ve Tefekkür Yöntemi) açıkça sergilenmektedir:

> Her şeyde ve her zaman sözcüklerden, terimlerden ve zihinsel nedenselliklerden bağımsız olan ve son çözümlemede her yerde aynı olan, hiçbir değişime uğramayan ve kesintiye uğratılamayan, yok edilemeyen: tek akıl, böyledir.[6]

Gerçeklik tek ve zihinseldir, tüm kavramsal ayırımların ötesindedir ve dille betimlenemez.

Bu hemen tek akıl ya da Buddha doğasıyla uzamda ve zamandaki bireylerin görüngüsel dünyası arasındaki ilişkinin bir anlatısını vermedeki felsefi zorluğu gündeme getirmektedir. T'ien-t'ai geleneğinde bu depo mecazıyla yapılmaktadır:

> Tathagata-Deposu (tek akıl ya da gerçeklik için kullanılan bir başka standart T'ien-t'ai göndermesi), her biri diğerinden farklı olan tüm duyarlı varlıkların doğalarını içermektedir ve böylelikle kendisi farksız olanda farkları oluşturur. Dolayısıyla her bir duyarlı varlık, her zaman ölçülemez ve sınırsız olan nitelikleri içerir. Bu tümce, dünyanın tüm kirli şeylerine [yani sıradan deneyimin görüngüsel dünyasına] gönderme yapmaktadır... Ancak [tek akıl] aynı zamanda arı doğayı da içerdiğinden, tüm Buddha'ların özelliklerini de gösterebilir.[7]

---

6 Aktaran: Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, 2. cilt, Princeton University Press, 1953, s. 361-362. Bu yapıt, Dr. Fung'un bu konuda kuşkulu olmasına karşın, genelde T'ien-t'ai'nin önceli Hui-ssu'ya (515-555) yakıştırılmaktadır. (Ne ki şimdi sözünü ettiğimiz bağlamda bu, önemli değildir.)

7 *Ta-ch'eng Chih-kuan Fa-men*, Fung, *a.g.y.*, s. 362. Depo mecazı T'ien-t'ai okulunun Yogacarin sekizinci bilinç çözümlemesinin etkisine bir örnektir. Bak. bu kitapta Vasubandhu hakkındaki yazı.

Böylelikle tek akıl, içinde arı ve kirli tüm olası doğaları 'depolamaktadır'. Bundan, iyi ve kötü olarak ayırt ettiklerimizin de burada 'depolanmış' olduğu sonucu çıkmaktadır ki, T'ien-t'ai kötülüğün nasıl olanaklı olduğunu böyle açıklamaktadır. Ne ki, böylesi ayırımların yalnızca göreli olduğu ve mutlak ya da tek akıl açısından hiçbir şeye karşılık gelmediği vurgulanmalıdır: "Tözünde depo her yerde aynıdır ve kendi gerçekliğinde farklılaşmamıştır."[8]

Bu metafizikten başka önemli sonuçlar da çıkmaktadır. İlkin, hiçbir kavramsal ayırım sonul olarak gerçek değilse, *samsara* ve *nirvana* arasındaki de buna dahil edilmelidir. Bir başka deyişle, bu, *samsara* ve *nirvana*nın bir ve aynı olduğuna ilişkin Mahayanacı öğretidir. Nichiren, *Lotus Sutra*'nın, yeraltından, genellikle evrenin doğu kesiminde ikamet ettiği söylenen Taho Buddha'nın oturduğu bir hazine kulesinin ortaya çıkışının aktarıldığı *Hoto* (on birinci) bölümünde bu öğretinin simgesel olarak dile getirildiğini söylemektedir. Buddha Shakyamuni Taho Buddha'yla buluşmakta ve kulede yanyana oturmaktadırlar. Bir samurai öğrencisine mektubunda Nichiren şöyle demektedir:

> Taho tüm olguları ve hakiki görünüm, Shakyamuni'yi temsil etmektedir... Bunlar, iki olmalarına karşın, Buddha'nın aydınlanmasında tek içinde kaynaşmışlardır. Bu öğretiler birincil önem taşımaktadır. Dünyasal arzuların aydınlanma, doğum ile ölüm ıstıraplarının *nirvana* olduğu anlamına gelir.[9]

Nirvana gelecekteki bir durum ya da bir başka yer değildir. *Nirvana* doğru anlamadır ve şimdi ile burada yaşanılır (bak. Hindu ***moksa*** kavramı).

İkinci olarak, gerçekliğin tek bir akıl olduğu tezi iki başka temel Tendai öğretisini, tüm şeylerin bütünleşmesi (ya da içiçe geçişi) öğretisini ve bir düşünce anının gerçekliğin tümünü

---

8 Fung, *a.g.y.*, s. 364.

9 *Shijo Kingo-dono Gohenji* (Dünyasal Arzular ve Aydınlanma, 1272). (Shijo Kingo seslenişin yöneldiği kişinin adıdır.)

kapsayabileceği görüşünü (J: *ichinen sanzen*: sözcük anlamıyla: bir an - üç bin alem, yani varolanın tümü) de beraberinde getirmektedir. T'ien-t'ai geleneği bu öğretilerden ilkine tüm kavramsal ayırımların gerçek dışılığına ilişkin bir başka göndermeyi de yaklaştırmaktadır:

> Arılık ve pislik, iyilik ve kötülük, yükseklik ve alçaklık, o ve bu, parlaklık ve karanlık, aynılık ve farklılık, dinginlik ve düzensizlik, olma ve olmama vb. gibi, karşılıklı zıtlık içinde olsun olmasın, her şeyin bütünleşebileceği gerçeği, bunların, görünüşler oldukları için kendiliklerinden gerçeklikleri olmadığı ve ortaya çıkabilmek için zihine bağlı oluşlarına dayanmaktadır. Zihnin tözünde bütünleşme olduğundan, görünüşlerinde de engel bulunmamalıdır.[10]

Gerçeklikte bölünme olmadığından, olan her şey bütünlüğü içindeki Tek Akıl'dır. Nichiren'in söylediği gibi, "On Dünya'nın [yani olan her şeyin] karşılıklı mülkiyeti olduğuna göre her bir dünya tüm diğer dünyaları içerir."[11]

Bunun başarılı meditasyonun (J: *kanjin*) nasıl betimleneceği üzerinde doğrudan etkileri vardır ve bu, *ichinen sanzen* öğretisidir. *Kanjin*, kişinin, doğru tekniği kullanarak aklının içini görebilmesi anlamına gelir. Bu başarıyla gerçekleştirilebildiğinde, yaşanan, Buddha doğası olan gerçek doğamız olacaktır. T'ien-t'ai bu öğretiyi Buddhacı gerçeklik çözümlemesinin sözdağarcığında On Alem terimleriyle ifadelendirmektedir. Nichiren Çinli ustanın en önemli yapıtlarından biri olan *Maka shikan*'ın (Büyük Yoğunlaşma ve İçgörü: Ç: *Mo-ho chih-kuan*) Japonca değişkesinde şu alıntıyı yapar:

> Akıl her an On Alem'le donanmış durumdadır. Aynı zamanda, bu On Alem'den her biri tüm diğerleriyle donanmıştır [içiçeliklerinden dolayı], dolayısıyla bir akıl, yüz dünyanın

---

10 *Ta-ch'eng Chih-kuan Fa-men*, Fung, *a.g.y.*, s. 374.

11 *Kaimoku Sho* (Gözlerin Açılması, 1272 - açılacak gözler tüm insanlığın gözleridir ve Buddhacılığın hakikatleriyle açılacaklardır), Y, s. 95.

sahibidir. Bu dünyalardan her biri ise otuz alemin sahibidir, yani bin dünyada üç bin alem vardır. Akıl tek bir an içinde üç bin varoluş aleminin sahibidir.[12]

Görüngüsel dünyanın On Dünya ve Otuz Alem halindeki çözümlemesinin tam ve karmaşık ayrıntıları, burada önemli değildir. T'ien-t'ai'nin ana odağı, doğru meditasyonla gerçekliğin tümünün deneyime açık olduğudur.

Tek akıl öğretisinin, Nichiren'in, çoğu insanın anlama ya da kabullenmekte güçlük çekeceğini düşündüğü için tekrar tekrar vurguladığı bir başka sonucu daha vardır. Bu, varolan her şeyin, (*icchantika*lar ya da Buddhacılığa inanmayanlar) dahil her bir duyarlı varlığın ve tüm cansız nesnelerin Buddha doğasına sahip olmasıdır. Yukarıda da kaydedildiği gibi, Tendai okulunun tekçi metafiziğinden, tüm kavramsal ayırımların, gerçekliğe değil, salt görüngüsel dünyaya bir göndermede bulundukları ve bunun tüm ayırımlara olduğu gibi duyarlı ve duyarsız varlıklar ayırımına da uygulanabileceği sonucu çıkmaktadır. Varolan her şeyin Buddha doğası da vardır. Tendai düşüncesinin bu şaşırtıcı, ancak mantıksal meşruiyeti olan sonucu, bunu en çarpıcı biçimde sergilemekten hoşlanan, dokuzuncu T'ien-t'ai babası Chan-jan (711-782) tarafından ayrıntılı bir biçimde işlenmişti: "Bu nedenle, tek bir toz parçacığının, tek aklının tüm duyarlı varlıkların ve Buddha'ların akıl doğasını taşıdığına hükmedebiliriz."[13]

Nichiren Tendai geleneğinin özünü oluşturan ve *Lotus Sutra*'dan türetilen tüm bu inançları benimsemekteydi. Buddhacı düşünceye onun özgün katkısı bu görüşleri içinde bulunduğu koşullara, yani *mappo* ya da çöküş koşullarına uyarlayarak yaygınlaştırmaktı. Yozlaşma çağında, insan ruhunun, Buddhacılık

---

12 Nichiren'in *Kanjin no Honzon Sho* Y, s. 150'deki aktarısı. Nichiren *ichiren sanzen* öğretisinin tüm Buddhacılık yazınında tek bir yerde, *Lotus Sutra*'nın *juryo* bölümünde bulunduğunu savlamaktadır; bak. *Kaimoku Sho*, Y s. 57.

13 Chan-jan, *Chin-kang pi* (Mücevher sopa), Fung, *a.g.y.*, s. 385. Aynı görüşün bir başka sonucu kadınların buddhalığa erişebilmesidir (bak. *Kaimoku Sho*, Y, s. 121). Bu, bir erkek olarak yeniden bedenlenmenin aydınlanma için bir önkoşul olduğunu öne süren Buddhacılığın pek çok değişkesince reddedilmiştir.

hakikatına varacak basit, ama güçlü ve kesin bir yeniden yapılandırıcıya gereksinimi vardı ve Nichiren, bunu Üç Büyük Gizli Yasa (J: *sandai hiho*) adını verdiği şeyde bulduğu inancındaydı.[14] Bunlar: ad (J: *daimoku*); hakiki ya da temel tapınma nesnesi (J: *honzon* ya da *ghonzon*); ve Buyurma Tahtı ya da tapınma yeri'dir (J: *kaidan*).

Daimoku ya da ad, *nanu* ('nam' olarak telaffuz edilir) sözcüğünün öncelediği *Lotus Sutra* adının Japonca çevirisidir ve 'tapınma' ya da 'adanma' anlamına gelir. Şu halde adın tamamı *Nam' Myoho renge kyo*'dur (Lotus Sutra'nın Gizemli Yasasının Tapımı). Bu, genellikle bir davul eşliğinde, bir *mantra* olarak terennüm edilmelidir. Nichiren *daimoku*nun her bir sözcüğüne bir dizi derin anlam yüklemiştir ve adın bütünü, *Lotus Sutra* öğretisini, dolayısıyla da Buddhacılığın hakikatını vermektedir. Örneğin, *myoho*, gerçeklik ve görünüşü anlatan *myo* ve *ho* hecelerinden oluşur ve bu ikisi arasındaki ilişki Tendai felsefesinin yüreğinde yatmaktadır. Yine *renge*, Buddhacılığın temel simgelerinden biri olan 'lotus çiçeği'ni anlatmaktadır. Lotus hem çiçeğini, hem de tohum cebini aynı anda oluşturur ve böylelikle neden ve sonucun eşzamanlılığını simgeleyebilmektedir. *Kyo, sutra* ya da Buddha'nın bir öğretisi anlamına gelir. Nichiren, kendi yaşamlarımızın Gizemli Yasa olduğunu kavradığımız an, başkalarının yaşamlarının da öyle olduğunun bilincine vardığımızı öne sürmektedir: "Yaşamlarımız -hem bedenlerimiz hem de akıllarımız, kendimiz ve çevrelerimiz, *ichinen sanzen* ve mutlak özgürlük Buddha'sının bütünlüğüdür."[15]

*Daimoku, honzon*u ya da tapınmanın hakiki nesnesini temaşa ederken terennüm edilmelidir. Bir anlamda, *honzon*, kozmik Buddha ya da tek bir akıl olarak kavranan Shakyamuni'dir, ancak terim Nichiren tarafından, evrenin bir temsili ve bir tapınma

14 Nichiren bu terimi ilk kez 'Hoon Sho' (Minnet Borçlarını Yeniden Ödemek, 1276) adlı denemesinde kullanmış ve sonraki yapıtlarında geliştirmiştir, bak. Y, s. 315.

15 Jacunichi-bo Nikke'ye Mektup, 1279, Y, s. 358. *Daimoku*nun Nichiren Shoshu altdalı açısından ayrıntılı bir yorumu için bak. R. Causton, *Nichiren Shoshu Buddhism: An Introduction*, Londra, Rider, 1988, s. 96-222.

aracı olarak 1279'da çizdiği bir *mandala*ya gönderme yapmak için de kullanılmaktadır.[16] Diğer Budist *mandala*larla kıyaslandığında, görünüşçe son derece sadedir ve yalnızca siyah çiniyle yazılmış adlardan oluşmaktadır. Ortada *Myoho renge kyo*'nun beş harfi ve çevresinde On Dünya'nın adı yer almaktadır. Nichiren'in meditasyon yöntemi, *honzon*u temaşa ederken *daimoku*yu terennüm etmektir: Ulaşılmak istenen aynı olmakla birlikte, yöntem, T'ien-t'ai'nin savunduğundan çok daha basittir. Nichiren, ana öğretilerinden biri, dünyaya Buddhacılığın hakikatini göstermek için seçilecek aracın, günün mevcut koşullarına, özellikle de o dönemde yaşayanların manevi kapasitesine uygun olarak değiştirilmesi gereği olan *Lotus Sutra*'da böylesi bir değişiklik için bir destek bulmada güçlük çekmemişti.

Nichiren'in öğretisinin üçüncü unsuru, *kaidan* ya da Buyurma Tahtı'dır. Bu terim, *sangha* ya da Buddhacı cemaate katılmak isteyenlerin görevlendirildiği (yani Buddhacı buyrultuları alıp onlara uyacaklarına ant içtikleri) (fiziksel) mekan özgün anlamını taşımakla birlikte, Nichiren buna çok daha geniş ve derin bir anlam yüklemiştir:

> Buyurma Tahtı'na gelince, Egemen'in Yasası ve Buddha'nın Yasası birleşip Tek'leştiğinde ve egemenle uyrukları Üç Büyük Gizem öğretisine inançta tek vücut olduklarında... O zaman şogun bir imparatorluk fermanı ve buyruğu yayınlayacak; –Akbaba Tepesi'ne [Buddha'nın yaptığı tüm toplantılar arasında en ünlüsünün yeri, bu nedenle de kutsal bir yer] benzer– çok yüce bir yer bulunacak ve Buyurma Tahtı buraya dikilecektir.[17]

Nichiren burada hakiki dinin hizmetinde bir din devlet birliği önermenin de ötesinde, *Lotus Sutra*'nın en üst dinsel hakikat olduğu yolundaki görüşü uyarınca, yaşam boyu tutulacak andların içildiği yeri de tüm dünyanın merkezi kılmaktadır:

---

16 Bak., örneğin, *Kanjin no Honzon sho*, Y, s. 166-167; *Hoon sho*, Y, s. 315; *Honzon* olarak kozmik Buddha için bak. *Sandaihiho Sho*, çev.: P. P. del Campana, *Monumenta Nipponica* , 26. cilt, nos. 1-2, 1971, s. 218.

17 *Sandaihiho Sho*, s. 220.

> Bu Buyurma Tahtı'na günahlarına tövbe etmek ve selamet için yalnızca üç ülkenin –Hindistan, Çin ve Japonya– tüm insanları değil, Brahma, Indra ve diğer tanrılar da gelip etrafında toplanacaklardır.[18]

Nichiren bu öğretilerin Buddhacılığın sonul hakikatını, bağlanmanın selamete eriştiren tek yol olduğu en üst dinsel hakikati oluşturduğuna sarsılmaz bir güvenle inanıyordu. Bundan, başka öğretileri vazedenlerin insanlığı yoldan çıkardığı ve durdurulmaları gerektiği sonucu çıkmaktadır; bu bakımdan, Nichiren'in kendi görüşlerini vazedişindeki hararetin, başka inançları güdenlere karşı uzun uzadıya ve tekrar tekrar mahkum edişindeki şiddete denk oluşuna şaşırmamak gerekir. Saldırılarının ana hedefi, kuşkusuz günün en yaygın Japon Buddhacı tarikatı olduğu ve dolayısıyla da (görüşünce) en tehlikeli rafızilik biçimi olduğu için, Jodo ya da Arı Ülke tarikatıydı. Bu tarikatın tarihi İ.S. dördüncü yüzyıl Çin'ine dayanmaktadır, ancak, Honen (1133-1212) ve öğrencisi Şinran'ın (1173-1262) çabalarıyla Japonya'da büyük başarılar kazanmıştı. Jodo'nun temel öğretisi, selamete ancak Amida Buddha'nın adının, *Nembutsu* olarak da bilinen *Namu Amidu Butsu* (Amida Buddha'ya Saygı) mantrası aracılığıyla çağrılmasıyla erişilebileceği yolundaydı. Bunu yapanlar, Amida'nın Arı Ülkesi'nde yeniden doğacaklardı.[19] Nichiren Jodo'nun büyümesinin nedeni olarak, içinde yaşadığı felaket zamanlarını görmekteydi. Jodo tarikatı *Lotus Sutra*'nın yetkesini tanımıyordu; ve böyle yapan herkes, yitip gitmeye mahkumdu: "*Nembutsu*'nun bitimsiz ıstırap cehennemine götürdüğüne hiç kuşku yoktur."[20]

Sutra'ları tanımayıp Buddha'nın hakiki öğretisinin, tilmizi

---

18 *A.g.y.*

19 Honen bu görüşleri *Senchaku Hongan Nembutsu Sho*'da (Özgün Andın Nembutsu'su Seçmeleri, 1198) sunmaktadır. Arı Ülke Buddhacılığı üç *sutra*yı temel almaktadır: Büyük ve Küçük *Sukhavativyuha* ve *Amitayur-dhyana Sutra*. Amidacılığın kısa bir özeti için bak. Williams, *a.g.y.*, s. 251 vd.

20 *Senji Sho* (Zamanın Seçimi, 1275), Y, s. 241. Jodo'ya saldırı Nichiren'in ilk önemli denemesi, *Risshо Ankoku Ron*, 1260'la başlar, bak. Y, s. 24 vd., ve yapıtlarının kalıcı bir temasını oluşturur.

Mahakasyapa'nın zihnine doğrudan aktarıldığını ve bundan sonra da kesintisiz bir Zen ustaları hattı izlediğini savunan Zen de Nichiren'e göre aynı ölçüde tehlikeliydi. Yine, Zen vaazı gerektirmemekte, bu nedenle de Shakyamuni uygulamasını gözardı etmekteydi. Zen de (demekteydi Nishiren) Japonya'yı felaketin eşiğine getirmede rol oynamış, saygısıza, tembele ve ahlaksıza prim vermişti:

> Kendilerini çalışmalarına veremeyecek kadar tembel genç rahiplere ve fahişelerin kötü şöhretli doğasına... [Zen izleyicileri] ulusun insanlarından geçinen asalaklardan başka bir şey değildir. Gökyüzünün yırtıcı ışığı ve yeryüzünün silkinişi bundandır.[21]

Bunlar inançlarının doğruluğuna ve onları yayma misyonuna gözü kapalı inanmış bir adamın sözleridir ve Nichiren de kuşkusuz böyleydi. Tutkulu ahlaksal inancının ötesinde, Ten-dai düşüncesinde teklik ile çokluk arasındaki ilişkinin salt felsefi zorlukları ve bunların kötülük sorununa ilişkin anlamları, onu pek de ilgilendirmemekteydi. Nichiren en iyi biçimiyle, bir peygamber olarak görülmektedir. Amacı Japonya'yı, hatta tüm insanlığı, Üç Büyük Gizli Yasa aracılığıyla yıkımdan kurtarmaktı. Bunun yanında, ne kendi rahatının ne de yaşamının fazla bir önemi vardı. Nichiren büyük acılar çekti, ama inancı uğruna ölmeye de hazırdı.

Nichiren'in Başlıca Yapıtları:

Nichiren'in pek çok yapıtından belli başlıları genellikle şunlar diye kabul edilir:

Risshо Ankoku Ron (Ülkenin Korunması İçin Meşru Öğretinin Kuruluşu), 1260.
Kaimoku Shо (Gözleri Açma), 1272.
Kanjin no Honzon Shо (Tapınmanın Doğru Nesnesi), 1273.
Senji Shо (Zamanın Seçilmesi), 1275.
Hoon Shо, (Minnet Borçlarını Yeniden Ödemek), 1276.
Şuju Onforumai Goshо, (sözcüğü sözcüğüne Değişik Eylemler Hakkında Mektup, genellikle de Rahip Nichiren'in Çeşitli Eylemleri Üzerine adıyla bilinir), 1276.
Sandaihihо Shо (Üç Büyük Gizli Yasa), 1281.

---

21 *Senji Shо*, Y, s. 218.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta:

Buddha

Kaynaklar ve Ek Okuma:

NSIC = Uluslararası Nichiren Şosu Merkezi, Tokyo.

Major Writings of Nichiren Daişonin, 4 cilt, Tokyo, NSIC, 1979; 1981; 1985; 1986.

Causton, R., *Nichiren Shoshu Buddhism: An Introduction*, Londra, Rider, 1988.

Del Campana, Pier P., 'Sandaihiho Sho by Nichiren', *Monumenta Nipponica*, 26. cilt 1-2, 1971, s. 205-224.

Petzold, B., *The Buddhist Prophet Nichiren - A Lotus in the Sun*, 1977, yalnızca Japonya'da basılmıştır.

Williams, P., *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londra, Routledge, 1989.

Yampolsky, P. (yay.), *Selected Writings of Nichiren*, New York, Columbia University Press, 1990 (birtakım mektuplarla birlikte yukardaki 1-6. fasiküller içerir).

Tendai/ T'ien-t'ai ardalanı için bak.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, 2 cilt, 2. cilt, Princeton University Press, 1953, s. 360 vd.

Swanson, P.L., *The Foundations of T'ien-t'ai Philosophy*, Berkeley, CA, Asian Humanities Press, 1989.

Lotus Sutra'nın bir dizi İngilizce değişkesi vardır, en dikkate değer olanı:

Soothill, W.E., *The Lotus of the Wonderful Law or the Lotus Gospel*, Oxford, Clarendon Press, 1930 ve daha eski basımlar.

BANKEI YOTAKU

(1622-1693)

Ustalarının çoğunun yazı ya da öykülerinde, Zen, ***satori*** ya da aydınlanmaya erişmek için yıllarca münzevi bir yaşam gerektiren, çileci bir disiplin olarak görünmektedir. Aydınlanma deneyiminin, ancak uzun süreli ve yıpratıcı bir fiziksel ve zihinsel eğitimden sonra gerçekleşebileceği söylenir. Oysa Bankei'nin Zen'i, ulaşılabilir ve korkutucu olmayan bir Zen'dir ve birçok bakımdan, Taoculuğun daha yumuşak kendiliğindenliklerini anımsatmaktadır (bak. Lao Tzu). Kendi *satori*sine, ancak kendisi-

ni ölümün eşiğine getiren münzevice uygulamalardan sonra varmış olmasına karşın, Bankei bu yöntemin yanlış ve gereksiz olduğu kanısına varmış ve kendi görev süresince, Zen'in hedefine varmak için çok daha basit bir yolun savunuculuğunu yapmıştır. Yalnızca keşişler için değil, her kesimden sıradan insanlarla da gerçekten ilgilenmekte; onlara doğrudan ve kendi kaygılarına gönderme yaparak seslenmeyi yeğlemekteydi. Düşünceleri Mahayana felsefesi üzerine odaklaşmakla birlikte, teknik sorunları olabildiğince söyleminin dışında tutmayı ve bunun yerine, gündelik yaşamın Zen'in öğretisi ışığında nasıl sürdürüleceği üzerinde odaklaşmayı yeğlemektedir. Vaazları ya da *dharma* konuşmalarında *sutra* ve *koan*lar, geçmiş ustaların yaşamlarına göndermeler yer almaz; bunun yerine, gündelik yaşamlarımızın kaygıları, özellikle de benlik, bağlılıkları ve duyguları üzerinde odaklaşır. İnsan doğası Bankei'nin yazdığı günlerden bu yana değişikliğe uğramamıştır; bunun sonucu olarak da, bize de, kendi izleyicilerine seslendiği gibi seslenmektedir.

Bankei 1622'de İç Deniz'in kıyısında yeralan Hamada köyünde (günümüzde doğu Hyogo vilayeti) doğmuştur. Bankei 10 yaşındayken ölen babası Sugawara Dosetsu, samurai rütbesinden bir hekimdi. Bankei'nin çocukluğunda duyarlı, ancak dikbaşlılık kertesinde güçlü bir iradeye sahip olduğu söylenmektedir. Dogen ve Hakuin gibi, yalnızca derin bir ölüm korkusu (dolayısıyla bir fanilik duygusu) anlamında değil, eğitimine tepki anlamında da erken yaşlarda bir dinsel duyarlılık sergilemiştir. O dönemde uygulanageldiği üzere, Bankei 11 yaşındayken Konfüçyüs klasiği *Büyük Öğreti*'yi (Ç: *Ta-hsueh*; J: *Daigaku*) ezberlemeye koyulmuştu. Bu yapıttaki, "Büyük öğretinin yolu Parlak Erdem'i [Ç: *ming-te*] açıklığa kavuşturmaktan geçer" tümcesine takılmış, ancak hocalarından Parlak Erdem'in ne olabileceği konusunda doyurucu bir yanıt alamamıştı. Bu olayı daha sonra on dört yıl sürecek olan dinsel arayışının başlangıcı olarak yorumlayacaktır.

Bankei'nin eğitiminden uğradığı düş kırıklığı sürekli okuldan kaçma biçiminde kendini göstermekteydi, sonunda (babalarının ölümünden sonra aile reisi olan) en büyük ağabeyi onu evden kovdu. Bankei birkaç yıl bir akrabasının kendisi için yaptığı

bir kulübede, yılmaksızın I'arlak Erdem'in doğasını arayarak yaşadı. 1638'de bu arayış onu Ako kentine ve Zen ustası Um-po Zenjo'nun (1568-1653) yanına ulaştıracaktır. Bankei burada keşişlikle görevlendirildi ve Yotaku ([Akıl Cevherinin] Uzun Süre Cilalanması) adını aldı - Bankei adını, sonradan, otuz yaşlarının başlarında alacaktır. Üç yıl boyunca Umpo'nun yanında kalarak *zazen* temelli bir Zen programı izledi. Bundan sonra da, Zen eğitiminin geleneksel bir bölümü olarak, birçok yılını dolaşmakla (J: *angya*) geçirdi; bu arada münzevi yaşantısına bağlı olarak yorulmaksızın oturarak meditasyon uygulamaktaydı. Bu durum, fiziksel durumunda bozulmaya yol açmadan süremezdi; tüberküloza yakalandı. Bankei, on dört yıllık mücadelenin sonunda nihayet *satori*ye eriştiğinde, ölümün eşiğindeydi. Öksürdüğünde, kulübesinin duvarlarına yapışacak irilikte kara balgamlar saçmaktaydı:

> Apansız, tam o anda, geldi. O güne kadar kaçırdığımı kavramıştım: *Her şey Doğmamış Olan'da yetkince çözümlenmekteydi.* O güne değin yaptıklarımın yanlış olduğunu da kavradım.[1]

Sağlığı bundan sonra kısa sürede düzelmiş ve aydınlanmasını onaylayacak bir hoca aramaya koyulmuştur.

Bu onayı sonunda, 1651 yılında, yakın zaman önce Nagasaki'ye gelmiş Çinli bir Rinzai Zen ustası, Dosha Chogen'den (1600?-

---

P. Haskel, *Bankei Zen: Translations from the Record of Bankei*, New York, Grove Weidenfeld, 1984'e göndermeler H, ve N. Waddell, *The Unborn: The Life and the Teaching of Zen Master Bankei 1622-1693*, San Francisco, North Point Press, 1984'e göndermeler W olarak verilmiştir.

1 *Ryumon-ji Semons*, W, s. 45. (Ryumon-ji ['Ejderha Kapısı Tapınağı'] Bankei'nin yaşamının son dönemlerinde en önemli tapınaklarından biriydi.) İleride açıklanacak nedenlerle Bankei öğretilerini yazmayı reddetmiş, öğrencilerinin de bunu yapmasını engellemiştir: Neyse ki bu isteğine uyulmamıştır ve günümüzde *Bankei Kayıtları* olarak bilinen yapıt, büyük ölçüde Ryumon-ji ve Hoshin-ji'de (bir diğer tapınağı) yaptığı bir dizi *dharma* konuşması ya da vaazın sözcüğü sözcüğüne tutulmuş notlarından oluşmaktadır. Bizzat Bankei'nin kaleminden çıkmış ender yapıtlarsa, birkaç mektupla Çince ve Japonca yazılmış birkaç şiirden ibarettir.

1661?; Ç: Tao-che Ch'ao yuan) alacaktır. Dosha, *satori*ye ulaşmasına karşın, Bankei'nin aydınlanmasının tam olmadığını söylemekteydi. Buna önce inanmayan Bankei, sonunda daha fazla eğitime razı olmuş ve 1652'de bir kez daha *satori*ye ulaşmıştır. Dosha bu noktada öğrencisinin eğitiminin tamamlandığına hükmetti. 1652-1657 yılları arasında Bankei, yanında bir avuç öğrencisiyle çeşitli merkezleri dolaştı. Bu gezileri, resmen eski ustası Umpo'nun manevi kalıtçısı ilan edilince kesilecek ve Bankei, yaşamının geri kalan otuz altı yılını ünlü ve aranan bir hoca olarak geçirecektir. 1693'de Ryumon-ji'de öldü. Ölümünden kısa süre önce kendisine geleneksel Zen tarzı uyarınca bir ölüm şiiri yazıp yazmayacağı sorulduğunda şunları söylemiştir:

> Yetmiş iki yıl yaşadım. Kırk beş yıldır insanlara birşeyler öğretiyorum. Bu zaman boyunca size ve diğerlerine söylediklerimin tümü benim ölüm şiirimdir. Salt herkes böyle yapıyor diye şimdi, ölmeden önce bir tane daha yazmayacağım.[2]

Bankei yaşamı boyunca sürdüregeldiği bağımsızlık ruhunu sergileyen bu sözleri söyledikten sonra öldü.

Bankei'nin düşüncesinin merkezinde Doğmamış-olan (J: *fusho*) ya da Buddha aklı (J: *busshin*) vardır. Doğmamış-olan, olduğu-gibi olma ya da gerçeklik, bir bakıma her şeyin kaynağı olan yüklemsiz bir birliktir: "Doğmamış-olan her şeyin kökeni ve her şeyin başlangıcıdır. Doğmamış-olan'ın dışında kaynak, Doğmamış-olan'dan önce bir başlangıç yoktur."[3] Bu, Bankei'nin, tüm duyarlı varlıkların, uzamsal zamansal bireylerin sıradan dünyası ya da *samsara*nın görüntüsünün ötesindeki ezeli, bölünmez birlik ya da Buddha doğası veya Buddha aklı taşıdığı yolundaki Zen öğretisini dile getirme yoludur. Doğmamış-olan ezeli birlik olduğuna göre, ona hiçbir kavram tam olarak uygulanamaz, çünkü kavramlar deneyimleri bölerek dile getirdiğimiz araçlardır. Gerçeklik birlik olduğuna göre, kavramsal düşünüşün tümü ve tüm bölünme görüntüsü gerçekdışıdır:

---

2 W, s. 23. Bankei'nin yaşamı için bak. W, s. 1-23; H, Giriş ve s. 140-164.

3 *Ryumon-ji Sermons*, W, s. 36.

> Düşünceler gördüklerin ve duyduklarına tepki olarak geçici olarak ortaya çıkarlar, ama kendilerine özgü gerçek bir varoluşları yoktur. Gerçekleşen özgün aklın (yani Buddha aklı) ve özgün aklın *gerçekleştirdiğinin* farklı olmadığına güvenmelisin.[4]

Çünkü Doğmamış-olan tümüyle farklılaşmamıştır.

Bankei Doğmamış-olanın farkına *satori*de varmıştı, ancak kendisini dinlemeye gelip de bu ender deneyimi yaşamamış olanların, salt kendisine olan güvene dayanarak söylediklerini kabullenmesini beklemiyordu. Her şeyin kaynağı Doğmamış-olan, sürekli işlerlikteydi; Bankei ise bir algı çözümlemesiyle doğasına ilişkin bir içgörü sağlamaya çalışmaktaydı. Olağan algıda, bilinç alanında özel bir dikkat gösterdiğimiz tek bir unsur vardır ve alanın geri kalan kısmı ikincilleşir. Dolayısıyla, Bankei'nin izleyicileri önünde toplandıklarında, izleyiciler dikkatlerini onun üzerinde yoğunlaştırıyorlardı; ancak bu, onları, kulak kabartmasalar da, toplantı yerinin dışındaki ilişkisiz sesleri algılamaktan alı koymuyordu. Bir köpek havlasa ya da bir inek böğürse, bu ayırımlar zorlamasız bilince kaydedilebilmekteydi. Ego'nun dikkati konuşmacı üzerinde yoğunlaştığına göre, diyordu Bankei, bu çevresel algıları kaydeden ego değildir. Bu zorlamasız ve doğru çevre algıları için geriye kalan tek seçenek, Buddha aklının işleyişiydi: "Sesleri, bilinçli olarak amaçlamadan duyup seçebilişinin nedeni, Doğmamış-olan Buddha aklıyla dinliyor olmandır."[5] Bu örnek aydınlanmış olmanın, ya da Bankei'nin deyişiyle "Doğmamış-olanda yaşamanın" ne olduğuna ilişkin bir ipucu vermektedir.

Yüzeysel egonun yanılsamalarından kurtulup Doğmamış-olanın yaşamına erişmede hangi yöntemin uygun olduğu sorunu, Bankei'nin çarpıcı ve özgün görüşleri olduğu bir konudur. Zen'in **Soto** ve **Rinzai** okullarının merkez önermelerini yanlış bulmaktadır. Japonya'da Dogen'in kurduğu Soto okulu yoğun

---

4 [Kadın] öğrencisi Rintei (1630-1702)'ye 1660'ların başlarında yazdığı mektup. H, s. 136.

5 *Ryumon-ji Sermons*, W, s. 36.

tefekkür ya da *zazen*e, Dogen'i aydınlanmayla *özdeşleştiretecek* kertede önem vermektedir. Bankei bunu *zazen*in yanlış kavranılışı olarak görmektedir.

> Gerek Çin, gerekse Japonya'daki Zen öğretisi yüzyıllar boyu yanlış gitmiştir. İnsanlar aydınlanmaya *zazen* yoluyla erişebileceklerini düşünmüşlerdir; yine öyle sanmaktadırlar... Bu son derece yanlıştır. *Zazen*, birincil aklın bir başka adıdır. Dingin oturuş anlamına gelir. Dingin bir akıl. Otururken, salt oturur. *Kinhin* [başdönmesini geçirmek için yürümek] salt yürür.[6]

Bankei Rinzai tarikatının *koan* Zen ameline de aynı ölçüde uzaktı. Bankei *koan*lardan 'eski araçlar' olarak söz etmekte ve 'araç Zen'ini' uygulayanları "doğrudan öğretme becerisi olmayan gözsüz rahipler" olarak nitelemekteydi. "Ellerinde yardımcı gereçler olmasa, insanlarla başedemezler."[7] *Koan* yönteminin hedefi ussal düşünceyi çözümsüz bir *koan* aracılığıyla felce uğratmaktır ve buna talibin aklmda "büyük bir kuşku topunu harekete geçirmek" denmektedir. Bankei bunu zararlı bir eğitim biçimi olarak görmektedir:

> [Taliplere] Doğmamış-olan Buddha aklına uygun yaşamayı öğretecek yerde, her ne biçimde olursa olsun, bu kuşku topunu harekete geçirmeye çalışıyorlar. O güne değin kuşkusu olmayan kişiler, bundan böyle bir kuşkunun tutsağı haline geliyor. Buddha akıllarını 'kuşku toplarına' çevirmişler. Bu tümüyle yanlıştır.[8]

---

6 *Butchi kosai zenji hogo* (Butchi Kosai Usta'nın [yani Bankei] Dharma Sözcükleri), W, s. 122. Olasılıkla 1730 dolaylarında derlenen bu yapıt, Bankei'nin izleyicisi Itsuzan Sonin'in (1655-1734) ustasına ilişkin bir dizi anısından ibarettir. *Butchi kosai zenji* (Yararlı aydınlanmış Aklın Zen Ustası) imparatorun 1690 dolaylarında Bankei'ye verdiği bir ünvandı.

7 *Ryumon-ji Sermons*, W, s. 57.

8 *A.g.y.*, Tabii ki, Bankei'nin Zen'i *koan* yöntemini canlandırarak dizgeleştiren Hakuin için küfür saymaktaydı.

Bankei'ye göre gerek bu yaklaşımlarda, gerekse Zen'in *tek* yöntemine sahip olduğunu öne süren tüm yaklaşımların gerisinde ortak bir yanlış vardı. Geçmişin büyük ustaları kendi ve başkalarının içindeki Doğmamış-olana erişmek için çok farklı yöntemlere baş vuragelmekteydiler: Bodhidharma duvara bakıyordu; Tokusan (785-865) bir asadan yararlanmaktaydı, Rinzai (öl. 867) bağırıyordu vb. Bunların her biri, o anda içinde bulundukları koşullara uygun tepkilerdi. Bunları Zen'de kullanılabilecek tek uygulamalar olarak kutsamak, anlaşılabilir bir insanca eğilimdi, ama yanlıştı:

> [Bu tekniklerin] her biri farklıydı, ama yine de, tümü de belirli bir zamanda mevcut bir duruma uygundu. İyi ve yetenekli ustaların uygun yollarıydı. İçsel olarak, sabit bir *Dharma* yoktur. *Dharma*ya sabit bir yorum getirmeye çalışırsan, kendi gözünü köreltmiş olursun.[9]

Geçmiş kılgıyı kodlayarak ya da *sutra*larda veya ustaların kayıtlarında yanıt arayarak, kavramsal düşüncenin sabit örüntülerine daha az değil, daha fazla bağlanacağın için, böylelikle de yüzeysel ego'yu daha da güçlendireceğin için "kendi gözünü köreltmiş olursun". Bu da Zen'in hedefiyle taban tabana zıttır. Zen ustasının rolü sabit kural ya da amellere sığınmak değil, her bir taliple şimdi ve doğrudan yüzleşmek ve böylelikle Doğmamış-olanda yaşatabilmek amacıyla her bir bireyle ayrı ayrı muhatap olmaktır. Bankei, bu görüş uyarınca kendi öğretilerini kaleme almayı reddetmiş ve izleyicilerine de bunu yasaklamıştır: Görüşlerinin bir kez kağıda geçirildikten sonra, aydınlanmanın önüne geçen bir düzmece bir 'yetke'ye dönüşmesinden korkuyordu.

Özel yöntemleri reddetmekle birlikte Bankei'nin aydınlanmaya nasıl yaklaşılabileceği konusunda, aydınlanmanın ya da "Doğmamış-olanda yaşamanın" ne olduğu konusundaki fikirleriyle yakından ilişkili bazı önerileri vardır. Aydınlanmanın önündeki engel, arzuları ve kavramsal düşünceye bağlılığıyla yüzeysel egodur. Bu yüzey egosu doğumdan sonra, büyük öl-

9 *Butchi kosai zenji hogo*, W, s. 126-127.

çüde başkalarını gözlemleme ve yansılama temelinde yapılanır ve (Bankei'ye göre) tek doğuştan gelme özelliğimiz olan Buddha aklını perdeler. Buddha aklı arayabileceğimiz bir şey değildir: ona zaten sahibizdir (Bankei'nin deyişiyle, hepimiz Buddha'yız). Yapmamız gereken, onu doğal işlerliğine bırakmak ve egoyu nötralize etmektir. Bu kolay değildir ve çok çaba gerektirir. Ancak, Bankei, münzevilik çabalarındansa, kendimizi yüzeysel egonun düşüncelerine bağlılıktan kurtarmamızı önermektedir. Bu yolda atılacak ilk adım, kişinin düşüncelerini yönlendirmeye çalışmaması ve iradeyi kullanarak bazılarının üzerinde dururken diğerlerinden kaçınmaya çalışmaktır. "Ortaya çıkıyorlarsa bırak çıksınlar. Onları durdurmayı düşünme. Eğer duruyorlarsa, bırak dursunlar. Onları dikkate alma. Onları rahat bırak. O zaman yanılsamalar ortaya çıkmaz."[10]

Bankei'nin dilinin yalınlığı, bu kılgının biçimlendirdiği bilinç değişiminin derinlik ve köktenliğiyle karşıtlık içerisindedir. Doğmamış-olanda yaşamak ya da aydınlanmış olmak yüzeysel egonun dağılmaya uğraması ya da nötralize olması anlamına gelmektedir. Böylesi bir durum mutlak bir dinginlik ve uyum getirmektedir: "Doğmamış-olanda her şey yetkince çözümlenmiştir."[11] Bilinç, bağlılık olmaksızın ve (yukarıda betimlenen) çevresel algıların zayıf bir ipucunu verdiği çabasız, sezgisel dolayımsızlıkla salt önüne geleni yansıtan bir ayna haline gelmek-

10 *Ryumon-ji Sermons*, W, s. 49. Bankei'nin Buddha aklının doğuştan gelen *tek* özelliğimiz olduğu yolundaki görüşü, onu kendi özelliklerimize ilişkin ahlaksal sorumluluklarımız konusunda katı yaklaşımlar içeren *karma* öğretisi konusunda özgürlükçü bir yoruma yöneltmiştir. Kimileri kötü özelliklerini *karma*ya atfederken Bankei buna karşı çıkmaktadır: "*Karma* nedeniyle hırsızlık yapmazsın. *Karma*nın kendisi hırsızlıktır" (*Ryumon-ji Sermons*, W, s. 68). Eylemlerimiz kararlarımızın sonucudur ve her karar değiştirilebilir. Sartre'ın varoluşçuluğunda da buna çok benzeyen bir Doğuştancılık karşıtlığı mevcuttur ve mantıksal olarak benzer bir görüşe yol açar. Sartre'ın felsefesinde kendi doğamızı yaratırız ("varoluş özü önceler"); Sartre sorumluluğu çevre koşullarına ya da içkin özelliklere yüklemeyi "kötü iman" olarak nitelemektedir. Bu iki felsefedeki mantıksal örüntüler, bu bakımdan benzerlik göstermektedir. Sartre için bak. D. Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1988, s. 157 vd.

11 *A.g.y.*, W, s. 34.

tedir. Ego olmadığı için bağlılık yoktur ve bağlılık olmadığı için korku, hatta ölüm korkusu da yoktur: "[Aydınlanmış kişinin] fiziksel unsurlarının ölümle birlikte dağılma zamanı geldiğinde, kendini tümüyle dağılmaya, üzüntü ve bağlılık olmaksızın tümüyle teslim eder."[12] Yine Doğmamış-olanda yaşayanlar, olduğu-gibi olmanın doğasıyla ilişkili olmayan kavramsal ayırımların boşluğunun farkındadır. Bankei'nin işaret ettiği gibi, *samsara* ve *nirvana*nın bir ve aynı şeyler olduğu yolundaki, genellikle yanlış anlaşılan Buddhacı görüşün gerisinde yatan, budur: Bu ayırım, diğer bütün ayırımlar gibi gerçekliğin herhangi bir yönüne denk düşmemektedir.[13] Gerçeklikte ne *samsara* ne de *nirvana*, yalnızca Doğmamış-olan vardır.

Aydınlanmışlar için aynı ölçüde gerçekdışı olan, insanların o denli hararetle çekiştiği iyi ile kötü arasındaki ahlaksal ayırımdır: Bu ayırımlara bağlanınca Bankei'nin genellikle belirttiği gibi Buddha aklı savaşkan bir ruha dönüşür. İyiyi sevmek ve kötüden nefret etmek ahlaksal içgörünün temeli diye görülür: Bankei bu tutumları benimsemenin egoyu güçlendirerek aydınlanmayı engellediğini söylemektedir:

> İyinin
> Kötülükten nefret etmek olduğunu düşünürsün
> Kötü olan
> Nefret eden aklın kendisidir.
> İyinin,
> İyilik yapmak olduğunu söylersiniz
> Ama bunu söyleyen akıl
> Kötüdür![14]

Ancak bundan, Bankei'nin kendini, tümcenin zaman zaman kullanıldığı biçimiyle 'ahlak üstü' olarak gördüğü anlamı çıkartılmamalıdır. Aksine, tüm gizemciler için olduğu gibi Bankei için

12 *A.g.y.*, W, s. 56: "Doğmamış-olanda yaşamın" Hindu geleneğinde *moksa* ya da kurtuluş olarak betimlenenle aynı durum olduğu ortaya çıkacaktır. Şimdi ve burada sonsuz yaşamdır.

13 *A.g.y.*

14 *Honshin no uta* (Özgün Aklın Şarkısı, 1653), H, s. 128.

de, ahlaksal kural ve yasalar ego ya da *samsara* dünyasında yaşayanlar ve bencilliğe yatkınlıklarını denetim altına almaya gereksinimi olanlar için gereklidir. Aydınlanmışlar egodan arınmışlardır, bencil arzulardan da: Böyle bir durumda, ahlak koşulları gereksizdir. Doğmamış-olanda yaşayanlar Kant'ın deyişiyle 'kutsal irade' sahibidirler: kendiliğinden eylemleri Tek'in 'eylemi', batılı sözdağarcığıyla Tanrı'nın iradesidir.

Doğmamış-olan'da yaşamak yaşamın her yönünü dönüştürür ve her tip insan faaliyetini bilgilendirir. Doğmamış-olanda yaşamak aydınlanmış olmak, tanım gereği yanılsamadan arınmış olmak, yanılsamadan arınmış olmak ise daima hakikate sahip olmak demektir:

> Doğmamış-olanın görkemli, aydınlatıcı bilgeliğinin Buddha aklı olduğuna ve Buddha aklının her şeyi Doğmamış-olan aracılığıyla yetkin bir düzene soktuğuna ilişkin hiç kuşkun kalmadığında, artık başkaları seni yanıltamaz ve yoldan çıkartamaz.[15]

Bu bilgeliğin bir önemli özel durumu başka insanlara içgörü olmasıdır: "İnsanlara ilişkin yargılarımda hiç yanılmam, Doğmamış-olan'ın gözüne sahip olan kimse de yanılmaz. Okulumuza bu nedenle 'Duru-görüşlü' denmiştir."[16] Bu salt bir telepati iddiası değil, Bankei'nin metafizik ve bilgikuramının doğrudan bir sonucudur: Doğmamış-olan'da yaşayanlar Tanrı'nın aklıyla temas halindedir. Böylesi bir durumda olanlar için cahillik olanaksızdır.

Bu bakımdan, aydınlanmışların eylem tarzı, meslekleri ne olursa olsun, egosunu aşamamış olanlarınkinden çok farklıdır. Bankei bunu *yari* ya da Japon mızrak savaşı sanatı ustası Gesso'ya böyle açıklıyordu. Doğmamış-olan'da yaşayanların ego ve ayırımlarıyla hiçbir bağlılıkları yoktur ve bu nedenle, Zen yazarlarının 'aklı-olmama' olarak betimledikleri durumda varlıklarını sürdürürler. Böylesi bir durumda olan kişi, eylem bireysel

15 *Ryumon-ji Sermons*, W, s. 48.
16 *A.g.y.*, s. 47-48.

egonun niyetini içerdiğine göre, sözcüğün tam anlamıyla *eylemde bulunmaz*: "Bir harekette bulunurken, eylem kendiliğinden kaynaklanacaktır."[17] Çatışma sırasında eylem tarzı üzerine düşünmek gerekirse, Doğmamış-olan'dan şimdiden uzaklaşmış olursun. Çatışma, Zen ehilleri için tüm eylem biçimleri gibi salt kendiliğindenliktir: Ok kendini fırlatır, çünkü geride onu fırlatacak 'Ben' ya da ego kalmamıştır. Böylesi bir durum, Bankei'nin çatışma betimlemesinde görüldüğü üzere, kavramsal ayırımları kapsamak için kurgulanmış olan bizim dilimizle betimlenebilirliğin sınırlarında yer almaktadır:

> Düşünmeksizin ve kasıtlı hareket etmeksizin Doğmamış-olan'ı ortaya çıkarttığında, sabit bir biçimden yoksun olursun. Sabit bir biçimin olmadığında ülkede rakibin kalmaz. Hiçbir şeye tutunmazsan, tek yanlı olarak hiçbir şeye dayanmazsan, 'sen' ve 'düşman' olmaz. Ne gelirse gelsin, salt tepki verirsin, geriye hiç iz kalmaz.[18]

Bankei'nin bu aydınlanmış eylem betimlemesini savaş bağlamında vermesine karşın, tüm davranış alanlarına genelleştirilebilir.

Bankei'nin düşünceleri, kuşkusuz kısmen Zen yöntemi konusundaki öngörülerinde hemen ardından egemen olan Hakuin'in *'koan* Zen'iyle' çeliştiği için ölümünden kısa bir süre sonra unutuldu. Ancak bu yüzyılda, ilgili metinleri yayınlayan (Bak. Kaynakça) ve Bankei'nin Japon Zen tarihinin en özgün kişiliklerinden biri olarak öne çıkmasında ağırlıklı payı olan D. T. Suzuki'nin (bak. bu kitapta Suzuki hakkındaki yazı) çalışması sayesinde yeniden ortaya çıktı. Bu felsefe, özellikle de çevre algılarının Doğmamış-olan'a ilişkin kanıt sağlayıp sağlayamayacağı konusunda tartışmalıdır; ancak bu tezin tekrar tekrar öne sürüldüğü *dharma* konuşmalarının sıradan dinleyicilere yapıldığı unutulmamalıdır. Başka yerlerde Bankei'nin yapıtları gerçek bir Zen ustasına ait oldukları konusunda kuşkuya yer bırakmamak-

17 *Instructions to Layman Gesso*, H, s. 138.
18 *A.g.y.*, H, s. 138-139.

tadır. En büyük gücü, aydınlanma durumunda yaşamanın nasıl bir şey olduğuna ilişkin çoğundan çok daha berrak bir görü sağlamasından kaynaklanmaktadır: korkusuz, akıl karışıklığından tümüyle arınmış ve –Bankei'nin dönüp dolaşıp vurguladığı bir noktayla bitirecek olursak– arı bir kendiliğindenlikle. Sonsuz zaman, zamansız bir şimdide yaşayanlarındır.

Bankei'nin Başlıca Yapıtı:

Bankei'nin kendisi çok az yazmıştır. Kendi sözlerini içeren metni, *Bankei Kayıtları*, öğrencileri tarafından kaydedilmiş, başlıca da *dharma* konuşmalarından ya da törenlerinden oluşmuştur.

Ayrıca Bak. Bu kitapta:

Buddha, Hui-neng, Dogen, Hakuin, Nişida, Suzuki

Kaynaklar ve Ek Okuma:

Bankei Kayıtları'nın anahtar parçalarına ulaşılabilecek iki İngilizce çeviri vardır:

Haskel, P., *Bankei Zen: Translations from the Record Bankei*, New York, Grove Weidenfeld, 1984.

Waddell, N., *The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei 1622-1693*, San Francisco, North Point Press, 1984.

D.T. Suzuki 1940 yılından bu yana Bankei'nin çalışmalarıyla, Bankei hakkındaki bir dizi çalışmayı yayınlamaktadır; bu çalışmalarla Bankei, Zen düşüncesi tarihindeki gittikçe artan yerini almaktadır. Bu çalışmalardan en önemlileri, *Zen shiso-shi kenkyu*, I (*Zen Düşüncesi Tarihi Çalışmaları*, ilk diziler), Tokyo, 1943, Norman Waddell tarafından, 'Dogen, Hakuin, Bankei: three types of thought in Japanese Zen' adıyla, *The Easter Buddhist*, IX. cilt, no 1, 1976, s. 1-17; no 2, 1976, s. 1-20 içerisinde yayımlanmıştır.

HAKUIN EKAKU

(1685-1769)

Hemen tüm dinsel hareketlerin tarihi canlılık, sağlamlaşma ve çöküş dönemleri içerir: Bu sonuncu dönemde, büyük hakikatler içten inançların konusu olmaktan çıkar ve artık yüreklerde duyumsanmaz olur. Bu örüntü, Zen'in ***Rinzai*** (Ç: *Lin-chi*) okulunun tarihinde belirgindir. Japon okulu soy çizgisini son olarak Nampo Jomyo (1235-1309) ve ardılları Daito Kokushi (1282-1338)

ve Kanzan Egen'ye (1277-1377) dayandırmaktadır. Bu okul Kamakura döneminde (1185-1333) gelişerek rakip *Soto* okulu (bak. Dogen hakkındaki yazı) üzerinde başat oldu. Ancak zaman geçtikçe bu başatlık rehavete, rehavet de yozlaşmaya yol açtı. *Rinzai* Zen'i acil ve adanmış dinsel hakikat arayışından çok sanatsal ve yazınsal yaşamla bağıntılandı; Tokuga-wa döneminin (1603-1867) başlarında durum böyleydi. Hakuin tarihteki yerini bu çöküşü tersine çevirerek kazandı. Gerek yaşamından sağladığı örnekle, gerekse çok sayıdaki yazılı yapıtıyla *Rinzai* Zen'i canlandırdı. Mirasçılarıyla[1] birlikte ***koan*** amelini düzene bağladı ve günümüze dek süren bir manastır kuralı ya da düzeni geliştirdi. İlgisi kendine bağlı keşişlerle de sınırlı değildi: Öne çıkan manastır dışındaki müminleri eğitmek için de uzun uzadıya yazıyor, yanı sıra yazgılarına dayanması güç sıradan ve cahil emekçilere de gerçek bir yakınlık duyuyordu. Sık sık manastırının yakınlarındaki tarlalara gider, onlarla konuşarak gücü yettiğince öğütler verirdi.

Hakuin 19 Ocak 1685'de Fuji Dağı eteklerine yakın Hara köyünde doğdu.[2] Bu yetenekli ve duyarlı çocuk ilk yaşlarda en çok bir Nichiren tarikatı mensubu olan annesinden etkilenmiştir. Dinsel konulara olağanüstü açıklığının ilk kanıtı, 7 ya da 8 yaşlarındayken yerel bir tapınakta dinlediği bir vaaza gösterdiği tepkidir. Rahip, Buddhacı dizgenin sıcak cehennemlerini betimlemekteydi; bu, küçük çocuğu çok korkutmuştu. Bundan kısa bir büre sonra, hamamda yıkanırken suyun ısısı ona cehennem betimlemesini anımsatmıştı, sonradan "tüm mahalleyi çınlatan bir dehşet haykırışı koyverdiğini"[3] kaydedecektir. Ebeveynlerinin onaylamamasına karşın keşiş olmaya karar verdi ve 15 yaşında,

---

P. B. Yampolsky (yay. ve çev.), *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*, New York ve Londra, Columbia University Press, 1971'e göndermeler Yampolsky olarak verilmiştir.

1 Doğrudan mirasçıları Gasan Jito (1727-1797), ardından da Inzan Ien (1751-1814) ve Takuju Kosen'dir (1760-1833).

2 Hakuin Ekaku, sonradan aldığı, iki dinsel adın bileşiminden oluşan bir addır. Doğduğunda adını Sugiyama Iwajiro koymuşlardı.

3 *Orategama Supplement*, Yampolsky, s. 116 (Hakuin'in en ünlü yapıtlarından birinin adı olan 'Orategama'nın en sevdiği çaydanlığa verdiği isim olduğu aktarılmaktadır).

eğitimine başlamak üzere evi terk etti. İlk göreve Mart 1699'da Shoinji tapınağında getirildi. Üstesinden yoğun meditasyonla geldiği bir inanç buhranı içinde geçirdiği birkaç yılın ardından, birkaç kez, esas aydınlanma sandığı ikincil aydınlanma deneyimleri yaşadı.

Hakuin'in öğreticileri dolaşması onu, Zen ustası Dokyo Etan'la[4] (1642-1721) tanıştığı (günümüzde Nagano ili sınırları içinde bulunan) Iiyama'ya sürükledi ve Usta'ya Zen anlayışıyla ilgili bir kitapçık sundu. Hakuin'i öldüresiye şaşırtan, Etan'ın kahkahalara boğulması ve yüzüne karşı "zavallı, deliklerde yaşayan bir şeytan olduğunu" haykırması oldu.[5] Etan'ın ısrarlı kötü davranışları karşısında vazgeçmektense, Hakuin aydınlanma yolundaki çabalarını ikiye katladı. Nihayet, görünüşte Etan'ın da kabul ettiği bir biçimde sekiz ay kadar sonra nihayet aydınlanmaya ulaştı. Zen'de sıkça olageldiği üzere, uyanışın tetiğini çeken önemsiz bir olaydı. Hakuin yakınlardaki bir köye gitmiş ve burada bir adam kafasına bir süpürge indirmeye yeltenmişti. O an tüm *koan*lar çözüldü ve Hakuin Büyük Sorun'u kavradı, yani aydınlandı. O andan sonra Etan artık kendisine sataşmadı.[6]

Hakuin'in aydınlanmaya erişmeden önce yaşadığı yoksunluklar artık etkisini göstermeye başlamıştı, hastalandı. 'Meditasyon hastalığı' deneyimi ve sağaltımı onu derinlemesine etkileyecekti; Hakuin en ünlü yapıtlarından biri olan *Yasen kanna*'da (Akşam Vakti Bir Teknede Söyleşi, 1757) bu konuyu ayrıntılarıyla anlatır. Yorucu fiziksel semptomların yanı sıra, akılca da "tedirgin ve yorgundu, hem uykuda hem de uyandığında... garip düşlere kapılıyordu"[7]; bu nedenle de Zen'i uygulayamıyordu. Pek çok hekime görünmesi sonuçsuz kalacaktı, sonunda, bir öneri üzerine Shirakawa dağlarında yaşayan münzevi Hakuyu Usta'yı (1646-1709) görmeye gitti. Tedavisini *I Ching* ve Taoculuk üzerine temellendiren Hakuyu, Hakuin'e özel bir içebakış (J. *naikan*)

4 Shoju Rojin olarak da bilinir.

5 *Orategama Supplement*, Yampolsky, s. 119.

6 *A.g.y.*, s. 120.

7 *Yasen kanna*, çev. R.D.M. Shaw ve W. Schiffer, *Monumenta Nipponica*, 13. cilt, 1-2. sayılar, 1956, s. 113.

tipini öğretti. Hakuin'in sadakatle benimsediği bu tedavi sonucunda sağlığı üç yıl içinde tümüyle düzelmişti. Uzun yaşamının geri kalan kısmında Hakuin çevresindekileri Zen uygulamasında aşırı münzeviliğe karşı sürekli uyaracaktır.[8]

Hakuin 1716'da babasının ölmek üzere olduğu haberini alınca, yurdunun yakınlarındaki bir tapınağa, Shoinji'ye geçti ve yaşamının geri kalan kısmını burada geçirdi. Yıkılmak üzere olan yapıyı onararak zamanının *Rinzai* okulunun merkezi haline getirdi. Ünü yavaş yavaş tüm Japonya'ya yayılıyordu, öğrencileri eksik olmuyordu. Shoinji'den yalnızca tapınağın ve keşişlerinin masraflarını karşılayacak vaazlar vermek üzere ayrılıyordu. Yalnızca yazmayı sürdürmekle kalmıyor, aynı zamanda bir ressam ve hattat olarak da ünlenmişti - günümüze ona atfedilen bin kadar resim kalmıştır. Hakuin 18 Ocak 1769'da, uykusunda, huzur içinde öldü.

Hakuin'in düşüncelerinin gerisinde Zen'in, Buddhacılığın ana Mahayana okulundan devraldığı metafizik inançlar yatmaktadır. Bu okulda, esas inanç, günlük deneyim, zaman ve uzam içinde rastlantısal olarak etkileşen ayrı tekil birimlerin dünyasının bir yanılsama, ***samsara*** dünyası olduğuydu. Olduğu-gibi olma ya da gerçeklik bölünmez bir birlik, teklikti. Sonul metafizik hakikat, Hakuin'in deyişiyle *'dharma* ilkesi', "her şeyin hakiki görünüşünü temsil eden ikicisiz bir birlik" oluşuydu. "Buddhacılığın temel ilkesi budur."[9] Tek'lik öyledir ki, hiçbir kavramsal betimleme onun için geçerli olamaz: Kavram-lar deneyim içindeki bölümlenmeleri vurgulayış tarzımızdır, oysa gerçeklikte bölünme yoktur:

---

8 Hakuyu'yu burada terketmeden önce, Hakuin'e göre (onun durumunda Taocu) yoga temrinini, Milarepa gibi, en keskin soğuklarda dahi salt pamuklu bir gömlekle örtünecek kertede ileri götürdüğünü kaydetmek ilginç olacaktır (bak. *Yasen Kanna*, s. 125). Hakuin yaşamının geri kalan kısmında sürekli *'naikan'ı* önerecektir; örneğin bak. Hakuyu'yla karşılaşmasından kırk yıl sonra kaleme aldığı *Oratagama* I, Yampolsky, s. 29 vd.

9 *Oratagama* III, Yampolsky, s. 134.

> Varoluş içinde olduğunu söylersen orada olmayacaktır; varolmayış içinde olduğunu söylersen orada da olmayacaktır. Sözcüklerin ve konuşmanın koptuğu bu mekana, bu özgür ve el değmemiş mekana geçici olarak Şaşırtıcı Yasa denir.[10]

Bölünmediğine göre, gerçeklik değişimsizdir, "son ***kalpa*** başladığından bu yana bir dirhem değişmemiştir, bittikten sonra da değişmeyecektir."[11] Dahası, tüm bölümlemeler gerçek dışı olduğuna göre, normalde bu haliyle insan deneyiminin mantıksal bakımdan vazgeçilmez bir önkoşulu olarak görülen benlik ile benlik olmayan arasındaki ayırım da gerçek dışıdır. Üstelik, Buddha'nın öğrettiği gibi, tüm acılarımızın nedeni, benliğin gerçekliğine olan yanlış inançtır: "Doğum ve ölümün, Nirvana'nın, tutkuların, aydınlanmanın nedeni, benliğin varolduğuna ilişkin inancımızdır."[12]

Zen'in amacı bizi *samsara*nın gerçekliğine olan bu yanlış inançlardan kurtarıp olduğu-gibi olmanın doğrudan deneyimini yaşatmaktır. Bu tasarım gerçekliğin bizce yaşanabilir olduğunu varsayar. Her birimiz gerçekliğin görünümleri olduğumuz için bizce yaşanabilir: Kendi benliğimize inancımız, dolayısıyla da kişisel ayrılığımız bir yanılsamadır ve tümüyle farklı olan gerçek bir doğaya sahibiz. Zen dağarcığında, bu, tüm varlıkların Buddha doğasına (=gerçeklik) sahip olduğu görüşüdür. Hakuin bunu sıkça belirtmektedir; *Zazen wasan* (Zazen'in şarkısı) şiirinin başlangıcında olduğu gibi:

> Tüm varlıklar temelde Buddha'dırlar.
> Su ve buz gibi.
> Susuz buz olmaz;
> Varlıklardan ayrı Buddha yoktur.[13]

---

10 *A.g.y.*, s. 89.

11 *A.g.y.*, s 90. *Kalpa* son derece uzun zaman sürecidir.

12 *Oratagama zokushu*, Yampolsky, s. 134.

13 *Zazen wasan*, 11, 1-4. Çev. Sumiko Kudo; Zekei Shibayama, *On Zazen Wasan: Hakuin's Song of Zazen*, Kyoto, 1967, s. 1'de. I. Miura ve R. F. Sasaki, *Zen Dust*, New York, Harcourt Brace, 1966, s. 251-253'de bu şiirin başka bir çevirisi vardır.

Buddha doğası, gerçek doğamız ya da 'özgün yüz'ümüz normalde kavramsal düşünceye içkin olan yanılsama ağıyla bizlerden gizlenir; Zen eğitimi bizi bu düşüncenin güçlü pençelerinden kurtarmak üzere biçimlenmiştir. Dolayısıyla Zen'in amacı genellikle 'akıl-olmama' ya da 'düşünce-olmama' haline erişmek olarak betimlenmektedir; bu yok olma değil, benlik-olma yanılsaması da dahil olmak üzere tüm yanılsamalardan arınmış kavramsal-olmayan farkındalık anlamına gelmektedir.

Hepimizde Buddha doğası olduğuna göre, farkındalığa giden yolun içe yönelmesi gerekmektedir. Gerçeklik *samsara* evreninin keşfiyle değil, bilincin temelinde bulunabilecektir. Gerçekliğin farkındalığı bilgeliktir (S: ***prajna***), Hakuin de *prajna*nın uzak olmadığını söylemektedir:[14]

> Hakikatin kendilerine ne denli yakın olduğunu bilmeksizin
> Varlıklar onu uzakta ararlar - ne yazık!
> Ama gözlerini içine çevirirsen
> Ve Benlik doğasının hakikatini anlarsan -
> Doğa olmayan Benlik doğası,
> Safsata tuzağını aşmış olursun.[15]

Hakuin'in kavramsal düşüncenin yanılgılarından kurtulabilmemiz için önerdiği yöntem, bir ustanın gözetimi altında, *koan* denilen özel sorunlar üzerinde dikkatlice çalışmaktır. '*Koan*' kamusal kayıt ya da duyuru, örneğin mahkemelerdeki dava kayıtları ya da hükümler anlamına gelen Çince '*kung an*' sözcüğünün Japoncasıdır.[16] *Koan*lar gerçekte Zen ustalarının kayıtlara geçmiş deyişleridir: Hem aydınlanma yolundakilerin çabalarını kolaylaştırırlar (eski ustaların böyle yardımcıları yoktu), hem de aydınlanma savlarının sınanabileceği bir ölçüt sunarak özel sapmaların Zen'e karışmasını engellerler. Hakuin'in zamanında esas olarak Çin'deki Sung dönemi kaynaklı çok sayıda *koan* koleksiyonu

14 *Orategama* II, Yampolsky, s. 76.

15 *Zazen wasan*, 11, 5-6 ve 28-31, çev. Sumiko Kudo; Zekei Shibayama, *a.g.y.*, s 1-2.

16 Bu, büyük *koan* koleksiyonlarında her bir maddeye 'dava' denilişini açıklamaktadır.

kullanılmaktaydı ve bu durum günümüzde de sürmektedir.[17] Hakuin'in katkısı kullanımlarını dizgeleştirmek ve *koan* yazı çizisini kendininkilerle zenginleştirmek olmuştur.

*Koan*ın yapısı en iyi bilinen örneklerden biriyle, Hakuin'e ait bir *koan*la gösterilebilir:

> Tek El'in Sesi Nedir? Ellerini birbirine vurduğunda ses çıkar; tek elini kaldırdığında ne ses vardır ne koku... Bu, kulağın hiçbir şekilde duyamayacağı bir şeydir.[18]

Kavramsal düşünceden yararlanıldığı sürece *koan*ın çözümü yoktur ve talip, fiziksel dengi boş bir duvarla karşı karşıya olmak olan bir akıl durumuna sokulur. *Koan*ın amacı ussal zihni karıştırmak, kendini tüketmesine neden olmak ve kopma noktasına getirmektir: Hakuin ancak bu yolla kavramsal düşünüşün güçlü pençesinin kırılabileceğini öne sürmektedir. Hakuin'in *koan* temrininin yol açtığı akıl durumuna ilişkin betimlemeleri, olağandışı ölçüde tam ve ayrıntılıdır. Aşağıda, yirmili yaşlarının başlarında Joshu'nun *'mu' koan*ıyla[19] karşı karşıya kaldığı andaki kendi akıl durumunu betimlemektedir:

---

17 Sonraki Zen yazınında sıkça başvurulan en ünlü *koan* koleksiyonları şöyle sıralanabilir:

(a) *Lin-chi 'nin Kayıtları/Ç.: Lin-chi lu/J.: Rinzai roku.* Lin-chi 866'da ölmüştür. İlk derleme ve basım tarihi tartışmalıdır. İkinci basımı 1120'de yapılmıştır.

(b) *Mavi Kaya Kaydı/Ç.: Pi-yen lu/J.: Hekigan roku,* yay.: 1128.

(c) *Kapısız Kapı* (ya da: *Kapısız Geçit*) */Ç.: Wu-men kuan/J.:* Mumonkan, yay. 1229.

18 *Yabukoji* (1753), Yampolsky, s. 164. Hakuin yapıtlarına çalı adları vermekten hoşlanıyordu. 'Yabukoji' *Aridisia japonica*'dır. Aynı yapıt *Sekishu no onjo* = Tek Elin Sesi adıyla da anılmaktadır.

19 *Kapısız Kapı*, dava 1: "Bir keşiş, Çinli bir Zen ustası olan Joshu'ya sormuştu: 'Köpeğin Buddha-doğası var mıdır, yok mudur?' Joshu yanıtladı: '*Mu*' [=hiç-bir-şey]." (Paul Reps (der.), *Zen Flesh, Zen Bons*, Harmondsworth, Penguin, 1971, s. 95.) Bu *koan* başlangıç düzeyindeki Zen öğrencilerine sıkça sunulur. Joshu Jushin, Tang döneminin sonlarında yaşamış büyük bir Zen ustası olan Chao'chou Ts'ung-shen'dir (778-897).

> Apansız önümde büyük bir kuşku belirdi. On binlerce mil boyunca uzanan bir buz tabakasının ortasında donakalmış gibiydim. Yüreğimi bir arılık doldurdu, ne ilerleyebiliyor ne gerileyebiliyordum. Aklım tüm niyet ve amaçlardan sıyrılmıştı, bir tek '*mu*' kalmıştı.[20]

Koan üzerinde yoğunlaşmakla Hakuin gündelik bilincin eridiği bir noktaya erişmişti: 'Ben' varlığını yitirir ve geriye yalnızca *koan* kalır.

Bu akıl durumu bir zaman sürebilir -Hakuin için birkaç gün devam etmiştir. Talip tümüyle hazırsa, bir sonraki evre zamansız bir uyanış anı ya da aydınlanma, ***satori*** veya Japonca yakın anlamdaşıyla *kenshi*odur. Bu kopuş, genellikle önemsiz bir olayın ardından gelmektedir: Bu olayda Hakuin, rastlantı sonucu tapınak çanını duymuştu:

> ve apansız dönüşüme uğradım. Sanki bir buz tabakası parçalanmış ya da yeşim bir kule gümbürtüyle yıkılmıştı... Haykırdım: "Harika, harika." Kişinin geçmesi zorunlu bir doğum ve ölüm çevrimi yoktu. Kişinin araması gereken bir aydınlanma yoktu. Geçmişten devralınan bin yedi yüz *koan*ın en küçük bir değeri yoktu.[21]

Mahayana metafiziğinde her şeyin bir olduğu belirtilir, aydınlanmayı oluşturan ikicisiz farkındalıkla kazanılan içgörü, budur. Her şey bir olduğuna göre, *samsara* ve *nirvana* özdeştir. *Nirvana* gelecekteki bir durum ya da farklı bir yer değildir, şimdi ve buradadır:

> Kişi kendi bedenindeki Hakiki Gerçekliğin bu kavrayışına eriştiğinde, dağlar, ırmaklar, büyük yeryüzü, tüm görüngüler, otlar, ağaçlar, toprak, tüm duyarlı ve duyarsız varlıklar

---

20 *Oratagama Supplement*, Yampolsky, s. 118. Hakuin'in burada betimlediği durum batılı gizemcilerin deneyimleriyle koşutluk göstermektedir, örn. bak. St. John of the Cross, *The Dark Nght of the Soul*, II. Kitap, xvii. bölüm ya da Avilalı Aziz Teresa, *The Interior Castle*, Beşinci İkamet, I. bölüm.

21 *A.g.y.*

aynı zamanda değişmez Hakiki Gerçekliğin tam bedeni olarak görünür. Bu, Nirvana'nın görünüşü, kişinin kendi doğasına uyanış zamanıdır.[22]

Gerçeklik tüm kusur ve sınırlardan azadedir ve var olarak sınıfladığımız varlıklara ilişkin koşullardan hiçbirine tabi değildir. Hakuin, Nagarjuna'nın düşüncesini yankılayarak gerçekliği boşluk olarak betimlemeyi yeğlemektedir: "Her şey uçsuz bucaksız bir yetkinlik, her şey uçsuz bucaksız bir boşluktur."[23]

Zen ustaları büyük ve küçük uyanışların birbiriyle karıştırılmaması ve ilk *satori*nin ardından rehavete kapılmama konusunda sık sık uyarmışlardır. Hakuin, yukarıda betimlenen Etan deneyiminin ardından bu sorunun açıkça farkına varmıştı; yazılarında aydınlanmanın derece ya da aşamaları temasını büyük bir titizlikle çıkartır. Çinli usta Tung-shan Liang-chieh (Tozan Ryokai, 807-869), Beş Aşama (Ç: *Tung-shan wu-wei;* J: *To-zangoi*) olarak adlandırılan beş içgörü derecesini çok daha önceleri geliştirmişti; Hakuin bu görüşü uzun uzadıya yorumlamaktadır.[24] Böylelikle, Hakuin, örneğin, başka pek çok Zen ustası gibi sekiz bilinç Yogacarin öğretisini (bak. Vasubandhu) kabul ederken, sekizinci ya da depo bilincin (*alaya-vijnana*) sonul olduğu yolundaki içgörüye karşı uyarır ve bunun daha çok parçalanarak açılması gereken "karanlık bir mağara" olduğunu söyler.[25] Yine, yukarıda Hakuin'in sözcükleriyle betimlenen ikicisiz içgörünün de sonul amaç olduğu sanılmamalıdır: Beş Aşama'dan yalnızca ilkidir ve talip ona dört elle sarılmamalıdır, çünkü dört elle sarılmak arzunun göstergesidir ve arzu henüz tümüyle ortadan kaldırılmamış benliğin bir özelliğidir.[26] İlk *satori* Beşinci A şama, Ulaşılmış Birlik'e erene dek, derecelendirilmiş *koan*lar üzerine yorulmasız bir çalışmayla geliştirilmelidir.[27] Bu aşama-

22 *Orategama zokushu,* Yampolsky, s. 139.

23 Yabukoji , Yampolsky, s. 166.

24 *Tojo goi hensho kuketsu*'da (Beş Aşama Üzerine Risale); *Keiso dokuzui*'sinin (Dikenli Çalılarda Zehirli Çiçekler) 3. noktası, 1758.

25 *Tojo goi hensho kuketsu,* çev.: R. Sasaki, *Zen Dust,* s. 66.

26 *A.g.y.,* s. 27-28.

27 *Koan* dereceleri modern bir *roshi* (Zen ustası), Sumiko Kudo tarafından *Zen Dust*'ta ayrıntılı biçimde betimlenmektedir, s. 35-76.

ya ulaşanlar artık Zen içgörüsüyle dönüşüme uğratılmış olan sıradan bir yaşamı sürdürmeye hazırdır. Zen yolu tek bir *satori*yle son bulmaz; Hakuin'in kendisi çok sayıda *satori*den geçmiştir ve ardıllarıyla birlikte gelişkin bir eğitim planı çerçevesinde öğretilmesi için katkıda bulunmuşlardır.

Yukarıda anlatılanlardan çıkarsanabilecek yaygın bir *koan* temrini izlencesinin meditasyon dışında herhangi başka bir etkinliğe zaman bırakmayacağı düşünülebilir; durum bir bakıma da böyledir. Ancak Hakuin için, ***zazen*** (oturarak meditasyon) izlencesinin önemli bir yönünü olştursa da, meditasyonun *zazen* ile eşanlamlı olmadığını vurgulamak gerekir. Bunun yerine Hakuin, eğer Zen'in bilgisini taşıyorsa her etkinliğin bir meditasyon biçimi olduğunu belirtmektedir. Tüm eylem biçimleri sırasında meditasyon yapma yetisini geliştirmek önemlidir:

> Hakiki meditasyon nedir? Her şeyi: Öksürme, yutma, kolları sallama, hareket, duraganlık, sözcükler, eylem, kötü ve iyi, refah ve utanç, kayıp ve kazanç, doğru ve yanlış tek bir *koan*a dönüştürebilmektir... Eğeriniz yastığınız olsun; dağlar, ırmaklar ve büyük yeryüzü oturduğunuz yer olsun; tüm evren kişisel meditasyon mağaranız olsun.[28]

Doğal olarak, Hakuin'in meditasyonu salt *zazen*le özdeşleştiren ve *koan*ların yararını vurgulamayan diğer Zen yandaşlarına, özellikle de zamanının Soto okuluna fazla tahammülü yoktu:

> Eski bir mozoledeki buhur yakıcılarıymış gibi sessiz, kımıltısız oturup dururlar... Bu insanları inceleyecek olursan *Dharma* kalesini savunmaktan tümüyle aciz, cahil, kokuşmuş, kör, kafaları kazınmış sıradan kişiler olduğunu görürsün. [*Dharma* Hakiki Yasa, yani Buddhacılıktır.][29]

Hakuin'e göre, bu kişiler kendi eylemli *koan* meditasyonu temrinini izleyenlerin eriştiği içgörü düzeylerinin yanına dahi yaklaşamamaktaydı.

---

28 *Orategama* I, Yampolsky, s. 170.

29 *Yabukoji*, Yampolsky, s. 170.

Hakuin savunduğu izlencenin güçlüklerini hiçbir yerde gizlemeye çalışmaz. Zen talibinin yalnızca ustasına ve amacının erişilebilirliğine imana değil, sebat ve cesarete de gereksinimi olduğunu vurguluyordu. Uyanış öğrenci, olasılıkla birkaç yıl sürecek kapsamlı bir *koan* temrini izlencesinden geçmeden, gelmeyecektir ve bu süre içinde başarısızlığa uğramamak için duraksamasız bir sebat gerekmektedir. Cesarete gereksinim vardır, çünkü gündelik düşünüş kılgılarının *koan* uygulamasıyla altüst olması, "büyük düşünce topunun kaldırılışı" her zaman hoş bir deneyim olmayabilir. Yukarıda da gösterildiği gibi, amaç akıl yürüten zihni çözülme noktasına getirmektir, 'Büyük Ölüm'dür: Hakuin'in bu hali böyle tanımlaması, Zen'in içerdiği aklı altüstlüğün derinliğini göstermektedir. –Kişideki tüm kudret zerrelerini tüketen– bu çabayı yerinde kılan, aydınlanma deneyimidir:

> Bu anda eksik olan nedir?
> Nirvana kendini sana sunmaktadır,
> Durduğun yer, Arılık Ülkesidir.
> Kişiliğin, Buddha'nın bedenidir.[30]

Aydınlanmanın içgörüsü mutlak bir dinginlik, mutlak bir korkusuzluk ve mutlak bir mutluluk getirir. Öğrenimin tüm katılığına karşın, o kadar çok kişinin Hakuin'e izlemesine şaşmamak gerek.

Hakuin'nin Başlıca Yapıtları:

(N.B. Hakuin, yapıtlarına genellikle bitki adları verir ya da yazıları ile mektuplarına sıradışı başlıklar verir. Sözcük anlamları aşağıda verilmiştir.)

Hebiichigo (sözcüğü sözcüğüne, yılan çileği)
Keiso dokuzui (Dikenli Çalılarda Zehirli Çiçekler)
Orategama; Orategama Supplement ('Orategama'nın, Hakuin'in çaydanlığının özel adı olduğu söylenir. Kitaba kimileyin *Kabartma Şekillerle Süslü Çaydanlık* adı da verilir.)
Yabukoji (*Aridisia japonica* çalısı)
Yasen kanna (Akşam Vakti Bir Teknede Söyleşi)
Zazen wasan (Zazen'in Şarkısı)

30 *Zazen wasan*, 11, 41-44, çev.: Sumiko Kudo, Zekei Shibayana *a.g.y.*, s. 3.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta:

Buddha, Vasubandhu, Dogen, Bankei, Nişida, Suzuki

Kaynaklar ve Ek Okuma:

a) Hakuin'in yapıtları:

Hakuin'in yazıp çizdiklerinden ancak bir kısmına İngilizcede ulaşılabilir. En geniş iki seçme şunlardır:

Yampolsky, P.B., *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*, New York ve Londra, Columbia University Press, 1971 (içerisinde Hakuin'in yazılarının tam bir listesi de vardır).

Shaw, R.D.M., *The Embossed Tea-Kettle: Orategama and Other Works of Hakuin Zenji*, Londra, Allen & Unwin, 1963.

Hakuin'in *Yasen kanna*'sı (Akşam Vakti Bir Teknede Söyleşi), çev. R.D.M. Shaw ve W. Schiffer, SJ, *Monumenta Nipponica*, 13. cilt, 1-2, 1956, s. 101-127'dede vardır.

Hakuin'in *Zazen wasan* şiiri (Zazen'in Şarkısı), geniş bir şerhle birlikte, Zenkei Şibayama'nın *On Zazen Wasan: Hakuin's Song of Zazen* adlı kitabında bulunabilir, çev. Sumiko Kudo, Kyoto, 1967.

Miura, I ve sasaki R.F., *Zen Dust*, New York, Harcourt, Brace, 1966, Rinzai Zen'deki *koan* tarihine ilişkin notlarla zenginleştirilmiş bir inceleme. Bununla birlikte *Zazen wasan*'ın sonraki bir çevirisini içerir; ayrıca kitapta, Hakuin'in *Keiso dokuzui*'sinin (Dikenli Çalılarda Zehirli Çiçekler) 3. pt.sinin neredeyse tam bir değişkesi de vardır.

b) Diğer yapıtlar:

17. notta anılan büyük *koan* kolleksiyonu İngilizceye çevrilmiştir:

Schloegl, I., *The Zen Teaching of Rinzai: A Translation from the Chinese of the Lin-chi lu*, Berkeley, CA, Shambhala, 1976.

reps, Paul (der.) *Zen Flesh, Zen Bones*, Harmondsworth, Penguin, 1971 (içinde *Mumonkan*'ın bir değişkesi de vardır).

Sekida, Katsuki, *Two Zen Classics*, New York ve Tokyo, Weatherhill, 1977 (içerisinde *Mumonkan* ve *Hekigan roku* da vardır).

NİŞİDA KİTARO

(1870-1945)

Japonya on dokuzuncu yüzyıl ortalarında uzun bir *sakoku* ya da tecrit döneminden çıkarak halen sürmekte olan bir kültürel alışveriş ve keşif sürecine girdi. Japonlar yalnızca Batı'da bilinen başarılarını gerçekleştirmekle kalmadılar (Suzuki bu alan-

da önde gelen bir kişidir), aynı zamanda Batı kültürünün, felsefe dahil başarılarını da özümseyip değerlendirmeye başladılar. Nişida Kitaro'nun başarısı, Batı felsefesinin buluş ve yöntemlerini Zen'in renklerini derinlemesine taşıyan bir felsefi bakışı vurgulama aracı olarak kullanan ilk Japon oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu, kendi başına istisnai gözüpeklikte bir düşünsel girişimdir. Zen geleneğinden pek çok yazar, Zen'in taçlandırıcı ikicisiz deneyiminin ilkece kavramsal terimlerle açıklanamaz olduğunu vurgulayagelmişlerdir (bak. Dogen ve Hakuin), ancak Nişida bunu kabule yanaşmamaktaydı. Batı'nın güçlü metafizik dizgesinin etkisiyle, Zen'in temel deneyimi ve onunla ilişkilendirilen dünya kavrayışının kavramsal bir vurguyla dile getirilip dile getirilemeyeceğini araştırmaya koyuldu. Nişida'nın hiçbir batılı okulun izleyicisi ya da bir eklektik olmadığı vurgulanmalıdır. Çok şey borçlu olduğu Hegel'in dizgesi dahil Batı'nın büyük dizgelerini tek ve istikrarlı bir bakış açısından, yani Zen deneyiminin aktarımında yeterli çerçeveler oluşturup oluşturamayacakları bakımından inceler. Sonunda ortaya çıkan, iki düşünce geleneği arasındaki karışım ve ayrışma noktalarının özel bir sivrilikle ortaya çıktığı yalnızca kendisine özgü tekil bir dünya kavrayışıdır.

Nişida 19 Nisan 1870'de (Ishikawa vilayetindeki) Kanazawa yakınlarında doğdu, babası bir süre öğretmenlik yapmıştı, annesi ise Jodo (**Arı Ülke** Buddhacılığı) izleyicilerindendi. Öğrenimi sırasında Çin klasiklerini incelemişti; bu sayede yaşamı boyunca süregidecek bir Konfüçyüs yaklaşımı edinmişti. D. T. Suzuki'yle Kanazawa'daki okul yıllarında karşılaştı ve ikisi yaşamlarının geri kalan bölümünde sıkı dostlar olarak kaldılar. Tokyo Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördükten sonra Nişida birkaç okulda ruhbilim, mantık, etik ve Almanca öğretmenliği yaptı (1895-1909). Bu süre boyunca bir yandan Batı klasiklerini okurken bir yandan da Zen meditasyonuna daldı ve bu deneyim düşüncelerinin bundan böyle yaşamı boyunca izleyeceği ana yöne girmiş oldu. O günlerde tuttuğu günce, bu etkinin derinliğini göstermektedir. "Yaşamın araştırıcısı olacağım. Zen müziktir, Zen, sanattır, Zen devinimdir; yürek tesellisi bunun dışın-

da, başka bir yerde aranamaz."[1] İlk yapıtı *Zen no kenkyu*'da (İyinin Soruşturulması, 1911) dile getirdiği düşünceleri bu dönemde geliştirmiştir.

Nişida 1909'da öğretmenlikten ayrıldı, 1910'da Kyoto Üniversitesi'ne geçmeden önce bir yıl Tokyo'da, Gakushin Üniversitesi kadrosu içinde yeraldı. Ardından 1914'de Kyoto Üniversitesi'nde felsefe kürsüsüne getirildi ve 1928'de emekli olana dek burada kaldı. Gerek profesörlüğü sırasında, gerekse sonrasında Nişida düşünmeyi ve yazmayı sürdürdü, kendi felsefesini geliştiren temel yapıtlar yayınladı. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Japon milliyetçileri tarafından yabancı etkilere fazla açık olmakla suçlanan Nişida (dostu Suzuki gibi) pişmanlığı reddetti. Son günlerinde Japonya kentlerinin müttefiklerin hava saldırılarıyla yakılışına tanık oldu. 7 Haziran 1945'de Kamakura'da öldü.

Zihinsel işlerle yaşamını sürdürenlerin çoğunda, örneğin yapıtlarını çok beğendiği Kant'ınkinde olduğu gibi Nişida'nın yaşamöyküsü dışarıdan bakıldığında sıkıcıdır. Yaşamını kendisi şöyleçe özetler:

> Tüm yaşamım son derece basit geçti. İlk yarısında yüzüm, ikinci yarısında ise sırtım karatahtaya dönük oturdum. Karatahta açısından bir kez tam bir dönüş yaptım - bununla birlikte yaşamöyküm sona erdi.[2]

Buna karşılık, sürekli derin felsefe sorunlarını çözümlemeye çalışan Nişida'nın içsel yaşamı son derece yoğundu. Nişida'nın felsefesindeki, sayıca az olmayan büyük değişiklikler, temel sayılacak değişimlerden kaynaklanmıyordu. Aksine, temel başlangıç noktası ve en derindeki inanışları süregendi. Dizgesinde gerçekleştirdiği değişiklikler, değişmez bir tema oluşturan ana sorununa verdiği yanıtı geliştirme çabalarından ibaretti. Zen deneyimine bağlanan bu sorun, şöyle dile getirilebilir.

---

1 Şimomuro Torataro, *Nishida Kitaro and Some Aspects of his Philosophical Thought*'da aktarılmaktadır; V. H. Viglielmo'nun *Zen no kenkyu* (*A Study of Good*) çevirisinin sonsözü, Tokyo, Government Printing Bureau, 1960, s. 198.

2 Şimomuro Torataro'da, *a.g.y.*, Viglielmo, *a.g.y.*, s. 197.

Zen dahil tüm biçimleriyle Buddhacılığın temelinde aydınlanma deneyimi yatar ve bu deneyim karakteri itibariyle gizemcidir. Kavramsal terimlere aktarılabildiği ölçüde, gerçekliğin doğrudan kavranılmasıdır ve gerçeklik zaman ve uzamda nedensel etkileşim içinde olan tek tek bireylerin sıradan dünyası değil, yüklemsiz bir birliktir. Bu içgörü en temeli Batıda birlik ve çokluk sorunu olarak ifade edilen bir çok derin felsefe sorununa kaynaklık eder: Gerçeklik yüklemsiz bir birlikse, neden (teklik) olağan olarak yaşadığımız evrene, karmaşık karşılıklı etkileşim içinde bulunan mekansal-zamansal bireylerin (çokluk) evrenine yol açmaktadır? Kavramlar, tanım itibariyle deneyimimizi dile getirme, yani ona bölünmeler getirme araçlarımız olduğuna göre, aydınlanma deneyiminin tutarlı bir kavramsal çerçeveye oturtulup oturtulamayacağı da yine aynı ölçüde acil bir sorundur. Hemen tüm gizemciler bu deneyimin kavramsal bir çerçeveye oturtulamayacağını öne sürmektedirler. Nişida'nın özgünlüğü ve cesareti gerçekliğin ikicisiz doğasını kabülüyle birlikte, onun kavramsallaştırılamayacağı görüşünü yadsımasıdır. Nişida'nın düşüncesinin ilerlemesinin her anında tutarlı olan amacı, gerçekliğin doğasını sezinlemeye yönelik, Batı metafiziğine özgü ancak Japon niteliği taşıyan böylesi bir kavramsal çerçeve sağlamaktır. Kurmaya çalıştığı, bir gizemcilik metafiziğidir.

Nişida'nın böylesi bir kavramsal çerçeveyi dile getirme yolundaki ilk girişimi, *İyinin Soruşturulması*'nda (1911) kurgulamaktadır.[3] Bu yapıtın başlığı, Nişida'yı derinden etkileyen Spinoza'nın *Etik*'i gibi, ahlak felsefesine ilişkin bir yapıtı çağrıştırsa da, dile getirilen ahlaksal öneriler, kitabın giriş bölümünde açımlanan salt metafizik üzerine temellenmektedir. Nişida kitabına olduğu-gibi olma ya da gerçeklik üzerine görüşlerini özetlemekle başlamakta ve buna arı deneyim adını vermektedir.[4] Nişida

---

3 Okuma Kaynakları bölümünde ortaya konduğu gibi bu yapıt İngilizce'ye iki kez çevrilmiştir. *An Inquiry into the Good* M. Abe ile C. Ives'ın (burada kullanılan) ikinci çevirilerinin başlığıdır; Viglielmo'ya ait ilk çevirinin başlığı *A Study of Good*'dur.

4 'Arı deneyim' terimi William James ve ruhbilimci Wilhelm Wundt'dan (1832-1920) alınmıştır, ancak Nişida'nın yalnızca terimi ödünç aldığı ve tümüyle

bu terimi özel, teknik bir anlamda kullanmaktadır. Arı deneyim özne ile nesne, bilen ile bilinen arasındaki ayırımı öncelemektedir. Herhangi bir bireyin deneyimi değildir, yalnızca deneyimdir:

> Arı deneyimle kasıtlı ayırımın eklemlenmediği, olduğu gibi deneyime gönderme yapıyorum... Bu bakımdan, arı deneyim doğrudan deneyimle özdeştir. Kişi kendi bilinç durumunu doğrudan yaşadığında, henüz ortada özne ve nesne yoktur ve bilmeyle nesnesi tümüyle birleşmiştir.[5]

Arı ya da doğrudan deneyim, bizat gerçekliğin deneyimidir: "Güzel bir müziği dinlerken nasıl büyülenip, kendimizi ve çevremizdeki her şeyi unutarak evreni tek bir melodik ses olarak yaşarsak, hakiki gerçeklik de böyle, kendini doğrudan deneyim anı olarak sunar."[6] Özne ile nesne, akıl ile madde arasındaki ayırımlar "tek bir olguya iki farklı bakıştan kaynaklanmaktadır... Ancak bu ikilikler olgunun kendisine içkin değildirler."[7]

Arı deneyim, her türlü ayırıma önsel olmakla, zamana da önseldir:

> Zaman deneyimimizin içeriğini düzene sokan bir biçimden başka bir şey olmadığına göre, zaman düşüncesinin oluşabilmesi için önce bilincin içeriğinin birleşmesi, bütünleşmesi gerekir. Yoksa şeyleri ardışık olarak birbirine bağlayarak zaman kavramı içinde düşünemeyiz. Bilincin birleştirme etkinliği zaman tarafından denetlenmez; aksine, zaman birleştirme etkinliğiyle kurgulanır. Bilincin temelinde zamanın dışında, aşkın, değişmez bir gerçeklik vardır.[8]

---

kendisine ait olan bir anlam yüklediği görülecektir. Bu, genelde Nişida'nın diğer terim ödünç almaları için de geçerlidir. Zaman zaman Platon, Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, James, Bergson ve Husserl'in terimlerini kullanır. Bütün bu düşünürlerin fikirlerinin bir özeti için bak. D. Collinson'un *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1991'in ilgili bölümleri.

5 *An Inquiry into the Good*, s. 3-4.

6 *A.g.y.*, s. 48.

7 *A.g.y.*, s. 49.

8 *A.g.y.*, s. 60-61.

Tüm gündelik zihinsel olaylar zamana gönderme yapılarak tekilleştirilir. Şu halde, Nişida'nın görüşüne göre, öz-bilinç ancak arı deneyim varolduğu için vardır, tersi değil.

Nişida'nın Tek'ten nasıl çokluğun çıktığı sorusu karşısındaki yanıtı en fazla şeyi borçlu olduğu batılı filozof, Hegel'in düşüncelerini andırmaktadır. Tek gerçekliğin içkin olarak kendisiyle çelişkili olduğunu ve değişimin çelişkilerin çözülmesinde yattığını söylemektedir:

> Gerçekliğin temel tarzı, çok iken tek ve tek iken çok oluşudur... Bu iki boyut birbirinden ayrılamayacağına göre, gerçekliğin tek bir kimliğin öz-gelişimi olduğunu söyleyebiliriz. Hem tek hem de çok olan bir gerçeklik kendiliğinden-hareketli ve bitimsiz olmalıdır. Duraganlık durumu başkalarıyla çelişkiden arınmış bağımsız bir varoluş durumudur; çokluğu reddeden bir teklik durumudur. Gerçeklik böylesi bir durumda varolamaz.[9]

Nişida ilk ilahiyat ve etiğini bu metafizik temeline yerleştirmektedir. Evren tek bir gerçeklik, hem sonsuz birlik hem sonsuz karşıtlıktır; bağımsız, kendini-gerçekleştirmiş, sonsuz bir etkinliktir: "Bu sonsuz etkinliğin temeline Tanrı diyoruz. Tanrı gerçekliği aşan bir şey değil, gerçekliğin temelidir. Tanrı öznellik ile nesnellik arasındaki ayırımı yok ederek ruhla doğayı biribirine bağlayandır."[10] Bu metafizik ve ilahiyat üzerine temellenen etikteki Buddhacı esin, kolaylıkla görülebilmektedir. Nişida hakiki benlik (hepimizde mevcut olan 'özgün yüz' ya da Buddha-doğası) ile gündelik benlik arasındaki Buddhacı ayırımı benimser. Hakiki iyi olan etiğin hedefi, hakiki benliği gerçekleştirmektir. Bunu yapmak, gündelik benliğin yanıltıcı bilincini yok ederek Tanrı'yla birleşmektir.

> Hakiki benliğimiz evrenin en üst gerçeğidir, hakiki benliği tanırsak yalnızca genelde iyi insanlıkla bütünleşmekle

9 *A.g.y.*, s. 57.
10 *A.g.y.*, s. 79.

> kalmayız, evrenin özü içinde eriyip Tanrı'nın iradesiyle de birleşiriz - ve din ile ahlak bunda en üst noktalarına gelirler. Hakiki benliği tanıyıp Tanrı'nın içinde erimenin yöntemi özne ve nesnenin birliğinin gücüne erişmektir.[11]

Bu, çağcıl dilde salt bir Zen'dir.

Nişida'nın da kabul edeceği gibi, bu felsefede, özellikle bizat arı deneyim kavramına ilişkin çok sayıda güçlük bulunmaktadır. Nişida zaman zaman bundan, Suzuki'nin, örneğin ***satori***den söz ettiği gibi söz etmektedir. Başka zamanlarda ise, buna ilişkin betimlemeleri daha çok, kimi batılı filozofların kavram öncesi deneyim ya da 'duyum-verileri'ne ilişkin ruhsal betimlemelerini çağrıştırmaktadır.[12] Gerçekliğin doğasını kaçınılmaz olarak bireysel ruhsal tonlarına belenmiş terimlerle tanımlamak, Nişida'nın da görüp kabullendiği üzere, geçerli olamamaktadır. Felsefesini geliştirebilmek için bu temel metafizik kavramı, kendi, gerçekliği tanımlayış tarzını iyileştirmek zorundadır ve felsefesindeki izleyen değişiklikler tam da buna yöneliktir.

İlk önemli değişiklik, 1917'de yayınlanan bir yapıtında, *Jikaku ni okeru chokkan to hansei*'de (Benlik Bilincinde Sezgi ve Düşünüm) gerçekleşmiştir. Bu yapıtta temel metafizik kavram, en üst gerçekliği tanımlamak için kullanılan terim, artık arı deneyim değil, mutlak özgür iradedir. Kitap, Nişida'nın da belirttiği gibi Johann Gottlieb Fichte'nin (1762-1814) felsefesi üzerine bir düşünümdür. Nişida'nın Fichte'nin düşüncelerinden etkilenmesi şaşırtıcı değildir. Fichte'nin felsefesi uzlaşmasız bir idealist **tekçiliktir**: Gerçekliğin tekil ve zihinsel, mantıksal olarak benlik ile benlik-olmayan arasındaki sağduyu ayırımını önceleyen ilksel benlik diye gördüğü bir mutlak olduğunu savunur. Mutlak benlik, zaman dışı etkinliği aracılığıyla varolan her şeyi yaratır. Dahası, mutlağın etkinliğini tanımlamak için Fichte Eylem (Almancası: *Tathandlung*) kavramına baş vurmaktadır. Gündelik konuşmada bir eylem ancak sınırlı, kendi-bilincinde bir bireyin yüklemi olabilirken, Fichte'nin terime yüklediği teknik anlama göre bir

11 *A.g.y.*, s. 145.

12 Örneğin, bak. *a.g.y.*, s. 8.

Eylem "bilincimizin deney durumları arasında ortaya çıkmaz ve çıkamaz, ancak bilincimizin temelinde yatar ve onu olanaklı kılar."[13]

Nişida'ya neden çekici geldiğini anlamak için Fichte'nin düşüncesinin tüm ayrıntılarını bilimek gerekmez. Tekrarlamak gerekirse, Nişida'nın ana sorunu, bir şekilde görüngüler dünyasını yaratmış olan ikicisiz bir gerçekliği öne süren Zen içgörüsü üzerine temellenen bir dünya görüşüne, kavramsal bir çerçeve çizebilmektir. Nişida Fichte'de, bağımsız bir felsefe geleneğinin sonucunda ulaşılmış da olsa, belirgin biçimde benzer bir görevi üstlenmiş bir batılı filozof bulmuştur. Orta dönem yapıtlarında Nişida Fichteci Eylem kavramını benimseyerek hakki benlik ya da gerçekliğin varlık tarzının kavramsallaştırılmasında kullanmaktadır. Nişida'nın bu yapıtta *jikaku* ya da benlik bilinci dediği, gündelik benlik ile benlik olmayan arasındaki ayırımı önceleyen ikicisiz farkındalık tarzıdır.[14] Benlik bilincinin asli özelliği, mutlak özgür iradedir ve tüm görüngüleri benlik bilincinin bu anlamdaki özgür eylemlerinin gelişimi olarak açıklamaya girişir. Aynı kavramsal çerçeve diğer iki önemli yapıtında, *Ishiki no mondai* (Bilinç Sorunu, 1920) ve *Gei-jutsu to dotoku*'da (Sanat ve Ahlak, 1923) da görülür.

Bu üç yapıtta geliştirilen kavramsal çerçeve üstlendiği işe, *An Inquiry into the Good*'da kullanılan arı deneyimden daha uygun olmakla birlikte, aynı ruhbilimcilik itirazına konu olmaktan çıkabilmiş değildir; yani Nişida henüz varlık tarzına uygulanamayacak olan, insanın ruhsal durumundan ödünç alınmış unsurları tam olarak devreden çıkartabilmiş değildir. Fichte'nin felsefesinde, ilksel gerçekliğin anlaşılabilir bir anlamda nasıl benlik ola-

---

13 J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre*, 1794; çev. P. Heath ve J. Lachs, *The Science of Knowledge* (Bilginin Bilimi], Cambridge, Cambridge University Press, 1982, s. 93.

14 Abe, Japonca *jikaku*dan kastedilenin İngilizce'deki benlik bilincinden bir bakıma farklı olduğuna işaret etmektedir. Japonca'daki bağıntıları bilgikuramsal olmaktan çok dinseldir. Gerçekliğin kendine uyandığı bir duruma gönderme yapmaktadır: 'kendine-uyanış' daha iyi bir çeviri olacaktır. *Inquiry into the Good*, s. xxi.

rak nitelenebileceği ya da bir Eylem'in nasıl (tanımları gereği ilksel olmayan) sınırlı bireylerin yükleminden başka bir şey olabileceği, açık değildir ve Nişida'nın bu terimi kullanışı da benzeri itirazlara açıktır. Nişida bir kez daha kendisinin en iyi eleştirmeni olmuştur. İki girişiminden de tatmin olmayarak, eylem ve benlik bilinci kavramsal çerçevesinin yerine sonul metafizik kategorisi, her türlü ruhsal bağıntıdan arındırılmış hiçlik mekanını ['fena'] (*mu no basho*) kullanmaya başlamıştır.[15] Nişida bu düşünceyi ilkin yapıtı *Hataraku mono nii-ru mono e*'de (Yapandan Görene, 1927) kullandı ve bundan sonra kaleme aldığı tüm önemli yapıtlarında çok karmaşık bir dizge halinde geliştirdi.

Hiçlik mekanı, Nişida'nın düşüncesinin bu son evresinde gerçeklik ya da tek'i tanımlamada kullandığı kavramdır. Tüm öteki kavramlar ona ilişkin ya da ona gönderme yapılarak tanımlanmaktadır.[16] Nişida, o kendine özgü gözüpekliğiyle gerçekliğin varlık tarzını aynı anda hem (Batı felsefesinin hemen tümüyle dayandığı) Aristotelesçi mantığın yeterliliğini yadsıyacak hem de tek ile çokun nasıl birbiriyle ilintili olduğu sorusunu yanıtlayacak tarzda tanımlamaktadır. Bu soruya yanıtı, bunların aynı oldukları ya da kendi deyişiyle mutlak olarak karşıt bir özdeşlikleri bulunduğu (*zettai mujunteki jikodoitsu*) yolundadır: "Gerçekliğin dünyası özde tek ve aynı zamanda çoktur... Bu nedenle dünyaya 'mutlak çelişkili benlik-özdeşliği' diyorum."[17] Bu ise, Buddhacı düşüncedeki *samsara* ile *nirvana*nın

---

15 'Mekan' terimi (Nişida'nın yüklediği anlamla ilişkin olmamak kaydıyla), *Timaeus* söyleşisinde 'topos' kavramını kullanan Platon'dan alınmıştır.

16 Bu hiçlik, gündelik batılı felsefi kullanımında olabileceği üzre salt bir yokluk değildir. Terim Batılı olmasına karşın, Nişida'nın düşüncesindeki anlamı, Doğulu'dur. Bağıntıları Zen'deki *mu*yla ilintilidir ve nihayet, Nagarjuna'nın *Prajnaparamita Sutras* ve Boşluk'una (*sunyata*) uzanmaktadır. Bu hiçlik tüm varlığın zeminidir, yokluğu değil.

17 Nişida, *The Unity of the Opposites, Philosophical Essays: Third Series*'inde, çev.: Schinzinger, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Westport, CT, Greenwood Press, s. 163. Schinzinger'in de işaret ettiği gibi, Nişida'nın Japonca *zettai mujunteki jikodoitsu* (mutlak karşıt özdeşlik) kavramı, kimi çevirmenlerin yeğlediği biçimde, 'zıtların birliği' olarak da çevrilebilir.

sonul özdeşliğini savlayan çok eski bir gelenekle uyum içindedir.

Ancak, temeldeki düşünce yeni olmasa da, Nişida'nın dile getirişi kesinlikle öyledir. Batılı mantık bir dizi temel ilke ya da 'düşünce yasası' içerir. Bunlar arasında özdeşlik yasası (bir şey kendisidir ve başka bir şey olamaz: a, a'dır) ve çelişmezlik yasası (p önermesi ile değil-p önermesi aynı anda doğru olamaz) bulunmaktadır. Nişida'nın yer mantığı ikisini de yadsımaktadır: Gerçek aynı anda hem tek, hem de çoktur ve bunun çelişik betimlemelerinin ikisi de doğru olabilir. Zen deneyiminin Aristoteles mantığı içine oturtulamayacağı sonucuna veren Nişida, bu mantığın yetersiz olduğuna hükmederek yerine kendi mantığını koyar. Mekan ya da alan mantığında, özneler mekanlarınca belirlenmektedir. Bir kavramın mantıksal mekanı, kendisini tanımlayan tümeldir. Bir nesnenin tanımı çelişkiler içeriyorsa, onu tanımlayacak daha derin, daha kapsayıcı bir tümel bulunmalıdır. Kapsayan tümel ne denli genelse, o denli somuttur. Nişida tümellerin sonul ve en somut olanına hiçlik adını verir. Bu, yalnızca mekan olup başka bir şeyde mekanı olmayandır. Varlık olarak adlandırılamayacağı için hiçlik olarak tanımlanmalıdır.

Nişida, hiçlik mekanı mantığını kullanarak evrenin asli bir özelliğini, statik değil sürekli değişim halinde oluşunu açıklayabileceğini öne sürer. Gerçeklik kendinde-çelişkilidir; kendinde-çelişkiler gerilim içerir ve gerilimler değişime yol açar. Bunun sonucu, gerçeklik özde yaratıcıdır: "Dünyanın temelinde ne çok ne de tek vardır; o, tek ile çokun birbirini yadsıdığı zıtların mutlak birliğinin dünyasıdır."[18] Tek ile çokun bu karşılıklı birbirini yadsıması yaratıcıdır: "Zıtların birliği olarak dünya, biçimlenmişten biçimleyişe, özde bir 'poiesis' dünyasıdır."[19] Nişida bu temel çerçeveyi kullanarak, varoluşun, nihai olarak hiçlik üzerine temellenen karşılıklı zıtlıkların yarattığı tüm görünümlerini yeniden betimler.

Nişida son yapıtı *Bashoteki ronri to shukyoteki sekaikan*'ı (Hiçlik

18 *A.g.y.*, s. 168.
19 *A.g.y.*, s. 167.

Mekanının Mantığı ve Dinsel Dünya Görüşü, 1946)[20], yukarıda özetlenen kavramsal çerçeve içinde bir din çözümlemesine ayırmıştır. Dini anlamanın anahtarı, benliğin hakiki doğasını ve olduğu-gibi olma ya da gerçeklikle ilişkisini kavramaktır. Nişida'nın mantığından benliğin varlık tarzının kendinden-çelişkili olduğu sonucu çıkar:

> benlik ve mutlak her zaman çatışkısal eşzamanlı mevcudiyet ve mevcut-olmama biçiminde birbiriyle ilişkilidir... Bu mantık yaşamın dinsel biçimini benlik ile mutlağın çelişkili özdeşliklerinden oluştuğu şeklinde kavramaktadır.[21]

Bundan iki önemli sonuç çıkmaktadır: İlki, dinin, yaşamın, kişinin keyfine göre gözardı edeceği ya da izleyeceği, birçok görünümünden biri olmadığıdır. Aksine, din gerçekliğin dokusuna değgindir: "Din sorunu benliğin bilinçli etkin bir varlık olarak ne olması gerektiğinde değil, benliğin ne olduğunda yatmaktadır: Benliğin nasıl etkimesi gerektiğinde değil, benliğin tam da oluşu ve olmayışındadır."[22] İkinci olarak, dinsel bilincin yalnızca birkaç kişiye bağışlanmış özel bir yeti olmadığı sonucu çıkar: "Dinsel zihin herkesde vardır. Bunu fark etmeyen, filozof olamaz."[23] Çünkü hakiki benlik ile tek (Tanrı) özdeştir: Mahayana Buddhacılığının diliyle, Buddha-doğası hepimizde vardır. Tanrıya götüren yol, içe dönüktür. Nişida'nın deyişiyle Tanrı'ya benliğe içkin çelişkileri inceleyerek yaklaşırız: "din ancak mutlak inkar yoluyla, mutlak doğrulama mantığıyla kavranabilir."[24] Sözdağarcığı Hegel diyalektiğine aittir, ancak düşünce Zen'den gelmektedir.

Bu felsefenin kabul edilebilir olup olmadığı, diyalektik mantığın sonul olarak tutarlı olup olmadığı yolundaki derin felsefi

---

20 'Hiçlik' sözcüğü yapıtın Japoncası'nda geçmemektedir. Çevirmen bunu yapıtın İngilizce'sine haklı olarak eklemiştir.

21 *The Logic of the Place of Nothingness and the Religious World-view*, s. 83.

22 *A.g.y.*, s. 76.

23 *A.g.y.*, s. 85.

24 *A.g.y.*, s. 91.

soruya verilecek yanıta bağlıdır ve böylesi derinlikte konuları açması, Nişida'nın felsefesinin gücünü göstermektedir. Özel başarısı, birleştirdiği iki felsefe kültürünün asıl ayırım noktasını çok açık biçimde vurgulayışıdır. Farklı Doğu geleneklerinde hangi adla anılırsa anılsın, birinin doğrudan deneyimi, Batı mantığıyla dile getirilemez gibidir. Eğer bir şekilde dile getirilebilecek ve böylelikle de (terimin batılı anlamıyla) felsefeye dahil edilebilecekse, yeni bir mantığa gereksinim duyulmaktadır ve sorunu yetkin bir durulukla gören Nişida bunu dile getirmeye girişmiştir. Kurduğu Kyoto felsefe okulu ölümünden bu yana düşüncelerini geliştirmektedir; ancak bu soruşturma alanına yaklaşan her filozofun öncelikle başvurması gereken örnek, kendisidir ve bu da başlı başına bir başarıdır.

Nişida'nın Başlıca Yapıtları:

An Inquiry into the Good (İyinin Soruşturulması), 1911.
Thought and Experience (Düşünce ve Deneyim), 1915.
Intuition and Reflection in Self-consciousness (Benlik Bilincinde Sezgi ve Düşünüm), 1917.
The Problem of Consciousness (Bilinç Sorunu), 1920.
Art and Morality (Sanat ve Ahlak), 1923.
From the Actor to the Seer (Yapandan Görene), 1927.
The Self-consciousness of the Universal (Evrenselin Benlik Bilinci), 1930.
The Self-determination of Nothingness (Hiçliğin Öz Belirlenimi), 1932.
Thought and Experience. Continuation (Düşünce ve Deneyim. Ek), 1937.
Fundamental Problems of Philosophy (Temel Felsefe Sorunları), 2 cilt, 1933-1934.
Philosophical Essays (Felsefe Yazıları), 3 cilt, 1933-1945.
The Logic of the Place of Nothingness and the Religious World-view (Hiçlik Mekanı-nın Mantığı ve Dinsel Dünya Görüşü), 1945.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta:

Buddha, Hui-neng, Dogen, Bankei, Hakuin, Suzuki

Kaynaklar ve Ek Okuma:

1) Nişida'nın yapıtları:

Art and Morality, çev. D.A. Dilworth ve V.H. Vigliemo, Honolulu, University of Hawaii Press, 1973.
Fundamental Problems of Philosophy: the World of Action and the Dialectical World, çev. D.A. Dilworth, Tokyo, Sophia University, 1970.

Intelligibility and the Philosophy of Nothingness, çev. R. Schinzinger, Westport, CT, Greenwood Press, 1973 (Nişida'nın farklı gelişme dönemlerinden üç deneme).

Intuition and Reflection in Self-consciousness, çev. V.H. Viglielmo, Y. Takeuchi ve J.S. O'Leary'yle birlikte, Albany, State University of New York Press, 1987.

Last Writings: *Nothingness and the Religious World-view*, çev. D.A. Dilworth, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987.

A Study of Good, çev. V.H. Viglielmo, Tokyo, Government Printing Bureau, 1960/ *An Inquiry into the Good*, çev. M. Abe ve C. Ives, New Haven, CT ve Londra, Yale University Press, 1990.

2) Nişida hakkında:

Abe, M., "Nishida's philosophy of 'place'", *International Philosophical Quarterly*, 28. cilt, no. 4, 1988, s. 355-371.

Carter, R.E., *The Nothingness Beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro*, New York, Paragon House, 1989.

Dilworth, D.A., "The initial formulation of 'pure experience' in Nishida Kitaro and William James", *Monumenta Nipponica*, 24. cilt, 1-2, 1969, s. 93-111.

Viglielmo, V.H., "Nishida Kitaro- the early years", D. Shively (yay.), *Tradition and Modernism in Japanese Culture* içerisinde, Princeton, Princeton University Press, 1971, s. 507-562.

SUZUKI DAISETZ TEITARO
(1870-1966)

'Zen' sözcüğü Batı'da yaygınca kullanılmaktadır ve gerek Avrupa, gerekse Amerika'da çeşitli merkezlerde Zen'in kendisi bir yaşam tarzı olarak izlenmektedir. Oysa bu yüzyılın başlangıcından önce gerek sözcük gerekse amel Uzak Doğu dışında hemen hiç bilinmemekteydi; bu değişimi büyük ölçüde tek bir kişinin, seçkin bir Rinzai Zen hocası olan Dr. D. T. Suzuki'nin çalışmalarına borçluyuz. Batı dünyası Zen'le, Suzuki'nin yapıtları, özellikle de 1920 ve 1930'larda yayınlanan üç ciltlik *Essays in Zen Buddhism* (Zen Buddhacılığı Hakkında Yazılar) aracılığıyla tanıştı. Suzuki bu başarısını sayısı otuzu bulan İngilizce yapıt ve (çoğu bugün de çevrilmemiş) doksanın üzerinde Japonca yapıtın yanı sıra dergilere yazdığı sayısız makaleyle perçinledi. *Essays*'i bir dizi başlangıç kitabı, önemli ***sutra***ların Sanskritçe'den çevirileri, doğu ve batı düşüncelerini karşılaştıran yapıtlar ve

yaşamının sonuna doğru Arı Ülke Buddhacılığının Shin tarikatı hakkında çok sayıda incelemeyle destekledi. İngilizce yapıtları, başarılarını yalnızca engin bilgi içeriğine değil, Suzuki'nin İngilizce'yi kullanmadaki ustalığına da borçludur. Suzuki, Conrad ve Santayana gibi, anadili İngilizce olanları utandıracak kertede dile hakim olan yabancı yazarlardan biridir. Suzuki'nin İngilizce yapıtlarının inceliği zorlu konuları olabildiğince anlaşılır kılmaktadır. Suzuki'nin açtığı yolu pek çok kişi izlemiş ve Zen üzerine Batı literatürü o günden bu güne zenginleşmiştir; ancak Suzuki bu süreci başlatan kişi olmanın onurunu her zaman taşıyacaktır ve yirminci yüzyılın düşünce tarihi içindeki yeri, sağlamdır.

D. T. Suzuki 1870'de Japonya'nın Ishikawa ilinde Kanazawa'da beş çocuklu bir ailenin en küçük çocuğu olarak doğdu. Aile mesleği doktorluk olmakla birlikte, ana babası Buddhacılığa yakın ilgi duymaktaydı; Suzuki, Zen ve belli ölçülerde Shin Arı Ülke kılgılarının egemen olduğu bir ortamda yetişti. 1890'da Tokyo Üniversitesi'ne gitti ancak zamanının büyük bölümünü Engakuji'de (Kamakura) ustaları Imagita Kosen ve Shaku Soen'le Zen'i inceleyerek geçiriyordu. Bu dönemde Amerikalı Buddhacılık uzmanı Dr. Paul Carus'dan Batılılar için Buddhacı yapıtları çevirip yayınlamada kendisine yardımcı olması için bir çağrı aldı (Carus, Chicago'daki Open Court Yayınevi'yle yakın ilişki içindeydi). Bu çağrının bir sonucu Suzuki'nin tüm gücüyle Zen tekniklerini kullanarak aydınlanmaya ulaşma uğraşına girişmesi oldu; bu teknikleri sonradan canlı bir biçimde betimleyecektir. Ender özyaşamöyküsel yapıtlarından birinde Suzuki, aydınlanmadan hemen sonraki ruh durumunu şöyle betimlemektedir: "Manastırdan Kigen'in tapınağına dönerken ayışığında ağaçları gördüğümü anımsıyorum. Saydam görünüyorlardı, ben de saydamdım."[1] Suzuki Zen üzerine yazmaya başladığında, yal-

---

D.T. Suzuki'nin *Essays in Zen Buddhism*, Londra, Luzac, I., II. ve III dizileri, 1927/1933/1934, EZB olarak; *An Introduction to Zen Buddhism*, Londra, Rider, 1983, IZB olarak, *Living by Zen*, Londra, Rider 1982 ise LBZ olarak verilmiştir.

1 *Early Memories*, M. Abe (yay.), *A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered*, New York ve Tokyo, Weatherhill, 1986, s. 11.

nızca bilgin biçimlenişinden değil, derin kişisel deneyiminden de yararlanmaktaydı.

Suzuki 1897'de Amerika'ya gitti ve yurt dışında on bir yıl kadar kaldı; bu sürenin on yılını Open Court Şirketi'nde (kendi deyişiyle) yoksulluk içinde editörlük yaparak geçirdi. Bu dönemde yalnızca bilginliğinin temellerini atmakla kalmadı –çevirilerinin çoğu bu dönemde yapılmıştır– aynı zamanda İngilizce'ye hakimiyetini de ilerletti. 1908'de Amerika'dan ayrıldı ve bir yıl boyunca Avrupa'yı dolaştı (bu arada Swedenborg'un *Cennet ve Cehennem*'ini Japonca'ya çevirdi). Nisan 1909'da Japonya'ya döndüğünde yaşamının işini ve misyonunu belirlemişti: Batı'yı Zen'in manevi başarıları konusunda bilgilendirmek. Doğu ile Batı'nın başarılarını değerlendirebilecek konumda olan Suzuki, iki tarafın birbirine öğreteceği çok şey olduğuna inanıyordu. Suzuki, teknoloji ve bilgilenmenin çeşitli alanlarındaki yetkinliğine karşın, Batı'nın, rastlantısal kimi girişimleri dışında, Doğu'da çok uzun bir süredir geliştirilmekte olan kimi manevi gelişme alanlarına nüfuz edemediğini düşünüyordu; ve bunları iletmeyi üstlenmişti:

> Teknoloji ve bilim iyi şeylerdir, ancak bireyin değeri alanında bir kayıtsızlık yaratırlar. Batı'da bireysellikten çok söz edilir, ama değer verildiği alanlar yasal ve siyasal alandır. Oysa din ve iman alanlarında Batı'da bireyselliğe ilgi çok zayıftır. Dahası, sanayileşmeyle ya da makinalaşmayla birlikte, insan bir nesne gibi kullanılmaya başlanmış ve sonuçta insanlığın sınırsız yaratıcılığı yıkıma uğramıştır. Bu nedenle, hakiki bireyselliğin ve insan yaratıcılığının önemini vurgulamak için Zen hakkında ne kadar yazsak az olacağını düşünüyorum.[2]

Yaptığı tam da bu oldu. Japonya'da on iki yıl kadar (1909-1921) İngilizce öğretmenliği yaptı ve bu süre içinde yorulmak bilmez bir yazı, çeviri ve yayın faaliyeti yürüttü. İlk önemli akademik görevi, 1921 yılında, 51 yaşındayken atandığı Otani Üniver-

2 *An Autobographical Account*, Abe, *a.g.y.*, s. 25.

sitesi Buddhacı Felsefe profesörlüğü oldu. Aynı yıl eşi Beatrice Lane Suzuki'yle birlikte *The Eastern Buddhist* dergisini yayınlamaya başladı. Bundan böyle uzun yaşamı kesintisiz ve zengin bir bilimsel kariyer içinde geçecekti; bu arada yurt dışına yaptığı çok sayıda yolculuk ona Zen ve Buddhacılığın başka yanları üzerine yetke olarak uluslararası bir ün kazandıracaktı. Bu yaşam tarzı yalnızca İkinci Dünya Savaşı'nda kesintiye uğrayacaktı. Pasifik'-deki savaşı halkının başlattığı gülünç bir çatışma olarak gördüğünü yazıyordu; savaş yıllarını Kamakura'daki evinde yazarak geçirdi. Kökeni ne olursa olsun, Suzuki militarizme düşmandı.

Yayıncılık, kitle önünde konuşmalar ve toplantılar savaştan sonra yeniden başladı. Diğerlerinin yanı sıra, 1953'de ruhbilimci Carl Gustav Jung ile tanışıp onu etkiledi; Jung bu tanışmanın ardından, Suzuki'ninkiler dahil doğu metinlerine önsözler hazırlayacak, yorumlar yazacaktı. Suzuki yaşamının son demlerinde de yazmayı sürdürmekteydi. Suzuki, tüm dünyada akademik ve dinsel cemaatlerin büyük saygısıyla çevrelenmiş bir durumda, Temmuz 1966'da 95 yaşındayken Tokyo'da öldü.

Suzuki'nin en önemli başarısı Batı'ya, Zen'in büyük ölçüde Hakuin'in düzenlemesinden türetilen ***Rinzai*** okulunun hedef ve yöntemlerini tanıtmasıydı. Zen'in tüm biçimlerinde olduğu gibi, hedef aydınlanmadır ve aydınlanma deneyimine Japonca ***satori*** (Ç.: *wu*) denmektedir. ***Satori***ye ulaşmanın en emin yolu, ***koan*** meditasyonunun zihinsel disiplinidir: Suzuki zaman zaman ***zazen***den (Dogen'in Zen'inin ana ameli) sözetse de, bunu *koan* ameline göre çok daha az önemli bulduğu belirgindir. Gerçekten de kimi zaman yazılarında *zazen*den suskunluğa ya da zihinsel dinginliğe yol açıyormuş gibi söz eder; bu ise birçok bakımdan Zen'in karşı savıdır.

Suzuki olduğu-gibi olma ya da gerçekliğin ikicisizlik tezini temel metafizik inancı olarak kabul eder: o farklılaşmamış bir tek'liktir. Bundan anlağın deneyime dayattığı tüm bölümlenmelerin, en temel metafizik mekan, zaman ve özdeşlik kategorilerine dek sahte olduğu sonucu çıkmaktadır. Olduğu-gibi olma ne zamansaldır ne de mekansal ve (deyim yerindeyse), benlik ile benlik-olmayan arasındaki de dahil mutlak olarak hiçbir bölüm-

lenme içermez. Gerçekliğin kavranılması mümkündür ve bu kavrayış, *satori*dir. Dahası, *satori*ye salt onu düşünmekle ya da kitaplardan veya (bu belirli ölçüde yardımcı olsa da) bir ustadan öğrenilmekle erişilemez: *Satori* iletilebilir bir deneyim değildir ve ancak doğrudan yaşanarak ulaşılabilir.

Suzuki'nin çözümlemesine göre *satori*nin şu sekiz önemli özelliği vardır:[3]

(1) *usdışılık*: *satori*ye uslamlamayla erişilmez. Tanımlanamaz ve sözcük ya da işmarlarla açıklama yolundaki her girişim, onu değişmez olarak çarpıtır. Bu gerçekliğin ikicisizliğini ve hiçbir kavramın ona uygulanamayacağı yolundaki metafizik ifadeden çıkarsanmaktadır. Kavramlar deneyime bölünmeler kaydetme araçlarımızdır; dolayısıyla, ilkece, hiçbir şekilde hiçbir bölünme göstermeyen gerçekliğe uygulanamazlar. Uslamlama kavramsal düşüncenin paradigması olduğuna göre, *satori*ye erişmede uslamlama yarar değil, engel getirmektedir.

(2) *ussal nitelik*: *Satori* bir boşluk ya da yokluk değil, içeriği olan bir deneyimdir. En tam ve yeterli cinsten bilgidir, ama tanımlanamaz. Suzuki'ye göre bu ussal niteliği *satori*yi *dhyana* ya da meditasyondan ayırmaktadır: bu ikincisinin aklın tümüyle düşünceden boşaldığı ve tümüyle dingin olduğu bir zihinsel durum olduğunu söyler. *Satori*de bulunan olumlu nitelikten yoksundur.

(3) *yetkelilik*: hiçbir mantık *satori*yi çürütemez. Bilincin en içsel girintilerinde gerçekleşir. Böylesi bir deneyime ilişkin hiçbir şey sorgulamaya açık değildir: bu nedenle mutlak sonuçtur.

(4) *doğrulama*: yetkeli, ancak olumsuz olan hiçbir şey mutlak olamaz, çünkü inkarın bizce hiçbir değeri yoktur, bir kalıcılık-mekanı sağlayamaz. Oysa *satori* varolan her şeye evetleyici bir tutumu içermektedir.

3 Bak. EZB, 1. dizi, s. 213-250; II. dizi, s. 16 vd.; LBZ, böl. III; IZB, böl. VIII ve başka yerler.

(5) *ötelilik duyumu*: gerçeklik ikicisizdir, ve bunun sonucu, diğer bütün ayırımlar gibi, benlik ve benlik olmayan arasındaki ayırım da yanıltıcıdır. *Satori*de normal benlik duyumu patlamaya uğrar:

> İzleyen duygu, tam bir kurtulma ya da tam bir dinginliktir - kişinin nihayet varmak istediği yere ulaştığı duygusunda olduğu gibi. *Satori* ruh haline göre, yalnızca bir Ötelilik duyumundan söz edebiliriz; buna Öte, Mutlak, Tanrı ya da Kişi demek bizatihi deneyimi aşmak ve ilahiyat ya da metafiziğe dalmaktır.[4]

(6) *kişilikdışı ton*: Hıristiyan gizemcileri deneyimlerini betimlerken, deneyimlerinin genellikle belirgin biçimde kişisel, hatta duyumsal yanlarına gönderme yapan sözcükler kullanırlar, örneğin tinsel evlilik; aşkın ateşi; İsa'nın gelini gibi. *Satori*de buna benzer bir şey yoktur. Tonu itibariyle tümüyle kişilikdışıdır.

(7) *yücelme duygusu*: gündelik bilincimizin etkinliklerine, yani kavramsal düşüncelerimize eşlik eden genel duygu, kısıtlanma ve bağımlılıktır. *Satori*de, bilincimizin farkedilmeyecek kertede derinlerinde olan bu prangalar kırılır ve bunun sonucu bir yücelme duygusu yaşanır.

(8) *anlıklık*: *satori* apansız gelir ve anlıktır. Bir deneyim anlık değilse, *satori* de değildir.

Bu son özellik özel bir önem taşır ve Zen metafiziğinin dolaysız bir sonucudur. Gerçeklik bölünmesiz bir teklik olduğuna göre, değişimsiz olmalıdır: Değişebilir olsaydı kavramlarla betimlenebilirdi ve dolayısıyla ikicisiz olmaktan çıkardı. Olduğugibi olma'ya hiçbir olay ya da değişim yakıştırılamayacağına göre, gerçeklik zamanın içinde değildir: Olaylar yoksa zaman da yoktur, dolayısıyla gerçeklik sonsuzdur. (Sonsuzluk hiçbir zamansal yüklemin uygulanamayacağı varlık tarzıdır, zaman içinde sonsuza dek varolan varlık değil.) Gerçekliğin doğrudan

4 EZB, II. dizi, s. 18-19.

kavranılması olduğuna göre, *satori* zaman içinde bir olay olamaz. Gizemcilerin zamansal varoluş için türetlen sözcük dağarcığından dile getirmek durumunda oldukları üzere, zamansız bir andır. Zen'ciler bu noktayı şöyle açıklamaktadırlar: *Satori*, bilincin "tek bir düşünceyi" (J: *ichinen*) kavradığı anda gerçekleşir. *Ichinen* süresi olmayan mutlak bir noktadır. Suzuki bunu şöyle açıklamaktadır: "*Satori* sonsuzluğun zamanı kestiği an ya da zamanın sınırını aştığı an veya, aynı anlama gelen, zamanın sonsuzluğa dönüştüğü an gerçekleşir."[5] *Satori*ye erişenler, bıkmak bilmez değişkenliğin ortasında sonsuzu aradığımız gündelik zaman bilincinin tiranlığından kurtulur.

Nihayet, deyim yerindeyse, sezgi gündelik kavramsal düzeylerde işleyen zihinsel bir olay olduğuna göre, *satori* bir sezgi de değildir. Olduğu-gibi olmada benlik ile benlik olmayan ayırımı ya da zihinsel ile zihinsel olmayan ayırımı yoktur. Bu nedenle, *satori* bir bireyin zihinsel bir olayı olamaz. Buna karşın, "[Gerçeklik] kendini kendinde olarak algıladığında *satori*dir."[6] Deyim yerindeyse *satori*, kendi bilincinde olan gerçekliktir.

Rinzai Zen'inin hedefi *satori*ye erişmektir ve buna ulaşmak için geliştirilen yöntem, *koan* temrinidir. *Satori*nin önündeki en büyük engel, kavramsal, ayırt edici düşünceye dalmış aklm alışıldık işleyişidir ve *koan*lar bu tür zihinsel faaliyeti kesintiye uğratmayı amaçlarlar. *Koan* temrini, temellerinden çökerterek ve hakiki varlığımızı, 'özgün yüz' ya da Buddha-doğamızı ortaya çıkartarak dünyasal zihinsel etkinliğimizi dağılmaya zorlar. *Koan*, hiçbir kavramsal düşünceyle çözümlenemeyecek bir bilmecedir; çözmek için ne denli akıl yürütülürse o denli akıl ermez hale gelir. Belki de en bilineni, Hakuin'in 'tek el' *koan*ıdır: İki elin birbirine çarpma sesini hepimiz biliriz. Tek elin sesi nedir?[7] Bu soruna kavramsal düşünce ve bildik mantık yollarından yaklaşıldığı sürece çözümlenemez ve zihin boş bir duvarla karşı karşıya kalır. Ancak *satori*ye erişmişler bunu çözümleyebilir: ikicisiz içgörü perspektifinden kolaylıkla çözülebilecektir; ve bir Zen

5 LBZ, s. 53. Bkz. Nichiren'in *ichinen sanzen* Tendai öğretisi.

6 *A.g.y.*, s. 50.

7 Bak. bu kitapta Hakuin hakkındaki yazı.

ustası ya da *roshi* olabilmek için geriye alan 1 700 *koanı* da çözmek gerektiği söylenir. Bir *koanı* çözmek, bir şeyi *anlamak* değildir: İki elde olduğu gibi, tek elde de gerçekliğin (bölünmez teklik) mevcudiyetini anlamaktır.

Koan uygulaması, Zen'ciler tarafından, öncelikle Zen'i iki yozlaşma durumuna –bir yanda salt mantıksal tartışmalar, diğer yanda salt suskunluk– düşmekten kurtarmak üzere, İ.S. on ve on birinci yüzyıllarda geliştirildi. Ustalar ikicisiz kavrayıştan edinilen içgörüyü *satori* taliplerine bir yardım aracı olarak kullanmak gerektiğine hükmettiler. Usta talibin hazırlık derecesini değerlendirir ve ona uygun güçlükte bir *koan* kurar. Talibe tüm gücünü bunu çözümlemeye yöneltmesi söylenir. *Koanın* ussal çözümlemeyle çözülmezliği akla olabilecek en yüksek gerilimi yaşatır ve onu yalnızca iki seçenekle karşı karşıya bırakır: "ya çöküşe uğrayıp olasılıkla çıldırmak ya da sınırların ötesine geçerek yepyeni bir görüye, yani *satori*ye erişmek."[8] Soru ve yanıt oturumları ya da *mondo*yla Zen Ustası talibin bu yolda ne denli ilerlediğini ölçebilir ve *satori*nin yakın olup olmadığını söyleyebilir. Bu noktada Usta *satori*ye erişmek için gerekli olan aracı kullanacaktır, bu araç bir sözcük, bir işmar ya da kimi zaman bir darbe olabilir; *satori* ardından gelecektir.

Suzuki'nin bilimsel çalışmalarının büyük bölümü Zen'e ayrılmış olmakla birlikte, bununla sınırlı değildir; onu salt bir Zen uzmanı olarak görmek, başarılarını azımsamak olur. Örneğin, Meister Eckhart'ın gizemciliğini Japonların gizemciliğiyle karşılaştıran bir kitabın da yazarıdır (*Mysticism, Christian and Buddhist*, 1957). Ne ki, Zen'in dışında en fazla dikkat gösterdiği konu, Arı Ülke, Buddhacılığı ve özellikle bunun Shin yorumudur. (Arı Ülke, Buddhacılığın Japonya'daki en yaygın biçimidir ve Zen'den daha çok saliki vardır.) Meslek yaşamının bir çok noktasında bu konuda yazmıştır ve yaşlandıkça bunun, düşüncelerinde daha fazla yer tutmaya başladığı görülür. Arı Ülke saliklerinin hedefi Buddha Amitabha'nın Arı Ülkesi'nde yeniden doğmaktır (aydınlanmayı betimlemenin başka bir yolu) ve bu amaca eriş-

8 LBZ, s. 165.

menin ana aracı, *mantra* ya da Buddha'nın Japonca Nembutsu, *Namu Amida Butsu* (Ç: *o-mi-to-fo*: Amida Buddha'ya Saygı) olan adının tekrar tekrar terennümüdür.[9] Bu uygulama, ilk elde, göründüğünden daha karmaşıktır ve gündelik kavramsal düşüncenin yok edilerek aydınlanmayı getirme amacında *koan* temrıniyle benzeşir. Suzuki yaşamının son dönemlerinde Japonların dinsel bilincinin özünü saptamayı hedefleyen bir kitap yazdığında, (kuşkusuz ihmal etmemekle birlikte) Zen'den çok Shin üzerine odaklanacaktır:

> Shinshu deneyimi gerçekte Japon tinselliğinin deneyiminden başka bir şey değildir. Buddhacı bağlam içinde ortaya çıkması tarihsel bir rastlantıdan ibarettir - Shin tarikatının Japon tinselliğiyle özdeş olma özsel niteliğini en ufak şekilde etkilemez.[10]

Suzuki'nin düşüncesi ikicisiz içkin itirazlara açıktır: Yani sonsuz, yetkin bir birliğin nasıl olup da kendini zamansal, değişebilir ve bölünmüş bir evren olarak ortaya çıkarttığı ve evrenin neden bu denli acı ve kötülükle dolu olduğu sorusuna. Yine, kimi kendi ifadeleri de soruya açıktır: örneğin *satori*nin ussal bir içerik taşıdığı yollu görüşünün, hiçbir kavramsal eklemlenmenin gerçekliğe uygulanamayacağı yollu tezle uyumlu olup olmadığı sorunu. Ne ki böylesi güçlükler bizi Suzuki'nin başarılarını küçümsemeye götürmemelidir. Tüm ürünlerinin gerisinde iyimser ve kişiyi canlandıran bir inanç yatar: farklı kültürlerin birbirini anlamasını sağlamak olanaklıdır. Köprüler inşa edilebilir; bizler göreci kültür kuramlarının bizi hapsetmeye çalıştığı penceresiz kutularda yaşamaya mahkum değiliz. Suzuki de böylesi bir köprü kurmaya çabalamış ve başarmıştır.

---

9 *Mantra*lar için bak. bu kitaptaki *Tibet Felsefesi: Giriş* adlı yazı, ayrıca Nichiren hakkındaki yazı.

10 D.T. Suzuki, *Japonese Spirituality (Nihon-teki reisei [1944])*, çev.: N. Waddell, Japon Bilim Yükseltme Derneği, 1972, s. 20-21.

Suzuki'nin Başlıca Yapıtları:

(Suzuki'nin İngilizce yazılarıyla sınırlandırılmıştır)

Essays in Zen Buddhism (Zen Buddhacılık Hakkında Yazılar), I. dizi, 1927; II. dizi 1933; III. dizi 1934.

Suzuki, D.T., *Introduction to Zen Buddhism* (Zen Buddhacılığa Giriş), 1949.

The Zen Doctrine of No-mind (Zihnin Olmadığı Zen Öğretisi), 1949.

Living by Zen (Zenle Yaşamak), 1950.

Mysticism, Christian and Buddhist (Hıristiyan ve Buddhacı Gizemcilik), 1957.

Ayrıca Bak. Bu Kitapta:

Buddha, Dogen, Bankei, Hakuin, Nişida

Kaynaklar ve Ek Okuma:

Abe. M. (yay.), *A Zen Life: D.T. Suzuki Remembered*, New York ve Tokyo, Weatherhill, 1986.

Suzuki, D.T., *Essays in Zen Buddhism*, Londra, Luzac: I. dizi, 1927; II. dizi 1933; III. dizi 1934.

Suzuki, D.T., *The Field of Zen*, New York, Harper & Row, 1970 (1. basım Londra, The Buddhist Society, 1969).

Suzuki, D.T., *An Introduction to Zen Buddhism*, Londra, Rider, 1983 (1. basım 1949, gözden geçirilmiş basım 1969).

Suzuki, D.T., *Japanese Spirituality*, çev. N. Waddell, Japan Society for the Promotion of Science, 1972; Nihon-teki rei-sei adıyla ilk basımı Tokyo, Daitoshuppansha, 1944.

Suzuki, D.T., *Living by Zen*, Londra, Rider, 1982 (1. basım 1950).

Suzuki, D.T., *Mysticism, Christian and Buddhist*, Londra, Allen & Unwin, 1988 (1. basım 1957).

Suzuki, D.T., *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Berkeley, Wingbow Press, 1974 (1. basım Kyoto, Eastern Buddhist Society, 1934).

Suzuki, D.T., *The Zen Doctrine of No-mind*, Londra, Rider, 1991 (1. basım 1949; 2. basım 1969).

TERİMLER SÖZLÜĞÜ

ACARYA (S): Hindu veya Buddhacı öğretmen ya da manevi yol gösterici için kullanılan bir sözcük.

ADÇILIK: Ağaç, köpek, ev gibi genel sözcüklerin asıl varlıkların adı değil de benzer şeylerden oluşan gruplara uygulanan sözcükler olduğunu savunan bir görüş.

ADVAITA (S): "İkicisiz". Hindu düşüncesinin Vedanta okulunun öğretisi. Gerçeğin temel olarak ikili olmadığını ve her bireysel benliğin, yani *atman*ın sonunda Brahman'ın Benliği (*Atman*'ı) ile özdeş olduğunu öğretir.

AHIMSA (S): Sözlük anlamı: şiddetsizlik, S.den *himsa*: şiddet. Gandhi'nin düşüncesinde tüm şeylere duyulan sevgi.

AHURA (S): Zerdüştçülükte bir 'ilah' ya da tanrı.

AKASA (S): Uzay ya da gökyüzü.

ALLAH (A): Müslümanlar tarafından tapılan En Üst Varlık, Tanrı. İslam öğretisi Allah'ın grüntülenmesine izin vermez.

ANANDA (S): Neşe, *sat* ve *chit* ile birlikte, ananda Hindu tanrısal ilke olan Brahman'a atfedilir.

ANSAR (A): 'Yardımcı'. Muhammed'in Medine'de kendisini destekleyen izleyicileri için kullanılan sözcük.

ARHAT (S): 'Değerli kişi' anlamında. Bu, kişisel kurtuluşa ermiş kişidir. Hinayana Buddhacılığında en üst başarı aşamasıdır. Mahayana ideali olan bidhissattava ile çelişir. *Bodhisattava*, Buddhalığa erişen, bir yandan da diğerlerinin kurtuluşu için fedakarlıkla çaba gösteren kişidir.

ARI ÜLKE (J'de: JODO, Ç'de: CHING T"U): İnaç sahiplerinin ölümden sonra Cennet'e yani Arı Ülke'ye götürüleceğini öğreten, İ.S. dördüncü yüzyılda kurulmuş önemli bir Buddhacı düşünce okulu.

ATMAN (S): Hindu felsefesinde bireyin ya da Brahman'ın ruhu ya da benliği.

AVESTA: Zerdüştçülüğün kutsal yazıları.

AVIDYA (S; P.de: AVIJJA): Sözcük anlamı: 'bilgi olmayan'. Hindu dinindeki Vedantacı öğretide çoğu kez 'cehalet' olarak çevrilir. Buddhacılıkta *avidya,* genellikle bir kişinin gerçeğin asıl doğasını bilmemesi biçiminde ortaya çıkan manevi kör-lük durumu için kullanılır (*vidya* ile karşılaştırın).

BARDO (T; S'de ANTARABHAVA): Sözcük anlamı 'iki şey arasında'. Varlığın herhangi bir ara durumuna, ki özellikle bedenlenişler arasında ruhun vücuttan ayrıldığı duruma verilen ad.

BHAGAVAD GITA (S): "Kutlu Ezgi". Hindu kutsal yazılarının en iyi bilineni. İsa'dan önce dördüncü ve üçüncü yüzyıllarda yazıldığı sanılır. Karma Yoga geleneğinde manevi gelişim, yani Doğru Davranış Yolu üzerine bir incelemedir.

BHAKTİ (S): İnsanlığın Tanrı'ya, Tanrı'nın tam bilinmesinden kaynaklanan, şiddetli aşkı ve teslimiyeti sonucu bencil olmayan davranıştır. Buddhacı Bhakti okulları arasında Japonya'daki Shingon ve Shin Okulları da vardır.

BHIKSHU (S; P'de: BHIKKHU): Theravada okulunun dilenci Buddhacı rahiplerinden biri.

BODHI (S): Buddhacı aydınlanmada da bilgelik (*prajna*) ve merhamet (*karuna*) ile ortaya çıkan manevi hal.

BODHICITTA (S): Sözcük anlamı 'aydınlanma için zihin'. Aydınlanmayı ulaşma arzusu, Buddha'nın izinden gitme niyeti.

BODHISTTVA (S; P.de: BODHIDSATTA): Benliği için olduğu kadar, başkalarının kurtuluşu için de kendini aydınlanmaya erişmeye adanmış, başkalarına arayışlarında yardım etmek için *nirvana*ya ulaşmasını geciktiren kişi. Sözcük, en çok buddhalık için çaba gösteren herkesin *bodhidsattva* olduğunu öğreten Mahayana Buddhacılığında kullanılır (*arhat* ile karşılaştırın).

BRAHMA SUTRA (S): En yüksek gerçek ve tanrısal güç olan Brahman hakkındaki aforizmaların toplandığı eser. Olasılıkla Badarayana tarafından düzenlenmiştir ve Vedanta felsefesinin önemli metinlerinden biridir.

BRAHMAN (S): Hindu dininde en üst gerçek ve tanrısal güç için kullanılan terim.

BRAHMİN (S): Hindu rahipler sınıfının üyelerine verilen ad. [Not: bu sözcük bazen 'Brahman' biçiminde de yazılır. Tanrısal güç anlamına gelen Brahman'dan (bir önceki maddeye bakın) basitçe ayırt

edilmesi için 'i'li alternatif yazım tarzı kullanılmaktadır.]

CH'AN (Ç; J'de: ZEN; S'de: DHYANA; P'de JHANA): Meditasyon; doğruluğun ve gerçeğin kavranması. Çin Buddhacılığının önemli bir okulunun adı.

CH'I (Ç): Yaşam-gücü veya "madde-enerji" için kullanılan Konfüçyüsçü bir terim; tüm maddesel varlıkların aktif nedeni.

CHIN (Ç): Bilgelik.

CH'ING (Ç): His, duygu.

CHIT (S): Hindu dillinde 'bilinç' veya 'zihin' sözcüğü. Brahman'ın üç özelliğinden biridir; diğer ikisi, *ananda* (neşe) ve *sat* (varoluş) .

DEVA: Zerdüştçülükte kötü ruhların birine verilen ad.

DARSANA (S): Felsefe. Sözcüğün sözlük anlamı 'görüş' ya da 'görüm'dür. Hint felsefesinde, her düşünce okulu bir *darsana*dır, yani şeylerin doğasının kavranması ve aynı zamanda bir düşünce öbeğinin ussal ve eleştirel serimlenmesidir.

DHARMA (S; P'de DHAMMA): Önemli pek çok anlamı olan bir sözcük. Sanskritçe şekli, destek olmak anlamına gelen Arice *'dhr'* kökünden gelir. Kullanımındaki bağlama göre öğreti, yasa, erdem, ahlaki doğruluk, standart norm, varlık, evrensel düzen ya da doğanın krallığında var olanlar anlamına gelebilir. Buddhacılıkta daha çok Buddha'nın öğretisine ilişkin kullanılır; Hindu dininde ise erdemlilik, doğru yaşama tarzı, erdem veya kanun anlamında geçer.

DHYANA (S; P'de: JHANA; Ç'de: CH'AN J'de: ZEN): Meditasyon için genel terim. Farklı biçimleri, farklı geleneklerde farklı şekillerde adlandırılır ve sınıflandırılır.

DUHKHA (S; P'de: DUKKHA): Acı, sefalet, aydınlanmama durumu; Hindu dininde temel bir kavram.

DVAITA (S): Hindu Vedantacı ikicilik öğretisi. Brahman ile dünya arasında ve bireysel benliklerle fiziksel evren arasındaki ayrımı onaylar.

GATHA: İlahi veya ezgi Zerdüştçülükte *gatha*lar, Yasna'nın yani cemaat ayinlerinin ilahileridir ve Zerdüşt'ün öğretisinin biricik doğrudan kaynağıdır. Yorumcular, *gatha*ların Vedacı kutsal yazılardaki ilahilere olan benzerliğine ve onların içeriğindeki düşüncelerle Yeni-Platonculuğun kavramları arasındaki ilgiye dikkat çekmektedir.

GURU (S; T'de: BLA MA): Din adamı ya da öğretmen. Hindu dini ve Buddhacılığın Tantracı şekillerinde öne çıkar. Tantracı bir müridin

yaşamındaki en önemli kişiliktir. Mürid ona mutlak itaatle yükümlüdür.

HADİS (A): Muhammed'in yaşamıyla ilgili hikayelerden alınmış gelenekler topluluğu. İslam dininin adetleri ve ibadet tarzları bunlardan çıkarılmıştır.

HİCRET (A): 'Göç'. İ.S. 622 yılında Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göç etmesi, ayın dünya çevresinde dönüşüne göre yıl hesabı yapılan İslam takviminin başlangıcını belirler. Bu takvimin bir yılı, Hristiyan takviminin temelini oluşturan güneş yılından on bir gün kısadır.

HINAYANA (S): 'Küçük Araç'. Mahayana Buddhacıları tarafından Theravada Buddhacılığının öğretileriyle ilgli olarak kullanılan bir terim.

HUA-YEN (Ç; J'de: KEGON; S'de: AVATAMSAKA): Sözlük anlamı 'çelenk'. Japonya'da da etkili olan bir Çin Buddhacılık okulu. Tashun (İ.S. 557-640) ve Chin-yen (İ.S. 602-668) tarafından kurulmuştur.

HUN-P'O (Ç): Ruh.

İKİCİLİK: Gerçeğin temel olarak iki ayrı özden oluştuğunu öne süren metafizik kuram.

İSLAM: Muhammed Peygamber tarafından kurulan öğreti ve dini topluluk. Sözcük, "bölünmez bir bütün halinde huzur içinde olmak" anlamına gelen Arapça 'slm' kökünden gelir. 'İslam', "Tanrı'nın yasasına teslim olmak ve böylece bölünmez bir bütün olmak" demektir. Müslüman, 'teslim olan kişi'dir.

JEN (Ç): Aşkın ya da cömertliğin erdemi. Konfüçyüsçülükte temel bir kavramdır.

JIVA ya da JIVATMAN (S): Yüzeydeki ego ya da görünür benlik. Hindu düşüncesinde *atman* karşıtı.

JIVANMUKTA (S): Ortodoks Hint düşüncesinde, yaşarken özgür olan, yani *moksa*ya (ilgili maddeye bakınız) erişmiş olan kişi.

JU (Ç): Konfüçyüs'ün de dahil olduğu aydın ya da bilgili sınıf.

KADI (A): İslam dininde yargıç.

KALPA (S): İngilizce'deki 'eon' gibi, engin bir zaman dilimi.

KARMA (S): Eylemlerde egemen olan ve ektiğimizi biçmemizi garanti eden evrensel bir yasa veya güç. Hindu dininde *karma*nın evrende olup biten her şeyi belirlediğine inanılır. Ayrıca gelecekteki bir bedenlenişi şu ankine göndermeyle, yani ruhun değil karakterin

göçü yoluyla belirlediği için, ruh-göçü öğretisinden ayrı düşünülemez.

KHUDI (A): Kişilik; Muhammed İkbal'in (1877-1938) İslam felsefesinde özel anlamı olan bir kavram.

KOAN (J; Ç'de: KUNG-AN): Zen'de, özellikle de Rinzai okulunda (seyrek olarak başka okullarda da) kullanılmış olan özel bir çeşit sorun, soru veya bilmece. Öz bir şekilde dile getirilir ve ussal çözüme açık değildir. "Tek elin sallanmasından çıkan ses nedir?" şeklindeki *koan*, üzerinde ussal ve kavramsal düşünce yoğunlaştırıldığı sürece yanıtlanamaz. Bütün *koan*ların amacı mantık gücünü felce uğratarak gerçeğin doğrudan idrakine olanak vermektir.

KURAN: İslam'ın kutsal kitabı. Muhammed'in deyişine göre, sözleri kendisine Cebrail tarafından iletilmiştir.

LI (Ç): Konfüçyüsçülüğün ilk biçiminde *li*ler iyi davranışın biçimsel töremleridir. Daha sonraki *Li* her şeyi yöneten ilke'dir.

LILA (S): Oyun veya eğlence. Hindu felsefesinin Vedanta okulunda Dünya-Ruh'un Evreni yaratırken gösterdiği etkinliği betimlemek için kullanan bir terim.

MADHYAMIKA (S): Orta Yol. Mahayana Buddhacılığının zıt çiftleri arasında orta bir yol savunan okulu. Terim sıklıkla Nagarjuna'nın felsefesine atıfta bulunmak için kullanılır.

MAHAMUDRA (S; T'de: PHYAG-CHEN): 'Büyük Sembol': 1) Özellikle Buddhacılığın Tibet Fısıltılı Aktarım Okulu (*bKa'-brygud pa*) ile bağlantılı olan bir yoga dizgesi; 2) Mahasandi yoga'sında (ilgili maddeye bakınız) bir aşama.

MAHASANDI (S; T'de: RDZOGS CHEN): 'büyük yetkinleşme', özellikle Tibet Buddhacılığının *rNying ma pa* (Eskiler) okuluyla bağlantılı olan bir yoga dizgesi.

MAHAYANA (S): Budist gelenekte 'Büyük Araç'. Buddhacılığın özgün öğretilerini koruyan Theravada Budhacılığın (Hinayana ya da Küçük Araç) karşıtı olan gelişkin ve ılımlı bir Buddhacılık şekli.

MANDALA (S): Evrenin görsel canlandırılışı. Genellikle dairesel bir biçimi vardır. Özellikle Tantracı meditasyona yardımcı olsun diye kullanır.

MANTRA (S): Bir çeşit kutsal, tekrarlardan oluşan ilahi, dua ve meditasyona yardımcı özel bir etkinliğe sahip olduğu düşünülür. Özellikle Tantracı yogalarda tanrısal varlıkların canlandırılmasına yardımcı olarak kullanılır.

MAYA (S): Her zaman karşılamasa da genellikle 'hayal' şeklinde çevrilir. Maya, en iyi *avidya* ile bağlantılı olarak düşünülür. *Avidya* durumunda, düşüncenin ve algılanmanın ulaştığı yer *maya*dır. Yani, *avidya* olan ruhsal körlük durumunda, günlük dünya mutlak gerçek olarak alınır.

MING (Ç): Alınyazısı, Kader; Tanrı'nın buyruğu.

MOKSA (S): Hindu dininde 'serbest kalış'. Dini çabanın hedefi olan ruhsal durum, her türlü arzudan özgür olma hali ve gerçeğin asıl doğasına bakışın sonucu.

MONDO (J): Zen'de *sanzen* görüşmesi sırasında Zen efendisi tarafından kullanılan ve müridlerin kavramsal düşünme alışkanlığını kırmak üzere tasarımlanmış bir soru-cevap tekniği.

MUHACİRUN (A): Muhammed'le Mekke'den Medine'ye hicret eden 'inanlar'.

MÜSLÜMAN: 'Teslim olan kişi'. Bölünmez bir bütün halinde huzur içinde olmak anlamına gelen Arapça 'slm' kökünden gelir. 'İslam' da aynı kökten gelir ve Tanrı'nın kanununa teslim olmak ve böylece bölünmez bir bütün halinde olmak demektir. Müslümanlar, İslam inancının Tanrı'nm ebedi dini olduğuna inanır.

NAMA-RUPA (S): İsim ve biçim: İnsan deneyiminin alışılmış kavramsal çerçevesi. Bunu mutlak doğruluk olarak almak, *avidya* (ilgili maddeye bakınız) durumunda olmak demektir.

NEMBUTSU (J): Yinelenen sözler veya Arı Ülke Buddhacılığının ibadetlerinin temel *mantra*sı. J'de *Namu Amida butsu* (Amida Buddha'sına saygı.)

NİRVANA (S: P'de NİBBANA): Bireysel benliğin yok oluşu ya da sönmesi.

NOESİS (GK): En üst düzey bilgiyi gösteren Platoncu bir terim. Duyu deneyinin tek tekleri tarafından bozulmamış olarak evrenselliğin doğrudan ve sezgi yolu ile anlaşılması.

ORTA YOL: Madhyamika'ya bakınız.

PALİ: 'Metin dili', Magadhi. İ.S. Birinci yüzyıl civarından itibaren Theravada Buddhacılığının kutsal yazıları için geliştirilmiştir. Pali Metin Cemiyeti 1881'de T.W. Rhys Davids tarafından kurulmuş ve Pali kitaplarının çoğunu Latin alfabesiyle yayımlamıştır.

PARSİ : İran için eskiden kullanılan '*pars*' sözcüğünden türemiş bir terim. *Parsi*, İ.S. yedinci ve sekizinci yüzyıllarda İran'dan kaçıp Hindistan'a sığınan Zerdüştçülerin nesline verilen ad.

PRAJNA (S): Mahayana Buddhacılığında Buddha özüyle tam özdeşleşmişlik durumu demek olan en üst bilgelik.

PRAJNAPARAMITA (S): Bilgeliğin yetkinleşmesi.

PRAKTRI (S): Doğa; Hindu dininde evrenin ezeli ve ebedi malzemesi.

PRAMANA (S): Hint düşüncesinde bilgi kaynağı veya standardı.

RAMAZAN (A): Müslüman takviminin dokuzuncu ayı. Bu ay süresince gündüz saatlerinde yiyip içmemek gerekir. Kuran'daki sözlerin insanlığa Ramazan ayında gönderildiğine inanılmaktadır.

RİG VEDA: 'Manzum bilgi' veya 'sözcük bilgisi' anlamına gelir. Hindu kutsal yazılarının en eskisidir.

RINZAI ZEN (J; Ç'de LIN-CHI): Belli başlı Zen okullarından biri. Çin'de İ.S. dokuzuncu yüzyılda Lin-Chi tarafından kurulmuş ve Japonya'da Hakuin tarafından yeniden canlandırılmıştır. Rinzai Zen, *koan*ların kullanımına büyük önem ve-rir.

SAMADHI (S): *Dhyana*'nın, yani derin meditasyonun ileri bir şekli. Bazen düşünme, bazen de kendi kendini idrak yoluyla gerçekleştirilir. Tam anlamı geleneğe ve bağlama göre değişir: Fakat tüm kulanımlarında ortak olan, *samadhi*nin ruhsal gelişimin ya son amacı ya da ona çok yakın bir noktası olduğu kavramıdır.

SAMSARA (S; P'de: SANGARA, bazı aktarımlarda ise SANGSARA): Buddhacılık ve Hindu dininde, çoğu kez yaşam tekerleği olarak değinilen yeniden doğuş çevrimleri. Birey, ektiğimizi biçmemizi belirleyen eylem yasası olan *karma* gereği, bu çevirimlerden geçer.

SANSKRİT: Eski Ari Hindistan'ının ve eski Brahman kutsal yazılarının dili.

SANZEN: Zen'de, çırağın gelişmesini tartmak amacıyla, Zen efendisi (yani *roshi*) ile çırak arasıda yapılan görüşme.

SAT (S): Olmak ya da varoluş'un Hinttçe adı. Brahman'ın üç özelliğinden biri. Diğerleri *chit* (bilinç) ve *ananda*dır (neşe).

SATORİ (J; Ç'de WU): Gerçeğin doğasına doğrudan vakıf olma deneyiminin Zen'deki adı. Bazen 'uyanış' olarak çevrilir.

SATYA (S): Doğruluk. Gandhi'nin düşüncesinde mutlak gerçeğin adı.

SATYAGRAHA (S): Şiddet kullanılmadan gösterilen siyasal direnç.

SHINGON (J): Sözlük anlamı 'doğru söz'. Japon esoteric veya Tantracı Buddhacılık okulu. Kukai (774-835, diğer bir adı Kobo Daishi) tarafından kurulmuştur.

SIDDHA (S): Özellikle Tantracılık bağlamında, ileri düzeyde yoga başarılarına (becerilerine) ulaşmış kişi.

SIDDHI (S): Yoga aracılığıyla ulaşılan aydınlanmaya giden yolda gösterilen aşama, ki buna aydınlanma aşaması da dahildir.

SKANDHA (S: P'de KHANDHA): Buddhacılığın ilk dönemlerinde tüm var olanları sınıflandırmak için kullanılan beş eleman (*dharma*ya bakınız) grubu. Bunlar *rupa* (madde), *vedana* (his), *samijna* (zihinsel kavrayışlar), *samskara* (güçler, arzular, itkiler) ve *vinajana*dır (saf bilinç veya duyum).

SMRTI (S): Anı, gelenek, sonuç çıkarma ve bunların birleşiminden kaynaklanan bilgi. *Sruti* (ilgili maddeye bakınız) karşıtıdır.

SOTO ZEN (J; Ç'de: TSAO-TUNG): Öğretisi Japonya'ya Dogen (1200-1253) tarafından getirilen etkili bir Zen mezhebi. Aydınlanma aracı olarak *zazen* uygulamasının önemini vurgular.

SRUTI (S): Kutsal bilgi, kavramlardan bağımsız olup kendi kendini belli eden bilgi veya idrak (*smrti* ile karşılaştırın).

SUFI (A): Müslüman izemci 'sof' 'kaba yün' anlamına gelir ve bu mistiklerin giydiği beyaz yünlü elbiseyi çağrıştırır.

SÜNNET (A): Ortodoks müslümanlar tarafından izlenen 'Gelenek Yolu'. Terim, 'adet' anlamındaki bir Arapça sözcükten gelir.

SÜNNİ (A): İslam'daki çoğunluk mezhebi. Koyu dindar görüşe sahiptir. Üyeleri *sunnah*ya, yani Peygamber Muhammed'in adet ve uygulamalarına bağlılık gösterir.

SUNYATA (S; J'de: MU; T'de: STONG-PA-NYID): Boşluk'un boş oluşu. Nagarjuna'nın Orta Yol felsefesinde *sunyata* tüm şeylerin gerçek durumunu (yani özsüz ve bu nedenle ayırt edilme olmaksızın) betimler. Gerçeğin bu anlayışında *samsara* ve *nirvana* bile son çözümlemede farksız olarak tanınır.

SURE (A): Kuran'ın 114 bölümünün her birine verilen ad.

SUTRA (S; P'de: SUTTA): Aydınlanmış bir varlığa atfedilen bir çalışma. Bir *sutra* hakkında yapılan açıklayıcı bir çalışmaya da *sastra* denir. Bazı kullanımlarda 'sutra' bütün çalışma içindeki her bir önerme anlamına da gelebilir. Buddha-cılıkta *sutra* genellikle Buddha'ya atfedilen sözler içerir. 'Sutra'nın sözcük anlamı 'bir ip'tir.

SUTTARAPITAKA (P): Buddha'nın söyleşileri. Buddhacı kutsal yazı topluluğunun üç 'sepet'inden ikincisinde toplanmıştır.

TANTRACILIK: Hindu dininin ve özellikle Buddhacılığın esoteric şekillerine verilen ad. Bu okulların ortaya çıkarılmış olan yazılarına *Tantra* denir (*sutra* yerine) ve okullar *mantra*lar ve *mandala*lardan yaygınlıkla yararlanır. Tantracı Buddhacılıktan sıklıkla Vajrayana

ya da Elmas Araç olarak söz edilir. Vajrayana'nın Theravada ve Mahayana ile aynı düzeyde olarak Buddhacılığın belli başlı üçüncü şekli mi, yoksa Mahayana'nın bir dalı mı sayılmasının daha uygun olduğu tartışılmaktadır.

TAO (Ç): Yol, ilke veya evrensel düzen, Konfüçyüsçülükte *tao* çoğunlukla etik yaşam tarzı demektir. Taoculukta evrenin metafizik ilk ilkesi için kullanılan sözcüktür.

TAT TVAM ASI (S): '*O sensin*'. '*Tat*' Brahman'la ilgildir, '*tvam*' bireysel benlik veya ruh ile ilgilidir. Bu ibare *Chandogya Upanişad*'da geçer. Hindu dininde her bireysel ruhun (yani *atmanın*) Brahman'ın (yani ilahi gücün) *Atman*'ıyla yek vücut olduğunu öğreten bir *mantra* olarak kullanılır.

TE (Ç): Ruhsal güç ya da erdem.

TEKÇİLİK: Gerçeğin temel olarak tek özden oluştuğu görüşü.

TEKTANRICILIK: Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam'da olduğu gibi Tanrı'nın tek olduğu yollu görüş.

THERAVADA (S): '*Büyüklerin öğretisi*'. Buddhacılığın daha tutucu olan dalı. Bazen Hinayana ('Küçük Araç') olarak geçer.

TIEN-T'AI (Ç: J'de: TENDAI): Sözlük anlamı '*Göksel platform*'. Çin ve Japon Buddhacılığının etkili okulu. *Lotus Sutra*'ya verdiği merkezilik sonucu Lotus okulu da denir. Esas olarak Chih-i (538-597) tarafından dizgeleştirilmiştir.

TRIPITAKA (S: P'de TIPITAKA): Sözcük anlamı '*üç sepet*'. Buddhacılığın Theravada Okulu'nun kutsal yazıları. *Vina-ya-pitaka, Suttapitaka* ve *Abhidhammapitaka* olarak üçe ayrılır.

UPANİŞADLAR (S): Hindu dininin belli başlı dört kutsal yazısı olan Veda'ların bitiş bölümü.

VAJRAYANA (S): Elmas araç. Tantracılığa bakınız.

VEDA (S): '*Bilgi*'. Veda'lar Hint kutsal yazılarının ilk parçasıdır ve ilahiler, töremler ve dini yazılardan oluşur. Terim kimi zaman Hint kutsal yazılarının bütününü dile getirmek için de kullanır. Bu yazılar, Upanişadlar'da (ilgili maddeye bakınız) sona ulaşır.

VADENTA (S): Hindistan'ın önde gelen altı felsefe dizgesinden biri. İ.S. 200 civarında gelişmeye başlamıştır. Sözcük, Sanskritçe *veda* (bilgi) ve *anta* (son)'dan gelir. En iyi bilinen temsilcisi Sankara'dır (788-820).

VIDYA (S): Bilgi. Hint metinlerinde sıklıkla birleşik isim halinde, Brahmavidya olarak geçer. Brahmavidya, manevi çabanın en son

hedefi olan Brahman'ın bilgisi demektir.

VISESA (S): 'Parçacık'. Gerçek varoluşun en son birimi; parçacık bir ruh veya atom.

VISISTADVAITA VEDANTE (S): Hindu okulu. Ramanuja tarafından ortaya konmuştur ve esasını ikicisizlik oluşturur. Ramunuja, bireysel benliklerin, Brahman'ın vücüdunun parçaları olmalarına karşın, Brahman'ın benliğiyle özdeş olmadıklarını savunur.

WU-WEI (Ç): Eylemsizlik. Bir duruma veya koşul dizisine müdahele etmekten kaçınarak doğal yasalarla uyum içinde yaşamak anlamındadır. Buddhacılıkta benlik düşüncesi olmaksızın yapılan, bu nedenle de yapanın *karma*sını etkilemeyen işlerle ilgili olarak kullanılır.

YANA (S): Araç, yol, aydınlanmaya ulaşmak için kılgın yöntem.

YASNA (S): Kurban. Kurban törenleride rahipler tarafından edilen Zerdüştçü duanın adı. *Yasna* yetmiş iki bölümden oluşur.

YI (Ç): Doğru davranış, dürüstlük.

YIN-YANG (Ç): Tüm varlıkların kaynağı olarak anlaşılan, evrenin edilgin (*yin*) ve etken (*yang*) ilkelerinin etkileşimiyle ilgili kuram.

YOGA (S): Sözlük anlamı, bir birleşim aracı (yani birey ile tanrı arasında). *Yoga*, bu birleşimi gerçekleştirmek için tasarımlanmış herhangi bir uygulama tarzına denir, ancak özellikle Patanjali'nin *Yoga Sutra*'larında ortaya konmuş uygula-malar için kullanılır. *Yoga*'nın uygulayıcısına erkekse *yogi* veya *yogini*, bayansa *yogini* adı verilir.

YOGACARA (S): Hint Buddhacılığının İ.S. dördüncü yüzyılda Vasubandhu ve Asanga kardeşler tarafından kurulmuş olan Yalnızca Zihin okulu. Yalnızca Bilinç veya Vijnavada olarak da bilinir.

YU (Ç): Arzu.

ZEKAT (A): İslam dininin üyeleri tarafından muhtaçların yararlanması için kişi başına ödenen bir vergi.

ZARATHUSTRA: Zerdüşt'ün Farsça, yani gerçek adı (Zoro-aster, Yunanca dile getirilişidir).

ZAZEN (J): Zen'de oturarak meditasyon disiplini. Soto Zen'de özel önem taşır ama tüm okullarca kullanılır.

GENEL KAYNAKÇA

1 Baskin, W., *Classics in Chinese Philosophy*, Totowa, NJ, Rowan & Allenheld, 1972.
2 Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
3 Cleary, J.C., *Zen Dawn*, Boulder, CO, Shambhala, 1991.
4 Conze, E., *Buddhism*, 3. basım, Oxford, Bruno Cassirer, 1957.
5 Dasgupta, Surandranath, *A History of Indian Philosophy*, 5 cilt, Cambridge, Cambridge University Press, 1922-1955.
6 Dumoulin, H., *A History of Zen Buddhism*, çev. P. Peachey, Londra, Faber & Faber, 1963.
7 Fahkry, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1970; Londra, Longman, 1983.
8 Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, New York, Free Press, 1948.
9 Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, yay. D. Bodde, New York, Free Press, 1948.
10 Hughes, E. R., *Chinese Philosophy in Classical Times*, Londra, Dent, 1942.
11 Nakamura, H., *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, yay. P.P. Weiner, Honolulu, University of Hawaii Press, 1964.
12 Needham, J., *Science and Civilization in China*, 2 cilt, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
13 Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 cilt, Londra, Allen & Unwin, 1940 baskısı.
14 Radhakrishnan, S. ve Moore, C.A. (yay.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
15 Sharif, M.M., *A History of Muslim Philosophy*, 2 cilt, Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-1966.

NOT:
Çevrilmiş metinlerden alınmış özetler, parantezler içerisinde verilmiş malzeme asıl çevirmen tarafından eklenmiştir; köşeli ayraçlar içerisinde verilmiş malzemeyse bu kitabın yazarlarınca eklenmiştir.