HERKES İÇİN FELSEFE

Roger-Pol Droit yönetiminde

BAŞKA DİYARLARIN FELSEFELERİ

Hint, Çin ve Tibet Düşünceleri



1

SAY

Roger-Pol Droit
yönetiminde

BAŞKA DİYARLARIN FELSEFELERİ

Hint, Çin ve Tibet Düşünceleri

1

Roger-Pol DROIT

1949 yılında Paris'te doğan ve Bilimsel Araştırmalar Merkezi'nde araştırmacı olan Roger-Pol Droit, siyasal bilgiler üzerine ders vermekte, aynı zamanda *Monde* ve *Point* gibi yayın organlarında yazılar yazmaktadır. Kaleme aldığı kitaplar arasındaki *101 expériences de philosophie quotidienne* (101 Gündelik Felsefe Deneyimi) isimli kitabı Türkçe dahil 24 dile çevrilmiştir.

Yazarın Say Yayınları'ndaki diğer kitapları:

- *Kısa Felsefe Tarihi*
- *20. Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*
- *Kızıma Felsefe Öğretiyorum*
- *Dostlar Arasında Küçük Felsefe Deneyimleri*
- *101 Gündelik Felsefe Deneyimi*

Roger-Pol Droit yönetiminde

BAŞKA DİYARLARIN FELSEFELERİ

Hint, Çin ve Tibet Düşünceleri

Cilt I

Fransızcadan çeviren:
İsmail Yerguz

say

Say Yayınları
Herkes İçin *Felsefe*

Başka Diyarların Felsefeleri -1 (Hint, Çin ve Tibet Düşünceleri)
Derleyen: Roger-Pol Droit
Özgün adı: *Philosophies d'ailleurs - 1*

© 2008, Hermann, 6 rue Labrouste, 75015 Paris-France
www.editions-hermann.fr

Türkçe yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0348-6
Sertifika no: 10962

Fransızcadan çeviren: İsmail Yerguz
Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
Editör: Nazlı Ceyhan Sümter
Sayfa düzeni: Tülay Malkoç
Kapak tasarımı: Artemis İren

Baskı: Gülmat Matbaacılık
Topkapı/İstanbul
Tel: (0212) 577 79 77
Matbaa sertifika no: 18005

1. baskı: Say Yayınları, 2014

Say Yayınları
Ankara Cad. 22 / 12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Giriş
Ötekiler de dahil... / Roger-Pol Droit • ***9***

Hint düşünceleri
Hint felsefesinin bazı özgün çizgileri / Michel Hulin • ***35***

Sanskritçe metinler
Sunum, çeviri ve notlar Marc Ballanfat

1. "Ölümden sonra bilinçli düşünce yoktur" / Sāyaṇamādhava • ***49***
2. "Mutlakı bilmenin koşulları" / Śaṅkara • ***53***
3. "Eylemden vazgeçmenin gerekliliği üstüne" / Śaṅkara • ***61***
4. "Hayat bilinci hayatın denenmesi değildir" / Vācaspati Miśra • ***69***
5. "Tinin etkinlikleri" / Vācaspati Miśra • ***75***
6. "Bilincin varlığı konusuda ne gibi kanıtlar bulunur?" / Vācaspati Miśra • ***79***
7. "Algı nedir?" / Jayanta Bhaṭṭa • ***85***
8. "Evrenselin gerçekliği" / Jayanta Bhaṭṭa • ***89***
9. "Gerçek bilgi gerçek nesne yaratır" / Dharmakīrti • ***93***
10. "Yüce bir tanrının varlığının kanıtları" / Udayana • ***97***
11. "Veda sözlerinin yazarı yoktur" / Kumārila Bhaṭṭa • ***103***
12. "Dünyayı sürekli bir şey gibi düşünmenin gerekliliği / Śrīdhara • ***109***
13. "Gerçek üstüne her söylem sadece bir bakış açısıdır" / Mallisena • ***115***
14. "Budizmin yüce bir Tanrının varlığının kanıtlarını çürütmesi" / Śāntarakṣita • ***121***
15. "Cahillilikten ve kurallardan kurtulmak" / Śaṅkara • ***125***
16. "Sefaletten kurtuluşa" / Rāmānuja • ***131***

Sözlük • ***135***

Çin Düşünceleri

Çin'in kurucu düşüncesi / François Jullien • ***141***

Çin metinleri / Sunum, çeviri ve yorum /Ki Çong

1. "Bilgenin portresi" / Konfüçyüs • ***161***
2. "İyi mi? Kötü mü?" / Mencius ve Xunzi • ***169***
3. "Ritler ve insan davranışı" / Konfüçyüs, Xunzi ve Laozi • ***173***
4. "İçkinliğin yolu" / Anonim • ***179***
5. "Tanrı" (tian): tanrısallıktan doğal akış kavramına • ***189*** / Konfüçyüs, Mencius ve Xunzi • ***193***
6. "Doğanın içkinliğinden itaatin içkinliğine: otoriterizm kuramı" / Han Fei • ***193***
7. "Kendi eğilim ve isteklerine göre ilerlemek, ya da bilgeden yararlanabilmek" / Zhuangzi • ***197***
8. "Değişim içinde süreklilik" / Anonim • ***205***
9. "İnsanın tavır ve tutumunu belirlemesi" / Zhu Xi • ***211***
10. "Dilden düşünceye ya da uyum nasıl anlaşılır" / Wang Fuzhi • ***221***
11. "Çin ve Batı ya da kültürler buluşmasını nasıl düşünmek gerekir" / Liang Şuming • ***227***

Sözlük • ***237***

Tibet düşünceleri

Tibet'de Budist düşünce / Matthew Kapstein • ***243***

Kronolojik tablo / Matthew Kapstein • ***261***

Tibet metinleri/ Sunum, çeviri ve yorumlar / Matthew Kapstein ve Stéphane Arguillère • ***265***

I. Temel. Gerçek doğası içinde gerçeklik

1. "Nesnelerin var olma biçimleri" / Zhang Yeşe-de • ***269***
2. "Göreli gerçek ve mutlak gerçek nasıl ayırt edilir?" / Atisa • ***273***
3. "İkilik cehaleti gösterir" / Rangjung Dorje • ***277***
4. "Doğru bakış açısı" / Dölpapa Şerab Gyeltsen • ***281***
5. "Bilincin özü nasıl bilinir?" / Longçen Rabjam • ***283***
6. "Tümel töz yoktur" / Je Tsonkhapa ve Gyeltsab-Je • ***287***
7. "Bazı yaygın yanılgıların çürütülmesi" / Gorampa Sonam Senge • ***291***
8. "Bön nedir?" / Nyamme Şerab Gyeltsen • ***295***

II. Aklın Yolları

9. "Nesne nedir?" / Sakya Pandita • ***301***
10. "Bir bilgi ölçütü nasıl tanımlanır?" / Şomden Rikrel • ***305***
11. "Bir kuşkucunun düşünceleri" / Karma Pakşi • ***309***

III. Ruhani yolla

12. "Erdemli Bön'ün yollan" / Kutsa Dawö • ***315***
13. "Uyanış yavaş yavaş mı olur birdenbire mi?" / Lhadri Gangpa • ***323***
14. "Gelişme alıştırmaları" / Atisa • ***327***
15. "Büyük Taşıtın iki yolu" / Saçen Kunga Nyingpo • ***331***
16. "Derin düşünce nasıl olmalıdır" / Longçen Rabjam • ***335***
17. "Yolun üç ilkesi" / Je Tsongkhapa • ***337***
18. "Aklın bir rüyası" / Çangkya Rölpe Dorje • ***341***

IV. Sonuç: Buda'da uyanış

19. "Buda nasıl tanınır?" / Sonam Tsemo • ***347***
20. "Mutlak uyanış durumuna nasıl ulaşılır?" / Longçen Rabjam • ***357***
21. "Karşıtlarımızın yanılgıları" / Sera Jetsün • ***355***
22. "Son ve boşluk üstüne" / Mipam Namgyel • ***357***

Sözlük • ***363***

Giriş

Ötekiler de dahil...

Roger-Pol Droit

Filozoflar seyahat eder mi? Bu biraz şüpheli. Zamanın içinde çağdaşlarına göre daha az sıkıntı çekerek ya da daha rahat dolaştıkları kesin. Hatta *Yöntem Üzerine Konuşma*'da[1] Descartes, "Seyahat etmek ve öteki yüzyıllarla konuşmak neredeyse aynı şey," demiştir. Dolayısıyla filozoflar Kant'ı, Spinoza'yı, Augustinus'u, Plotinos'u ya da Platon'u sanki sözleri daha o sabah oluşmuş gibi okurlar. Örneğin Parmenides'i, Empedokles'i ya da Heraklitos'u incelerken yüzyılların örtüsünden rahatsız olmuş gibi görünmezler.

Bununla birlikte bu zaman yolculukları nispeten sınırlı bir alanla (coğrafi, kültürel, dilsel) kuşatılmıştır: Atina, Roma, İskenderiye, Toledo, Konigsberg ya da La Haye... O halde felsefe sadece Akdeniz çevresinde ve Avrupa topraklarında mı kök salmıştır? Sadece hepsi Avrupa dili olan Yunanca, Latince, Almanca olarak mı yazılır? Gerçekten böyle midir?

Günümüzde mısra değiştirmek birkaç saatlik bir iştir; başka dillerin içine dalmak anlık bir meseledir. Ama filozoflar eski alanlarını terk etmiyorlar galiba. Bu tür bir kültürel hareketsizlik şaşırtabilir. Filozofların dünyasının kendi içine kapalı olduğu, çoğu zaman kültürlerin çeşitliliğinden koptuğu sanılır. Bu dünya sanki kenarda kalmıştır ve çoğu zaman çağımızın çokbiçimli buluşmalarından

1 *Discours de la méthode*, Birinci kısım, §8.

kopuk olduğu söylenebilir. Bunun üstünde durmak gerekir: Gitgide çok kültürlü olmaya başlayan gündelik hayat ile felsefi düşüncenin bir bütün olarak hâlâ içinde yer aldığı tek renkli ghetto arasında şaşırtıcı bir çelişki vardır.

Gündelik yaşamda büyük kültürlerin ne kadar iç içe oldukları herkes tarafından bilinir. Kimilerine göre tekbiçimleş(tir)menin bir sonucudur bu: Aynı tişörtler ve blucinler dünyanın bir ucundan öbür ucuna dolaşır ve her yerde aynı olan bilgisayarlar, ekranlar ve telefonlar da iletişim halindedir. Bu yalnızca kısmen doğrudur. Aslında bir yandan çeşitlilik de artmaktadır. Bütün dünyada Avrupa yemekleriyle birlikte Hint, Çin ya da Meksika yemekleri de kolayca bulunabilmektedir. Sinema ve müzik her yerde yan yanadır ve kimi zaman bir ya da iki kuşak boyunca birbirlerinden bütünüyle habersiz olan stillerin ve geleneklerin birleştiği de görülür.

Bu birbirine karışma, sonunda bütün farklılıkları yok mu edecektir? Yoksa aksine, birbirine karışmalar ve melezleşmeler küreselleşmeyle açılan tarihin bu yeni döneminde büyük şans mıdır? Bu tartışmanın boyutları geniştir ve bizim konumuzu aşar. Burada söz konusu olan sadece belirgin olan şu durumu hatırlatmaktır: Her gün karşımıza çıkan fırsatlar, bizimkinden farklı kültürlerin görünen izleri artık çok fazladır. Sadece felsefe bu alanın dışında kalmıştır.

Mutfak, sinema, müzik, şiir alanlarında buluşmaların arttığı bu dünyanın karşısında filozoflar dünyasının gri olduğunu ve duraksamalar içinde kaldığını bir kez daha söylemek durumundayız. Felsefeye yeni başlayanlara yönelik elkitaplarına baktığımızda filozofların sadece Avrupa'da oldukları izlenimine kapılırız! Yunanistan'da, Roma'da, Akdeniz havzasında bazı kıyılarda ve modernitenin temeli olan Almanya'da, Fransa'da, İngiltere'de... İşte felsefi düşüncenin aşağı yukarı tek etki alanı! Peki, başka hiçbir yerde felsefe yok mudur?

Bu temel yapıtlara bakıldığında felsefenin sadece Avrupa'ya özgü bir şey olduğu, bütünüyle ve kesinlikle Batılı bir ayrıcalık olduğu izlenimi uyanır. Yunanlarda doğan, Romalıların geliştirdiği, ki-

lise babaları ve Hıristiyan geleneğinin elden geçirip dönüştürdüğü, Almanların, Fransızların, Anglosaksonların derinleştirdiği felsefenin yerli bir özellik olduğu; Çin, Hindistan, Tibet, Yahudi ve Arap düşüncelerinin büyük kültür alanlarının hiçbirinde eşdeğeri olmadığı düşünülür.

Bu açıdan bakıldığında haklı olarak felsefenin Avrupa dışı hiçbir kaynağa başvurmadan gelişebileceği ve öğrenilebileceği algısı doğar. Dolayısıyla "felsefe" adı altında argümanlarını Sanskritçe, İbranice, Çince, Arapça ya da Tibetçe geliştiren metinleri dikkate almayan elkitaplarının bulunamaması normal ve doğru görünebilir. Bu egzotik dillerde Platon veya Aristoteles yorumlarını kaleme alabilmiş düşünürleri ya da gerçek anlamda filozof, dolayısıyla kaçınılmaz biçimde Avrupalı olan bazı düşünürleri ayrı tutuyoruz tabii ki.

Yeni bir kapanma

Bu durum gerçekten de şaşırtıcıdır ve kabul edilmesi mümkün değildir. Biraz gözlerimizi açarsak ve biraz bilgi edinirsek bizimkinden farklı kültürlerde de gerçek anlamda felsefi büyük yapıtların var olduklarını görürüz. Budizmin, Yahudiliğin, İslamın ve başka öğretilerin ortaya çıkmasından sonra eski Hindistan, klasik Çin, Tibet uygarlıklarında gelişen düşünce sistemleri gerçekten de bu öğretilerin esinlediği büyük yapıtlar kazandırmıştır felsefeye. Ancak uzmanların bildiği bu çalışmalar felsefe öğrencilerine ve çoğu zaman felsefe öğretmenlerine yabancıdır. Toplumun büyük bölümü bunlardan söz edildiğini bile duymamıştır!

Kültürlerarası değişimin yoğunlaşması açısından felsefedeki bu anlaşılmaz gecikmenin nedeni nedir peki? Evrensel oldukları kabul edilen filozofların öteki kültürlerden kopuk olmaları nasıl açıklanabilir? Bu durum karmaşık nedenlerin açık bir sonucudur. Felsefi düşüncenin temel özellikleriyle açıklanabilir mi? Doğru ile yanlışı ayırt etmeye çalışan, düşüncenin ölçütlerini gösteren felsefe kurucu rolü nedeniyle başka kültürlere daha kapalı olabilir mi? Bu bir varsayım. Yemek tarifleri ve melodiler kolayca birbirine ka-

rışır ya da birleşir ama bilgilerin ve değerlerin paylaşılmaları konusunda aynı şey söylenemez. Bu olasılık mümkün. Bununla birlikte mevcut durumu açıklamaya yetmez.

Burada öncelikle teşhis edilmesi gereken sürekli ve temel bir olanaksızlık değil, nispeten yeni olan kurumsal ve öğretisel yapay bir kapanma durumudur. Batı felsefesi ve öteki felsefeler arasındaki ilişkiler tarihsel bir perspektife oturtulduğunda bu tespit açıkça görülür. Basitçe 19. yüzyıla kadar felsefenin öteki geleneklere açılmasının bir kural olduğu söylenebilir. Felsefenin yayılması ve anlaşılması daha sonra açıklayacağımız nedenlerden ötürü 19. ve 20. yüzyıllarda sınırlanmaya başlamıştır.

Bu olguları daha iyi görmek istiyorsak bugünkü durumu uzun süreli bir perpektif içine oturtmak gerekir. Yararlanılabilecek metinler incelendiğinde eski Yunanların felsefeyi yarattıklarını, felsefeyi sadece kendilerinin hayata geçirdiklerini düşünmedikleri anlaşılıyor. Onlara göre bu düşünme biçimi önce başka yerlerde ortaya çıkmıştı ve daha sonra kendileri tarafından mükemmelleştirilmişti. Bununla birlikte çağdaşlarımız gibi onlar da sözgelimi Galya rahiplerinin ya da Hindistan çilecilerinin veya Mısır rahiplerinin ya da Babil büyücülerinin Yunanların kendi dillerinde "filozoflar" ya da "felsefe" dedikleri şeyle kesinlikle hiçbir ilgileri olmadığını net ve sürekli bir biçimde dile getirmemişlerdir.[2]

Felsefe Yunanların ve mitler, dinler, ruhlar dünyası ötekilerin midir? Bu Yunanların aşina olduğu bir görüş değildir! Aksine onlar genellikle çok sayıda "barbar" düşünürün "filozof" olduğunu düşünüyorlardı. "Barbar" kelimesi burada olumsuz bir anlamda değil, Yunan olmayan anlamında kullanılmıştır. Çoğu zaman felsefeyi bulanların bile bu yabancılar olduğu söylenmiştir. Diogenes Laertios'un yapıtının ilk sayfaları tekrar okunsun. Ünlü yapıtı *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin girişi bütünüyle barbarlara ayrılmıştır. Şu sözlerle başlar: "Felsefi etkinliğin kökeni kimilerine

2 Bu konularla ilgili daha ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Généalogie des barbares, Odile Jacob, 2007 adlı kitabım. Özellikle 1'den 9'a kadar olan bölümler, s. 31-130.

göre barbarlara dayanır."[3] Diogenes Laertios kendi adına daha çok özel bir Helen mükemmelliği düşüncesini paylaşır ama kendi dönemi olan MS 2. yüzyılda yaygın olan düşüncelerin sözcülüğünü yapar ve bunların çok eskiden beri var olan düşünceler olduğunu belirtir.

Filozofların okullar ile bunların hoca ve öğrenci kuşaklarının gelişimini izleyen "soykütükleri" antik dönemde çok rağbet gören bir edebiyat türüdür. Bu yapıtlarda sürekli Yunan olmayan filozoflardan söz edilmiştir. Yeni Platoncular ve Kilise Babaları dönemine kadar yüzyıllar boyunca büyük ilgi gören bu yapıtlar antik dünyada öteki felsefelere ilginin yoğunlaşmasına katkıda bulunmuştur. Örneğin İskenderiyeli Clemens, *Stromates* adlı yapıtında barbarların felsefesi konusuna ağırlık vermiştir.[4] Hatta özellikle antikçağın sonunda Yunan filozoflar Mısır ya da Hint felsefesinin Yunanların felsefesine baskın çıktığını söylemiştir![5]

Bu denli bir asimetriye kadar gitmeye gerek yok... Çok sayıda geç antikçağ dönemi metninde Yunan, Mısır, Hint ve Galya filozoflarından ve felsefelerinden söz edilir. Örneğin yine Yunanlara göre felsefe hiçbir şekilde dillerinin ve de kültürlerinin bir ayrıcalığı değildi. Aksine eğer metinler iyi okunursa onlara göre felsefi düşünceye birçok halkta rastlanır. En yaygın ve en çok paylaşılan düşünce budur. Bu gerçeğin en çarpıcı işareti *"Philosophos"* ve *"philosophia"* kelimelerinin Yunan metinlerinde başka kültürlerin düşünürlerini ve öğretilerini belirtmek amacıyla yaygın olarak kullanılmasıdır.

---

3 *To tês philosophias ergon enioi phasin apo barbarôn arxiai.* Fr. Çev. Richard Goulet (La Pochotèque, 1999).

4 Özellikle bkz. *Stromates* I, 71. Diogenes Laertios'un *promeion'* u ve İskenderiyeli Clemens'in *Stromates'* i arasındaki benzerlik konusunda bkz. Luciano Canfora, "Clemente di Alessandrai e Diogene Laerzio", *in Studi M. Gigante*, Napoli, 1994, s. 79-81.

5 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Roger-Pol Droit: "La supériorité philosophique des Barbares affirmée par les Grecs", in J. Lacrosse (dir.) *Philosophies comparées. Grece, Inde, Chine*, Librairie Philosophique J. Vrin, Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles, s. 167-180 ve "Philosophie et barbare, est-ce possible? Du xixe siècle à l'Antiquité" in *Le Débat* n° 137, Kasım 2005, s. 53-59.

Bir başka deyişle bizim "filozoflar"("Yunan mucizesi"nden gelen rasyonalite ve bilim düşünürleri) ve "bilgeler"(geleneksel kültürlerden gelen mistikler ve dini liderler) arasında yaptığımız ayrım antikçağ Yunanları için kesin bir karşıtlık değildir. Örneğin İskender'in Hindistan seferlerine katılan filozoflar Hindistan'da ilk çilecileri görüp onlara "jimnosofist" yani "çıplak bilgin" adını takmışlardır ve anında hiç tereddüt etmeden de bu insanları "filozoflar" olarak nitelemişlerdir. Onların metinlerini okuyamamış ve düşüncelerini de ayrıntılı biçimde anlayamamış olsalar da şunu unutmamak gerekir ki o dönemde filozofların söylemlerinden olduğu kadar davranışlarından ve yaşam biçimlerinden de tanındığı genel kabul gören bir düşüncedir.

Aynı şekilde Kilise Babaları da Yunanlar gibi Keldaniler, Mısırlılar, Persler, Hintler, Keltler vb. "barbarların" da çok önemli felsefi yapıtlar verdiklerini söylemişlerdir. Aristeides, Justinus, Tertullianus birçok kez barbar filozoflara değinmiştir.[6] İskenderiyeli Clemens ise şöyle der: "Çok yararlı olan bu felsefe zenginliği barbarlarda çok eskiden beri gelişmişti ve halklar arasında çok ilgi görüyordu; daha sonra da Yunanlara geçti."[7] Metnin devamında Diogenes Laertios'un sınıflandırmasına benzeyen bir sınıflandırma görülür: "Onların ustaları Mısır'da kâhinler, Asur'da Keldaniler, Galya'da rahipler, Baktriya'da Şamanlar, Kelt ülkesinde öbür dünya filozofları, İran'da müneccimler (bunlar İsa'nın doğumunu bile haber vermiş ve Yahudi ülkesine vardıklarında bir yıldız tarafından yönlendirilmişlerdir), Hindistan'da jimnosofistler ve başka barbar filozoflar olmuştur." Clemens deyim yerindeyse standart olan bu listeye Buda ve öğrencilerini de ekler. Böylece Buda adı Yunancada ilk kez telaffuz edilmiş olur: "Hindistan'da Buda'nın ilkelerine bağlı olanlar da vardır... son derece kutsal gördükleri bu insana bir tanrıya tapar gibi taparlar."

---

6 Sözgelimi bkz. Aristide, *Apologie*, II, 3-16; Justin, *Apologie*, I, 5, 4; I, 7, 3; I, 60, 11 ; Tertullien, *Apologie*, I, 8 ; 42, 1 ; *De Anima*, 31, 6, vb.

7 *Stromates*, I, XV, 71, 3-4.

Felsefeye birçok dilin ve birçok düşünce biçiminin dahil olması antikçağda son bulmamıştır. Bu sürecin tarihsel çizgisini yeniden belirtmeden neredeyse çağımıza kadar sürdüğünü söylemekle yetinelim. Rönesans'tan modern çağa kadar gelen felsefe tarihlerinde felsefenin sadece Yunan kökenli olduğuna dair hiçbir bilgi yoktur. Bu tür bir analizi sadece Yunanların geliştirdikleri konusunda argümanlar aramak boş bir çabadır. Aksine "barbarların felsefesi" (burada hiçbir olumsuz anlamdan söz edilmediğini bir kez daha yineleyelim) başka diyarların felsefelerinde düzenli biçimde anılmış ve dikkate alınmıştır.

Arşivler incelendiğinde "filozof" ve "felsefe" isimlerinin hiçbir şekilde sadece Yunan ve Latin yapıtları veya Avrupalıların geliştirdikleri düşünceler için kullanmadıkları sürekli ve düzenli olarak görülür. Düşünce tarihi açıkça Yunanlarınkinden başka felsefelere doğru sürekli bir açılım olduğunu gösterir. Aynı zamanda şu tespitin doğruluğunu da kabul eder: Ötekiler de filozoftur. Tek bir örnek verecek olursak, Aydınlanma yüzyılı içinde Jakob Brucker 1742'den başlayarak dev bir yapıt yayınlar: felsefenin başlangıcından 18. yüzyıla kadar felsefi öğretilerin gelişimini anlatan *Historia critica philosophia.*[8] Yedi bin sayfalık bu dev yapıt Avrupa kültürünü derinden etkilemiştir. Goethe felsefe tarihini bu kitaptan öğrendiğini söyler, Kant birçok vesileyle bu kitaba göndermeler yapar, Hegel bu çalışmadan yararlanmış, Schopenhauer ise alıntılar yapmıştır. Ayrıca Diderot ile d'Alembert'in *Ansiklopedi*'sinde de bu yapıttan izler görülür.

Peki, bu muazzam çalışma bize neler sunmaktadır? Üç yüz yirmi sayfa barbarların felsefesine (ya da daha doğrusu felsefelerine) ayrılmıştır. Brucker uzun ve ayrıntılı açıklamalarla felsefenin Yunan kökenli olmayan halklarda da var olduğunu gösterir. Eski İbranilerin, Keldanilerin, Perslerin, Hintlerin (bu konuda özellikle Strabon'dan

8 Johann Jacob Brucker, *Historia critica philosophia, a mundi incunabulis ad nostram usque ætatem deducta.* Leipzig 1742, cilt 7. (1975'te yapıtın küçük boyutlu bir faksimilesi Georg Olms Verlag, Hildersheim, New York tarafından üretilmiştir).

ama aynı zamanda Philostratus'un *Tyana'lı Apollonios'un Hayatı* adlı eserinden esinlenilmiştir), eski Arapların, Fenikelilerin, Mısırlıların, Etyopyalıların, Keltlerin, Etrüsklerin ve eski Romalıların felsefelerinin ayrıntılı analizlerini yaptıktan sonra bu diziyi İskitler üstüne düşüncelerle bitirmiştir.

İçe kapanmanın nedenleri

En hafif tabirle felsefe tarihçilerimizin bu bakış açısını yitirdiğini söyleyebiliriz. Peki neden? Bu alanda başka kültürlerle her türlü gerçek ilişkiyi engelleyen önemli ve kalıcı bir boşluk doğuran bir kopma olmuştur. 19. ve 20. yüzyıllarda ne olmuştur da felsefe bu şekilde kendi içine kapanmıştır? Sadece ve sadece Yunanların "felsefe" adını verdikleri bir düşünce biçimi icat ettiklerini ve bunu hayata geçirdiklerini söyleme noktasına hangi sürecin sonunda gelinmiştir? Hint felsefesi diye bir şey olmadığını söyleme noktasına nasıl gelinmiştir? Çin'de, Hindistan'da ya da İslam dünyasında bilgelikler, ruhani yaşamla ilgili yüce fikirler, çok etkileyici şiirler ve derin düşünceler olduğu ama yeri yurdu belli, "felsefe" adına layık, bu adı hak etmiş bir düşünce biçimi olmadığı lafları neden sürekli biçimde tekrarlanmaktadır?

Açıklayıcı varsayımlar arasında[9] öncelikle Avrupa'da 18. yüzyıl sonunda ve 19. yüzyıl başında Hint felsefesinin bilimsel olarak keşfiyle ortaya çıkan yansımalar vardır. Avrupalıların Sanskritçe öğrenmeleri ve Brahmanist düşünce sistemleriyle ilgili çalışmalar entelektüller arasında gerçek bir coşku ve heyecan yaratmıştır. Doğu'nun "yeni bir Rönesans'a" götüreceği, antikçağın gerileyen modernitenin ayağa kalkmasına yardımcı olacağı inancı büyük ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Yorgun düşen, krizlerle boğuşan Batı kültürünün Doğu sayesinde çok güçlü bir yaşamsal enerjiye yeniden kavuşacağı düşünülmüştür. Son derece abartılı ve kıs-

9 Bu konularla ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Presses Universitaires de France, 1989. Gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş yeni basım Le Livre de Poche, "Biblio-Essais", 1992. Yeni bir önsözle yeniden basım Points (Editions du Seuil), 2004. Bu araştırmanın devamında daha derin başka veriler yer almıştır, *Le Culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*. Seuil, 1997. Yeni bir önsözle yeniden basım, Seuil, Points, 2004.

men yapay bu hayranlık duygusunda olası bir Yunanlara dönüş motifi de vardır. Kökenlerin çok kutuplu oluşu Avrupa kimliği konusunda derin tartışmalara götürmektedir. Avrupa kimliği tekrar Yunanistan'ı merkez alarak kendini yeniden inşa edecektir.

Aydınlanma geri kalmış uluslar karşısında evrensel bir üstünlüğe sahip olduğuna inanmışken romantikler Doğu'yu yeniden canlandırıcı bir güç gibi görme beklentisi içine girmişlerdir. Böylece Atina, Kudüs ve Benares arasında kökenlerin önceliği konusunda amansız ve çokbiçimli bir mücadele başlar. Schlegel kardeşlerden Michelet'ye, Hegel'den Nietzsche'ye, Herder'den Renan'a bütün bir 19. yüzyıl katedilir. Sonuçta Hegel Yunanistan'ı yeniden inşa edecektir. Hegel'e göre felsefi düşüncenin tek vatanı Yunanistan'dır ve karmaşık ve engebeli bir yolculuğun sonunda Husserl ile Heidegger'de de bu düşünce ağır basacaktır.

Bu tarihin dolambaçlarında Brahmanizmden yarım yüzyıl sonra Budizmin keşfi çok önemli bir rol oynamıştır. Avrupalıların Buda öğretisinin özgünlüğünü kavramaya, tarihini Asya'da Seylan'dan, Moğoliston'dan ve Çin'den geçerek Hindistan'dan Tibet'e kadar yeniden biçimlendirmeye başlamaları için özellikle farklı, karmaşık bir dilsel ve tarihsel yapbozu yeniden oluşturmaları gerekmiştir. Budizmin giderek daha iyi anlaşılması "hiçlik kültü" diye anılan bir mit yaratmış ancak daha sonra bu mit unutulmuştur. 1830'da ve 1880'de Avrupa'da Budizmin bir yokoluş öğretisi olduğu, amacının "düşünme ilkesinin yok edilmesi", bireylerin kaybolması olduğu inancı egemen olmuştur. Kesinlikle yanlış olan bu kâbus düşüncesi özellikle *nirvana* kavramı çevresinde yanlış anlamalara dayanmaktadır. Bu olumsuz çerçeve kültürlü ve eğitimli bir topluluğun Budist düşünürlerde görülebilecek ve önemli sayılabilecek felsefi katkılardan büyük ölçüde yüz çevirmesine yol açmıştır.

Çağdaş felsefenin Avrupa kimliğine kapanmasını açıklamak adına sadece bu unsurların dikkate alınması hiç kuşkusuz yeterli değildir. Bu kapanma sürecinin bütüncül bir analizinin kaçınılmaz olarak "oryantalizmin" bütün boyutlarını dikkate alması gerekir... Oryantalizm 19. ve 20. yüzyıllarda İran ve Arap dünyası çalışma-

larını, sinolojiyi, tibetolojiyi biçimlendirmiştir. Böyle bir tarihin yeniden yazılması tabii ki gerekir ama bu uzun tarihsel süreçten birçok kuşağa açılan önemli bir hareketin doğduğu da açıktır. Felsefi ufukların açılması önce yoğunlaşmış, daha sonra hız kesmiş ve en sonunda durmuştur. Batı felsefesinin başka ufuklara doğru kaymasının arkasından Yunan odaklı bir yeniden merkezileşme gelmiştir. Felsefe sadece Yunan "anavatanıyla" sınırlanmış ve kimliğini sadece ondan alabilmiştir.

Amaçları karmaşık, gelişim ayrıntıları karışık olan bu genel hareket global sonucu açısından basittir: Felsefenin hiç değilse bir olasılık olarak her zaman birçok vatanı, birçok kökeni, birçok dili hatta birçok gelişme biçimi olmuştur. Bu durumda tek kökeninin Yunan olması ve sadece Avrupa'da gelişmesi diye bir şey söz konusu olamaz. 20. yüzyılda gitgide dogmatikleşen bir tavırla Yunan felsefesinden başka bir felsefe olmadığı öğretilmiştir. Sürekli aynı şey yinelenmiştir: Yunanlıların yarattığı ve "felsefe" adını verdikleri bu düşünce biçimine benzeyen herhangi bir şey hiçbir yerde yoktur. Örneğin Husserl 1936'da, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantal* (Avrupa bilimlerinin krizi ve transandantal fenomenoloji) adlı eserinde açıkça bu tezi savunmuştur: "Bütünüyle 'teorik' bir tavrın yeni bir biçimi olarak evrensel yaşamsal ('kozmolojik') bir ilgi sadece Yunanlarda görülür ve bu ilginin çok özel nedenlerle etkili olduğu toplum biçimi de sadece onlarınkidir; yepyeni bir filozoflar ve bilginler toplumu."[10]

20. yüzyılda kendini kabul ettiren dogma nedir? "Felsefe" kelimesi Yunancadır (bu tartışmasız doğrudur) ama aynı anda yine yalnızca Yunana ait olan başka bir şeyi daha ifade eder (bu da aksine bütünüyle yanlıştır). Bu kapanma modern bir mittir. Antik dönemde de klasik çağda da yoktur. Özellikle bir Alman mitidir bu: *"Nur bei den Grieschen"* (sadece Yunanlarda) ifadesi hem Hegel'in hem Husserl'in hem de Heidegger'in imzasını taşımaktadır.

---

10 Fr. Çev. Gérard Granel, Gallimard, 1976, s. 359.

Gerçekten de bu üç düşünür felsefenin Helen kültürü dışında gelişebilecek bir yeri olmadığı düşüncesini belirtmek amacıyla farklı dönemlerde, farklı bağlamlarda aynı terimleri kullanmışlardır. Her dogma gibi bu inanç da eğitim ve araştırma alanlarında çeşitli zararlı sonuçlar doğurmuştur. Bu şaşırtıcı sonuçlar arasında özellikle şu inanç dikkat çeker: Sadece Yunan diliyle felsefe yapılabilir (Yunancanın doğrudan mirasçısı olarak sunulan Almancayla birlikte). Yunanca ve Almanca dışında felsefe için en küçük bir kurtuluş yolu mümkün görünmemektedir. Başka dillerde bu ada layık kavramsal bir düşünce geliştirmek mümkün değildir. 1960-1970 yıllarında Avrupa'da yaygın düşünce budur.

Felsefenin etki alanının böylesi tuhaf bir biçimde sınırlanması "felsefe" teriminin uygulama alanının talihsiz bir biçimde daraltılmış olmasına bağlıdır. O dönemde Avrupa felsefesi tarihi bazı adlarla, yapıtlarla sınırlıdır; sözde bir "varlık tarihinin" dar ve kısıtlı şeması içine girmeyen her şey sakattır ve düzeltilmesi gerekmektedir. Sufilik, Taoculuk, Çin düşüncesi ve yüzlerce okulun yığınlarla metni, içeriklerindeki destek argümanları, varlık ve yokluk konuları, görünüş ve gerçeklik konuları sürekli tartışılmakla birlikte bakılıp okunmadan boş ve anlamsız görülmektedir.

"Dinler", "ilahiyat" ya da "ruhani yaşamlar" bu kitapların dahil edildiği alanlardır. Bunlar "felsefe" alanında olmamaları gerekmektedir, bu alana ait değillerdir. Dolayısıyla kabaca söylemek gerekirse 20. yüzyılda felsefi düşüncenin kısıtlanmasına, daraltılmasına tanık olunmuştur.

Derinleş(tir)me, tutarlılık bahanesi altında ortaya çıkan yavanlaşma ile küçülmeden başka bir şey değildir. Felsefe dillerinin çokluğu ve felsefenin içinde barındırdığı farklılığın hazineleri görmezlikten gelinmiştir.

Neyse ki, yaklaşık yirmi yıldan beri bu tavır değişmeye yüz tutmuştur.[11] Farklı ve birbirlerine uzak felsefe alanlarında çalışanlar

11 1991'de, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Felsefe nedir? Editions de Minuit) adlı yapıtında Gilles Deleuze şöyle diyordu: "Bazı düşünürler günümüzde gerçek anlamda felsefe sorununu yeni temeller üstünde yeniden ele alıyorlar ve Hegelci ya da Heideggerci basmakalıplıklardan kurtarıyorlar kendilerini" (bkz. özellikle Levinas, Jambet, François Jullien ve Roger-Pol Droit'dan alıntılann yapıldığı ı s...note 5. Bu adlardan bazılarının bu iki ciltte bir araya gelmesi kesinlikle bir rastlantı değildir).

arasında bağlar kurulduğu görülmüştür. Modern ve Almanlara özgü "Her şey Yunan" miti çökmeye başlamıştır. Artık hiç kimse Hint ya da Çin felsefesi diye bir şey olmadığını söyleyemez. Burada ilk kez çevrilen Tibet metinlerinin tümü okunduğunda "Tibet felsefesinden" söz etmenin dilsel bir yanlış ya da terimler arasında bir çelişki olduğunu hiç kimse söyleyemeyecektir. Kısacası bugün karşımızda yeni bir manzara vardır. Başka geleneklerin metinlerinin felsefi okuması git gide yaygınlık kazanmaktadır. Bu antolojide yer alan uzmanlar bu konuda iyi birer örnek oluştururlar. Tabii ki yalnız değillerdir.

Felsefenin hangi anlamda sınırları vardır?

Anlaşılacağı gibi sonuçta felsefenin sınırları sorunu değişmektedir. Böyle bir soru tek anlamlı değildir. Birçok düzeyde, farklı alanlarda yer alır. Örneğin dilin sınırlarıyla ilişkili olduğu düşünülebilir: Bir dilden ötekine geçildiğinde felsefenin dışına mı çıkılmış olur? Dil değiştirilirse felsefe içinde kalınabilir mi? Cevap evetse hangi koşullarda? Sınır aynı zamanda yöntemle de ilgilidir. Şu ya da bu mantık kuralları içinde felsefe alanında kalırız ama bu kuralların dışına çıktığımızda felsefenin dışında buluruz kendimizi. Sınır, temaları ayırabilir. Kimilerinin haklı olarak felsefi oldukları kimilerinin de olmadıkları düşünülür.

Felsefenin bütün kültür alanlarında ya da sadece Yunan-Avrupa dünyasında yer alıp almadığını anlamaya yönelik tartışmanın örgütlendiği sınır kaçınılmaz bir biçimde belli başlı bu üç alanda (dil, yöntem, temalar) yoğunlaşır. Bu bağlamda yol olmak için en azından iki unsur daha gereklidir: bir yandan felsefi etkinliğin tanımı, öte yandan bu tanımın farklı söylemlere uygulanmasının sonuçları. Bunun neticesinde örneğin bir Hint metninin bizim felsefe tanımımıza tam olarak uyduğu ya da başka bir metnin uygun düşmediği veya yine bir başkasının durumunun karışık olduğu söylenebilecektir.

Bütün tartışma kaçınılmaz olarak başlangıçtaki felsefeye verdiğimiz dar ya da geniş tanıma bağlı olduğu takdirde sonuç da yine kaçınılmaz biçimde düşünülen referans metni tipine bağlı olacak-

tır. Yunan mirası dışındaki gelenekler içinden metafizik ve ontoloji metinleriyle karşılaştırmak amacıyla şiirsel ya da mistik metinler seçilirse karşılaştırılacak bir şey olmadığı ve dolayısıyla "ötekilerin" felsefeden yoksun oldukları kolayca anlaşılır.[12] Karşılaştırma için aksine en kanıtsal, en teorik, gelişkin analizler ve akıl yürütmeler içeren yapıtlar incelendiğinde ise aynı anda hem yakın hem uzak, hem benzer hem farklı bir manzarayla yani tek kelimeyle karşılaştırılabilir bir manzarayla karşılaşma ihtimali çok fazladır.

Hangi felsefe tanımı elle tutulabilir? Üç ayırıcı unsur yeterli olabilir. Öncelikle, bir soru ya da bir problemle ilgili *gerçeğin mantıksal araştırmasını amaçlayan bir düşünceye* "felsefi" denir. Doğru bir cevabın araştırılmasıyla ilgili mantıksal etkinliğe dayanan bu özellik ilk koşuldur. Dolayısıyla burada saf otorite argümanı ya da sadece sezgiye başvurma durumu söz konusu değildir.

Birincinin sonucu olan ikinci özellik *irdelenen soruyla ilgili olası cevapların bazılarını geçerli ya da geçersiz kılmak amacıyla yararlanılan mantıksal kurallar* tarafından sağlanmıştır. Bu mantıksal kuralların bazı varsayımların geçersizleşmesini, sadece mantıksal ölçütlerden hareketle elde edilen bazı cevapları dışlamasını sağlaması ve bu bağlamda bir inanca, bir önyargıya, herhangi bir itkiye başvurmaması gerekir. Yalnızca mantıksal yetersizliklerinden hareketle bazı mümkün cevapları yanlış ya da mümkünsüz görerek saf dışı etmek felsefi tavrın belirgin bir özelliğidir.

Üçüncü özellik: *Bu yansımalı ve mantıksal araştırma genel kavramlar ya da düşüncenin kuralları veya pratikle ilişkili ama genel anlamda düşünülen kurallar üstünde etkili olur.* Bu iki ciltte yer alan metinlerde görüleceği gibi bu üç ölçütün felsefenin ufkunu Yunan-Batı metafizik ve mantık geleneğinin tek başına yaptığından çok daha ileriye götüren bir yığın yapıt içinde farklı usullere göre var olduklarını göstermek kolaydır.

---

12 Örneğin Jean Beaufret felsefenin yalnızca Yunan olduğunu ve Çin'de felsefe olmadığını göstermek amacıyla Platon'un *Sofist* eseriyle Çuang-Çu'nun bir meselini karşılaştırdığında bilgilerinin doğru olup olmadığını ya da iyi niyetli olup olmadığını bilemeyiz (*Dialogue avec Heidegger*, Cilt I, Philosophie grecque, Minuit, 1983, s. 28-29).

Sonuç olarak geriye sadece iki olasılık kalır. Kısıtlı bir felsefe tanımı tercih edilip felsefe toptancı bir bakış açısıyla sadece Yunan ve Avrupa düşünce sistemlerine indirgenebilir. Bu durumda şöyle bir şey söylemek gerekir: "Sadece Yunan-Avrupa düşüncesi felsefe olabilir ve başka hiçbir düşünce felsefe değildir." Ya da doğruyu hedef alan, yanılgıları saf dışı etmek ve soyut kavramları veya pratik kuralları tutarlı bir biçimde irdelemek amacıyla mantık kurallarını seferber eden yöntem ve *modus operandi* (işleyiş usulü) ile ilgili bir tanım tercih edilir. Bu durumda sonuçlar listesini bu ölçütleri karşılayan çeşitli dillerde ve çeşitli kültürlerde bütün yapıtları kapsayacak şekilde genişletmek gerekir.

Bu yola başvurulduğu takdirde felsefeyle ilgili bütüncül görüşümüzü gerçekten değiştirmemiz gerekir. Başkaları sadece sezgiye, kehanete, inanca güvenmek durumundayken akılcılığı Yunanistan'ın icat ettiğine, sadece Yunanistan'ın uyguladığına ve bütün yönleriyle (metafizik, psikolojik, etik, politik, estetik) geliştirdiğine inanmak yerine *tek bir insan aklı olduğunu ama akılcılığı kullanma biçiminin çok çeşitli olduğunu* düşünmek gerekir. Felsefi karşılaştırmacılığın en kesin biçimde öğrettiği şey budur: tek bir akıl, birçok kullanım.

Aynı akılcılığın farklı kullanımları farklı açılarda yer alabilir, farklı felsefi bilgilere ve stratejilere götürebilir. Örneğin Aristoteles'in aklın ayarlı kullanımı aracılığıyla dünyanın gerçeğini anlatan bir bilim oluşturmak istediği yerde "Orta Yol" öğretiminin büyük Budist mantıkçısı Nagarjuna aynı aklın kuralından her türlü çelişkili cevabın reddedilmesi amacıyla yararlanır ve her türlü spekülasyon biçimini "felç eder" ya da "dondurur"; klasik Yunan düşüncesine çok uzak olan bir "bilgiden vazgeçme" noktasına varır. Nagarjuna'nın *Stances du Milieu par excellence*[13] (Orta Yol'un Mükemmel Dörtlükleri) eserinde yaklaşık on sayfa içinde tutarsız tezleri çürüten yüz kırk altı olgu vardır. Bu Budist mantıkçının, Aristoteles'in ve diğer herkesin kabul ettiği şudur:

13 Çev. Guy Bugault, Gallimard, "Connaissance de l'Orient" koleksiyonu, 2004. (Ed. n.)

Çelişkili bir şey desteklenemez. Dolayısıyla burada Doğululara gerçeğe uygun düşmeyen, çelişkilere kayıtsız kalacak kadar farklı ve müsamahakâr bir akılcılık atfeden yanılsamanın karşısındayız. Bununla birlikte bu aynı araç gerçek anlamda Aristoteles'inkinden bütünüyle farklı amaçlara yönelik kullanılmıştır. Nagarjuna *bütün* tezlerin savunulmaz olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Amacı bilgiyi artırmak değil, daha ziyade bu hırsı yok etmektir. Amaç felsefi olsa da doğası kesinlikle farklıdır.

Dolayısıyla başka yerlere götüren bu yollar izlendiği takdirde felsefeyi sadece Yunanlarda biçimlendiği şekilde tanımlanan tek bir faaliyet gibi düşünmek söz konusu olmayacaktır. Tersine onu farklılığı, bütün boyutları, paradoksları, çıkmazları ve gerilimleri içinde görmek söz konusu olacaktır. Haliyle şu gerçeğin farkında olmak gerekecektir: En güncel akademik ve öğretisel bağlamda tanımlayacak olursak, daha büyük bir bütünün içinde bir yöntem oluşturan faaliyete "felsefe" diyoruz. Bu iki ciltte bir araya gelen metinler ile açıklamalar bu bütünün yoğunluğunun ve çeşitliliğinin somut bir değerlendirmesini yapma olanağı verebilir. Bu nedenle bir anlamda kendini bekleten bir çalışmayla ilgili birkaç kelime etmenin de zamanı gelmiştir.

Uzun bir bekleyiş

Gerçekten de büyük kültürlerin felsefi metinlerinden oluşan, net bilgilerin yer aldığı bu yapıt elli yıldan beri arzu edilen ve beklenen bir çalışmadır. 1953'te filozof Georges Canguilhem UNESCO'nun felsefe öğretimi konusunda uluslararası bir araştırmasının raportörlüğünü yapmıştı. Raporunda felsefe eğitimindeki önemli boşlukların altını çizmiş ve dünyanın farklı felsefe gelenekleri üstüne daha fazla bilgilenme yoluyla bu boşlukların doldurulması gerekliliğini belirtmiştir. Söz konusu filozof, felsefe eğitimi bağlamında öncelikle şu tespiti yapmıştır: "Felsefe herkese kendi özel kültür ortamına göre olaylara belli bir mesafeden bakma olanağı sağlayabilir ve böylelikle yabancı kültürel gerçekliklerin daha iyi

anlaşılmasına yardımcı olabilir."[14] Başkalarının felsefi bakış açılarını anlayabilmek için araçların da var olması gerekir tabii ki.

Georges Canguilhem şu sonuca varır: "Dolayısıyla eğitimde farklı felsefe geleneklerinin karşılaştırmalı öğretimini geliştirmek yararlıdır; şu bir gerçek ki her büyük gelenek (Batı, Arap, vb.) içinde klasik filozoflar genellikle mensup oldukları uluslar dikkate alınmadan incelenir ama Hindistan'ın, Arap dünyasının, Çin'in ve Batı'nın felsefi katkıları arasında daha yakın bir ittifak olması durumunun çoğu zaman bu geleneklerden yalnızca biriyle sınırlı kalan programlar için önemini de kabul etmek gerekir. Bu karşılaştırmalı felsefe programları sayesinde öğrenciler çeşitli kültürel gerçekliklerin, bunların farklılıklarının, ortak noktalarının, bir araya gelmelerinden sağlanacak yararın kıymetini daha doğru ve daha derin bir şekilde değerlendirebilirler."[15]

Bu amacın gerçekleşmesi için ne gibi araçlar gerekir? 20. yüzyılın en büyük bilim felsefecilerinden biri olmakla kalmayan, aynı zamanda Fransa'da felsefe öğretiminin en etkili denetçilerinden biri olan Georges Canguilhem yararlanılması gereken araçlar bağlamında şöyle der: "Ortalama bir okur ve öğrenci için, belli başlı dünya felsefe gelenekleri üstüne kolay okunan kitaplardan genel eğitime yönelik bilgi sağlamak önemlidir."[16] Daha net olarak: "belli başlı kültürlerin felsefi metinlerinden seçmeler sunan ciddi ve kolay okunan yapıtlardan yararlanmak gerekir. Bu yapıtlardan bütün ülkelerin eğitim sistemlerinde felsefe ve düşünce tarihi eğitiminde yararlanılabilir."[17]

Bu metnin üstünde çok durmamızın nedeni okuyacağınız iki cildin Georges Canguilhem'in dileğine kendi tarzlarında cevap vermesidir. Bu dileği izleyen elli beş yıl içinde bu bağlamda tatmin edici hiçbir şey olmamıştır neredeyse! Hint, Çin ya da İslam felsefelerinin çeşitli özelliklerini işleyen bir yığın yapıt tabii ki vardır an-

---

14 *L'enseignement de la philosophie. Une enquête internationale de l'UNESCO.* Paris, UNESCO, 1953, s.219.

15 *Age.*

16 *Age.*, s. 223.

17 *Age.*

cak bu yapıtları yazanlardan hiçbiri felsefeye yeni başlayanlar için uygun formatlarda çokdilli ve çokkültürlü bir antoloji oluşturma çabası göstermemiştir.

Ben kendi adıma bu boşluğun altını tekrar tekrar çizdim ve bu tür bir yayın faaliyeti için arzumu ifade ettim.[18] Buna rağmen bu gerçekleşmemişti. Bu nedenle Arthur Cohen benden Hermann yayınları için bu projeyi üstlenmemi istediğinde teklifini kabul ettim. Bu ifade mecazen söylenmiş değildir. Başka kitap projeleriyle meşgul olduğum için bu önemli çalışmayı makul bir süre içinde sonuçlandıramamaktan gerçekten korkuyordum. Neticede, oluşan seçkin filozoflar ekibinin yardımıyla bu iddialı girişimi nihayete erdirmeyi başardık. Bu projenin çok uzun süreden beri yararına inandığım için çalışmanın somutlaşmış olmasından özellikle mutluyum. Şu ilke bir kez daha doğrulanmıştır: Yıllarca kitapçılarda boşuna aranan kitap en sonunda bizzat hayata geçirilir.

Artık bu iki cilt var olduğuna göre onları gururla sunduğumu ifade etmek isterim. Bu kitaplardan çok şey öğrendim ve inanıyorum ki herkes de çok şey öğrenecektir. Kimi zaman bazı metinlerden birkaç kırıntı bilinse ya da şu veya bu okulla ilgili bazı fikirlerden haberli olunsa da hiç kimse (bir kez daha söylüyorum, hiç kimse) bu iki ciltte anlatılanlardan gerçek anlamda haberli değildir. Eğer varsa ve dedikleri gibi her şeyi biliyorsa ancak Tanrı'nın bunlardan öğreneceği hiçbir şey olmayabilir. Ama bizim gibi cahiller, ölümlüler için keşfedilecek çok felsefe vardır!

Gerçekten de bu antoloji *ilk kez* birçok dil ve kültür alanından gelen temel felsefe metinlerini bir araya getirmektedir. Aynı zamanda çağdaş felsefenin gerekli açılım hareketine de kendi ölçülerinde katkıda bulunma umudu içindedir. Tekrarlamak gerekir ki şimdiye kadar uzman olmayanların "başka diyarların" felsefelerinin düşünürlerini ve yapıtlarını farklılıkları, zenginlikleri ve derinlikleri içinde gerçek anlamda keşfetmeye başlayabilecekleri tek bir yapıt

18 Özellikle bkz. *L'Oubli de l'Inde*, böl. 6, ve 1993-95'te UNESCO adına yaptığım dünya çapında araştırma; bu çalışmamda Canguilhem'in kırk yıl önce yaptığı araştırmayı elden geçirdim. Hazırladığım rapor yayınlanmıştır: *Philosophie et démocratie dans le monde. Une enquête de l'UNESCO* (Le Livre de Poche, 1995).

oluşturulmamıştır. Bu iki ciltte toplanan metinlerin büyük bölümü Fransızcaya ilk kez çevrilmiştir. Bununla birlikte bu metinler önemli yapıtlardan alınmıştır ve birçoğu yüzyıllardan beri bilinir (en azından ortaya çıktıkları kültür alanında). İşte doldurulması gereken boşluklarla ilgili bir fikir.

Biz bu yapıtla toplumun henüz çok iyi bilmediği önemli felsefi alanlara girmeyi mümkün kılmak istedik. Bu yaklaşım yolunun *metinler aracılığıyla* çizilmesini bilinçli olarak tercih ettik. Sentetik sunumları ve genel yorumları çoğaltmak yerine okuyucuların onlara doğrudan doğruya sunduğumuz metinleri ellerine alarak bu farklı filozofları analiz etmelerini daha yararlı bulduk. Okur böylece çeşitli söylemlerin nasıl düzenlendiğini keşfedecek ve deyim yerindeyse felsefi düşüncenin çeşitli yaklaşımlarına neredeyse parmakla dokunacaktır.

Okumanın üretici olabilmesi için sunumlar, notlar, bir sözlük, referanslar eklenmiş ve bunların okumaya yardımcı olacağı düşünülmüştür. Ayrıca yazarların ve metinlerin seçilmesi, temaların dizilimi ve açıklamalar her alanın esas ağırlık noktası içinde olabildiğince aydınlatılacağı şekilde tasarlanmıştır zira her şeyi kapsamak mümkün değildir ve bunu doğal karşılamak gerekir. Dolayısıyla metinler bizim eğitim sistemimizin hiç bilmediği bu felsefi yapıtların varlıklarını ve zenginliklerini göstermek amacıyla seçilmiştir.

Alan seçimlerini uluslardan, öğretilerden ya da dönemlerden çok dilleri dikkate alarak yaptık. Yapılan seçimlerde bir parça keyfiyet ve uygunsuzluk olduğu düşünülse bile biz yaptığımız tercihle bunları en aza indirgediğimize inanıyoruz. Bu tercih zihinsel tutarlılıkların ve düzenlemelerin kavranmasına olanak verir. Aksi takdirde parçalanmış ya da düzensiz bir metin ortaya çıkabilirdi.

Bu tercihleri, içinde bu alanlarda dünyanın en iyi birkaç uzmanının bulunduğu bir bilim komitesi yönlendirmiştir. Her alana el atmış değiliz tabii ki; bunun için yüzlerce cilt gerekirdi! Bizim amacımız farklı felsefe alanlarının belli başlı özelliklerinin altını çizmek, onların belirgin özelliklerini yansıtmaktır. Yazarlar tamamen benzer bir çerçeve içinde metinlerin düzenlenmesi ve dizilimi ko-

nusunda özgürce karar vermişlerdir. Okuyucu bu iki cildi okurken bir bölümden ötekine sunum üsluplarındaki ya da bakış açılarının oluşturulmasındaki farklılıkları görecektir. Tarihin sunduğu düşünce ufuklarının, sorunsalların, kavram tiplerinin, dillerin ve felsefi terimlerin farklılığını tek bir kalıba sokmak söz konusu olamaz. Aksine bu farklılıkların başka tür bir yolculuğun aynı koşullarını oluşturduğunu fark etmek gerekir.

Uzaklardan gelen bu felsefi metinleri peş peşe dikkatle okumak büyük bir zihinsel yolculuk deneyimidir. Böylelikle insanda dünyanın çeşitli bölgelerini katetmiş olma duygusu uyanır. Işıklar alışılmadık, ufuklar hem tuhaf hem tanıdık gelir, tıpkı doğada dolaşırken keşfettiklerimiz gibi. "Felsefi yolculuk" ifadesinin anlamını tamamlamak için bunu sadece bir yerden ötekine bir yolculuk değil, aynı zamanda düşünce yolculuğu olduğunu bilmek önemlidir.

Bu macera son derece kolektif olarak gerçekleşmiştir. Hiç kuşkusuz olası eksikliklerin tek sorumlusu benim ama bu sayfaların okuyuculara sağladığı bütün keşifler bu özgün çalışmaya zamanlarını ve bilgi birikimlerini adayanlar sayesinde gerçekleşecektir; onlar bu övgüyü hak etmiştir. Bu nedenle hepsine teker teker teşekkürlerimi sunuyorum.

Paris-IV-Sorbonne Üniversitesi Hint felsefesi ve karşılaştırmalı felsefe emekli profesörü Michel Hulin, Hint felsefesi okullarının Sanskritçe metinlerini çeviren, sunumlarını yapan ve yorumlayan felsefe profesörü Marc Ballanfat ile birlikte Sanskritçe metinleri gözden geçirmiştir.

Paris-VII Denis Diderot Üniversitesi profesörü ve Çağdaş Düşünce Enstitüsü müdürü François Jullien, Çince metinleri gözden geçirmiş ve çalışmaları sırasında kendisine Konfüçyüsçülük ve Taoculuk üstüne seçilmiş önemli metinleri çeviren, sunumlarını yapan ve yorumlayan Ki Çong yardımcı olmuştur.

École pratique des Hautes Études profesörlerinden Matthew Kapstein, günümüzde en iyi uzmanlarından biri olduğu Tibet dünyasının sorumluluğunu üstlenmiştir; İngilizce kaleme aldığı çalışmasını filozof ve Tibetolog Stéphane Arguillère, École prati-

que des Hautes Études'deki öğrencilerinin yardımıyla çevirmiş ve gözden geçirmiş, bu çalışmalara Kapstein de katılmıştır.

Aix-en-Provence Üniversitesi profesörlerinden Raphaël Draï, İbranice metinlerin sorumluluğunu üstlenmiş, Michaël Azoulay ile birlikte bunların büyük bölümünün sunumlarını ve çevirilerini yapmıştır.

Hazırlık sınıfları felsefe hocası ve İslambilimci Christian Jambet ilk baştaki planlamaya göre sadece bir bölümünün sorumluluğunu üstleneceği Arap ve İran dünyalarının bütününün sorumluluğunu üstlenmek zorunda kalmıştır. Ona yürekten teşekkür ediyorum çünkü yardımları olmasaydı büyük bir eksiklik ortaya çıkabilir ve kitabın yayınlanması tehlikeye girebilirdi.

CNRS eski yöneticilerinden Serge Feneuille eski Mısır metinlerinden bir seçme oluşturmuş ve bunların sunumunu yapmıştır; bu metinler uzun bir geleceğe adanmış felsefi kavramların geldiği ilk hazırlıklarla ilgili yepyeni bir bakış açısı oluşturur.

Hepsine buradan şükranlarımı sunuyorum; umarım okuyucular da aynı hissi paylaşır.

Çok yakın, çok uzak

Bu arada son birkaç şey daha söylemem gerekiyor. Bunlar okunacak metinler ile birkaç dersten sonra okuma alışkanlığı kazanılan metinler ya da bazı felsefe kitapları arasındaki bir yığın benzerlik ve farklılıkla ilgilidir. Bu konuda da sadece bütün yakınlıkların ve uzaklıkların, bütün benzerliklerin ve benzersizliklerin bir dökümünü çıkarabilmek için ayrı bir cilt gerekir. Ayrıca her okuyucunun kendi bilgilerine ve yeni öğrendiği şeylere göre yolunu çizmesi daha doğrudur. Her şeye rağmen bazı gereksiz yanlışlıklardan da kaçınmamız gerekir.

Bu iki ciltte yer alan metinlerin çoğunun dinsel içerikli temalar içerdiği gerekçesiyle gerçek anlamda felsefi özelliklerinden şüphelenmeye götürebilecek kötü niyetli eleştiriler kolayca saf dışı edilebilir. Böyle bir argüman kabul edilemez çünkü sırf Allah'tan, Brahman'dan, Buda'dan ya da Tao'dan söz ettikleri için bu metin-

lerin alelacele "felsefe" ya da "dinler" rafına yerleştirmeleri doğru değildir. Tanrı, cennet, kurtuluş gibi kavramların yer aldığı bütün kitapları "felsefenin" dışına atmak zorunda kalsaydık kütüphanelerimizde Plotinos, Descartes, Spinoza, Leibniz, Pascal, Hegel ve daha birçok ismin bulunmaması gerekirdi. Batının en köklü felsefi düşüncesinin büyük bölümünün Tanrı, yaradılış, günah, kötülük çevresinde döndüğünü kim bilmezlikten gelebilir? Bugün bu metinleri Hıristiyan inançlarını paylaşmadan ve bunların temellerini oluşturan dinsel inançları paylaşmadan da okuyabiliriz çünkü biz bunları *dinsel metinler olarak değil felsefi metinler olarak* okuruz. Burada derlenen bazı metinler için benimsenmesi gereken yol da budur. Bunların genellikle Batı'da görüldüğü gibi dinsel ya da tinsel önermeler olabilecek haraket noktaları açısından değil, mantıksal özellikleri ve kuramsal yaklaşımları dolayısıyla felsefi metinler olarak okunmaları gerekir.

Öte yandan metinlerin tümü açısından bakıldığında satır aralarında çok klasik Batı felsefesi düşüncesine kesinlikle yabancı olmayan büyük temalar da görülecektir. Böylece birçok bölümde kelimeler ve nesneler arasındaki ilişkiler üstüne temel bir düşünce fark edilecektir. Kullandığımız kelimeler gerçekliği çok iyi yansıtıyorlar mı? Bizi nesnelerin özüne götürüyorlar mı? Sadece bizim kapasitelerimizin bir sonucu olan mutlak ve basit uzlaşmalar, anlamsız işaretler mi söz konudusur yoksa? Çince, İbranice, Farsça, Tibetçe gibi farklı dillerde tartışılan ve Platon'un *Kratylos* eserinden Wittgenstein'a kadar Batı metafiziğinin önemli bir tematiğiyle çok sıkı ilişki içinde olan dillerde tartışılan temalardır bunlar.

Birçok alanı kapsayan bir başka soru da doğa ile insanların uzlaşmaları arasındaki süreklilik ve karşıtlık ilişkilerinden oluşmaktadır. Yasalarımız doğaya uygun mudur? Yoksa tam tersine doğayı bozmakta mıdır? Avrupa felsefesi eğitimi almış herkes için bu kutupların çevresinde dönen sorular vardır ve bunlar kimseyi şaşırtmaz. Klasik metafizik tartışmalarıyla çok sıkı ilişki içinde olanlar başka çerçeveler içinde bütün ve parçalar, zamanın anları ve

sürekliliği konusunda bir ya da birçok soru keşfedecektir. Ayrıca acıma, merhamet, insanlar arasında eğitim ve düşünceden bağımsız olarak dayanışma üstüne düşünceler keşfetmek de kimseyi şaşırtmayacaktır. Bir yandan farklı bakış açıları arasında sapmalar gözlemlenirken, okuduktan sonra bunların aslında hiç kuşkusuz "felsefeler" olarak adlandırılabilecekleri, adlandırılmaları gerektiği, çeşitlilik gösterdikleri ve sonuçta ötekilerin de filozof oldukları düşünülecektir.

Hiç şüphe yok ki bunlar eşsiz yaklaşım tarzları olan farklı felsefeler ve filozoflardır. Hemen göze çarpan başlıca özelliklerinden biri yeniliğin reddedilmesidir. Avrupa düşüncesinde bütün filozoflar ya da hemen hepsi kendilerini yeni olarak öne sürerler. Aslında böyle bir şey söz konusu olmasa da yeni şeyler söylediklerini iddia ederek yapıtlarıyla övünürler. Bir geleneğe, kutsal kitaplara, kesintisiz devam eden yorumlara bağlı felsefelerde ise durum tam tersidir. En azından örtük biçimde sadece söylenmiş olanı, bilinen şeyi söylemek bir övünme vesilesi olur. Örneğin bir filozof çok yeni bir anlayış getirse bile sürekli olarak bunun eski, ilk metinlerde bulunan bir şey olduğunu göstermeye çalışır. Avrupa yeni olanı öne çıkarır, Avrupa dışında ise öne çıkan daha ziyade eskidir.

Geriye olası son bir eleştiri kalıyor. "Başka diyarların felsefeleri" başlığı altında yer alan bu "başka diyarlar" içinde kaçınılmaz bir "burada" yani mesafelerin ve sapmaların değerlendirileceği bir referans noktası vardır. Tarihsel olarak bilinen diller ve ilişkiler dikkate alındığında üç tip başka diyar bulunur. Gerçekten de antikçağ Yunan yapıtlarını bilen ve bunları yorumlamış, izlemiş ya da Yunan dil ailesinden olmayan dillere (Farsça, Arapça, İbranice) dönüştürmüş olan felsefe okulları vardır. Sanskritçe ise tersine Yunancaya çok yakın bir dildir ama Sanskritçe kaleme alınan felsefi yapıtlarda Yunanların düşüncesinden eser yoktur. Son olarak Çin dünyasında da tarihsel anlamda bilinen ne bir dilsel yakınlık ne de kültürel ilişki söz konusudur. Bu üç özel durum karşılaştırmalı bir incelemenin dışlayamayacağı farklı çerçeveler çizer.

Bununla birlikte daha büyük bir zorluk söz konusudur. Tarihsel ve dilsel sorunlardan bağımsız olarak, her kültürün kendine özgü temeli üstüne olası tartışmalar dışında "başka diyarlar" ifadesi kendi içinde tartışmalı değil midir? Bu deyimin sadece kullanılması bile bu başlık, hatta bu kitabın amacı içinde kendini merkez alan bir bakış açısını göstermez mi? Daha da kötüsü: "burada" ve "başka diyarlarda" aynı zamanda üstü kapalı olarak "biz" ve "ötekiler", "merkez" ve "kenarlar", hatta "model" ve "kopyalar" değil midir?

Gerçek olmayan sorunlar. Burada çoğulluğun ne model ne de kopyalar içerdiği açıktır. Tersine, çoğu zaman Batı'nın şu ya da bu özelliğinin "merkez"den ve "kenarlar" dan ayrılma durumu ışığında daha iyi anlaşıldığı olur; eğer burada anlaşılması gereken daha sınırlı bir alana karşıt olarak öne çıkarılan şeyin dikkate alınmamasıysa... Bu kitapların sadece okunmalarının bile herkesi ikna etmesi fikri kadar anlamsızdır bu.

Bununla birlikte "burada" ve "başka diyarlarda", "biz" ve "ötekiler" bütünüyle bu kitap projesi içinde yer alan anlamlardır. Bunu açıklamak da üstlenmek de zor değildir. Biz öncelikle Batılı filozoflarız, Yunan düşüncesiyle yoğrulduk ve bu noktalarda bize çok benzeyen okuyuculara hitap ediyoruz. Öte yandan "başka diyarları" gidip görme jestini yaptık ve yaptıklarımızı yapmak isteyenlere oralarda gelişen felsefelerin zenginliğini ve farklılığını tanıtmak istiyoruz.

Dolayısıyla "burası"nı ve bu "bizde"yi, *oradan çıkmak ve oraya dönmek için* bilinçli bir şekilde, hiçbir sıkıntı hissetmeden koruyoruz. Sonuçta hiç kimse bir yerden değildir. Bir yerden olduklarını söyleyenler yalancıdır. Ya da kördür. Veya hem yalancı hem kördür.

Ayrıca her yerden olanların ya da hiçbir yerden olmayanların gerçek anlamda seyahat etmedikleri de unutulmamalıdır. Dolayısıyla gelişen kültürel etkileşim içindeki bu dünya ile hâlâ çekingen bir tavırla kendi içine kapanan küçük felsefi dünya arasındaki sapmayı yok etmenin gerekliliğine inanıyorsak bir "burada" ve birçok "başka diyar" olduğunu kabul etmemiz gerekir. Neticede söz ko-

nusu olan filozofların seyahat etmesini sağlamaktır. O zaman "Horatio, yeryüzünde ve gökyüzünde sizin felsefenizde düşlenmediği kadar çok şey var"[19] diyen Hamlet'in yanıldığını anlayacaklardır. Söylenmesi gereken tam tersidir: Bütün felsefelerde yeryüzünde düşlenebilecek olanlardan çok daha fazla şey vardır, yolda bunu kendiniz görecek ve anlayacaksınız.

19 William Shakespeare, *Hamlet*, Perde I, sahne V.

Hint Düşünceleri

Hint felsefesinin bazı özgün çizgileri

Michel Hulin

Öncelikle Eski Hindistan'ın sadece dinsel bir düşünce, bir mistisizm, bir tinsellik geliştirdiği, gerçek anlamda felsefeye, özellikle Yunanlara özgü metafiziğe ve genel olarak da Batı geleneğine yabancı kaldığı efsanesinden kesinlikle kurtulmamız gerekiyor. Bu düşüncelerin sahibi Hegel, Husserl ya da Heidegger önemli isimler için böyle bir önyargı mazur görülebilir çünkü o dönemde öğretilerin ayrılması ve Sanskrit filolojisinin gelişmesi sınırlıydı (özellikle Hegel döneminde). Bugün, özellikle de R.-P. Droit'nın çalışmalarından sonra böyle bir şey söz konusu olamaz.[1] Gerçek anlamda gözlemlediğimiz nedir? En azından MÖ 10. yüzyıldan beri entelektüel Brahmanlar sınıfı bir dil (Sanskritçe) geliştirmiştir ve kısa sürede bu dilin en soyut kavramsal ayrımları gerçekleştirebilecek düzeyde olduğu görülmüştür. Burada söz konusu olan Yunanca kadar "ontolojik" bir dildir... varlığı var olma (AS) olarak ifade etmek amacıyla bir kökü olan ve varlığı gelişme (BH-U) olarak ifade etmek amacıyla bir diğer kökü olan bir dil! Bu noktadan itibaren öz, töz, özellik, nitelik, neden, ilişki, vb. kavramları gösteren bir yığın teknik terim ortaya çıkmıştır.

Çok genel olarak gramer(*vyākarana*) ve mantık(*nyāya*) yüzyıllardan beri Brahmanların ve genel anlamda yüksek kastların ente-

1 Öncelikle akla gelen tabii ki *L'Oubli de l'Inde*, Paris, PUF, 1989; bir önsözle genişletilmiş yeni basım, Seuil, "Points-Essais" koleksiyonu, 2004.

lektüel kültürünü oluşturur. Panini (Aristoteles'in çağdaşlarından!) MÖ 4. yüzyıldan başlayarak Sanskritçenin analizini yapmış, bir erken dönem dilbilimi geliştirmiş, bu dilin işleyiş biçimini anlatmıştır. Panini ve yorumcularının çalışmaları en azından gelenekçi çevrelerde bugün bile genç Brahmanların formasyonunun temelini oluşturur. Bu öğreti mantıksal düşünme biçimine hazırlıktır ve mantıksal düşünme gerçek anlamda felsefi düşünceye götüren bir araçtır. Bu açıdan bakıldığında eski Hindistan'da gramerin rolünün Yunanistan'da geometrinin rolüne benzediği söylenebilir; öyle ki her Brahman felsefe hocası Platon'u taklit edip okulunun girişine "gramerci olmayan buraya girmesin" levhası asabilirdi. Bu anlamda Hint felsefesi, en azından Brahman bağlılık felsefesi bütünüyle "logosantriktir" (mantık merkezcil). Kelimelerin somut bireysel şeylerden çok bunların tiplerini (*ākṛti*, anlam olarak *eidos* ve *idea*'ya yakın bir terim) belirlediği fikrine çok çabuk ulaşıldığı için dil hakkındaki düşünce bir dilbilim-ontoloji paralelliği geliştirmiştir. Kelimeler ve nesneler arasında çift taraflı bir denklik ilkesidir bu: Bütün dil terimlerinin (ad, fiil, sıfat, vb.) gerçek dünyada göndergeleri (töz, eylem, nitelik vb) vardır kesinlikle ve buna karşılık insanda da bir kelimeyle ya da kelime kombinasyonu ile dile getirilemeyecek, söylenemeyecek bir şey yoktur. Böyle bir özcülük Hint dünyasında soyutlama ve genelleme aracılığıyla algıdan kavram çıkarma konusunda her türlü deneyci girişimi sorunsallaştırır, hatta yok eder.

Öte yandan başka bir düzlemde Hint "rasyonalizmi" sistematik olmaktan uzaktır ve Yunan eşdeğerinden farklılığı çok somuttur. Gerçekten de çok sık gözlemlendiği üzere burada Yunanistan'da erkenden gerçekleşenin aksine *mythos* ve *logos* arasında bir kopma yoktur. Çok belirli istisnalar dışında Düşünen Hindistan kendi geleneğinin bıraktığı mitlerden oluşan muazzam ve gelişimini tamamlamamış malzemeye karşı hiçbir zaman eleştirel bir tavır almamıştır. Bu malzeme içinde boğulmamış, ondan özgürce yararlanmıştır; yapıcı öyküler, bilgelik ilkeleri, örnekler, resimlemeler, karşılaştırmalar... Daha derin bir düzeyde ise geleneğin getirdiği

bazı gözlemleri, örneğin sonsuz zaman çevrimi, dünyanın geçirdiği çağlar, ruh göçleri olgularını düşünce çerçeveleri olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla ona genelde yöneltilen kendisini mitolojik bir dünya görüşüne bağlayan göbek bağını kesememiş olması eleştirisi burada daha sağlam görünmektedir.

Bununla birlikte olaylar daha karmaşıktır. Gerçekten de Hindistan'da felsefi düşüncenin mitle bir karşıt değerler ilişkisi içinde olduğu söylenebilir. Bu ilişki içinde temel bir uyum ve uzlaşma ince bir yabancılaştırma etkisini sadece dışlamakla kalmaz, aynı zamanda gerekli kılar. Batılıları yönlendiren, daha doğrusu yoldan çıkaran düşünce tanrıların (ya da deyim yerindeyse mutlak olanın) ölümlülerle bir tür saklambaç oynamasıdır. Bir yandan içinde yaşadığımız deneysel dünyanın aldatıcı bir dekora ya da sürekli bir rüyaya indirgenmesi fikri ağır basar. Dolayısıyla deneysel açıdan düzgün ve "etkili" bile olsa insan düşüncesinin *avidyā* ("bilgisizlik") denen doğuştan bir tür yetersizlikten etkilenmiş olması ve bu bilgisizliğin doğrudan doğruya her gün işlediğimiz günahların nedeni olması ya da dolaylı olarak bu dünyada ve öbür dünyada çektiğimiz bütün acıların nedeni olması varsayımı da buradan gelir. İnsan bilgisizliğinin "tanrısal" bağlantısı hayal gücü nesnelerin gerçek özünü gizleyen bütün görünüşleri sergileme kapasitesi olarak düşünülen *Māyā*'dır. Öte yandan bu epistemolojik ve varoluşsal kötümserlik sanki bize acıyan mutlağın bizim doğuştan gelen ve yapısal cehaletimizin yerini alması düşüncesiyle dengelenmiştir. Bu mutlak, özellikle bu nedenle "İfşa" (*Veda* ya da *Śruti*) denen (Hint versiyonu "Beni bulmamış olsaydın aramayacaktın") bir Söz aracılığıyla "nedensiz olarak" kendini gösterir. Bu durumda "aşağıdan bakıldığında" *Māyā* gibi gözüken Lütuf (*Śakti* ya da *Prasāda*) olarak ortaya çıkar. Bu temeller üstünde dinsel gelenek statüsü kaçınılmaz biçimde karmaşıklaşacaktır: Bir yandan bütün insani yorumlama ve yeniden yorumlama girişimlerine açık olacaktır ama öte yandan *logosu*'un (tesfiri mantık) süresiz bir şekilde ama asla onu ezmeden yani hiçbir zaman kendini katiyen onun yerine

koyamadan elde ettiği *mythos* bir anlam rezervi olarak karşımıza çıkacaktır.[2]

Bu durumda düşüncenin ulaştığı nokta konusunda (ifşa aracılığıyla) "bilinen" (örneğin varlığın mutlak birliği, egonun yanıltıcı karakteri, ruhun görünüşteki fiziksel, zihinsel, toplumsal koşullanmalarına göre temel bağımsızlığı) ve çoğulcu, nedenselci, tözcü, vb. dünya imajı arasında büyük bir gerilim ortaya çıkar. Bu imaj dilin yapısında önceden biçimlenmiştir, gizlidir ve rasyonel söylem onu dışarı çıkarmaktan başka bir şey yapmaz. Bu gerilimin verimli olması ve "inanç" ile "bilgi" arasında yıkıcı bir ayrılık olmaması için bir aracılık gereklidir. Hindistan'da bu aracılık yüzyıllar boyunca tasarlanan ve geliştirilen tinsel alıştırmalar biçimini almıştır ve daha iyisini bulamadığımızdan biz bunu genel olarak "meditasyon" kelimesiyle karşılarız.[3] Meditasyon hemen hemen bütün Hint felsefi öğretilerinin yapıcı bir unsurudur ve aynı zamanda da kültürlerarası anlaşmanın önünde ciddi bir engeldir çünkü belki de çok fazla panrasyonalist olan Batı felsefi akıl ve onun dinsel temeli arasında dinselliğin dışında aynı düzeyde başka köprüler kurma ihtiyacı duymamıştır.

Bütün bunların sonucu doğruluk ya da gerçeklik bağlamında iki tip, iki düzey arasında farklı değerlendirmeler yapsalar da hemen hemen bütün düşünce okullarının kabul ettiği bir bölünme durumudur: dünyevi ya da pratik gerçeklik düzeyi (Brahmanların *vyavahāra* ve Budistlerin *saṃvṛtisatya* "kuşatma gerçeği" dedikleri düzey ve mutlak ya da son gerçeklik düzeyi (*paramārthasatya*). Pratik ya da deneysel gerçekliğin olası "anlam yanılgıları" saptanıp

---

2 Burada belli bir öncelik düşüncesiyle Açınlama dediğimiz şey her şeyden önce *Veda* ve Brahman felsefeleriyle ilgilidir ama Budizmde de geçerlidir çünkü Buda'nın (daha sonra "Büyük Taşıt" yazısında Buda*lar*) öğretisi de şaşmaz ve sadece insani söylemlerin içeriğinden daha doğru kabul edilecektir.

3 Brahman tarafında *dhayâna, dharâṇa, samâdhi, bhâvanâ*; Budizm tarafında *kasiṇa, sati, śamathâ, vipassanâ* bunun en yaygın terimleridir ve belirttikleri özel prat klere başlanmadan bunların hemen hemen hiçbirinin tercüme edilmesi mümkün değildir. Bu terimlerden, *bhâvanâ* (kelimesi kelimesine "var etmek eylemi") farklı prosedürleri belirtmesi anlamında belki en anlaşılır terimdir... derin düşüncelere dalan (meditasyon) kişi bunlar sayesinde henüz kutsal metinler aracılığıyla yani anlatılanlardan bildiği doğruları hayata geçirmeye çalışır.

düzeltildikten sonra kendi alanında (ilginçtir ki) bütünüyle geçerli ve güvenilir olduğu düşünülür. Bu gerçeklik herkes tarafından zımnen kabul edilen gerçeğin dil aracılığıyla bölünmesini yansıtır. Öznelerarasıdır, algıların uyuşmasına ve bireysel davranışların karşılıklı uyarlanmasına dayanır. Öte yandan, nihai metafizik gerçeklikle arasında bir uçurum olduğunu da unutmamak gerekir. Bu uçurumu kapatabilecek olan da ne kadar yüksek düzeyde olursa olsun entelektüel pratik değil, meditasyondur. Dolayısıyla bu anlamda algılanabilir dünyanın bütün olarak *idrak edilebilir* olmadığı ama kendi düzeyinde ve kendi olası tarzında bütünüyle *malum olduğu* kabul edilir. Böylece gözleme ve deneye dayanan ve dış dünyayı oluşturan görünüşlerin sergilenmesinin altında gizlenen *logos*'u arayan bir fizik perspektifi Yunanistan'dakinden daha fazla dışlanmış olur. *Māyā* ya da uzun bir rüya gibi düşünülen algılanabilir dünyadan ancak sıçrayarak uyanır insan; kavranabilir ve kavranabilir-üstü olana adım adım yaklaşmak için ondan destek almak mümkün değildir.

Böylece Hint felsefi düşüncesi hemen hemen ilk baştan beri bilgi ve eylem düzeyinde iki karşıt mantık arasında parçalanmış gibidir. Bir yanda insanın dünyaya ve hatta en yakın çevresine doğal uyum sağlamasının mantığı vardır. Anlamlardan alınan mesajların geçerliliğine (kimi zaman anlam yanılgıları kavramını silme noktasına kadar giderek) ve doğal itkilerin doğruluğuna mutlak güvene dayanır bu. Öte yanda ise algılanabilir dünyada bir mucizeden ve gözyaşları vadisinden başka bir şey görmeyen "gnostik" bir mantık bulunur. Bu iki yönelimin (birinin anlık zevkin yaşanması düşüncesini yüceltmesi ve öbürünün dünyadan kaçısı, bütünüyle vazgeçmeyi (*saṁnyāsa*) önermesi) farklılaşması ilk *Upaniṣad*'ların ile Budist ve Jainist yasaların gösterdiği gibi çok erken dönemde ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Klasik dönemde ilk eğilim "maddeci" okullar (Lokāyata ya da Cārvaka) tarafından temsil edilmiştir. Bu okullara göre gerçek, duyumlarımızın bize her an gösterdiği şeye indirgenmiştir; yaşamın amacı ise acıdan kaçış gibi düşünülen

zevk arayışıdır. Öbür uçta birçok Budist okul ya da yogi okulu vardır. Bu okullar yaşamda bütün deneylerin ve girişimlerin (*sarvaṃ duḥkham*) gelip geçici, aldatıcı ve son tahlilde acı verici olduğunu ileri sürerler. Öyle ki bunlar *nirvāṇa* ya da *mokṣa* ("kurtuluş") denen bu dünya yaşamının ötesindeki bir yaşamda mutluluğun yerini alırlar.

Eğer bu noktada kalınsaydı Hint felsefesi bu özellikleriyle var olamazdı çünkü bu zıt eğilimler her türlü yakınlaştırma girişimini önceden mahkûm ediyormuş gibi görünüyor. Gerçekten de büyük ölçüde gözden kaçırdığımız tarihsel yaklaşımlara göre yüzyıllar boyunca MÖ 500'den MS 1000'e kadar süren bir dönemde az çok verimli bir ara konumlar ve sentezler yelpazesi gelişmiştir. Eski Hindistan'da bütün tartışma alanını gerçek anlamda yaratan ve yapılandıran kuşatıcı kavram *dharma* ya da "evrensel düzen"dir. Bu düzen Bir ve Çok arasında, bir yığın algılanabilir görünüşün büyüleyiciliği ve bunların "boş çıkması" arasında bulunduğu söylenebilecek bir bakış açısını içerir: Çokluk somut bir olgudur ama anarşi yaratacak bir bolluktan söz edilemez. Fark edebileceğimiz ve görebileceğimiz bazı temel unsurlara göre bir dağılım gösterir ve biz de davranışlarımızı bu unsurlara göre düzenleyebiliriz.

Dharma'nın belirgin özelliği hem *kozmos* düzeyinde (günlerin ve gecelerin ya da mevsimlerin birbirlerini izlemesi, yıldızların düzenli hareketi, hayvanların ve bitki türlerinin sürekliliği, vs.) hem de insan toplumu düzeyinde (toplumu, tercihen bütün toplumları (Brahman, savaşçı soylu, zanaatkâr-tüccar, hizmetkâr) oluşturan dört "düzenin" ya da *varṇa*'nın doğal hiyerarşisi ve tamamlayıcılığı) görülmesidir. Eylem ve etik düzleminde zevk ve dünya hevesinden el çekme arasındaki kesin karşıtlık yerini daha esnek ve karmaşık ideolojik yapılara bırakır. Bu yapıların amacı birbirlerine zıt zevk ve çile değerlerini özellikle bir yaşam süresi içinde dağıtarak olabildiğince uzlaştırmaktır. "İnsanın dört amacı" (*kāma*, zevk; *artha*, güç-zenginlik; *dharma*, ödev; *mokṣa*, kurtuluş) ve "dört yaşam evresi (evin efendisi *Veda*'nın öğrencisi, orman münzevisi, dün-

ya hevesinden bütünüyle vazgeçen insan) ile ilgili klasik teoriler bunlardır.[4]

Bu şekilde taslaklandırılan antropoloji felsefenin gelişmesinde hem öncelikli sorunlar açısından hem de okulların çeşitlilikleri içinde gelişmeleri bağlamında etkili olmuştur. Örneğin ahlak alanında *dharma* öğretisi dünyadan vazçgeçme ve aile görevleri ya da kasta bağlı ritüel mükellefiyetleri veya "bu dünyadaki çile"nin amaçları (bir anlamda Max Weber düşüncesiyle benzerlik), bilgenin iyinin ve kötünün ötesinde bir yerde bulunması, vs. üstüne bir yığın düşünce doğurmuştur.

Olumsuz anlamda sosyo-kozmik düzenin önceliği uzaktan da olsa bizim "toplum sözleşmesi" kuramlarını hatırlatan bir siyaset felsefesi geliştirme olasılığını doğmadan öldürmüştür. Toplumun hiyerarşize olmuş dört işlevsel grup halinde yapılanması doğal ve ideal bir model olarak sunmuştur kendini ve bu modeli bulan insan değildir. İnsanın yaptığı, brahman, hükümdar, tüccar vs. olarak ödevlerini yerine getirmeyerek bu modelin sakatlanmasına yardımcı olmaktır. Aynı nedenle klasik Hindistan'da Tarih felsefesi de var olamamıştır. Bu bağlamda söz konusu olan sadece çevrimsel zaman içinde toplum düzeninin gerileme (ve doğal canlanma) evrelerinin düzenli olarak birbirlerini izlemesini anlatan bir yığın dinsel spekülasyondur. Hiç kuşkusuz eski Hindistan'da iktidar, iktidarı ele geçirme ve muhafaza etme yolları üstüne bir düşünce vardır ama bu düşünce "teknik" elkitapları çerçevesi içinde kalmış ve her zaman araçlarla ilgilenerek hiçbir zaman amaçları kapsamamıştır. Bu kitaplarda insanın şu ya da bu amacının soyut bir şekilde dikkate alınan "iç mantığı" incelenir ve bu bağlamda yine meşru, hatta daha meşru kabul edilen öteki amaçlarla ilişkilerine dair soru sorulmaz. Bunlar Kantçı terminolojide "hipotetetik emperatif" düzlemi içinde yer alırlar. Aynı gözlem başarma sanatını (*nīti-śāstra*) ya da Batı'da daha iyi bilinen genel aşk ve zevk konu-

4 Bütün bu sorunlarla ilgili olarak Ch. Malamoud'un çok önemli yapıtına başvurmak gerekir: "Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie des 'buts de l'homme'", in *Cuire le monde*, Paris, La Découverte, 1989, s. 137-161.

larını işleyen kitaplar (*kāma-śāstra*)için de geçerlidir. Benimsenen bakış açısı her halükarda bütünüyle ahlaksızlık gibi görünür ama bu yanıltıcı bir izlenimdir çünkü bu çeşitli "başarı mantıkları"nın, onların karşılıklı uyuşabilirlik kurallarını tanımlayan ve böylelikle her birine kesin sınırlamalar getiren *dharma*'nın kuşatıcı bakış açısına yerleştirilmeleri gerekir.

Hint felsefe sistemlerini zaman içinde gelişme durumlarının ötesinde ele alarak sınıflandırmak gerçekten çok zordur çünkü günümüz için bile çok yeni olan bir yığın metin, sayısız okul ve tarikat hayal gücünü büyük ölçüde zorlamaktadır. Bununla birlikte elinizdeki kitabın Hindistan'a ayrılmış bölümünün amacı okuyucuyu bu düşünceyle tanıştırmaktan öteye gitmiyor. Her türlü ansiklopedik kaygıdan uzağız ve çok genel bazı sınıflandırma ölçütleriyle yetinebiliyoruz.

En büyük farklılık hiç kuşkusuz *nirvāṇa* ya da kurtuluş düşüncesi üstünde yoğunlaşan (yani insanın içinde bulunduğu koşulları aşma düşüncesi içinde olan) felsefeler ile amaçları aynı koşulları göstermekle, insanlığın refahını ve mutluluğunu sağlamakla sınırlı olan felsefeler arasında görülür. Yukarıda anılan maddeciler ikinci eğilimin uç ve neredeyse gülünç örnekleridir. İlk eğilim ise MS bin yıllık bir zaman diliminin yarısında ortaya çıkan büyük manastır tarikatları düşüncesi içinde saf halde görülür. Bu eğilimin en iyi tanınan temsilcileri Budizm ile Jainizmdir. Bununla birlikte bu uç tavırlar ilk başta Hint halkının çok eski çağlardan beri dinsel yaşamla ilgili olarak Brahman kastının getirdiği inançlar ile değerlere göre tanımlanmıştır. Sadece *Veda*'yı okumaya ve yorumlamaya alışmış Brahmanlar ritleri ve formülasyonları ile kurbana dayalı bir din geliştirmiştir. Bu dinin düşünce ufku öbür dünyayla ilgili olarak kurbanların maddi önemi ve "meyveleri" (sürüler, bir erkek çocuğun doğumu, *öldükten sonra* göklere yükselme, vs.) arasındaki bir orantının çok fazla ötesine geçmemiştir. Milattan birkaç yüzyıl önce Brahman kastına (*"şramanlar"*) yabancı olan bazı "entelektüeller" bu kapalı dine (Bergsoncu anlayışa göre) karşı çıkmaya başlamışlardır. "Gerçeğin ustaları" olarak sürdürdükleri gezgin hayatı,

dünyevi gerçeklikten kurtulmaya yönelik eylemleri, ritler konusunda Brahman tekeline karşı çıkmaları, kanlı *Veda* kurbanlarına kesinlikle karşı çıkarak şiddeti reddetmeleri (*ahiṃsā*) Brahmanlara varıncaya kadar *Upaniṣad'*larda görüldüğü gibi manevi bir devrim başlatmış gibidir. Böylece *Veda* metinlerini okuyan ve ayinlerini yöneten Brahmanlar yavaş yavaş filozof olurlar. Bu yolu seçmelerinin nedeni kendilerine meydan okuyanlara karşılık vermektir.

Bugün yüzyıllar sonra Brahman felsefelerinin klasik dağılımını altı sisteme ya da "görüş açısına" (*darśana*) ayırırsak bunları maddecilerin ya da Budistlerin temsil ettikleri iki uç (nitekim bunlar "nihilistler" ya da *nāstika* şeklinde küçültücü bir nitelemeyle reddedilmiştir) arasında bir tür ölçekleme şeklinde düzenleme olanağı bulabiliriz. Bazı açılardan duyumculara, kadercilere ve öteki maddecilere en yakın okullar Mīmāmsā, Nyāya ve Vaiśeṣika olmuştur. Buna karşılık öteki üç okul; Sāṃkhya, Yoga ve Vedānta belirgin bir biçimde çilecilik ile mistisizme yönelirler ve bunların Budizmle iç içe oldukları söylenebilir. Bu giriş yazısının sınırlı çerçevesi Hint düşüncesinin uzun tarihi boyunca bu tür bir dallanmayı yönlendirmesine vesile olan ilkeleri ayrıntılı biçimde anlatabilmemize pek fazla olanak tanımıyor. Bununla birlikte bilgi kuramı (gnoseoloji) bağlamında ılımlı bir fikir vermek mümkündür. Gerçekten de eski Hindistan'da bilgi kuramı özel bir düşünce alanının çok ötesindedir; bu uygarlık çerçevesi içinde (ontoloji, "psikoloji", soterioloji (kurtuluş bilimi)...) tarihsel anlamda geliştirilmiş felsefi sorunsalların tümüne götüren gerçek anlamda bir giriş kapısıdır.

Bu kuram burada bir envanter ve "doğru bilgi araçlarının" eleştirel bir incelemesi biçimini alır. Bunlar içinde bütün okullar tarafından kabul edilen en önemlisi hassas algıdır (*pratyakṣa*). Gerçekten de bu kavram kendi dışında başka hiçbir şeye gerek duymadan dış dünyayla ilgili doğrudan bilgiler sağlar bize. Ayrıca belirgin özelliği doğrudanlıktır ama içeriği mekânda ve zamanda sınırlıdır. İnsanın kendi çevresinde olduğu kadar geçmişte ve gelecekte de "daha ileriyi görmesinin" hangi koşullarda mümkün olabileceği sorulur. Bu noktada sadece maddeciler tarafından reddedilen ikinci

bir *prāmaṇa*, çıkarım ya da *anumāna* söz konusudur. *Anumāna* A tipi bir olay ile B tipi bir olay arasındaki düzenli ilişkilerin (örneğin ateş ve duman arasında), A'nın algılanması B'nin ortaya çıkışının öngörülmesini sağlayacak (ya da gizli varlığını düşündürecek) şekilde veya B'nin algılanmasının A'yı öncülü gibi gösterecek şekilde gözlemlenmesine dayanır. Dolayısıyla aklın bir etkinliği bütünüyle özerk değildir çünkü her zaman belli bir tümevarım biçimine dayanır. Ayrıca "David Hume'ye özgü" farklı eğilimlerdeki bazı okulların yararlandığı bir kuşkuculuk olasılığına da açıktır. Bu kuşkuculuk "deneyle hiçbir zaman çürütülmemiş olsa da" A ile B'yi bir araya getiren ilişkinin bir neden sonuç bağlantısıyla yorumlanabileceğini reddeder.

Başka bir düzlemde algının basit anlam yanılgılarından ayrılması gerekir. Bütün okullar ya da hemen hemen hepsi bir gizem düşüncesi üstünde yoğunlaşmıştır: doğrudan bir kesinlik gibi ortaya çıkan şeyin daha sonra başka bir algıyla yalanlanabilmesi. Gölgede yılan gibi görülen bir ip ya da gümüş tabakasıyla karıştırılan sedef gibi tipik örnekler yanlış düşünce mekanizmasını (öncelikle de böyle bir düşüncenin varlığını) göstermek amacıyla yüzyıllar boyunca irdelenmiştir. Burada da olası yorumlar yelpazesi en basit seçmeci gerçekçilikten (iki biçimin nesnel benzerliğinin "getirdiği" karışıklık) farklı düzeylerde öznelciliğe (öyle olduğu düşünülmeyen bir anının uygunsuz biçimde işe karışması veya bir arzunun ya da endişenin doğurduğu sanrılı durum) kadar gider. Öte yandan duyumsal yanılsamalar üstüne düşünce, insan zihninin ne "görmek" ne "idrak etmek" olan ama ikisi arasında yer alan inşacı ya da tasarlayıcı imgelem (*kalpanā*) faaliyetinin açıklanmasına katkıda bulunur. Bu kavram Hint felsefi düşüncesinin gelişmesinde, algılama yanılgısı mekanizması analizinin çok ötesinde önemli bir rol oynar. Düşünce okulları onu önemseme derecelerine göre bir gerçek anlayışına yönelecektir: insan bakışından bağımsız olarak, daha önceden kendi içinde yapılanmış bir gerçek anlayışı ya da kendi içinde biçimsiz veya boşluk olarak ve bütünüyle zihin tarafından oluşturulmuş veya tasarlanmış bir gerçek anlayışı. Batı

düşüncesinde çok geç ortaya çıkan temel gerçekçilik ve idealizm karşıtlığı Hindistan'da çok erken dönemde, MS ilk yüzyıllarda görülmüştür. Bu farklılık o kadar güçlüdür ki Budizmin ve Brahmanizmin oluşturduğu çok yoğun dinsel "yapıları"da etkileyecektir. Veriyi gerçeklik atomları şeklinde bir yığın nokta-anlar (*dharma*'lar) şeklinde dağıtan ilk Budist okulların çoğulcu gerçekçiliğinin karşısında tipik *Mahāyāna* ("Büyük Taşıt") okullarının öznel idealizmi veya *Vijñāna-vāda* ("(mutlak) temsil öğretisi") vardır. Aynı şekilde maddi objeler ya da canlı varlıklar gibi şeylerin en azından göreli olarak var olduklarını kabul eden *Mīmāmsā, Nyaya* ve *Vaiseşika*'nın ılımlı gerçekçiliği *Vedanta* tarafından özellikle ikici olmayan (*advaita*) versiyonu içinde varlığın mutlak birliği adına reddedilir. Başlıca bir maddi doğanın (*prakrti*) ve sonsuz monadlara (*puruşa*lar) dağılmış tinsel bir ilkenin karşılıklı yok edilmezliklerini öne süren *Samkhya* ile *Yoga* ikici bir ara konumu temsil eder. Verilmiş ve oluşturulmuş karşıtlığının özelliği bunların kimi zaman birbirlerinin yerini alabilmesidir. Bu noktadan hareket eden eski Budist filozofların tümüne göre dünyanın istikrarlı görünen yapıları (bunların başında canlı varlıkların bedenleri ve ruhları gelir) gerçeği oluşturan nokta-anlar dizisinin sonsuz çokluğundan hareketle imgelemin oluşturduğu sentezleri gösterirler: kesintisizin kesintili üzerindeki yanıltıcı yansıması. Buna karşılık *Mimamsa, Nyaya, Vaiseşika* ve tüm brahmanik sistemler de bu nokta-anları canlıların temsil ettiği somut bütünlükler üstüne bir analizin sonucu gibi görürler: kesintisiz olandan yapay biçimde dışlanan kesintili.

Tabloyu daha da karmaşıklaştıran ise çok farklı bir *pramana*'nın (yine maddeciler dışında) bütün okullar tarafından temsil edilmesidir. Bu *pramana* müdahaleye ve algıya indirgenemez; onları tamamlar ve kesinlikle nüfuz edemeyecekleri bir varlık alanını bize gösterir. Burada *Veda*'nın ya da Buda'nın "açığa çıkan kelamı" (*sabda*) söz konusudur. Bu bağlamda son gerçeklik gerçek anlamda "Çok farklı olanı" temsil eder; bunun genel anlamda görünen ve deneysel olanla ortak bir yanı yoktur. Dolayısıyla eğer bu mutlak her zaman insana kendini gösterme üstünlüğünü kullanmasaydı

ve onu son amaçlarına doğru yönlendirmeseydi varlığından ve daha ziyade doğasından kesinlikle kuşku duyulmazdı (temel bir Hint konusu). Bu temel Söz ilkesi ortaya atıldıktan sonra öteki *pramana*'larla birlikte olma biçimi de bütünüyle ayrıntılar düzeyinde yorumlanmıştır. Bu ilke *Veda* sözlerinin öğretisiyle birlikte ebedi ve her zaman her yerde olan kozmik bir yapıyla bir tutulduğu *Mīmāmsā*'daki gibi kimi zaman hassas algı alanını tamamlamaktan ve genişletmekten başka bir şey yapmaz; kimi zaman da aksine kutsal söz algının yarattığı dünya imajını bütünüyle değiştirir. *Upanisad*'lara özgü "Büyük Sözler"in (*Atman brahman*'dır; sen Bu'sun...) dinlenmesinin ve anlaşılmasının hissedilir çokluğu mucizevi bir biçimde yok ettiği ikici olmayan *Vedanta*'da görüldüğü gibi. Burada kutsal sözlerin içeriğinin sadece bazı *yogin*'lere çileci ve derin düşünce alıştırmalarının ürünü özel bir algı aracılığıyla açıklamaları gibi düşünülen *Nyaya* ile *Vaiseşika* birer ara konumu temsil ederler.

Sanskritçe metinler

Sunum, çeviri ve notlar
Marc Ballanfat

Yardımları dolayısıyla Michel Angot'ya çok teşekkür ediyorum.

1. "Ölümden sonra bilinçli düşünce yoktur"[1]

Sāyaṇamādhava

Bakış açıları panoraması

Hindistan'da tartışma pratiği felsefe kitaplarının sunduğu bir özellikten sorumludur. Bu kitaplar kendi temalarını geliştirmeden önce reddedecekleri tezleri sergileyerek başlarlar. Hemen her zaman maddeciler okulunun savlarını sunan bir bölüme açılırlar (cārvāka). *Bize çok tanıdık gelmeseler de bu düşünürlerin çok eski Veda dinsel ilahilerinde (MÖ 15. yy) dünyayı düzenleyen bir varlığı reddettiklerinden inkârcılar* (nāstika) *genel adı altında var oldukları bilinir. Daha sonra kendilerine natüralist bir öğretinin (*Lokāyata) *atfedildiği* pāli *Kanonu Budist* sutta*'larda ortaya çıkmışlardır. Jinizm felsefi metinlerinde tekrar karşımıza gelmiş, daha sonra bütün doksografik yapıtlarının başında görülmüşlerdir.*

Dolayısıyla başlangıç bölümünde yer almalarının nedeni sadece daha iyi çürütülmeleri amacına yöneliktir çünkü görüleceği gibi tezleri öteki okulların, özellikle Brahman felsefesi okullarının önemli sezgileriyle zıtlık oluşturur. Ayrıca bu öğretiyi ifşa edenlerin onu eleştirenler olduklarını da gözden kaçırmamak gerekir. Bakış açıları panoraması *kuralı bozmaz. MS 15. yüzyılda* Sāyaṇamādhava *tarafından oluşturulan bu külliyat büyük olasılıkla Hint maddecilerinin düşüncesine en uzak sunumdur. İki açıdan önem taşır: metafizik ve ahlaksal.*

---

1 Bu özetin çevirisinde ve başka yerlerde köşeli parantezler içindeki kelimeler ile başlıklar okuyucunun anlamasını kolaylaştırmak için eklenmiştir.

Yazar öncelikle birkaç satır içinde maddeci fiziği sunar; daha sonra bundan kendine göre en kabul edilmez tezi çıkarır: ölümden sonra bilinçli düşüncenin olmaması. Ama yazarın gözler önüne serilen bir metnin temsilini maddeci bakış açısına vermek için ünlü bir Upanişad'dan *alınan bir Vedik önermeden yararlanması şaşırtıcıdır. Yazar* Upanişad *yorumunun çıkardığı zorlukların bilincinde midir? Yoksa sunumuna göre maddi düşüncenin sapmasının Vedik düşünceyi etkilediğini mi ifşa etmek ister? Her halükarda bu maddeci tez kurbana ve* ölümden sonraki *ödüle dayanan Veda dinini mahkûm etmeye varır. Aynı şekilde maddeci hiçbir kanıt olmadan ahlaki davranışın* (karman) *değerini inkâr etmekle ve kaba bir hazcılık vazetmekle suçlanır. Yazar antikçağda Epikürcülüğün gördüğü muameleyi hatırlatan bir karışıma olan eğilimiyle maddeci fizikten bizi gülümseten ama kendisinin, çizdiği rakip portresiyle doğruladığına inandığı aşırı bir ahlak değerleri şüpheciliği çıkarmakta tereddüt etmez.*

[Maddecilerin bakış açısı]

§1 Öncelikle Bṛhasapti[2] öğretisi mensubu, inkârcıların lideri "maddeci" nasıl olur da yüce güce başvurur ve ondan ahiret mutluluğu için aracı olmasını bekler?

§2 Aslında onun etkisinden kurtulmak zordur çünkü çok derinlere nüfuz etmiştir.

İlk başta insanların büyük çoğunluğu bu ahiret mutluluğunun etkisini hisseder. Büyük bir sadakatle izledikleri popüler olmuş dizeler şöyledir: "Hayat devam ettikçe keyfini sürelim! Ölümün ulaşmadığı şey yoktur! Beden kül olunca yeniden nerede doğacak?" Ardından, yalnızca çıkarın ve zevkin önemli olduğuna karar verdiklerine politik ve erotik metinleri takip etmekten başka bir şey yapmazlar[3]. Son olarak da öbür dünyanın herhangi bir anlamı

2 Burada maddeci okulun mitik kurucusuyla özdeşleştirilen eski Vedizmdeki tanrıların rahibi söz konusudur.

3 Çıkar (*artha*) ve zevk (*kama*) burada anılan iki öğretinin yani politika ile erotizmin konularını oluşturur. Yazar burada ikili bir karışım yapmaktadır: maddecilik ile Kautilya'nın yapıtında anlatılan politika öğretisi *Arthaśâstra* arasında ve maddecilik ile erotizm arasında. Bununla birlikte metinlerin karşılaştırılması bu ilişkinin, amacı maddeciliği gözden düşürmek olan ideolojik bir kurgu olduğunu göstermektedir.

olabileceği düşüncesini reddederler. Bütün bunlardan çıkarılması gereken sonuç bu insanların "maddeci" öğretiyi benimsemiş olduklarıdır. Bu nedenle bu öğretiye daha çok benimsenen başka bir ad verilmiştir: "Popüler felsefe" (*lokāyata*).

§3 Bu öğretide gerçeklik dört maddi unsurla özdeşleştirilmiştir: toprak, su, ateş ve hava. Bunlar farklı biçimde karışırlar, maddeyi biçimlendirirler ve bilinçli düşünceyi doğururlar; birleşerek sarhoş edici gücü (ürettikleri içki) yaratan fermantasyon unsurları gibi. Bu unsurlar yok olduğunda (bilinçli düşünce) de kendiliğinden kaybolur.

§4 Bu açıdan bakıldığında (*Upanişad*) şöyle der: "Bu maddi unsurlar zihinsel faaliyetlerin bütünlüğünü oluşturur; daha sonra bunlar da kaybolur. Ölümden sonra bilinç yoktur."[4]

§5 Bundan çıkardıkları sonuç bilincin (*ātman*) bilinçli düşüncenin nitelediği şekliyle maddeye indirgendiğidir. Onlara göre bunun iki kanıtı vardır:

- Bilincin maddi gerçekliği aştığını gösteren hiçbir kanıt yoktur;
- Bu türden hiçbir argüman yoktur çünkü onların öğretisinde bilginin tek aracı algıdır ve doğrultuda çıkarımı veya öteki bilme araçlarını reddederler. [...]

[Eleştiri: öbür dünyanın reddedilmesi kurban inancını yok eder]

§8 Şöyle bir eleştiri gelecektir: Öbür dünyada sonsuz mutluluk diye bir şeyin olmadığı düşünüldüğünde ritüel uzmanları kendilerini nasıl gösterecektir? Ateşte adak gibi çok para ve çok çaba gerektiren kurban olguları nasıl olacaktır?

[Cevap: kurban inancının tek yararı ritüel uzmanlarını yaşatmaktır]

---

4 *Bṛahadāraṇyka-Upanişad*'dan (II. 4. 12) alınan bu bölüm gerçekten şaşırtıcıdır. Maddeci, ayrıca bütünüyle bilişsel terimlerle yorumladığı bilincin (*saṃjñā*) karmaşıklığı üstünde durur: Bilinç bilgi dolayısıyla bilişsel bir biçimdir; yine dolayısıyla, sonuçta düşünceye indirgenebilen bir olgudur. Bununla birlikte düşünce maddi unsurların bir ürünüdür. Sonuç: bilincin sadece maddi bir gerçekliği vardır.

Bu eleştiri onların argümanlarını törpüleme riski taşımaz:

§9 – Tutarsızlık, çelişki ve tumturak [ritüel metinleri]ne zarar veren hatalardır.

- Becerikli ve fesatçı *Veda* bilginleri birbirlerini eleştirir; bilgi yolunu övenler eylem yolunu övenleri eleştirir[5] ve bu böyle karşılıklı sürüp gider;
- Üç *Veda* çok hararetli tartışmalara konu olur;
- Ateşte adak gibi kurbanların tek amacı [ritüel uzmanları]nın yaşamlarını sürdürmektir.

§10 Böylece Bṛhaspati'nin sözleri doğrulanır: "ateşte kurbanlar, üç *Veda*'yı öğrenmek, üç dişli mızrağı sallamak ve bedenlere kül sürmek... işte aklı ve karakteri olmayanlar için yaşam yolları."

Bu, maddecileri üç sonuca götürür:

– "cehennem acıdan, örneğin bir dikenin verdiği acıdan başka bir şey değildir;

– yüce güç kraldır, dünyanın sahibidir;

– kurtuluş, bedenin dağılmasıdır.

Sāyaṇamādhava, *Bakış açıları panoraması (Sarvadarśanasaṃgraha)*, 15. yüzyıl

5 Brahman geleneğine göre kurtuluşa götüren iki yol vardır: mutlak ikiciliği reddeden düşünürlerin öne çıkardığı bilgi yolu (*jñānamārga*) ve çoğu zaman ibadetle bir tutulan eylem yolu (*karmamārga*) [bkz. metin 15].

2. "Mutlakı bilmenin koşulları"

Śaṇkara

Mutlak üstüne aforizmaların yorumlanması

8. yüzyılda Śaṅkara Hindistan'da, bugün bile en popüler felsefi okulun temsilcisidir: ikicilik karşıtlığının (advaitavādanta) Vedānta'*sı. Bu okulun temel metni* Mutlak üstüne aforizmalar'*ın* (brahmasūtra) *girişinde kanıtlamaya çalıştığı şey şudur: Özne/nesne ayrımı önvarsayımına dayanan tüm insan bilgisi her şeyin birliği, ikicilik karşıtlığı konusunda bilgisizlik içerir. Aksine, var olma bilinci* (ātman) *yani insanın mutlak kendi bilinci ne çoktur, ne bölünmüştür, ne de görelidir; bölünmez, farklılaşmaz, bireysel bilince indirgenemez. "Ben" diyenin bilmediği şey budur; özellikle de bilinen objeleri birbirinden ayırt ettiğini ve kendini bilen obje sandığında. Aslında bilinç ne özneldir (özne karşıt olduğunda) ne de nesneldir (obje özneyle karşıtlaştığında); gerçektir. Var olan her şeyle bir olduğunu bilmek insanı sadece kendi olması öznel bilincinden kurtarır ve her bireyde bulunan kişilikdışı gerçeklikle özdeşleşme olanağı sağlar, dolayısıyla insan kendinin her varlıkta olduğunu bilir. Bununla birlikte bu bilinçlenme insan bilgisinin bilinen araçlarının kullanılmasına engel değildir. Böylece insanların dünyasına yönelinir ama bu,* bir*'i mutlak biçimde bölmeyi kabullenmekle, hiçbir farkın olmadığı yerde farklılıklar oluşturmakla mümkün olur. Dolayısıyla öznel bilinç ve kişilikdışı bilinç kaçınılmaz biçimde karıştırılır çünkü bunlar Śaṅkara'nın giriş yazısında belirttiği gibi "üst üste gelir". Oysa filozof mutlaka bilme arzusu bağlamında*

bu yanılsamayla yetinmez. Mutlak üstüne aforizmalar*'ın giriş önerisinde ve felsefi yorumunda bunların kanıtları vardır.*

[Yanlış atıf dilin doğal bir sonucudur]

"Sen" ve "ben", alanları ve özel var olma biçimleriyle biri obje öbürü özne olarak karanlık ve aydınlık gibi karşıtlaşan iki kavramdır. Bu anlamda birbirlerinin yerini alamazlar. Özellikleri de birbirinin yerini tutamaz.

Bundan şu sonucu çıkarabiliriz: "Sen"in hem nesneye hem de onun özelliklerine denk düşen tanım alanını yanlış bir şekilde özneye denk düşen "ben"in tanım alanına atfettiğimiz her seferde bir değerlendirme hatası yaparız. Nesnenin özneye ve onun özelliklerine yanlış atfedilmesi durumunda da aynı şey söz konusudur.

Buna rağmen insanlar birinin özel doğasını ve özelliklerini ötekinin özel doğasına ve özelliklerine atfederler; ayrıca ayırt etme yetisi eksikliği nedeniyle ne kadar belirgin olursa olsun nitelik ile nitelediği şeyi karıştırırlar. Böylece gerçeği ve yanılgıyı birleştirirler. Bunun doğal sonucu da şudur: "bu, ben[im]" ya da "bu bana ait".

[Yanlış atıfın ilk tanımı]

Bu durumda şu soru sorulur: "Söz konusu olan bu yanlış atıf[1] durumu nedir?" Cevap olarak verilen tanım ise şöyledir: "Önceden bilinen bir nesnenin, yeniden hatırlama biçimi altında kendini başka bir nesnenin yerine göstermesi."

[Yanlış atıf konusunda çeşitli açıklamalar]

Kimileri bunu şu şekilde açıklar: Bir şeyin özelliğini başka bir şeyin üstüne getirmek.

Bununla birlikte başka açıklamalar da vardır: Yanılsamanın nedeni yanlış atıfta bulunulan şeylerin birbirlerinden net bir biçimde ayırt edilememesidir.

Şöyle bir açıklama getirenler de vardır: Bir şeyin başka bir şeyin üstüne binmesi, şeylerden birine atfedilen özelliğin net bir şekil-

1 Yanlış atıf (*adhyāsa*), yanılsama mekanizmalarının açıklanması söz konusu olduğunda Hint filozofları için metafizik bir paradigmadır.

de ona zıt olmasından kaynaklanır. Bununla birlikte bir şeyin farklı özelliği kendini başka bir şey gibi gösterir dediğimizde bir yanılgı söz konusu değildir. Bu, gündelik bir deneyle kanıtlanabilir: sedefin gümüş gibi görülmesi; ayın çift görülmesi.

[Eleştiri: yanlış atıf sadece bir nesne için söz konusu olabilir; oysa bilinç bir nesne değildir]

Peki, nesne ve özellikleri kesinlikle nesne olmayan bir şeye yani bilince nasıl atfedilebilir? Aslında her yanlış atıf farklı bir nesneyi *şimdi ve burada* algılanabilen bir nesneye atfetmekle ilgilidir. Oysa sen kesinlikle bir nesne olmayan bilince[2] "sen" kavramının atfedildiğini söylüyorsun.

[Cevap: bilinç bir anlamda nesne özelliğine sahiptir]

Öncelikle bilincin kesinlikle bir nesne olmadığı söylenemez: Bilincin "ben" kavramının nesnesi olduğu ve böylece kendini doğrudan doğruya gösterdiği kanıtlanmıştır. Ayrıca bir objenin *şimdi ve burada* kavranabilen bir başka objeye atfedilmesi gerektiği konusunda kesin bir kural yoktur. Zihinsel açıdan geri kalmış insanlar mavi gökyüzüne, kavranması mümkün olmasa da uzamı atfedebilir. Dolayısıyla bilince bilinç özellikleri taşımayan bir şeyi atfetmenin önünde hiçbir engel yoktur.

[Yanlış atıf bir tür metafizik cehalettir]

Aydınlara göre, anlatıldığı biçimiyle yanlış atıf "Cehaletten"[3] başka bir şey değildir. Bu aydınlar nesnelerin öznel doğasının belirlenmesine de "bilgi" derler. Atıf olgusu bu şekilde açıklandığında şu gerçek ortaya çıkar: bilinç her zaman bu olgudan ayrıdır. Bunun sonucu olan olumsuzlukla ilgisi yoktur ve bu olumsuzlukla ilgili olabilecek çok küçük bir özellikle de ilgisi yoktur.

---

2 Śaṅkara'ya göre burada bilinç (*pratyagātman*) bireyin varlığının kesinliğidir; bireyin içinde ve doğrudan doğruya bulunan bir şeydir bu.

3 Tırnak işaretleri cehaletin (*avidyā*) Śaṅkara tarafından metafizik anlamda kabul edildiğini gösteriyor: insanlar bilincin özelliklerinden habersizdirler ve habersiz olduklarını da bilmezler.

[İnsan bilgisi tümüyle bu cehaleti önceden farz eder]

Bu yanlış atıf durumu "Cehalet" olarak adlandırılır. Bilinci yanlış değerlendirmekle ilgili bir durumdur bu. İnsanlar sıradan ya da Veda bağlamında bir durumda etkili olduklarında ve bilgi araçlarıyla bunlara bağlı bilinebilen nesnelere başvurduklarında varsayarlar onu. Emirler, [dinsel] yasaklamalar ve kurtuluşla ilgili bütün kitaplar için de aynı şey söz konusudur.

[Eleştiri: bilgi cehaletle nasıl bir olur?]

Algı ve metin gibi bilgi araçları, nesneleriyle olduğu gibi cehaletle nasıl özdeşleşebilir?

[Cevap: bilen özne olmadan bilgi olmaz]

Kendi *beni*yle ve beden ile duyu organlarının kendine ait olduğu duygusuyla dolu, bilen bir öznenin varlığı düşünülmeden bir bilgi aracını devreye sokmak mümkün değildir. Duyuların varlığı düşünülmeden algıdan yararlanmak mümkün olmaz. Ayrıca onlara destek olan bir şeyin varlığı düşünülmeden duyu organlarından söz edilemez ve [ondan yararlanacak olan] bilincin varlığına atfolmayan bir bedenden kimse yararlanamaz. Aksi takdirde bütün bunlar düşünülmezse her şeyden mutlak biçimde bağımsız olan bilince, bilen özne kavramı atfetmek mümkün olmaz. Ayrıca bir bilgi aracının etkin olmasından söz ediliyorsa onu etkin hale getiren bilen bir özne de söz konusudur. Sonuç olarak algı gibi kitapları da bilgi araçları olarak tek nesneleri gibi gördükleri Cehaletle ilişkilidir.

[Hayvanlar ve insanlar benzer bilgiye sahiptir]

Durum hayvanlarda farklı değildir. Gerçekten de duyu organlarıyla sesleri algıladıklarında ve duyulardan gelen bilgi olumsuz olduğunda hayvanların harakete geçmekten vazgeçtiklerini ama bilgi olumlu olduğunda harekete geçtiklerini görürüz. Örneğin kolunu kaldırmış, elinde sopa ile kendilerine doğru gelen birini gördüklerinde sığınacak bir yer ararlar çünkü "bu adam beni öldü-

recek" diye düşünürler. Aksine birisi taze ot koyduğu elini onlara doğru uzattığında yanına giderler. Aynı şekilde akıllarından yararlanan insanlar da ellerinde kılıç bulunan, vahşi yüzlü ve kükreyen insanlardan uzaklaşırlar ama tersi bir davranış ve tutum içinde olanlara yaklaşırlar. Bundan çıkan sonuca göre hayvanlar insanların yararlandığı bilgi araçlarından ve insanların bilebildiği nesnelerden yararlanırlar. Bununla birlikte hayvanlarda örneğin algıdan yararlanma durumu öncesinde hiçbir idrakin bulunmadığı kabul edilir. Akıllı dahi olsalar insanlarda benzer bir davranışın gözlemlenmesi kesin olarak iki türün de algıdan yararlanmalarının o anda aynı olduğu fikrine götürür.

[Metinler de metafizik cehaleti varsayar]

Veda metinlerinde akıllı insanın, bilincinin öbür dünyayla ilişkide olduğunu bilmeden aklını kullanma yeteneğine sahip olamayacağı düşüncesi sergilenir. Bununla birlikte insanın böyle bir yeteneğe sahip olduğunu düşünmesi için *Vedānta*'nın gerektirdiği şeyi yani bilincin arzulardan kurtulduğunu, ayrıca brahmanlara ve savaşçılara özgü değerleri aştığını, bedenden bedene geçmediğini gerçekten bilmesine ihtiyacı yoktur. Kaldı ki böyle bir bilginin hiçbir yardımı olmaz ve kendisinden beklenen ritüel yeteneğiyle çelişir. Bu anlamda insanları eyleme yönlendiren ama tanımlanan bilincin sezgisinden habersiz bir metnin Cehaletten başka nesnesi yoktur. Örneğin metinler "Brahman bir kurban sunsun!" emrini verdiklerinde bu emri düzen (*varna*), yaşam düzeyi (*asrama*), yaş ve koşullar arasındaki farklılıkları bilince yansıtarak verirler.

[Yanlış atıf tanımının doğrulanması]

Yanlış atıf durumunu şöyle tanımladık: "Bir özneye, sahip olmadığı bir özelliği atfetmek." Örneğin bir insan, çocukları ve eşi iyi ya da hasta olduğu için iyi ya da hasta olduğunu söylediğinde kendisine yabancı özellikler atfetmiş olur. Aynı şekilde "şişmanım, zayıfım, solgunum; ayakta duruyorum, yürüyorum, zıplıyorum" dediğinde bedeninin özellikleriyle özdeşleşir. Duyu organlarının özellikleriyle de

özdeşleşebilir: "dilsizim, şaşıyım, güçsüzüm, sağırım, körüm" veya iç duyu nitelikleriyle: arzu, irade, duraksama, güven vb. İçinde ben'in bulunduğu düşünen öznenin özellikleri bütün zihinsel etkinliklerin tanığı bilince bu şekilde aktarılır. Buna karşılık evrensel tanık olan bilinç iç duyu gibi gerçeklerle üst üste bindiğinde bu bilince iç duyuya ters özellikler atfedilir.

[Yanlış atıfın başı sonu yoktur]

Görüldüğü gibi yanlış atıfın başı yoktur ve sonu da olmayacaktır; o, dünyanın bütün varlıkları için doğal ve bildiktir; onları yanıltır, eyleyen ve hisseden varlıklar olduklarına inandırarak eyleme iter. *Vedānta* metinlerinin tümü kötülüğe götüren bu nedeni dışlamak, her şeyin tek ve birleştirici bilgisini sağlamak amacıyla oluşturulmuştur. Daha sonraki metin yorumlamalarında bütün *Vedānta* metinlerinin amacının kesinlikle bu amaca yönelik olduğunu kanıtlayacağız; bu metin yorumlaması bireysel bilince yöneliktir. Yorumlanacak *Vedānta* metinlerinde ilk aforizma şudur:

[İlk aforizma] Sonuç olarak mutlakı bilme arzusu ortaya çıkar (*atha-ato brahma-jijñāsā*)

[Śaṅkara yorumu]

Burada ["ortaya çıkar" fiiliyle çevrilen] "*atha*" kelimesi yeni bir öznenin gelişi değil, mantıksal bir zincirlenme anlamındadır çünkü mutlakı bilme arzusunu öne sürmek gerekli değildir. [...] Dolayısıyla bunun arkasından mutlaka bilme arzusunun öğretildiğini belirtmek uygun olur. Bunun cevabı kalıcı ve sonsuz olan şeyleri kalıcı ve sonsuz olmayanlardan ayırmak, bu dünyada ve öbür dünyada zevk istememek, huzur, kendine hâkim olma gibi manevi değerler bulmak; kurtuluşu arzulamaktır. Bu koşullar sağlandığında (aksi değil) mutlakı bilmeyi arzulamak daha sonra da bilmek mümkün olur... Bu, iyiyi bilme arzusundan önce ya da sonra gelebilir. Sonuçta aforizma "*atha*" kelimesiyle açıklandığı gibi bu ahlaki değerlerin kazanımının mantıksal sonucunu öğretir.

"*Atas*" kelimesinin [burada "dolayısıyla" olarak çevrilmiştir] anlamı "akıl"dır. [...] Burada bilgi aracılığıyla ulaşma arzusu, dolayısıyla "bilme arzusu" vardır. [Aranan şey] ulaşılacak kadar bilindiğine göre bilgi ifade edilen arzunun nesnesidir; arzu ise kendini tatmin eden bir nesneyle ilgilidir. Bu anlamda mutlak, geçerli bilgi olarak bilgiyle ulaşılan şeyi ifade eder. Cehaleti ve yeniden doğuşlara katılan öteki etkenleri bütünüyle yok ettikten sonra insanın amacı gerçekten *mutlak*a ulaşmaktır. Dolayısıyla onu net olarak tanımayı arzu etmek uygundur.

[Eleştiri]

Yine de bu mutlak bütünüyle kabul edilmiş ya da edilmemiş olabilir. Bütünüyle kabul edilmişse onu tanıma arzusuna gerek yoktur. Kabul edilmemişse tanıma arzusu mümkün değildir.

[Cevap]

Öncelikle, ebedi varlık olarak mevcudiyetine girmesi anlamında mutlak saftır, akıllıdır ve özgürdür; her şeyi bilir ve bütün güçlerle donatılmıştır. Gerçekten de "brahman" ["mutlak" olarak çevrilmiştir] kelimesinin analizinden sonsuzluk, kalıcılık ve saflık gibi sonuçlar çıkarılır. Bu da Bṛh ["güçlü, kuvvetli olmak"] kökünün etimolojik anlamıyla uyuşur. Ayrıca mutlakın varlığı bütünüyle kabul edilmiştir çünkü o her şeyin öz varlığıdır. Herkes kendinde var olmanın bilincindedir. Hiç kimse "ben değilim" demez. Bu anlamda bilinç kesinlikle kabul edilmemiş olsaydı hiç kimsenin kendi bilinci olmazdı ve herkes "ben değilim" derdi. O halde bilinç[4] mutlaktır.

[Eleştiri]

Eğer herkes için mutlakın öz varlık olduğu kabul edilen bir şeyse aynı zamanda da iyi bilinen bir şeydir. Buna göre onu bilme arzusu diye bir şey söz konusu olamaz.

---

4 Bu dolaylama "kendi" olarak da çevrilen, Sanskritçe *atman* kelimesinin karşılığıdır. Mutlak ve bilinç arasındaki eşdeğerlik Śaṅkara öğretisinin temelini oluşturur.

[Cevap]

Olabilir. Onu belirleyen bakış açıları arasında farklılıklar vardır. Eğitimleri sınırlı olan kişiler ve maddeciler bu öz varlığı şöyle tanımlamayı önermektedir: düşünme özelliğiyle birlikte sadece ve mutlak bir biçimde beden. Kimilerine göre ise öz varlık kavrama ve anlama yeteneği olan duyu organlarıdır. Kimilerine göre de tindir. Bazıları (Budistler) onun anlık, bilişsel bilinçten başka bir şey olmadığını iddia ederken diğerleri ona boşluk der. Eyleyen ve deneylerden yararlanan, normal beden ile benzeri organlardan farklı, insandan insana geçebilen hassas bir cisim olduğunu söyleyenler de vardır. Bazı kişilere göre deneylerden yararlanma olgusu onu tanımlamaya yeter ama eyleme olgusu yetmez. Yine bazı insanlar bu bilinçten bağımsız, her yerde hazır olan ve kadiri mutlak bir Tanrı olduğunu, Tanrı ile deneyimlerden yararlanan bilinç ilkesi arasında özdeşlik olduğunu ifade ederler. Görüldüğü gibi akıl yürütmelere ve önermelere ya da yanlış akıl yürütmelere ve yanlış önermelere dayalı çok sayıda ve farklı bakış açısı bulunuyor. Düşünmeden bunlardan biri kabul edildiği takdirde ebedi mutluluk yolundan sapılır[5] ve bu ihtimal kaybolur. Bu nedenle *Vedānta* önermelerinin yorumu ona ters düşmeyen ve ebedi mutluluğa götüren akıl yürütmeler aracılığıyla mutlakı bilme arzusuyla başlar. Bilme arzusuna ayrılmış bölüm de böylece bitmektedir.

Śāṅkara, *Mutlak üstüne aforizmalar yorumu (Brahmasūtrābhāṣya)*, 8. yüzyıl.

5 Burada söz konusu olan "özgürlük" olarak da ifade edilen kurtuluştur (*mokṣa*) . Bütün Brahman felsefelerinin amacı yaşamın sefaleti içine dalmış insana bu sefaletten kesin kurtuluş yollarını sağlamaktır (bkz. 15. Metin).

3. "Eylemden vazgeçmenin gerekliliği üstüne"

Śāṅkara

Büyük Āraṅyaka'nın uzantısı meditasyon yorumu

Śāṇkara'*nın* Bṛhadāraṅyakopaniṣad *(3.5.1) yorumu* Mutlak üstüne aforizmalar *yorumuyla karşılaştırıldığında önemli görülmeyebilir çünkü içerdiği düşünce unsurları sistemli biçimde sunulsa da burada da tekrarlanmıştır. Bununla birlikte özgündür zira Śaṅkara o dönemde eylemlerden vazgeçme* (saṃnyāsa) *düşüncesine saygınlık kazandırmaya çalışmış ve ikicilik karşıtı felsefesinin vazgeçme tercihinden oluştuğuna göre yaşam biçiminden ayrı olmadığını göstermiştir. Burada bu düşünce onu ritüel yorumu (*Mīmāmsā) *temsilcilerinden bir rakibiyle çok şiddetli bir tartışmaya götürür ve bu tartışma sırasında Śaṅkara* mutlak ben*in bilinmesinin ritüel eylemleri de dahil olmak üzere her türlü eylemden vazgeçmeyi gerektirdiğini, bu amaca doğru götürdüğünü kanıtlamaya çalışır.* Ben *ile bütün varlıklar arasında ikicilik karşıtlığı deneyini gerçekleştirmenin koşulu budur. Oysa rakibi cevabında bu tür bir vazgeçme durumunun Brahman ritüalist toplumuna ters düştüğünü söyler. Śaṅkara buna karşılık varlıkların mutlak özdeşliğinin bilincindeki vazgeçicinin bu dünyada arzulayacak bir şeyi olmadığını, dolayısıyla gerçekleştirecek bir eylemi ve ritüeli de olmayacağını söyler. Çileci Śaṅkara'nın gözünde bilinç hiçbir şey arzu etmez, hiçbir şey başarmaz. Mutlak bağlamında eylemlerin ve ritüellerin bırakılması gerekliliğinin nedeni budur. Tabii ki bu, çilesinin onu mutlaka eylemden vazgeçirmeye götürmesi demek değildir.*

İnsan aktif olabilir ve amacıyla özdeşleşmeden ve kendisini bunun nedeni olarak görmeden görevlerini yerine getirebilir. Vazgeçenin eylememesi eylemsizlikle aynı şey değildir.

Kahola Kauṣītakeya ona sordu: "Yājñavalkya, şu anda gördüğümüz mutlakın ne olduğunu anlat bana, her şeyin içinde olan öz varlığı[1] açıkla bana. "Her şeyin içindeki öz varlık senin öz varlığındır." "İçlerinden hangisi her şeye yakındır, Yājñavalkya?" "Açlığı, susuzluğu, acıyı, uyuşukluğu, yaşlılığı ve ölümü aşan. Brahmanlar bu mutlak öz varlığın farkına vardıktan sonra erkek çocuk sahibi olma, zenginlik ve dünyayı [fethetme] arzusundan vazgeçerler; dilenciler gibi yaşarlar. Gerçekten de erkek çocuk sahibi olmayı istemek zenginlik istemektir ve zenginlik isteği dünyevi arzudan başka bir şey değildir. Aslında her ikisi de istektir. İşte bu nedenle Brahman, yaşamın ciddiyeti düşüncesini bırakırsa çocuksu masumiyeti benimseyebilir. Ciddiyetten de masumiyetten de vazgeçtiği takdirde çileci olabilir. Sonuçta çilenin yokluğunun ya da varlığının ötesinde Brahman olabilir." "Hangi yolla Brahman olabilir?" "Brahman olabilmesinin yolu budur işte; bu tek yoldur. Başka bir yol varsa eğer o da mutsuzluktur. Kahola Kauṣītakeya o anda sustu.

[Śaṅkara'nın yorumu]

Herkes çok iyi bilir ki [bir amacı] gerçekleştirmenin yollarını azulayan biri aslında sadece sonucu arzular. Yalnızca tek bir arzu vardır; Veda metinlerinin öğrettiği budur. Nasıl mı? Şöyle diyerek: "Bir erkek çocuk istemek, zenginlik istemektir," çünkü bunlar somut bir meyve yaratmanın benzer iki yoludur ve "zenginlik arzusu dünyevi arzudan başka bir şey değildir," çünkü amaçları aynıdır: [umut edilen] sonuç. Aslında herkes kendine araçlar bulur çünkü sadece amacına yani sonuca ulaşmak ister. Dolayısıyla dün-

1 Sanskritçe *Brahman*'ın karşılığı burada "mutlak"tır çünkü *Upaniṣad* kendini kişilik dışı, her şeyde var olan, çilecinin kendi içinde hissettiği mutlak bilinci üstünde derin düşünce olarak gösterir. Bu anlamda araştırmalarının amacı, var olan her şeyin mutlak ve içkin gerçekliğine ait "öz varlığın" (*ātman*) kavranmasıyla ilişkilidir.

yevi arzu da [zenginlik arzusuyla] aynıdır çünkü araçlar olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Amaç ve araçlar farklı olsa bile "her ikisi de kesinlikle arzudur." Dolayısıyla mutlakı bilmek isteyen biri için ne ritüel eylem ne onu gerçekleştirme yolları söz konusudur. Bu anlamda bütün eylemleri aşmış olan Brahmanlar başta tanrılarla, ruhlarla ve insanlarla ilgili ritüellerde araç işlevi gören kurban ipi olmak üzere bunun yollarını da aşmışlardır. Veda metinlerinde anlatıldığı gibi tanrılarla, ruhlarla ve insanlarla ilgili ritüel eylemi bu iple yapılır: "İnsanların boyunlarına sarılır bu ip."[2] Bu nedenle mutlakın ne olduğunu öğrenen ilk Brahmanlar ritüel faaliyetlerinden ve başta kurban ipi olmak üzere bunları gerçekleştirme araçlarından vazgeçmişlerdir. Daha sonra gezgin "yüce münzevilerin" yaşamını benimseyerek "dilenci yaşamı" sürerler ve dilencilik onların yaşam biçimi olur. Dilenciliği aynı zamanda varlıklarının ritüel simgesinden vazgeçmek amacıyla yaparlar çünkü dilencilik gezgin yaşamı simgeler ve varlığın (gezgin yaşamın) son ritüel safhasına girenlerin geçim güvencesidir. Metinlerde bu net olarak görülür: "Simgelerden kurtulmayı bilen", "bu nedenle ahlak kitaplarını bilen biri simgelerden vazgeçer"[3] ya da "görünür hiçbir simgesi olmadığı için tavır ve davranışları fark edilmez."[4] Bu, Veda metinlerinde doğrulanır: "Şimdi gezgin yaşamı sürüyor, renkleri atmış giysiler içinde, kafasını kazıtmış ve hiçbir şeyi yok,"[5] ya da "Kazıttığı kafasında bir tutam saçla, kurban ipini de atmış."[6]

[Eleştiri: ritüel etkinliklerinden vazgeçilemez]

Upaniṣad " [Brahmanlar] dünyadan vazgeçer [...] dilenciler gibi yaşarlar" diye öğretirken şimdiki zamanın kullanımında betimsel bir cümle olduğu çünkü emir eklerinin (dilek, emir, ulaç) hiçbirinin burada kullanılmadığı söylenebilir. Dolayısıyla betimleme olarak başta Veda metinleri ve kodlama metinlerinin öngördükleri olmak

2 *Taittirīya Saṃhitā* 2.5.11.1.
3 *Mahābhārata* 14.16.19.
4 *Vaiśiṣṣha Dharmasūtra* 10.18.
5 *Jābāla Upaniṣad* 68.3.
6 *Kaṭhaśruti Upaniṣad* 32.3-4.

üzere gerçekleş(tir)me araçlarının tümden bırakılmasını gerçeğe dönüştüremez. Şu pasaj gibi: "Sadece kurban ipini taşıyan *Veda* okuyabilir, kurbana ya da kurban etme olayına katılabılır."[7] Veda okuması gezgin yaşam evresinde öncelikle şu metinde öngörülmüştür: "*Veda*'yı bırakan köle olur. Onun için *Veda*'yı bırakmasın."[8] Ayrıca şu *Āpasthamba* yasasında da görülür bu: "Ancak tek başına *Veda* okurken söz söyler."[9] Bu metnin bize öğrettiği *Veda*'dan vazgeçmenin günah olduğudur: "kutsala saygısızlık etmek, *Veda*'ya hakaret etmek, yalancı şahitlik etmek, arkadaşını öldürmek, yasaklanmış ya da temiz olmayan bir şey yemek... bu altı günah alkol almakla aynı şeydir."[10] Ayrıca gezgin çilecinin ödevleriyle ilgili olarak şöyle bir kural da vardır: "Efendilerine, yaşlılara, konuklara saygılarını sunarken, içki sunarken, içinden ritüel duaları okurken, yerken, içerken, kendi kendine *Veda* okurken kurban ipini boynuna taksın."[11] Dolayısıyla yapılması gerekenler Veda metinlerinde ve yasalarda belirtilmiştir; efendilere saygı gösterme, tek başına *Veda* okumaları, gıda ve su tüketimi mutlaka yerine getirilmesi gereken kurallardır. Buna göre bu kurallar içinde yer alan kurban ipi taşımaktan vazgeçmek de mümkün değildir.

Arzulardan vazgeçmenin emredildiği kabul edilse de sadece bahsi geçen üç arzu söz konusu olabilir ve ritüel etkinlikleri ile bunları hayata geçirme kesinlikle bunun dışındadır. Ayrıca bütün ritlerden vazgeçmek emredilmeyeni yapmak demektir ve aksine, başta kurban ipi olmak üzere emredilenden vazgeçmektir. Böylece en büyük günah işlenmiş olur yani emredileni yapmamak ve yasaklanan şeyleri yapmak. Neticede başta kurban ipi olmak üzere yaşam simgelerinden vazgeçme körlerin kurallarını körü körüne izlemektir.

[Cevap: hiçbir şekilde etkin olmayan özbenlik bütün etkinliklerden vazgeçilmesi gerektiğini varsayar]

---

7 *Taittirīya Āraṇyaka* 2.1.1
8 *Vaiśiṣṣha Dharmasūtra* 10.4.
9 *Āpastambha Dharmasūtra* 2.21.10.
10 *Mānavadharmaśāstra* 11.57.
11 *Āpastambha Dharmasūtra* 1.15.1.

Durum böyle değildir çünkü Veda vahyi şöyle der: "Çilecinin reddettiği, kutsal kurban ipi ile *Veda*'dır."[12] Öte yandan bu *Upanişad* tümüyle "benlik" denen bilinç ilkesinin bilinmesiyle ilgilidir. Sezginin göstermesi gereken, sözün duyurması gereken ve ruhun anlatması gereken bu *ben*dir."[13] İşte böyle dile getirilmiştir. O, doğrudan kendini gösteren öz varlıktır; her şeye yakındır, yaşam akışı içindeki gerçekliklerden, açlıktan vb. bağımsızdır. Şu çok iyi bilinir ki *Upanişad*'ın bu şekilde tanıttığı o'dur ve *Upanişad*'ın tek bir amacı vardır... o. Dolayısıyla [söz konusu cümle] başka bir emrin tamamlayıcısı değildir. Bu nedenle de betimleyici yorumlama söz konusu değildir.

Ayrıca *beni* bilebilmek için *ben*in açlık gibi yaşam özelliklerinden hiçbiriyle ilgisi olmadığını öğrenmek gerekir. Bu anlamda kesinlikle elde edilen bir sonuç değildir. *Ben*in bütün bunlardan ne kadar uzak olduğunu bilmemek cehaleti birçok Veda metninde anlatılmıştır: "'O başkadır, başka *ben*dir,' diyen hiçbir şey bilmez"[14]; "Bu dünyada farklılığın ortaya çıktığını gören, bir ölümden ötekine gider"[15]; "Onu bütüncül olarak düşünmek gerekir"[16]; "Birdir, eşi yoktur"[17]; "Sen busun."[18] Bununla birlikte bu cehalet bir eylemin sonucu elde edildiğinde ya da bir eylemi gerçekleştirme yolu arandığında ortaya çıkar. Her iki durumda da açlığı ve gündelik yaşam gerçeklerini aşan *ben* bilinmez. Bunu yüzlerce Veda formülasyonunda görmek mümkündür: "İkilik olduğu söylenebilecek şeyin bulunduğu yerde... [19]", "'O başkadır, ben başkayım' diyen hiçbir şey bilmiyordur", "Şimdi bu konuda farklı şeyler söyleyenler var."[20]

Ayrıca bilgi ve cehalet tek şahıstan gelmez çünkü bunlar karanlık ve aydınlık gibi karşıttır. Bu nedenle kendini tanıyan bi-

---

12 *Kaṭhaśruti Upanişad.*
13 Bṛhādaraṇyakapanişad (BAU) 2.4.5.
14 BAU 1.4.10.
15 BAU 4.4.19.
16 BAU 4.4.20.
17 *Chāndogya Upanişad* (ChU)6.2.1.
18 ChU 6.8.7.
19 BAU 2.4.14.
20 ChU 7.25.2.

rinin[21] ödevi ritüel yeteneğine sahip olmak değildir çünkü bu yeteneğin belirgin özelliği eylemi, etkenleri ve sonucuyla ilişkili olarak cehalettir. Bu, öncelikle "Bir ölümden ötekine gider"[22] gibi Veda metinlerinde mahkûm edilir. Ayrıca benlik bilgisi çelişkiye düştüğü cehalet alanının tümüyle terk edilmesi zorunluluğuna dayanır: eylem, eylemi gerçekleştirme araçları ve sonuç. Bununla birlikte kurban ipi gibi bazı araçlar bunların bir parçasıdır. Dolayısıyla öz varlığı bilinen bu özellikleriyle kavrayabilmenin bir yolu yoktur. Onunla uyumlu olan arzu da burada etkili değildir, ondan ayrılır. "Gerçekten her ikisi de" yani gerçekleştirme aracı ile sonuç "arzudur" çünkü kurban ipi ve bu iple gerçekleştirilmesi gereken eylemler gerçekleş(tir)me aracı işlevi görürler. *Upanişad gerçekten* deyimi aracılığıyla bunu belli bir şekilde açıklar: "Gerçekten her ikisi de arzudur." Dolayısıyla metnin amacı, kesinlikle onsuz gerçekleşmeyen ritüel etkinliklerinin bir aracından başka bir şey olmayan kurban ipinden vazgeçme emridir. Araç ve sonuç: Onları arzulamak için cehalet içinde olmak gerekir; dolayısıyla terk edilmeyi hak ederler.

[Eleştiri: burada bahsi geçen hiçbir terk etme zorunluluk içermez]

Denecektir ki *Upanişad* kendini bilmeyle ilgili olduğundan vazgeçme konusunu ele alan pasajın amacı kendini bilmeyi övmek olduğuna göre vazgeçme bir emir değildir.

[Cevap: Öyledir çünkü bu pasaj onu sözdizimsel açıdan zorunlu kılar]

Pasajın dilbilgisel öznesi kendini bilmenin emredildiği öznelerle aynıdır. Aslında *Veda*'da aynı dilbilgisel öznenin hem yapma hem yapmama zorunluluğunda olduğu tek bir dersin bile bulun-

---

21 Eylemlerden vazgeçme düşüncesinin haklı gösterilmesinin söz konusu olduğu bu pasajda filozof kesinlikle *kendini bilme*den (*ātmajñāna*) yani sezgisel bilgiye varan girişimlerden söz eder. Bu sezgisel bilgiye göre bütün varlıklar arasında birbirlerini tanımaya yarayan mutlak bir bilinç özdeşliği vardır. Bu anlamda "öz bilinç" ifadesi bir açıklama dışında bir yinelemedir çünkü bilinç öz varlık dışında bir şey değildir.

22 BAU 4.4.19.11

maması mümkün değildir. Aynı şekilde *Veda*'da yer alan "*Soma* sıkıldığında ve ikram edildiğinde onu içerler" şeklindeki ifadeden *Soma*'yı[23] sıkmanın, ikram etmenin ve içmenin zorunlu olduğu anlaşılır. Yine *Upanişad* kendisini arzulardan vazgeçmenin ve dilenci yaşamının zorunlu eylemler olması koşuluyla aynı dilbilgisel özneyle oluşturabilir.

Kurban ipinden vazgeçmenin anlamı, arzu cehalet içinde yer aldığı için doğrudan doğruya kendini bilme emrinden gelir ve bu anlamda böyle bir vazgeçme emrinin gerekli olmadığı düşüncesine karşı verilecek cevap durumun böyle olmadığıdır. Bu vazgeçme emri kendini bilmeyle aynı anlamdadır ve söz konusu pasaj aynı dilbilgisel özneyi [iki emire] ve bir dilenci yaşamı sürme emrine yayarak bunu doğrular. "Şimdiki zaman kullanımı betimsel bir cümleyi belirtir" dediğinde yanlış bir şey söylemiş oluyorsun. *Udumbara* ağacından yapılmış bir kurban direği dikmek şimdiki zamanla ifade edilir ama yanlış değildir.

[Eleştiri: vazgeçme hayatın bir dönemidir, bilincin bir çilesi değildir]

Upanişad "[Brahmanlar] vazgeçer [...] dilenci yaşamı sürerler," dediğinde gezgin yaşam emredilmiştir. Oysa hayatın bu döneminde Veda metinleri ve ahlak kitapları bazı eylem araçlarını emrederler. Örneğin kurban ipi ve [vazgeçme] simgesi taşımak gibi. Dolayısıyla vazgeçme, arzulardan vazgeçme olsa da vazgeçilmesi gereken ve [kurban ipi]nden farklı olan şeylerle ilgili olmalıdır.

[Cevap: felsefi vazgeçme bir döneme denk düşmez]

Hayır. Bu, dönemden farklı bir gezgin yaşamın varlığını içerir. Dilbilgisel öznesi sezgisel bilgininkiyle aynıdır ve belirgin özelliği arzulardan vazgeçmedir. Belirgin özelliği arzulardan vazgeçme olan gezgin yaşam aslında kendini bilmenin ayrılmaz bir parçasıdır. Çünkü burada öncelikle kendini bilmeyle çelişen arzulardan vazgeçme söz konusudur; ikincisi, arzular cehalet alanında yer

23 Görkemli *Veda* ritüellerinde kullanılan bir bitki (özellikleri belirtilmemiştir).

alırlar ama cehaletten farklı olarak yaşamın bir döneminde etkili olan bir gezgin yaşamı vardır. Burada bir sonuç elde etmek istenir. Örneğin tanrı Brahma'nın dünyası ve bu dönem referansından hareketle kurban ipi ve simge gibi eylem araçları empoze edilir. Bununla birlikte bu özel gezginciliğin yaşamın belli bir dönemine ait olduğu, belli arzulara ve belli bir [gelire] kavuşma konusunda yasal bir statü sağlamaya yönelik olduğu bilinir. Yine de bu, bütün *Upaniṣad*'ların emirlerini ortadan kaldırmamalıdır. Bununla birlikte cehalet gerektiren kurban ipi ve arzu gibi şeylerin gerçekleştirilmesine yönelik arzu var olduğu ölçüde "Ben mutlakım"[24] pasajında görüldüğü gibi sezgisel bilgi kaçınılmaz biçimde yok olur. Nesnesi (kendi) sonuç getiren bir araç biçiminde değildir ve yaşamda açlık ve benzeri şeylere bağlı bir özellik taşımaz. Ama bu yok olma durumu kesinlikle kabul edilebilir değildir çünkü bütün *Upaniṣad*'ların amacı tektir: kendini tanıma.

Śaṅkara, *Büyük Aranyaka'nın uzantısı olan meditasyonun yorumu (Bṛhādaraṅyakapaniṣad)*, 8. yüzyıl

24 BAU 1.4.10.

4. "Hayat bilinci hayatın denenmesi değildir"

Vācaspati Miśra

Nesnelerin özü üstüne bilimsel açıklama

Batı'da genellikle yoga birtakım tavı, tutum ve fiziki alıştırmalarla sınırlı tutulur. Eski Hindistan'da ise gerçek anlamda bir düşünce okuludur ve aforizmaları (yogasūtra) *büyük olasılıkla miladın başlarına denk düşer. Bunların toplandığı çalışma dört bölüme ayrılır: "Yoğunlaşma"* (samādhi), *"Gerçekleştirme araçları"* (sādhana), *Güçler* (vibhūti), *Özgürleştirici yalnızlık* (kaivalya). *Burada amaç bilinç* (draṣṭṛ; ātman; puruṣa) *ve tin* (citta) *arasındaki metafizik farkı doğrulamaktır. Aslında bu okul her insan varlığında radikal bir biçimde "tin"* (citta) *denen düşünen etkinliğin bilinçli bir ilkesini* (puruṣa) *ayırt eder. Yoga okuluna mensup olanlar için bu ayrım şu bilgiye götürür: Herkes düşüncelerinin akıp gittiğini görme bilincindedir ve onları dinginlik içinde izler. Bunun nedeni insanın içinden geçip giden düşüncelerin ona doğadan gelmesi ve buna paralel olarak da bunun bilincinde olan tanığın bu düşünceleri kendiliğinden oluşturmasıdır. Düşünceyle bir tür doğanın üretilmesi durumunu özdeşleştiren bu maddecilik ya da psişik doğalcılığın kökenleri* Sāmkhaya *okulundadır (bkz. metin 6) ve daha sonra da Brahmanist okulların tümünde (ya da neredeyse tümünde) yer almıştır. Oysa yaygın deneyime göre, bunun tersine bilinç ve düşünce karışmıştır. Dolayısıyla mesele, bu yanılsamayı açıklamaktır.*

Kitabın başındaki 4. aforizma bir cevap önerisi getirir: Bilinç niteliklerini aldığı zihinsel etkinliklerle özdeşleşir; mıknatısın demiri

çekmesi, çiçeğin kristalin saydamlığını renklendirmesi ya da yüzün kendisini yansıtan aynanın kusurlarını alması gibi. Her üç örnekte de metaforik şema bir gerçeğin nasıl yanıltıcı bir biçimde başka bir gerçeğin özelliklerini aldığını gözler önüne serer. Bu sıradan deneyin tersine Yoga *öğretisine göre* ise *zihnin sürekli etkinliği içinde bilincin şaşmaz varlığını ayırt etmeyi öğrenmek gerekir; özellikle deney bunları karıştırıp bu konuda yanılgıya düştüğünde.*

Burada da bu meditasyonun temeli yanılsamadır. Öyle ki yanılsama mekanizması etkin olmadığı sürece gerçeklikten söz etmek boştur. Burada iki metin aktarılmıştır. Vyāsa'ya ait olan birinci metin (MS 4.-6. yüzyıllar) aforizmanın kısa formülasyonunu anlaşılır kılar ve bu bağlamda net bir yorum önerir. Vācaspati Miśra tarafından kaleme alınan ikincisi (10. yy) ise birincisinin yorumunu daha açık hale getirir ve o metnin felsefi bir okumasını önerir: "nesnelerin özü üstüne bilimsel yorum" (Tattvavaiśāradī). *Bu açıdan bakıldığında bu ikinci düşünürün üretken yorumlarıyla ve özellikle de ansiklopediciliğiyle dikkat çektiği söylenebilir: Brahmanizmin bütün büyük okullarını incelemiş, hiçbirine ayrıcalık tanımamıştır. Bu da bize Hint filozofunun her zaman bir yorumcu olduğunu hatırlatır.*

Birinci bölüm: yoğunlaşma

I.1: Yoğunlaşma: şimdi işlenen konu.

I.2: Yoğunlaşma zihinsel etkinliklere ket vurur.

I.3: O anda bilinç ilkesi kendi özel biçimine dayanır.

I.4: Bunun dışında zihinsel etkinliklere uyar.

[Vyāsa'nın 4. aforizma yorumu]

Tin[1] etkin olmaya başladığında bilinç ilkesi[2] onunla özdeşleşir ve ondan etkilenerek değişime uğrar. Takip eden önerme buna tanıklık eder: "Düşünce vardır ve sadece düşünce vardır; çünkü bilgi düşüncedir." Bir mıknatıs sadece varlığıyla etkilidir;

1 Her iki yorumda da tin (*citta*) zihinsel etkinlik anlamında kullanılmıştır yani bilgiden düşe kadar psişik ve bilişsel etkinliklerin tümü anlamındadır.

2 Sanskritçede "bilinç ilkesi" deyiminin karşılığı *puruṣa*'nın sözlük anlamı "insan"dır. Yoga ve Sāṃkhya okullarına özgü bu kavram büyük ölçüde *ātman* ile ("öz, bilinç, öz varlık") eşanlamlıdır.

aynı şekilde bilincin nesnesi olan tin de yakın olduğu bilinç ilkesini kendine çeker ve bilinç ilkesinin sahip olduğu bir nitelik gibi sunar kendini. Bu nedenle bilinç ilkesi [ve tin] arasındaki zihinsel etkinliklere bu uyumu açıklayan ilişkinin başı [ve de sonu] yoktur.

[Vācaspati Miśra'nın alt yorumu]

"Aksi durumda" yani ister dinginlikle ister rahatsızlıkla ya da şaşkınlıkla nitelenmiş olsunlar tinin etkinlikleri ortaya çıktığında bilinç ilkesi bunlarla özdeşleşemez. Aforizma "Uyum sağlar" der: Burada uyum, özdeşlik değerindedir. Anlaşılması gereken budur. Kristalin saydamlığıyla çiçeğin rengini aldığı gibi düşünce ve bilinç de yakınlıkları dolayısıyla özdeşleşirler. Öyle ki zihinsel etkinlikler bilince atfedilir ve ortaya şu gibi duygu ve düşünceler çıkar: "rahatım", "sıkıntılıyım" ya da "şaşkınım". Aynı şekilde lekelerle dolu bir aynaya baktığında insan burada yüzünü görür; aynanın lekeleri insana atfedilir, insan endişelenir ve "hastayım" der. Bilince atfetme durumu da düşüncenin bir faaliyetidir; tıpkı bir sesin algılanması gibi. Bu açıdan bilinçli bir şekilde hissedilemez çünkü kökeninin doğası [bilinçdışı]dır. Buna rağmen düşünce bilincin nesnesi olduğu için her şey bilincin etkinliği şeklinde algılanıyormuş gibi olup biter. Böylece yanılması mümkün olmayan bilincin yanılgı içinde olduğu, hayatı deneyimlediği sanılır. Oysa hiçbir şeyi deneyimlemez, sonuçta sezgisel bilgiye eşlik ediyormuş gibi gözükür ve ondan farklı olmasına rağmen onun etkisiyle daha belirgin hale gelmiş gibi gözükür. Bunlar daha sonraki aforizmada açıklanacaktır: "Değişmez bilinç kendine mal ettiği ve biçimlerini sahiplendiği düşüncelerde yansır,"[3] şu ifadede olduğu gibi: "Farklı olsa da deneyim tinin ışığı ile bilinç ilkesinin zihinsel birliğidir."[4]

3 Bölüm 4, aforizma 22.
4 Bölüm 3, aforizma 34.

[Eleştiri: düşüncenin bilinci, bilginin dolayısıyla düşüncenin bir biçimidir] Ayrıca yorumcu (Vyāsa), Üstat Pañcaśikha'nın[5] önermesinde görüldüğü gibi başka bir okulun da kanıtladığı şu ifadeyi ekler: "Düşünce vardır ve sadece düşünce vardır; o halde bilgi bir düşüncedir." Buna şöyle karşı çıkmak mümkündür: Tek bir düşünce nasıl mümkün olabilir? "Düşünce" denen yetenek ses gibi şeyler içerdiğinden, sezgiye yönelik olduğundan bir düşünce biçimi altında etkinliktir, insan kesinlikle bunun bilincinde değildir çünkü bu doğadan [bilinçdışı] gelir. Dolayısıyla bu konuda bilinçlenmek başka bir düşüncedir [birincisine eklenen].

[Cevap: cehalet bilincin bilginin bir biçimi olduğuna inandırır] [Üstat] buna cevap vermek için "oysa bilgi bir düşüncedir," der. Kendisinin sıradan bilgiyi başı ile sonu olan bir etkinlik gibi düşünme eğiliminde olduğu görülür. Üstat şunun altını çizer: "Düşünce vardır ve sadece düşünce vardır." Bilinç ise bilginin değil bilinç ilkesinin özel biçimidir. Bu demektir ki sıradan algı alanında değildir ve nedeni de kendisinin dinsel geleneğin ya da çıkarımın nesnesi olmasıdır.

Bunun ardından yorumcu (Vyāsa) tin etkin olduğunda [bilinç ve düşünce özdeşliğinin] kökeninde cehaletin etkin bir neden olduğunu göstermek ister. Dolayısıyla nedeni cehalet olan bu ilişkinin bizim yaşam deneyimimizin kökenini oluşturduğu ve [bilinç ve tin] arasında mal ve sahiplik ilişkisi olduğu belirtilir. Yorumcu bunu şöyle belirtir: "Tin... [sahiplenir]."

[Eleştiri: bilinç tinin yardımını deneyimler, dolayısıyla ona bağlıdır] Bilinç ilkesinin tinin sağladığı bir yardımı deneyimlediği eleştirisi getirilebilir. Oysa bilinç ilkesinin bundan bir yarar sağlaması mümkün değildir. [Tinle] ilişki içinde olmadan ondan yararlanamaz ya da bu ilişkiden yararlanırsa bilinç ilkesi etkilenir ve değiştirilmesi gereken bir özne olur.

---

5 Yorumcunun bu bilgiyi atfettiği Pañcaśikha, Sāṃkhaya okulunun efsane atalarından biridir. Ona gönderme yapan alıntıların kendisine ait olduklan kanıtlanmış olmasa da büyük olasılıkla Sāṃkhaya okulunun mirasçısı olduğu çok eski bir geleneğe işaret ederler.

[Cevap: bilinç ilkesi deneyimin edimsiz öznesinden başka bir şey değildir] Yorumcu altını çizer: "Bir mıknatıs gibi... " Oysa tin bilinçle temas içinde değil, ona yakındır. Bu yakınlık ise ne mekânsal ne de zamansaldır çünkü tin ile bilinç temas etmemektedir; dolayısıyla bu yakınlık edimsizlik olarak tanımlanmıştır. Yorumcu şöyle belirtir: "Bilince nesne oluşturan... " bilinç ilkesi yaşam deneyiminin öznesi olma edimsiz gücüne sahiptir. Buna karşılık tin yaşamın denenmiş nesnesi olma bağlamında güncel bir kapasiteye sahiptir. Bunun anlamı tinin değişip örneğin algılanan bir ses şekline girmesidir. Böylece bilinç için somut bir obje haline gelir. Ayrıca deneyimin sözgelimi bir ses biçimini alabilen etkin tinin bir özelliği olduğu bilinir. Bununla birlikte bilinç ilkesi aralarındaki özdeşlik zorunlu kıldığında, zihinsel etkinliğe uyar.

Sonuç olarak bilinç ilkesi tinle temasa geçmeden, bizzat değişmesi gereken bir özne olmadan, tinin kendini sunduğu bir deneyimin (edimsiz) öznesidir ("tinin sahiplendiği bir nitelik olarak" diye ekler Vyāsa).

Vācaspati Miśra, *Nesnelerin özü üstüne bilimsel yorum (Tattvavaisaradi)*, 10. yy

5. "Tinin etkinlikleri"

Vācaspati Miśra

Nesnelerin özü üstüne bilimsel yorum

Daha önce çevrilmiş olan Yoga okulu metni, tinin (citta) *işleyişini anlatır ve doğrular. Tinin, aydınlatıcı doğası aracılığıyla orada yansıyan bilincin ışığını nasıl yakaladığını anlatır. Böylece kendisinde olmayan nitelikleri ona aktarır. Bu, yazar için Mahāyāna (Büyük Taşıt) mantık okulunun Budistlerine cevap verme vesilesidir. Bu okula göre tin bir bilinç akımı içindedir ve bu bilinç akımı bilgi dalgasından, dolayısıyla da biliş sürecinden ayırt edilemez: Bu durumda "Büyük Taşıt" okulu yandaşları bilişsel bilinç ya da bilinçli bilişten söz edebilirler. Öte yandan yine onlara göre nesnenin dış gerçekliğinin inkârı bilincin üç açıdan incelenmesinin önünde bir engel oluşturmaz: nesne, özne ve ikisi arasındaki ilişki.*

Yoga düşünürlerinin onlara getirdiği eleştiriye göre bilişin aldığı bu üç biçim bir tanık olmasını gerektirir ve bu dağılım bu tanığa yani bilince (puruṣa) *göre anlam kazanır. Aslında bilinç etkinliği yansımalı üç biçimi (özne, nesne ve biliş) almadan da gerçekleşebilir. Ancak bu yansımalı işlem bilince gönderme yapar; bilincin varlığını düşünmeden, bilen bir özneden, bilinen bir nesneden ve ikisi arasındaki ilişkiden söz etmek nasıl mümkün olabilir? Bu üç biçim ancak ondan ayrılan ve kendini onun tanığı yapan bir bilinç için anlamlı olabilir.*

Yogi'nin uğraşı bilincin keşfinin son safhasına götüren meditasyon pratiğini anlatmaktır: yoğunlaşma (samādhi). *Bu şekilde dü-*

şünen birinde bir yandan bilincin kendini ona açıkladığı sezgisi, bir yandan da tinin tüm etkinliklerinin nesne, özne ve biliş arasında yansımalı bölünme olmaksızın ortaya çıkabileceği sezgisi vardır. Bilinç deneyiminin düşünceye bağlı olması (optik ve metaforik anlamda) rastlantı değildir. Burada söz konusu olan bilincin ontolojik statüsü problemidir. Bilinç, kendini yansıma özelliğine bırakarak üstünde yansıdığı tin (berraklığı yansımasını kolaylaştırır) dışında hiçbir yerde ortaya çıkamaz. Bununla birlikte oradaki varlığı bütünüyle edimsizdir çünkü tinin maddi özelliklerinden hiçbirine sahip değildir. Aynı şekilde ay da suyun hareketlerinin oluşturduğu değişken biçimlerden hiçbirine sahip değildir. Dolayısıyla eğer bilinç bilişsel bilinçten başka bir şey olmasaydı öz farkındalığı nasıl açıklanabilir ve özellikle nasıl doğrulanabilirdi? Bu ancak ikinci yorumcunun bir şey kendi kendinin dayanağı olamayacağı için saçma bulduğu, onun kendi kendinin dayanağı olduğunu düşünme koşuluyla mümkün olabilir. Bu durumda Budistlerin tezi yogi *tarafından çürütülmüştür.*

[Yirmi üçüncü aforizma]

Tin bütün biçimleri alır çünkü bilinç ilkesi ve nesnelerinden etkilenmiştir.

[Vyāsa'nın yorumu]

Gerçekten de tin (*manas*) düşündüğü nesnenin etkisindedir. Nesne de kendi faaliyetiyle orada yansıyan bilinç ilkesiyle ilişkiye girer. Bilinçten ve nesneden etkilenen tin, nesne ve bu nesnenin bilinci gibi gözükür; bilincin ve bilinçdışının özel biçimini alır. Nesne olmasına rağmen nesne değilmiş gibi, bilinçdışı olmasına rağmen bilinç gibi gözükür. Burada kristal gibi "bütün biçimleri aldığı" söylenir.

[Eleştiri: biliş, bilişsel bilinçle aynıdır] Kimilerini [bilişsel bilinç Budistleri][1] tinin [bilinçle] bu uyumu yanıltmıştır ve bilinçten baş-

1 "Bilişsel bilinç (vijñāna) okulunu oluşturan Budist Budist mantıkçılar sadece bilincin varlığını düşünme ve bilinç nesnelerinin gerçekliğini inkâr etme eğilimindedirler. Onlara göre tin bilinçten farklı değildir çünkü nesneleri bilinç akışı içinde erirler ve nesnel bağımsızlıklarını yitirirler.

ka bir şey olmadığını söylerler. Kimilerine göre ise her şey bilişsel bilinçten oluşmuştur ve dünyada inekler, testiler ve nedenleri gibi şeylerden söz edilemez.

[Cevap] Onlara acımak gerekir. Neden? Yanılgılarının bir nedeni vardır. Şöyle ki: Tin bütün biçimleri almış gibi gözüktüğünden çokbiçimlidir. Yoğunlaşmayla ulaşılan sezginin en yüksek noktasında[2] sezilen nesne yansıtılır; gerecinden [yani tinden] farklıdır. Nesne bilişsel bilinçten başka bir şey olmasıydı sezginin özel bir biçimi sadece sezgiyle [nesnesiz] nasıl açıklanabilirdi? İşte bu nedenle sezgide yansıyan nesne bilinç ilkesiyle [bilişle değil] tanımlanır. Dolayısıyla yakalayan, yakalama olgusu ve yakalanan nesne olmak üzere üç biçimli tin sınıflandırması yapanlar olayı doğru görürler: Bu kişiler bilinç ilkesini [tinden farklı] anlar.

[Vācaspati Miśra'nın yorumu]

Tin mavi renk aldığında nesneyi algıladığı gibi niteliyorsa aynı şekilde bilincin gölgesini yakalayan tin de onun rengini alır ve algıladığı bilincin kendisini niteler. Bu biliş üçlüdür aslında: "Mavi bir nesne algılıyorum." Buradan çıkan sonuca göre bilişin öznesi de [bilinçli] nesnesi gibi farklı olması gerekmeyen algının oluşturucu bir unsurudur; suda yansıyan ay gibi. Bununla birlikte bundan algının dışında olması sonucu çıkarılamaz. Onun [ayın] suda yansımasıyla tanınamayacağı söylendiğinde bundan ayın kendi biçiminin tanınamayacağı sonucu çıkarılamaz. Bu nedenle tinde yansıdığı şekliyle bilinç zihinsel bir etkinlikle gayet güzel kavranır. Bununla birlikte bilinç alanının zihinsel etkinliğin dışında var olmadığını düşünmek yanlıştır. Tin her şekle girer. Yorumcu bunu açıklarken şöyle der: "Aslında tin." Tin, düşündüğü ve bilişsel biçimini aldığı nesneden etkilenmekle kalmaz, "ve kendisi" ifadesinin belirttiği gibi ("ve" bağlacı farklı bir sekansı gösterir) "bilinç ilkesi"yle doğru-

2 Sezginin en yüksek noktasında (*prajna*) *Yoga*'cı mutlak bilinç olan bilinç ilkesi gerçekliğine ulaşır. Bu anlamda bu ilke hiçbir nesnel özelliği olmamasına rağmen sezginin nesnesidir. Sadece bilişsel bilinç biçimleri olsaydı o zaman bunların, nesneleri dikkate alınmadan ayırt edilmeleri nasıl mümkün olacaktı?

dan doğruya nesnelleştirilmiştir. Bu gölgenin yakalanması bilincin eyleme geçirilmesidir. Hem nesne hem özne biçiminde algılanan sadece ve sadece tinse o zaman nesnenin ve öznenin tinle aynı olmaları gerektiği eleştirisi getirilebilir. Aşağıdaki düşünceyi açıklıyor bu: "Dolayısıyla yakalayan, yakalama olgusu ve yakalanan nesne olmak üzere üç biçimli tin sınıflandırması yapanlar" [...] şeklinde ifade edilebilir.

Yoğunlaşma sezginin en yüksek noktasında sezgi nesnesi yani bilinç yansır; bu anlamda farklıdır. Neden farklıdır? Bilincin dayanağı olan şeyden [sezgiden] farklıdır. Bununla birlikte bilinç tinden başka bir şey değilse [kendi kendisinin] dayanağı olmaması nasıl mümkün olabilir?

Vācaspati Miśra, *Nesnelerin özü üstüne bilimsel açıklama* (*Tattvacaisaradī*), 10. yy

6. "Bilincin varlığı konusuda ne gibi kanıtlar bulunur?"

Vācaspati Miśra

Gerçeğin Işığında

Büyük olasılıkla MS 4. yüzyılda kaleme alınmış olan Sāṃkhaya'nın dizeleri *adlı yapıt bu dönemin kötümserliğine doyurucu bir cevap getirmek amacıyla harcanan gerçek bir entelektüel ve ahlaksal çabaya tanıklık eder: İnsanlığın durumunun belirgin özelliği insanların yaşamları boyunca sefalet çekmeleriyse felsefe buna ne gibi çareler getirir?*

Yapıtın başında Brahman felsefesinin kurtuluşa doğru bir yol gibi algılanan kurtarıcı aracılığıyla selamete çıkma amacı anlatılır. Bu amaç özellikle burada çevirdiğimiz on yedinci mısrada formüle edildiği gibi bilincin kanıtlarında da yinelenir. Bu bağlamda getirdiği varsayım açıktır: İnsan varlığının bütün psişik faaliyetleri bilinçdışında doğanın üretici gücünden gelir. Bilincin gerçekten var olduğunun kanıtlanması gerekir. Bu mısradaki beş kanıt Vācaspati Miśra'nın 10. yüzyılda bu çalışma için kaleme aldığı Gerçeğin Işığında *başlıklı yorumda geliştirilmiştir. Yorumcu burada bilinci düşüncenin faaliyetlerinin etkisiz ve ilgisiz bir tanığı gibi göstermekle yetinmemiştir (bkz. metin 4); ona göre bilinç insan varlığının zihinsel etkinliklerinin düzenleyici ilkesidir, aksi takdirde bu zihinsel etkinlikler düzensizlikten başka bir şey olmaz. Dolayısıyla düşünceler için bir amaçsallık şarttır. Eğer düşünmek kendi içinde bir amaç değilse bunları amaçlarına yani kurtuluşa ulaştırmak bilince düşer.*

Sāṃkhya'nın ilk mısrası

Sefaletin oluşturduğu engel üçlüdür[1]. Bu engeli ortadan kaldırmanın yolunu öğrenmek istemenin amacı budur. Başka araçların bulunduğu gerekçesiyle böyle bir isteğin anlamsız olduğu eleştirisine verilen cevapta bunun doğru olmadığı söylenir; bu araçlar gerekli ve mutlak değildir.

[Vācaspati Miśra'nın yorumu]

Aslında aşağıdaki koşullarda bu konunun [sefalet] amacının öğrenilmesi istenmeyebilirdi:

a- dünyada sefalet olmasıydı;

b- ya da yaşanan sefaletin ortadan kaldırılması istenmeseydi;

c- veya son vermek istense de onu ortadan kaldıracak çareler olmasaydı. Bu çareler iki nedenle olmayabilirdi: sefaletin sürekli olması ya da çarelerinin tam olarak bilinememesi;

d- ya da sefaleti yok etme olanaklarına sahip olunmakla birlikte bu çalışmayla belirlenen amacın ona uygun olmadığı düşünülseydi;

e- veya daha etkili başka araçların olduğu düşünülseydi.

Bu açıdan bakıldığında sefaletin olmadığını ya da sefaleti ortadan kaldırma isteğinin olmadığını düşünmek yanlıştır. "Engel üçlüdür" başlıklı mısrada belirtilmiştir bu. Sefalet üçlüdür çünkü üç çeşit sefalet vardır: öz benlikten gelen sefalet, canlı varlıklardan gelen sefalet ve doğaüstü varlıklardan gelen sefalet.

[*Sāṃkhya'nın* ikinci mısrası]

Aslında Veda söylemine dayalı çare daha önce denenmiş araçlara benzer: Yozlaşma, süreksizlik ve aşırılık egemendir burada. Bunlara tercih edilebilir ve zıt olan başka bir çare vardır: ifade edilenin, edilmeyenin ve bilincin sezgisel olarak bilinmesi.

---

1 Sanskritçe *duḥkha* sözcüğü burada "sefalet" ile karşılanmıştır. Kelimesi kelimesine anlamı göbeğin çevresinde iyi dönmeyen bir tekerlektir. Kelime daha geniş olarak rahatsızlık, kötülük, keyifsizlik, acı, sıkıntı anlamlarını taşır.

[Yorum]

Mısranın tam anlamı şöyledir: "Bunların" yani sefaletin yok edilmesi konusunda ritüalist çarelerin "karşısında" olan bir çare vardır: düşüncenin berraklığı ve bilinç arasında temel bir fark olduğu sezgisi; "başka bir çare daha vardır" yani sefaleti dindirmek için; dolayısıyla bu "tercih edilmesi gereken" bir çaredir.

Veda söylemlerinin sefaleti yok etme kapasitesi övülür ama bu ancak *Veda*'lar onun uygulanması emrini içerdikleri takdirde gerçek olabilir. Düşünce ve bilinç arasındaki temel ayrımın bilinmesi de övgüye değer bir durumdur. Öte yandan sefaleti dindirme bağlamında övgüye değer bu iki çare arasında temel ayrımın sezgisel olarak bilinmesi tercih edilmelidir.

[*Sāṃkhya*'nın on yedinci mısrası]

Kümelerin amaçsallıkları başka şeye yöneliktir; üç niteliğe sahip olanın karşıtı vardır: nesneler yönlendirilir; bir özne hayatı deneyimler; özgürleştirici yalnızlık için çaba harcanır. [Bu beş neden dolayısıyla] bilinç[2] vardır.

[Yorum]

Bilincin varlığının birinci kanıtı]

Mısra şöyle bitiyor: "bilinç vardır", açığa çıkmayan doğadan[3] ve geri kalan her şeyden bağımsız olarak... Neden? Kümelerin amaçları vardır... ": açığa çıkmayan doğa, Büyük olan [yani düşünce] ben ve geri kalan her şey başka bir şeyde amaca yönelirler çünkü bunlar yatak, koltuk, merhem gibi birer kümedir. Hepsi onları hoş, kötü ve aldatıcı kılan üç nitelikten oluşmuştur.

---

2 Sāṃkhya okuluna göre "bilinç" (puruṣa) doğanın yani var olan her şeyin üretiminin tüm maddi mekanizmalarının maddi olmayan ve teleolojik bir ilkesinin varlığını içerdiğinin anlaşılmasından başlayarak mantıksal sonuç çıkarılan doğadan (*prakrti*) farklı bir gerçekliktir. Doğa bilinç tarafından anlaşılmak için vardır.

3 *Sāṃkhya*'ya göre iki doğa durumu söz konusudur: Açığa çıkmayan doğa etkin olmayan bütün üretici güçler gibidir; bu, ilkel Doğadır. Daha sonra önce düşünce ilkesini, sonra ben'i, başka bir bedene geçen karmaşık bedeni, duyumsal organları vb. üreterek ortaya çıkar. Bu psikogonide bu iki doğa biçiminde üç nitelik (*guṇa*) bulunur: netlik ve iyilik eğilimi (*sattva*), eylem ve düzensizlik eğilimi (*rajas*) ve karartma ve aldatma eğilimi (*tamas*). Doğanın ürettiği, psikolojik işlevleri insanda olan her şey az ya da çok bu niteliklerden oluşur.

[Eleştiri]

Şöyle bir eleştiri getirilebilir: Yataklar, koltuklar ve geri kalan her şey üretildikleri bir bileşimi yani insan bedenini kapsayan kümelerdir. Bununla birlikte öteki [bileşimler] [üretildikleri] farklı bir bilinç içermezler. İşte bu nedenle başka [bedenden] ayrı bir bilinci değil ama birleşik bir gerçekliği ortaya çıkarmaya yarayabilirler.

[Cevap: İkinci kanıt]

Bu kıtaların yazarı buna cevap vermek için şöyle diyor: "üç niteliğe de sahip olanın karşıtı vardır". [...] Sürekli gerilemeyi önlemek için birleşik olmayan bir gerçekliğin var olduğunu kanıtlamak gerekir. Bunun için de hiçbir nesnelliği olmaması anlamında üç nitelikten hiçbirine sahip olmadığının, [birleşik olanlardan] kendisinin ayrıldığının, onlarda ortak olan bir özelliğe sahip olmadığının, nihayet belirgin özelliğinin herhangi bir şeyi üretme kapasitesi değil bilinç olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Aslında üç niteliğe sahip olmak bir bileşimin varlığına eşlik eden bir özelliktir. Bu başka gerçekliğin [bilinç] bir bileşim olması düşüncesi dışlanmak istenirse üç niteliğe sahip olduğu düşüncesi de dışlanır. Aynı şekilde bir insanın Brahman niteliğine sahip olduğu düşüncesi inkâr edilirse onun brahmanların *Katha* dalına mensubiyeti de inkâr edilir. Sonuç olarak "üç niteliğe sahip olanın karşıtı vardır" derken Üstat bu ötekinin bir bileşim olmadığını ve bilincin söz konusu olduğunu söylemek istiyor. İşte kesin olarak açıklanan şey budur.

[Üçüncü kanıt]

Bilincin varlığının bir başka nedeni: "nesneler yönlendirilir." Nesneler üç nitelikten oluşur çünkü onları yönlendiren bir gerçeklik vardır. Gözlemlenen şudur: hoş, hoş olmayan ya da aldatıcı niteliklere sahip olan her şey başka bir şey tarafından yönlendirilir; arabanın dizginlerle yönlendirilmesi gibi. Bununla birlikte düşüncenin özelliği hoş olması, olmaması ya da aldatıcı olmasıdır; dolayısıyla düşünce de bu üç niteliğe sahip olmayan başka bir gerçeklik tarafından yönlendirilir: bilinç.

[Dördüncü kanıt]

"Bir özne hayatı deneyimler": Yazar burada zevkin ve acının yaşam deneyimleri olduğunu söylüyor. Zevki ve acıyı algılamak hoş ve hoş olmayan bir şey hissetmektir. Dolayısıyla onların hoş ve hoş olmayan özelliklerini ortaya çıkaran başka bir gerçekliğin algılaması ve hissetmesi gerekir. Ancak algılananlar hoş ve hoş olmayan özellikleriyle düşünceler değildir çünkü bu özellik düşüncenin etkinlikleriyle karşıtlaştırır. Bu nedenle [zevkin ve acının] özellikleri her türlü zevkten ayrı bir gerçeklik aracılığıyla algılanırlar: Bu, bilinçtir.

Durumu farklı algılayanlar da vardır: Düşünceler algılanır yani görünür kılınır. Ama görünen özellikleri görülebilirliklerinin bir kanıtının olmasını gerektirir. Dolayısıyla düşüncelerin kendilerini görünür kıldıkları bir özne vardır: Bu, bilinçtir.

Bir deney öznesi ya da tanık olan bir özne aracılığıyla olsun her iki durumda da özne görünür deneyden hareketle çıkarılır. Nihayet düşüncelerin görülebilirliği [birine] hoş gelen karakterlerinden hareketle çıkarsanır... dünyanın [görülebilirliğini ortaya çıkarmak] gibi.

[Beşinci kanıt]

Neticede bilinç vardır çünkü insan "kurtarıcı yalnızlığı hesaba katarak çalışır."[4] Burada tanrısal sezgiyle donanmış kitaplar ve büyük kâhinler söz konusudur. Sefaleti tamamen yok eden kurtarıcı yalnızlık, düşüncelerin bir etkinliği değildir zira düşünceler varlıklarını yani sefaleti oluşturan şeyden nasıl ayrılabilirler? Bir ayrılık olması için ayrılmış olanın farklı olması ve farklı bir doğaya sahip olması gerekir. İşte bu nedenle gelenekler ve büyük bilgeler kurtarıcı yalnızlık için çalışmışlardır. Dolayısıyla düşünceden farklı bir gerçekliğin var olduğu kanıtlanmıştır: bilinç (*atman*).

Vacaspati Misra, *Gerçeğin Işığında (Tattvakaumudī)* 10. yüzyıl

---

4 *Samkhaya* öteki brahman okullarının "rahatlama, özgürlük" (*moksa*) dediği şeyi böyle adlandırıyor.

7. "Algı nedir?"

Jayanta Bhaṭṭa

Bir mantık antolojisi

Brahman mantık okulu (Nyāya) algıyı şöyle tanımlıyor: "Algı, duyu organları ve nesneler arasındaki ilişkiden doğan bir bilgidir; kelimelerle açıklanamaz, yanılgıya yol açmaz ve ondan kuşku duyulamaz." (Nyāyasūtra I, 1.4) *Algının doğasını belirleyen üç önermeden birincisi ("kelimelerle açıklanamaz") mantıkçılar arasında hararetli tartışmalar doğurmuştur. Tartışma şu sorunla ilgilidir: Bu aforizma hangi nedenle böyle bir şey söylüyor? Cevap 9. yüzyılda* Nyāya *aforizmaları üstüne bir yorum kaleme alan* (Nyāyamañjarī) *Jayanta Bhaṭṭa tarafından verilmiştir. Bu* Mantık Antolojisi'*nin başında öylesine kişisel bir üslup vardır ki argümanını neredeyse bağımsız bir kitap haline getirmiştir. Aslında yazar bu algı tanımının amaçlarını sergiler ve bu bağlamda Bharthari gramer okulu düşünürlerine (MS 5.yüzyıl) karşı doğrulamalar getirir. Aşağıdaki özette, rakiplerinden biri her türlü algısal bilişin kelimelerle açıklanabileceğini dolayısıyla açıklanamayacak hiçbir algı bulunmadığını kanıtlamak amacıyla Bhaṛthari'ye başvurur. Dolayısıyla Nyāya'nın "kelimelerle açıklanamaz" önermesinin hiçbir geçerliliği yoktur. Aynı şekilde algı tanımı da yanlıştır çünkü artık nesnesini sınırlamak mümkün değildir. Jayanta Bhatta'ya göre anlatılması kesinlikle mümkün olmayan ve kavramsallaşmamış bir ilk algı vardır. Bununla birlikte bu algı kelimelerle açıklanmak istendiğinde ve "işte bir inek" türünde bir cümleyle ifade edildiğinde*

aslında hem algısal hem sözel bir biliş söz konusu olur. Önermenin dışlamak istediği bir karışık algı tipidir bu. Aynı şekilde bütün sözel anlatımlar için mutlak bir algı vardır. Bu algı tanımın amacıdır. Dolayısıyla Nyāya'*ya göre sözün altında yatan ve kavramsal olmayan* (nirvikalpaka), *bu bağlamda algıya yakın, Budist mantıkçılar tarafından tanımlanmış algısal bir bilgi vardır (bkz. metin 9).*

İşte hipotez yerine önerilen açıklama: "kelimelerle açıklanamaz" önermesinin amacı mantıksal bir hatayı, tanımı "imkânsız" kılacak bir hatayı dışlamaktır. Aslında karşı çıkan her kimse karşı çıkan, tanımın geçerliliğinin tanımlanacak şeyin varlığına dayandığını bilir.

[Eleştiri: her algı kelimelerle açıklanabilir]

Tanımlanacak şey yani duyu nesne ilişkisinden doğan algı yoktur: "işte bir inek" türünden bilişsellikler sözeldir [algısal değildir] çünkü nesneleri belli bir kelimeyle açıklanabilir. Bununla birlikte sözel bilişsellikleri, amaçlarının farklı olması düşüncesine dayanarak birbirlerinden ayırmak çok zordur. Aslında sözel anlayışın bütün nesnelerinden bağımsız kalması onun doğasında olan bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında "elinde bir sopa var" ya da "parlak bir yüzü var" gibi bilişsellikler birbirlerinden ayırt edilebilir (çünkü nesneleri bir önermeyle nitelenebilir). Aynı şekilde "işte bir inek" bilişselliği de [başka bir bilişten] ayır edilir çünkü nesnesi bir önermeyle açıklanabilir. Ve bu nedenle bu bilişsellik sözeldir.

Ayrıca bu bilişselliğin kelimeden başka bir yolla yaratılması da mümkün değildir. Kaynağı bir duyu organı olamaz çünkü göz, kelimeyi kavrayamaz. Aynı şekilde işitme organının da bir kelimenin gösterdiği bir nesneyi değerlendirme gücü yoktur. Ayrıca bir algının aynı zamanda iki duyu organından doğması kesinlikle mümkün değildir.

Bu durumda bir merhem ile kokusunu birlikte değerlendirebilecek zihinsel bir bilginin olduğu söylenemez mi? Bu görüşlere şöyle cevap verilebilir: Bir çıkarım olgusunda kelime ya da kanıt

gibi başka bir bilgi faktörü işlemi dışlandığında iç duyunun [tin] zihinsel bir bilgi ürettiğini söylemek mümkündür. Ancak bu örnek bu duruma uyarlanamaz. Ya da yalnızca tek bir bilgi faktörü olduğunu kabul etmek gerekir: tin. Oysa buradaki tek faktör kelimedir. Güneş gibi [nitelediği] nesneyi gösterirken kendini de gösterir. Sonuç olarak "İşte bir inek" türünden bir bilgi, alanı algılanabilir olsa da dile getirildiği anda sözel bir niteliğe sahiptir. Bu kesindir.

Şöyle bir eleştiri getirilebilir: "'İnek' kelimesi itibari anlamı kavrandığı sırada işitilmiştir; oysa bu kelime şimdi geçmişe aittir; bunun sonucu nasıl bir bilişsellik olabilir?" Cevap: Şimdi işitilmeyen bir kelime hatırlanır ve bu fikri doğurur. [...]

Ayrıca dille bağlantısı olmayan hiçbir bilişsellikten söz edilemez. Bilişselliklerin hiçbir simgesi olmasa da burada son tahlilde belirsiz bir kelimenin ortaya çıkması mümkündür. Hiçbir sözel simgesi olmayan bir bilişselliğin kendiliğinden ortaya çıkması mümkün değildir. Bharthari'nin şu sözü buna tanıklık eder:

"Dünyada dilin eşlik etmediği hiçbir bilişsellik yoktur. Her bilginin içinde kelimeler vardır.[1]"

[Cevap: algının açıklanması mümkün değildir]

Tanımlanacak şey yani algı olmasaydı hangi tanım söz konusu olabilirdi? Aforizmaların yazarı "kelimelerle açıklanamaz" önermesini bu imkânsızlık üstündeki kuşkuyu dağıtmak amacıyla kullanmıştır.

Bilişselliğin kelime ve onun nesnesi arasındaki ilişkiyi bilmeyen birinin tininde doğması ya da ilk duyumsal ilişki sırasında bu ilişkiyi bilen birinin tininde kelimenin geçmişini tetikleyerek doğması... her iki durumda da bu bilişsel bir algıdır. Bununla birlikte algı sözel değildir, nesnesi hiçbir kelimeyle sınırlı değildir, açıklanamaz ve nesneyle duyumsal ilişki yaratılmasının tek faktörüdür; bunların yanı sıra kavramsal da değildir. Öte yandan düşüncelerin aydınlatıcı doğası dilin bir sonucu değildir; [aydınlatıcılık düşüncelerin

1 *Vākyapadīya* I.24

doğasında vardır]. Ayrıca kavramsal olmayan algı anında hiç kimse "bir şey" gibi belirsiz bir kelimenin izini bulamaz.

Sonuç olarak "işte bir inek" gibi bilişsellikler algısal ve sözeldir. Dolayısıyla algı tanımının bu tür bir bilişselliğe de uygulanması mümkündür. Bu nedenle "kelimelerle açıklanamaz" önermesi yararsız değildir; amacı böyle bir tanımın imkânsızlığını dışlamaktır.[2]

Jayanta Bhaṭṭa, *Mantık antalajisi (Nyāyamañjarī)*
9. yüzyıl

2 Tartışmanın konusu şudur: Karşıt gramercinin istediği gibi kelimelerle açıklanabilen bir bilişsellik olsa da bu bir algı niteliği taşımaz. Mantıkçı açıklanabilir bir algı olasılığını kabul eder ama bütünüyle reddeder: Algının sözel olarak açıklanmasından önce başka bir algı vardır ve bu algı kelimelerle açıklanamaz, kavramsallaştırılamaz. Dolaylısıyla algısal ve sözel bilişselliğin tanımının dışlanması yararlıdır.

8. "Evrenselin gerçekliği"

Jayanta Bhaṭṭa

Bir mantık antolojisi

Daha önceki metnin alındığı aynı yapıtta Jayanta Bhatta "sınıf" (sāmānya) *ve evrensel mantığı kavramı üstüne "Budist idealizm"* ile (vijñanavāda) *tartışmaya girer. Rakibi Dharmakirti (7-8. yüzyıl) burada evrenselin zihinsel ve inşa edilmiş bir formdan başka bir şey olmadığını kanıtlamak ister. Düşünce Budistlere göre tek hakiki gerçekliği oluşturan bireylerden hareketle mantıksal bir sınıf yaratır. Daha kesin bir dille ifade edilirse Budist bir filozofa göre kendisine ait bireyler bütünü olarak sınıfın sahip olduğu birlik zihinsel bir yapıdan* (vikalpa) *gelir. Düşünce bunlardan bazılarını "evrensel" denen mantıksal bir bütün içinde sınıflandırır. Bu amaçla bu bireylerin birbirlerine benzedikleri kadar birbirlerinden farklı olduklarını gösteren farklılaştırıcı bütün özellikleri dışlar. Bu anlamda düşünce evrensel bir biçim* (akāra) *inşa edip çizer ve bu biçimin, ona sahip olan herkeste ortak olduğu kabul edilir. Aslında bireyler düşüncenin verdiği mantıksal biçim içinde yer alırlar ama bu biçim nesnel olarak onlara ait değildir. Buna karşılık* Nyāya *felsefesine göre bireyleri içine alan mantıksal sınıf bir yapı değil, bir gerçekliktir. Aslında Jyanta Bhaṭṭa düşüncenin, nesnelerden çıkarmadan evrensel biçimi inşa edebileceği fikrini reddeder; ona göre, aksine bireylerde ortak bir biçimin inşa edilmesi sadece mantıksal değil, gerçek bir varoluşa da dayanır. Bireylerin ortak karakterleri vardır. Ayrıca rakibine Budizmin her türlü*

mantıksal yapıyı ötekilerden farklı tek bir bilişsellik eylemi gibi gördüğünü de hatırlatır. Bu koşullarda bu özel süreçlerin ortak bir biçim yaratabilecekleri nasıl açıklanabilir?

Onun [Dharmakirti] açıkladığı şeye yani "gerçekleştirdiği soyutlama nedeniyle düşüncenin birlik oluşturması ama farklılık oluşturmaması" fikrine (*Pramanavarttika* I, 110) gelince, bunun da kabul edilebilir olduğu söylenemez.

Bunun nedeni öncelikle soyutlamanın birlik yaratma gücünün olmamasıdır. Birçok algıdan bir yapının birliği doğmaz. Tersine bir yığın algı vardır; onlardan doğan ve kökenlerini onların gücüne borçlu olan yapılar onlardan farklılıklarıyla dikkat çekerler. Onların birliklerini sağlayan yapıların da yapacakları başka bir şey yoktur.

Ayrıca yapıların [varsayımsal] birliğini kavramanın başka bir yolu var mıdır? Bu algı değildir çünkü algı görünen nesnelerle ilgilidir. Başka bir yapı da değildir çünkü bütün yapılar sonunda bir nesneye [bir soyutlamaya değil] atıfta bulunurlar ya da nesne olarak özel biçimlerinden başka bir şeyleri olmadıkları kabul edildiğinde benzerliklerine ve farklılıklarına göre birbirlerinden ayrılamazlar artık [çünkü özel biçimleri aynıdır].

[Eleştiri: evrensel inşa edilmiştir çünkü farklılıkları dışlar] Yapıların birliği (iki nedenle) açıklanır: çünkü her yapı bir biçim çizer ve çünkü farklılıkları yoktur. Sabaleya gibi özel ve eşsiz bir inek fark edildiğinde başka inekler de fark edilir ve sonuçta bu yapı bir "inek" biçimi çizer. Aynı şekilde birtakım özel ineklerin sürekli biçimde algılanmasının sonucunda farklılıkların olmadığı evrensel birlik ("inek") ortaya çıkar. Bu şekilde öğretilir: "yapının çizdiği biçimiyle bu nesnede farklılık görünmez." İşte bu nedenle bu yapı algılarda farkın görülmediği farklı algılar sentezi yaratır.

[Cevap: evrensel gerçekten vardır çünkü algıların kavramsal birliğini oluşturur] Bütün bunlar yüreğin katılımını yok etmez. Öncelikle yapılar birbirlerinden doğaları gereği bilinç anları olarak ayrılırlar [Budistlere göre]. Farklılığın kavranamadığı yapının

çizdiği biçime gelince, bu biçim yapıdan farklı mıdır yoksa onunla aynı mıdır? Eğer yapıdan farklıysa başka bir ad altında evrenselden başka bir şey değildir. Bu farklılığın hiçbir şekilde gerçek olmadığını söylerseniz yanlış olur çünkü gerçek olmadığını kanıtlayan hiçbir şey yoktur. Şimdi eğer biçim yapıyla aynıysa yapının doğasındaki kadar farklılık içerir. Peki, bütünlükleri nereden gelir? Daha doğrusu onun [yapının] bütünlüğü aracılığıyla farklı algılar sentezi nasıl oluşturulur? Ayrıca eğer sen [Dharmakīrti] evrenselin varlığını kabul etmiyorsan saçmalıyorsun zira o durumda bir bütünsel formun yapısı nereden geliyor? Buna cevap vermen gerekir. Yapının bütünlüğünü [bütünsel forum oluşturduğunu] iddia edersen o zaman her ikisi de [bütünler] birbirlerine dayanır: yapının bütünlüğü ürününden [biçim] gelir ve [buna karşılık] ürünün bütünlüğü de yapının bütünlüğünden gelir. Yapının bütünlüğü ile biçimin bütünlüğünün tek ve aynı şey olduğunu söylüyorsan o zaman her şey çok kolay. Hemen şunu demek mümkündür: yapının bütünlüğü yapının bütünlüğünden gelir. Bu deli nasıl böyle konuşabilir! Sonuç olarak işte bir delinin lafları: "Düşünce, gerçekleştirdiği soyutlama nedeniyle bütünlüğü oluşturur ama farklılık yaratmaz."

Vācaspati Miśra, *Nesnelerin özü üstüne bilimsel açıklama (Tattvavaiśāradī)*, 10. yüzyıl

9. "Gerçek bilgi gerçek nesne yaratır"

Dharmakīrti

Bir damla mantık

"Bilişsel bilinç öğretisi" (vijñanavāda) olarak da tanınan *Buda mantık okulu Hindistan'da MS 6. yüzyılda Diṅnāga metinleriyle birlikte ortaya çıkmıştır. Hint Budizm tarihinde ilk kez bir filozof insan bilgisine bağlı mantıksal ve epistemolojik sorunları ortaya atmış ve bu konuları ahiret mutluluğu düşüncelerinden bağımsız olarak işlemiştir. Aynı zamanda insan bilgisinin eleştirel araştırma disiplini olarak önemli sorunlar içerdiğini de göstermiştir. Örneğin: Algı gerçek bir nesneyle mi yoksa kurgulanmış bir nesneyle mi ilişkilidir? Evrensel bir gerçeği mi keşfeder yoksa bu gerçeği kendisi mi yaratır? Burada ortak deneyim sayesinde bilinen dünyanın gerçek varlığını farz eden Brahmanizmin gerçekçi anlayışlarından ilk kopuş gerçekleşir. Bununla birlikte Diṅnāga aynı zamanda Budizm içinde bir ilki gerçekleştirir ve mantıksal düşüncesini doğrudan doğruya dinsel bir amaca bağlamayı reddeder (bu, amacın bu konuda bir anlamı olabilmesini dışlamaz bu).*

Diṅnāga'nın Sanskritçe yazılmış çok sayıda yapıtı kaybolmuş olsa da bunların Tibetçe çevirileri vardır ve bu çevirilerden hareketle özgün Sanskritçe metinlerin tümü yeniden kurgulanmıştır. Ünlü öğrencisi Dharmakīrti için de aynı şey söz konusudur; özellikle de Rus Hintbilimci Çerbatski'nin kurguladığı özgün metnin bu çevirisi için. Bu risalenin tercih edilmesi şöyle açıklanıyor: "Bilmenin araçları üstüne yorum" adlı başyapıtın (Pramāṅavārttika) *yanında bu küçük*

yapıtın sadeliği özgünlüğünü oluşturur. Yazar tezlerini aforizmalar biçiminde sergilemeyi başarmış, karşıt düşüncede olanlarla polemiğe girmemiştir. Bu nedenle çok kesin ve kısa olan anlatımı genellikle bilimsel yorumlar gerektirmiştir. Bu bağlamda yine kısmen çevirdiğimiz Dharmottara örnek gösterilebilir.

Çevrilen pasajın iki belirgin özelliği vardır: bilgi pragmatizmi ve kurgulanmamış bir algı ideali. Birincisi Budizmin bilgi ile insanın eylem kapasitesi arasında oluşturduğu bağı gösterir. Dharmakīrti'ye göre bilginin doğruluğu, yarattığı etkiyle ölçülür: "Doğru bilgi insanın bütün amaçlarının gerçekleşmesinin vazgeçilmez koşuludur." Bu anlamda gerçeği bilmek gerçek üstünde etkili olabilmektir çünkü gerçek üstünde etkisi olmayan bir bilgi bu bağlamda doğru bir çerçeve çizebilmenin güvencesi olamaz. Bununla birlikte burada algı olgusunun amacı Dharmakırti'ye bir hatırlatma yapmaktır. Bilgi pragmatizmi gerçeklik problemini çözmez; algıda ortaya çıkan gerçekliğin kurgulanmış olmadığının güvencesi nedir? Felsefe bir olmayana ergi biçiminden yararlanır: Eğer her algı kurgulanmış olsaydı o zaman gerçekten söz etmenin bir anlamı olmazdı çünkü eğer varsa gerçek, insanın oluşturduğu bir yapıdan bağımsız olmak zorundadır. Dolayısıyla kendi göndergeli bir gerçeğin varlığını kabul etmek gerekir. Bu, Dińnāga'dan sonra Dharmakīrti'nin svalakṣaṅa *("kendisinin işareti") dediği ve gerçek anlamda algının nesnesini oluşturan şeydir.*

[Birinci aforizma]

Doğru bilgi insanın bütün amaçlarının gerçekleşmesinin vazgeçilmez koşuludur. Bu nedenle kökeninin açıklanması gerekir.

[Dharmottara yorumu]

Doğru bilgi, karşıtı olmayan bir bilgidir. Bununla birlikte hayatta bir insanın [gerçeklikle] uyum sağlaması için nesneyi gösterdikten sonra değerlendirmesi gerektiğinden söz edilir. Aynı şekilde bilgi, daha önce gösterdiği nesneyi değerlendirdiğinde [gerçeklikle] uyum sağlar. Çünkü nesneyi değerlendirmek onunla ilgili bir eylem yaratmaktan başka bir şey değildir. Aslında hiçbir bilgi nesneyi tanıtma olgusu aracılığıyla değerlendirmez, insanın eylemini yara-

tarak değerlendirir. İnsan eylemini yaratma olgusu da sadece ve sadece eylemin nesnesini gösterme olgusunda yatar. Hiçbir bilişsel bilinç güç aracılığıyla insan eylemini yaratamaz. Dolayısıyla geçerli bilgi bir nesnenin anlaşılmasından başka bir şey değildir. Nesne anlaşıldıktan sonra insan etkin olur ve onu kendine mal eder. Böylece geçerli bilgi eylemi nesne anlaşıldıktan sonra amacına ulaşır. Dolayısıyla geçerli bilgi henüz anlaşılmamış bir nesneyle ilgilidir.[1]

[İkinci aforizma] Doğru bilgi iki çeşittir:

[Üçüncü aforizma] Algısal bilgi ve çıkarım yoluyla bilgi

[Dördüncü aforizma] Bu açıdan bakıldığında algısal bilgi her türlü kurgulamadan uzaktır; ayrıca yanılmaz.

[Yorum] Burada algısal bilgi nitelenen özneyi gösterir; iki niteleyen yüklemi oluşturur. Ayrıca bu bilgi mevcut nesneleri sizin için de benim için de doğrudan vermesiyle şu iki özelliğe sahip olmalıdır: her türlü kurgudan uzak olmak ve yanılmamak.

[Eleştiri: "algısal bilgi" kelimesinin anlamı bilinmez] İki niteleyenin yapıları sağlam değilse algısal bilgi için geriye onu gösteren kelimeye özne işlevi görebilecek hangi biçim kalır?

[Cevap: Aksine, herkes bu kelimenin anlamını bilir] Bu kelimenin var olan nesneleri olumlu ya da olumsuz bir sonuç ilişkisinin onları duyu organlarına bağlaması koşuluyla doğrudan gösteren bir bilgiyi hatırlatmaya yaradığını herkes bilir. Bu açıdan bakıldığında iki yüklemin uyumlu olduğu özne kesin ve değişmezdir.

[Beşinci aforizma] Kurgulama görünenin sözel bir ifadeye bağlanabileceği bir bilişselliktir.

---

1 Burada gerçek pragmatiktir: Tin ve gerçeklik uyumu, tine gerçek bir nesneyi elde etmesi için verilmiş bir olanaktan başka bir şey değildir. Bu olanak da insan eyleminin amaçsallıklarından biriyle çakışır.

[Yorum Eleştiri: bir bilişsellik nesnesinin bir kelimeye bağlı olup olmadığı nasıl bilinir?] Sözel bir ifadeyle ilişki olmadığında, [bilişsellikte ortaya çıkan şeyin] sözel bir ifadeye bağlı olabileceğinin güvencesi nedir?

[Cevap: Belirsiz bilişsellikle ilgili bütün içerikler bir kurgulamanın nesnesini oluşturur] Ortaya çıkan şey tam olarak belirlenmiş değildir. Bu belirsizlik ise ortaya çıkan şeyi belirleyebilecek olan şeyin yokluğuyla açıklanır. Anlaşılabildiği kadarıyla bir nesne aslında bilişselliği yaratır ve görünen şeyi tanımlar; örneğin rengi. Algısal bilişi yaratır ve orada ortaya çıkan şeyi tanımlar. Kurgulanan bilişsellik ise bir nesne tarafından yaratılmamıştır. İşte bu nedenle orada ortaya çıkan şey bütünüyle belirlenmiş değildir [ve dolayısıyla bir kelimeye bağlanabilir].

[...] Sonuç olarak kendinde gerçek (*svalakṣaṅa*)[2] açıklanabilen nesne ve onu açıklayan kelime arasında sözel bir ilişkiye girdiğinde bile "kurgusal değildir" (*avikalpaka*). Kendinde gerçek ifade edilecek nesne veya onu açıklayan kelime olsa da bu nesnenin bir kelimeye bağlandığı şekliyle bilişselliği olması bir kurgudur[3]. Nesnesi aracılığıyla içeriğinde belirlenmiş duyusal bilişte ortaya çıkan şeyin bir kelimeye bağlanabileceğini düşünmek yanlıştır. Bu onun kurgulanmamış (*nirvikalpaka*) olduğunu gösterir.

Dhamakīrti, *Bir damla mantık (Nyāyabindu)*, 7-8. yüzyıllar.

---

2 Hayatın gerçekliğinin son tahlilde kurgusal olması bu gerçeklik içinde sadece kendine gönderme yapan gerçek bir nesneyi göstermenin mümkün ve kabul edilebilir olmasını değiştirmez. Dolayısıyla algının, bir kurgunun nesnesi olmadan doğrudan bu gerçeğe götüren bilgi olduğunu kabul etmek gerekir.

3 Budist mantığa bir örnek verilebilir. Mavinin algılanması iki farklı biliş oluşturabilir. Birinde mavi, bilincin gerçek nesnesidir ve başka bir şey değildir: "Mavi vardır." Öbüründe mavi, mavi bir nesnenin bilişine gönderme yapar: "Mavi bir nesne vardır." Bununla birlikte aslında mavi bir nesnenin olup olmadığını bilebilmek için bu gerçekliği nesneyi "mavi" kelimesiyle birleştirerek kurgulamak gerekir. Ama Budist filozofa göre "mavi nesne"nin gerçekten var olduğunu kanıtlayan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla "mavi nesne" bilişi mavi bir nesneyle belirlenmiş değildir.

10. "Yüce bir tanrının varlığının kanıtları"

Udayana

Bir demet mantık bağışı

Brahman mantık okulu (Nyāya) bilgi felsefesi sorunları konusunda sadece Budistlerle zıtlaşmaz (bkz. 7. ve 8. metinler), aynı zamanda Brahmanizm içinde kurban yorumlama bilgisi bağlamında (Mīmāṃsā) *din ve felsefe konularında iki noktada çatışır:* Veda *otoritesi ve dünyayı düzenleyen bir tanrının varlığı. Eski Hindistan'da* Veda *Brahman toplumunda özellikle hiyerarşik örgütlenmesi ile kurban litürjisinde otorite işlevi gören sözlerin bütününü temsil eder. Oysa* Mīmāṃsā*'ya göre* Veda *ebedidir ve gücü kendinden gelir; daha doğrusu dayandığı sözlerin ölümsüzlüğü* Veda*'ya gücünü ve doğruluğunu verir. Kurban olgusunun dinsel emrini sadece o verir. Bu emir tanrıların varlığından gelmez ve* Mīmāṃsā*'ya göre Tanrıların işi kültleri kabul etmekten başka bir şey değildir. Buna karşılık* Nyāya*'ya göre* Veda *bütün sözler gibi bir amacın sonucudur ve dolayısıyla bir yaratıcısı vardır... Bu sözlerin yaratıcısı Yüce Tanrı'dır.* Nyāya *deizmine felsefi bir temel kazandırmak için gerçek bir ilahiyat sunma önerisi getirir. Onun bu özgün tavrının rakipleri ise* Mīmāṃsā *yandaşlarıdır. Yüce bir tanrının varlığının kanıtları miladın başında* Nyāya *metinlerinde görülmüştür ama ilahiyatın sistematik özelliğini kazanması için Udaya'nın (10. yüzyılda) burada bir pasajı çevrilen, önemli yapıtının beklenmesi gerekmiştir.*

Eleştiri-cevap biçimindeki klasik tartışma karmaşıklaşmıştır çünkü Udayana'nın üslubu kısa, öz ve soyuttur: Karşıt argümanı en ba-

sit ifadesine indirger ve aynı anlayışla ona cevap verir, dolayısıyla metninin anlaşılması ve çevrilmesi zordur. Yapıtın beş bölümü yüce bir tanrının varlığına karşı beş önemli eleştiriye cevaptır. İlk dört bölüm Udayana'nın rakiplerinin saldırılarını çürütmesi anlamında çok olumsuz bir hava yansıtır; buna karşılık seçilen pasaj beşinci bölümün başındadır ve bütünüyle tanrının varlığının kanıtlarının olumlu anlamında sergilenmesine ayrılmıştır. Udayana bu amaçla sekiz çıkarsama ile indirgemeden yararlanır. Rakibi ise bunlara karşı çıkmaya ve kendi argümanlarını doğrulamaya çalışmıştır. Burada tartışmanın çerçevesini belirleme amacına yönelik yedinci bölümde ilahiyatçı, "sözlerin özellikleri" aracılığıyla Veda*'nın bir yaratıcısının varlığını kanıtlar. Böylece* Veda*'daki sözlerin kaçınılmaz biçimde bir yaratıcıya gönderme yaptığını ve bu yaratıcının yüce Tanrı olduğunu kanıtlar.* Mīmāṃsā*'daki rakibi bir karşıt mantıktan yararlanır: "*Veda*'nın yaratıcısı yoktur" der ve bu bağlamda şu mantığa dayanır: Veda sözlerinin anlamı* Veda *dışında bir mantığın varlığıyla koşullanmış olamaz. Buna göre insanın yararlandığı bilgi araçlarından hiçbiri ona* Veda *sözlerinin anlamını belirleme olanağı vermez; dolayısıyla* Veda*'nın otoritesinin kendinden geldiği kanıtlanmıştır. Buna göre* Veda*'nın yaratıcısı yüce bir tanrının varlığından söz etmek anlamsızdır. Buna karşılık Udayana* Veda*'nın otoritesinin ilahi bir yaratıcı olabileceği düşüncesine karşı olmadığını kanıtlarken hem Veda sözlerinin kendiliklerinden tanınmış olabileceği (insanlar açısından) hem de yüce tanrının bildiği düşünceleri o bildirmeden önce kabul etmenin mümkün olmayacağını söyler.*

[Beşinci demet]

[Beşinci demet] hiçbir bilgi aracının yüce bir Tanrının varlığını kanıtlamayı sağlayamayacağını söyleyen beşinci eleştiriyi çürütmek amacıyla sunulmuştur.

[Eleştiri] Yüce bir Tanrının varlığını kanıtlayan geçerli bir yol sunulsaydı, şimdiye kadar eleştirilere karşı söylenmiş her şeyin bir temeli olurdu ama böyle bir yol göremiyoruz.

[Cevap]

Eğer görme engelli biri sütunu görmüyorsa bunun sorumlusu sütun değildir. Gerçekten de her şeyi bilen bir varlığın bulunduğunu söylemek için sekiz neden vardır. Birinci aforizma: [eyleminin] sonuçlarıyla, bir ilk itkiyle, bir gerekçeyle, kelimelerin uyumuyla, gelenekle, *Veda*'nın varlığıyla, sözlerin doğasıyla, sayısal düzenle. [Sözgelimi yedinci neden]: "sözlerin doğasıyla". Şöyle bir çıkarımda[1] bulunulur: Veda sözlerinin bir yazarı vardır (yüce Tanrı) çünkü bunlar insanların sözleri gibi söz nitelikleri taşırlar.

[*Mīmāṃsā*'nın eleştirisi]

Durum böyle değildir: Bu yazarı kimse hatırlamıyor.

[Cevap]

Sizin gerekçeniz ("bu yazarı kimse tanımıyor") inandırıcı değil. Bu kişi ötekilerin öncüsü özgün bir yazardır; *Veda*'ları yayınlayan odur. Her kozmik dönemde farklı bir aydınlanma yaşanmıştır. Aynı şekilde gelenek şu sözü (yazarı olan ilahi bir varlığa) atfeder: "Ben *Vedānta*'nın yazarıyım, *Veda*'yı biliyorum."

[Eleştiri]

Şu nedenle aksini kanıtlayan bir akıl yürütme vardır: (*Veda*'nın yazarı yoktur) "çünkü *Veda*'nın anlamı bilginin başka hiçbir kaynağına bağlı değildir."

[Cevap]

Gerekçeniz *Veda*'nın yazarının onun kaynağı olamayacağını göstermez. Üstelik şu örnekte görüleceği gibi kaynağın *Veda*'nın yazarından başka birine uygun düşmesi mümkün değildir. Bir konuşmacı geçmiş bir mutluluğun anısına gülümser. Başka bir ko-

---

1 Hint çıkarımı mantıksal bir çıkarımdır ve üç unsura dayanır: S. ve H. arasında kanıtlanması gereken bir şey (*sādhya*), inandırıcı bir kanıt (*hetu*), bir sonuç ilişkisi (*vyāpti*). Bunun biçimi şöyledir: H ise o zaman S'dir; ve H; dolayısıyla S. H nedeni belirleyicidir çünkü onu S'ye bağlayan sonuç olmasa S'nin varlığını kanıtlamak mümkün değildir. Dolayısıyla bir çıkarımda nedenin seçimi önemlidir.

nuşmacıya göre ötekinin gülümsemesi nedensizdir çünkü elinde onu doğrulayabileceği hiçbir araç yoktur elinde ama birinci konuşmacıya göre kendi gülümsemesinin bir nedeni vardır.

[Eleştiri]

Özellikleri dikkate alındığında [*Veda* sözlerinin] bir yaratıcı-konuşmacısının olması mümkün değildir. Bununla birlikte neden olmadığında sonuç da yoktur çünkü duyu organlarının insanın duyuları gibi [onu *Veda'* nın yaratıcısı yapması] mümkün olamaz ve tini onlardan hiçbir şekilde bağımsız değildir.

[Cevap]

Daha önce de öne sürüldüğü gibi bilinci ya da bilgiyi veya duyuları ya da [*Veda'* nın yaratıcısı bir Tanrının] tinini bu şekilde tanımlamak mantıklı değildir. Üstelik bu eleştiri onun ölümsüzlüğünü çürütemez.

[Eleştiri]

Hiçbir bilinç atomları görmez çünkü hiç kimsenin onların nedensel zincirini algılayabilecek gücü yoktur.

[Cevap]

Gerekçeniz tanrısal bilinçle ilgili olarak inandırıcı değildir[2]; gerekçeniz, başka bir bilinçle ilgili olarak daha önce kanıtlanmış olanı kanıtlar.

[Eleştiri]

Sözün bir yaratıcısının olduğunu kanıtlamak için akıl yürütme gerekçesinde sözden bahsedilir. Bu, sözün anlamının başka bir bilgi aracına bağlı olması koşuluyla inandırıcıdır ama sözden sadece söz olarak bahsetmek onu kanıtlamaz.

---

2 İnsan bilincinin atomları birbirine bağlayan nedensel zinciri algılayamaması tanrısal bilincin böyle bir yeteneğe sahip olmadığını göstermez; aynı şekilde tanrısal bilincin söz söyleme yeteneğine sahip olup olmadığı konusunda da hiç kimse bir şey söyleyemez.

[Cevap]

Durum öyle değildir çünkü öyle olsaydı Buda'nın kutsal sözlerinin bir yazarı olmazdı (çünkü anlamları o kadar yenidir ki hiçbir bilgi aracıyla doğrulanmamıştır).

[Eleştiri]

Yazarın sözün anlamını bilme olanağını sağlaması koşuluyla [sözlerin bir yazarı vardır].

[Cevap]

Bir sözün yazarının varlığını sözün anlamının bilinmesinin yazara bağlı olması koşuluna bağlamak kanıtlanması gereken bir şeydir. Aslında bir yazarın bulunması olgusu [söz için] bu sözün yetkili bir kişi tarafından söylenmesi olgusuyla ilgilidir. Bu kişi yetkisini açıklamak istediği anlamdan ve ulaşmak istediği amaçtan alır. Aksi takdirde Manu'nun sözlerinin[3] yazarı yoktur çünkü bu sözlerin anlamları sözel tanıklık (*śabda*) dışında bir bilgi aracılığıyla belirlenmiştir.

[Eleştiri]

Bir sözün bir yazarının olabilmesinin kesin koşulu anlamının (onu açıklayan ya da temellendiren) başka bir sözün telaffuzuna bağlı olmasıdır.

[Cevap]

Bu, tek ve aynı anlamın Veda dalları arasındaki farklılıklara göre farklı biçimlerde öğretildiği *Veda* bağlamında da geçerlidir.

[Eleştiri]

Öyle olduğunu kabul edelim! Ama bunlar birbirleri içinde kök salmış değillerdir [çünkü her okul bir geleneğin sözlerine ayrıcalık tanır].

---

3 "Manu'nun sözleri" ifadesi hukuk kuralları sözel geleneğine gönderme yapar; bunlar Manu adlı efsanevi bir ataya mal edilen bir kitapta yer almıştır ve bu kitap Batıda "Manu yasaları" adıyla tanınır. Bununla birlikte Manu adı sadece gelenekler aracılığıyla bilinir ve bunun dışında hiçbir ek kanıt yoktur ancak bu, söz konusu hukuk kitabının gerçek bir yazarı olmadığı anlamına gelmez.

[Cevap]

Hayır. Bunun cevabı daha [yukarıda *Veda*'nın anlamının tanrısal otoritesiyle çelişmediğinin kanıtlandığı söylendiğinde] önce verildi.

Udayana, *Bir demet mantık bağışı (Nyāyakusumāñjali)*, 10. yy.

11. "Veda sözlerinin yazarı yoktur"

Kumārila Bhaṭṭa

Şiir biçiminde yorum

Veda'lar en eski Hint din metinleridir; MÖ 15. ve 16. yüzyıllarda yazılmıştır. Tanrılar için ilahiler, litürji derleremeleri, kozmogoniler, ilk insan üstüne spekülasyonlardan oluşan Veda'*lar eski Hindistan kültürünün temelini oluşturur ve bu kültürün vazgeçilmez mirası, kutsal sözleridir. Bununla birlikte çok erken dönemde bir sorun ortaya çıkmıştır: bunların aktarılması sorunu.* Veda'*ları iletmesi gerekenler kimlerdir? Bu metinler kimlere iletilecektir? Hangi biçimlerle iletileceklerdir?* Veda'*ların anlattığı (ya da daha doğrusu öngördüğü) sosyal hiyerarşi içinde Brahmanlar ilk sırada yer alır. Brahmanlar kurban işlerini yönetirler, hükümdarlara danışmanlık yaparlar, doğaüstü güçlerle ilişki kurarlar ama özellikle aslında referansı* Veda *olan Brahman geleneğini dayandırmayı istedikleri Veda mesajının bütünlüğünü korumaya çalışırlar. Bu gerekliliği karşılayabilecek Brahmanlar arasında* Veda *mesajı yorumu uzmanları* Mīmāṃsā *denen bir kurban ermenötiği oluşturmuştur ve bu bağlamda amaçları* Veda *metinlerinin yorum kurallarını ve biçimlerini düzenlemektir.*

Bu okulun mensupları Veda *okumalarında özgün ama anlaşılması zor bir teori geliştirmiştir:* Veda *mesajı gücünü kendini yaratmasından alır ve tanrısal da olsa özellikle bir yaratıcısı yoktur. Bir etkinlik, özellikle kurban etkinliği önerileri getiren bir uğraş alanı seçmişlerdir kendilerine. Bu önerilerin belirgin özellikleri insanı etkilemek, insanın*

bazı eylemlerine izin vermek, bazılarını yasaklamak, kısacası bunların sonucu olması gereken "yüce iyiyi" insanlara öğretmektir. Dolayısıyla insanın bu yaşamda ulaşmaya çalıştığı hedef olan İyi'nin bilinmesinin tek gerçek kaynağı bu önerilerdir. Bu anlamda bir önerinin yorumu Veda *mesajının kendine biçtiği tek sorumluluk ve yetkinin insanı harekete geçirmek olduğunu anlamakla ilgilidir.* Veda'*larda kendi anlamlarını yaratan sözler vardır ve bu anlamları, eylemleriyle bunlara uyum sağlaması gereken insanlar için yaratırlar.*

Mesaj, yetkisini ve gücünü kesinlikle yazarı olmamasından alır. Aynı şekilde Māmāṃsā'*ya göre de kelimeler kendilerini yaratmakla kalmazlar, bunun da ötesinde gösterdikleri nesnelerle anlamsal ilişkilerin de yaratıcıları yoktur. Sonuç olarak bunlardan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Bu özellikleriyle Mesajı yaratan bir şey ve bir kimse yoktur. Dolayısıyla burada kendinden hareketle yaşam söz konusuysa eğer mesaj ölümsüzdür. Öte yandan mesajın yaratıcısının kutsal bir demiurgos olduğunu ileri süren* Nyāya *mantıkçılarıyla da çatışır* Mīmāṃsā *(bkz. metin 10). Burada iki* Mīmāṃsā *aforizması yorumu çevrilmiştir. Birincisi Kumārila Bhaṭṭa'ya aittir (7. yy.), 5. yüzyıldan kalan ikincisi ise Śabara'ya atfedilir.*

[*Mīmāṃsā* aforizmaları]

[Birinci aforizma]
Takip eden şeyi bilme arzusudur.

[İkinci aforizma]
[İnsanların özlemini çektikleri] yüce iyi Veda önerilerinin tanıttığı bir amaçtır.[1]

[*Kumārila Bhaṭṭa*'nın yorumu]
[Veda mesajı]na ilişkin eleştiri yöneltmek kolaydır: Mesaj gönderen hiç kimse yoktur; bu nedenle *Veda* otoritesinden kuşkulanmak daha bir imkânsızdır (altmış sekizinci metin).

1 Bu aforizmaya göre insanlar doğal olarak İyilik yapmayı istemezler çünkü ahlak normu olarak iyi, bir emir konusudur: İyilik yapmak gerekir. Oysa sadece Veda önerileri insanlara İyi'nin aranması gereken bir amaç (puruṣartha) olduğunu öğretme gücüne sahiptir.

Bu anlamda gücü kesinlikle mesaj gönderen birine karşı bağımsızlığa dayanır. Bu nedenle [tanrısal bir yaratıcıya] hayranlığınız uygunsuzdur. Kaldı ki *Veda*'nın böyle bir tezin kabul edilmesi konusunda hiçbir gücü olmamıştır (altmış dokuzuncu metin).

Dolayısıyla bundan, hiç kimsenin onu öğretme yeteneğine (ve de ayrıcalığına) sahip olmadığı sonucunu çıkarmak yanlış olmaz; tersini kanıtlayan bütün akıl yürütmelere cevabı daha sonra vereceğiz (yetmişinci metin).

Tersine, bir konuşmacının söylemi öteki bilme araçlarının gücüne dayanır; bu araçlar olmazsa konuşan kişi yanlışa düşer.

Öteki söylem [*Veda* söylemi] hiçbir biçimde ona bağlı değildir (yetmiş birinci metin).

Veda emirleri gücünü çeşitli bilme araçlarıyla uyumsuzluğundan alır; aksi takdirde onlara bağımlı olurdu (yetmiş ikinci metin).

Öteki söylemin [*Veda* söyleminin] gücü (farklı bilgi araçlarıyla) uyumundan gelmez. Bunun için ötekiler dışında tek bir aracın aynı nesneyi tanıma olanağı sağladığının [Veda mesajından daha güçlü olarak] kabul edilmesi gerekirdi (yetmiş üçüncü metin).

Bununla birlikte [bir nesne] öteki bilgi araçlarıyla tanımlandığında bu nesnenin ilk [araçla] doğru düzgün belirlenmediği kesindir. [Her bilgi aracının] gücünü daha önceki araçlarla olan uyumundan aldığı farz edilirse bu uyumun değerlendirilmesi için başka bir bilgi aracı gerekirdi. Burada sonsuz bir gerilemeden başka bir şey yoktur elimizde. (On dördüncü ve on beşinci metinler).

Bu araçlardan biri gücünü kendinden alıyorsa başka. Ama o zaman da ilk bilme [*Veda*'yı[2]] aracı neden reddedilsin? (Altmış altıncı metin)

Ayrıca bir sesin algılanmasının hiçbir değeri olmaması gerekir çünkü bu algı başka hiçbir bilgiyle uyumlu değildir. [Bununla birlikte] [sözlerin anlaşılmasının] bunların sonucu olan başka bir

2 Yüce iyiliğin (*dharma*) gerçekleştirilmesi bağlamında Veda emri hiçbir geçerli bilgi aracından çıkarılamaz çünkü sadece İyi'nin bilinmesinden arzu ya da arzunun hayata geçirilmesi ödevi çıkmaz. Bu anlamda hiçbir insan bilgisi, tek başına İyilik yapılmasını emretmez; hiçbir bilginin normatif gücü yoktur, bunu sadece *Veda* sağlayabilir. Dolayısıyla *Veda, dharma*'nın tek meşru otoritesidir.

bilgiyle uyumlu olması gerekiyorsa o zaman yüz kez *Veda* kelimesi yinelensin: Bunun sonucu olan anlayış [Veda mesajlarının] dinlenmesidir. Yine de bu iki durumdan hiçbirinde elde edilen bilgi başka bir bilgi aracının sonucu değildir. Buna karşılık bir bilginin gücü olarak her şey aynı duyu organlarına bağımlı başka bir bilgiyle uyumunda yatar [söz ses gibi işitme organıyla algılanır]; aynı şey *Veda* için de geçerlidir (yetmiş yedi-yetmiş dokuz arası metinler).

İşte bu nedenle farklı bir bilgiye kesin biçimde ortaya çıktığı ve başka bir bilişle uyumlu olmadığı andan itibaren güç ve yetki atfedilir (sekseninci metin).

Kumārila Bhaṭṭa, *Şiir biçiminde yorum* (*Slokavarttika*) 7. yüzyıl

[Beşinci aforizma]

Kelime ve nesne arasındaki ilişki ise kendiliğinden ortaya çıkar. Bir önermeyle tanınır ve yanılgıya yol açmaz. Ayrıca bilinmeyen bir nesne söz konusu olduğunda otorite işlevi gören odur çünkü Bādarāyaṇa'ya[3] göre bağımsızdır [öteki bilgi araçlarından].

[Śabara yorumu]

[*Nyāya* eleştirisi]: O zaman [kelime ve nesne arasında] nasıl bir ilişki vardır? Kelime işitildiğinde bu, nesnenin bilinmesini sağlayan ilişkidir. Ama daha önce söylendiği gibi bu ilişki zaten vardır.[4] Dolayısıyla bize göre kelimeler ile onların nesneleri arasındaki ilişkiyi bir insan bulmuştur ve daha sonra bu ilişki *Veda* yazılırken kullanılmıştır.

---

3 Büyük olasılıkla *Vedānta*'nın temel metni *Mutlak üstüne aforizmalar*'ı yazan isim (bkz. metin 2).

4 Karşıt düşüncede olan *Nyāya* mantıkçısına göre bu ilişki kesinlikle bir öğrenmenin sonucudur: Bir öğrenciye adı telaffuz edilerek bir nesne gösterildiğinde öğrenciye anlam da öğretilmiş olur.

[Cevap]
Cevabımız şudur: İlişki kesindir çünkü yaratıcısı yoktur.

[Eleştiri]
Bu ilişkinin bir yaratıcısının olmaması kesin olarak nasıl bilinebilir?

[Cevap]
Çünkü ilk başta hiçbir yaratıcı yoktur.

[Eleştiri]
Bunu nasıl bilebiliriz?

[Cevap]
Bu bağlamda hiçbir algı kanıt oluşturamaz ve ötekiler [bilgi araçları] algı sonrası oluşurlar.

[Eleştiri] Uzun zaman önce yaşamışsa bugünün insanları tarafından algılanmamış olabilir.

[Cevap] Hayır. Uzun zaman önce yaşamış olsa da hatırlanmaması mümkün değildir. Aslında bir kuyu zanaatkârı ya da bahçıvan unutulabilir (ya kendinin ya ailesinin hayatının izlerini kaybeder) ama Himalayalar'ın ve bütün dünyanın [tanrı-demiurgos]unu hiç kimse unutamaz. Oysa insanlar kelimelerin ve nesnelerinin kullanımını unutmazlar.

[Eleştiri] Kabul edelim. İnsanlar ilişkiden yararlanıyorlar ama bu ilişinin yaratıcısını hatırlama gereksinimi duymuyorlar. İlişkinin yaratıcısının anısı gereksiz oluyor yani artık önem vermeyince onu unutabiliyorlar.

[Cevap] Böyle bir şey olamaz: Bir insan bu ilişkiyi yararlanmak amacıyla bulmuşsa bu ilişkiden yararlandığı sırada mutlaka onu

hatırlayacaktır. Anlamın [kelimelerin anlamı] bilinmesi sadece yaratıcı ve kullanıcı arasındaki uyumla mümkündür ve bu ikisi arasındaki çatışmayla mümkün olmaz. [Sözgelimi] Panini'yi[5] ve gramerini bilmeyen biri *"vrddhi"* kelimesini kullanırken burada "a, ai, au" fonemlerinin söz konusu olduğunu bilemez. Aynı şekilde Pingala ve gramerini bilmeyen biri kullandığı "ma" harfinin üç uzun hece oluşturduğunu da bilemez. Yaratıcı ile kullanıcının uzlaşmasının nedeni budur. Dolayısıyla *Veda*'ları bilenler yaratıcının, ilişkinin ve kullanımının anısını kaçınılmaz biçimde koruyacaktır. "A, ai, au" fonemleri bağlamında artış (*vṛddhi*) belirten formülün yaratıcısı unutulsaydı "ilk seslisi bir *vṛddhi* olan bir kelime" ile başlayan bu farklı formül hiçbir biçimde anlaşılamazdı. Bu nedenle bize göre [kelime ve yansıttığı nesne] arasındaki ilişkiyi hiç kimse bulmamış, ondan yararlanmamış ve *Veda*'lar onunla düzenlenmemiştir.

Śabara, *Mīmāṃsa aforizmalarının yorumu (Mīmāṃsasūtrabhaṣya)*, 5. yüzyıl

5 Pāṅini (MÖ 5. yy) *Sekiz bölümlü (astadhyayi)* adlı açık seçik bir formüler aracılığıyla Sanskritçenin doğru kullanımının kurallarını belirlemiştir. Bu gramer günümüze kadar her türlü Brahman kültürü için bir rasyonalite modeli olarak kabul edilmiştir.

12. "Dünyayı sürekli bir şey gibi düşünmenin gerekliliği"

Śrīdhara

Beyaz mantık çiçeği

Brahmanizm özellikle kurban uygulamalarını tanrılara sunulan maddelerin sürekliliğini kanıtlayan argümanlarla doğrulamak söz konusu olduğunda hem felsefi hem dinsel nedenlerle Budizmle karşıttır. Aslında sürekli ve tanrılara sunulmaya layık bir madde olmasaydı kurban da olmazdı. Bununla birlikte bu kurban maddesinin varlığı onun tözel olmasını gerektirir ve sunulan nesnenin bir bütün oluşturduğu düşüncesini destekler. Brahmanların Budist rakiplerine karşı kanıtlamaları gereken budur. Bu tartışmada Brahmanizmin ontolojik gerçekçiliği gerekçelerini Vaiśeṣika okulundan alır. Bu okul tözün ve niteliklerinin sürekliliği düşüncesini desteklemekle yetinmez, bu töz ve özellikleri arasında kurulan ilişkinin gerçekliğini söylemeye kadar götürür işi. Bu okul bu ilişkiyi "ayrılmazlık" (samavāya) *olarak niteler ve parçaların arasındaki ilişkiden* (samyoga) *ayırır. Niteliği maddeyle "ayrılmayacak biçimde birleştiren bağın"* (ayutasiddhi) *parçalar kadar gerçek olduğunu söylemek aynı zamanda şu anlama gelir: bu bağ olmadan nesnelerin tözel bütünlüğünü kanıtlamak zordur.*

Praśastapāda (6.-7. yüzyıllar) bir kitap yazmıştır: Pādārthadharmasaṃgraha *(Kategorilerin özellikleriyle ilgili sunum). Bu çalışma* Vaiśeṣika *okulu kurucu metninin yorumudur. Burada verilen özeti, Budist eleştirilere cevap verme bağlamında yazarının yöneldiği aşırı gerçekçiliğin bir kanıtıdır çünkü Budizmin öğretisinde görülen sürek-*

sizlik nesnelerin tözelliğine kesinlikle karşıttır. Nesne kavramının bir anlamı olduğunu ve bir dış gerçekliğe gönderme yaptığını kanıtlamak söz konusu olduğunda tartışmanın "ayrılmazlık" olgusu çevresinde döndüğü görülür. Śrīdhara'nın Beyaz mantık çiçeği *başlıklı yorumunun (10. yüzyıl) önerisi budur. Bu metin metafizik bir sorunu çözmek amacıyla Brahman gerçekçiliğinden yararlanır: Bütün ya da nesne kavramının bir geçerliliği var mıdır? Ayrılmazlık ilişkisi olmadan, gerçekçi görüş açısından Bütünün (nesne), onu oluşturan parçalar kadar gerçek olduğunu kanıtlamak mümkün değildir. Dolayısıyla Budizm ve Brahmanizm arasında karşılıklı eleştiriler söz konusudur.*

[Kategorilerin özellikleriyle ilgili sunum]

Ayrılmazlık[1] şöyle bir ilişkidir: Herhangi bir yerde bulunan ve ayrılmaları kesinlikle mümkün olmayan iki şey vardır ve bunlardan biri öbürünün gerecidir. Töz, nitelik, eylem, ortak özellik ve farklılık (neden sonuç ilişkisinde bulunsunlar ya da bulunmasınlar) destekleyen ve desteklenen ilişkisi gibi birbirleriyle çok kesin ilişkiler içinde olduklarında "bu buradadır" türünden bir yargı doğar. Destekleyen ile desteklenenin yerlerinin belli olduğu, farklılıklarının bilindiği ve bağımsız olmadıkları kabul edilir. Bu durumda bu, ayrılmazlıktır. Peki, hangi şekilde? İşte örnekler: "Kesilmiş süt burada, kabın içindedir" gibi görsel bir yargıda bulunulabildiği gibi "kumaş ipliklerin içindedir; hasır burada, sazların içindedir; nitelik ve eylem burada, tözün içindedir; genel olarak varlık burada, töz, nitelik ve eylem içindedir; töz olma durumu tözün içindedir; özellik, özel niteliktedir; genel olarak eylem, eylemdedir; en uç farklılıklar sürekli töz içindedir," de denebilir. Bu yargıların gösterdiği gibi bu ilişkinin gerçek varlığının kavranması kesinlikle mümkündür. [...]

---

1 "Ayrılmazlık" (*samavāya*) kelimesi *sam* "birlikte" ve *ava* "aşağı doğru" önekleriyle birlikte "gitmek" fiilinden oluşur. Dolayısıyla ortaya şöyle bir anlam çıkar: *alttan gelen bir güçle bir arada tutan, bağlayarak destekleyen.* Bu kavrama göre bir şeyin belirtilen özellikleri o şeyin rastlantısal değil özsel nitelikleridir. Yoksa kumaşı oluşturan ipliklerin kumaştan ayrı olamamaları nasıl açıklanabilir? Kumaş olmadan iplikler olabilir ama ipliksiz kumaş yoktur. Aynı şekilde parçalar, oluşturdukları bütünden bağımsız biçimde var olabilirler ama bütün oluştuktan sonra ayrılmaları mümkün değildir.

Bununla birlikte ayrılmazlık belirgin biçimde töze ve öteki kategorilere eklenen bir kategoridir[2] çünkü varlık [da] onu karakterize eder. Tözellik gibi destek-özelliklerin genel olarak var oldukları söylenir. İlgili kavram ("tözellik") buna tanıklık eder; bu özellikler de onları destekleyen maddi şeylere göre belirli varlıklardır. Aynı şekilde ayrılmazlık [pozitif] beş kategoriden ayrı olarak vardır çünkü bu kategorilerin varlığı "burada" onun aracıyla kavranabilir.[3] Ayrıca [aynı şeyin iki parçası arasında mümkün olan] birçok ilişkinin olması gibi birçok ayrılmazlık olamaz: Ayrılmazlığın belirgin özelliği var olma durumudur ve başka ayırıcı özellikler taşımaz. Dolayısıyla ayrılmazlığın varlığı, değişmezliği ve tekliği kesindir.

Praśastapāda, *Kategorilerin özellikleri üstüne sunum* (*Pādārthadharmasaṃgraha*), 6-7. yüzyıllar

[*Śrīdhara* yorumu]

[Budist eleştiri: bütün, algılanabilir atomlar yığınıdır]

Tek tek var olan atomlar çok küçüktür; buna rağmen bir saç yığını gibi yığınlar oluştururlar ve yoğunluklarıyla algılanabilirler. Bu, onları bir araya gelmiş bir bütünlük gibi değerlendiren yargının doğrudan tanıklığıdır.

[Cevap: bütün, nesnel olarak vardır]

Şöyle cevap veriyoruz: Bu yoğun ve birleşmiş kütle çok sayıda atomdan mı yoksa bunlara saç yığını gibi (milyonlarca saçın üst üste gelmesi) hayali bir [birlik]in atfedilmesinden mi doğar? [Atomların içinde] doğmuşsa "bir bütün" değildir [ama bir çokluktur]; eğer var olmamasına rağmen kavranıyorsa hayali bir düşüncedir. Bununla birlikte hayalin bir karşılığı vardır: gerçek. Dolayısıyla yo-

2 Vaiśeṣika okulu dünyada "kategoriler" denen, adlandırılabilen ve bilinen yedi gerçeklik kabul eder: töz, nitelik, etkinlik, genellik, farklılık, ayrılmazlık ve yokluk.

3 Bu okulun metafizik gerçekçiliği konusunda bir örnek verilebilir: Tözellik nitelediği töz içinde genel bir özellik olarak gerçekten vardır ve gerçek varlığı yine var olan tözden ayrı olarak düşünülür. Dolayısıyla çok küçük bir toprak yığınında bile var olan iki ayrı gerçeklik bulunur: topraklı töz ve topraklı tözün tözelliği ayrılmazlık aracılığıyla birleşmişlerdir ve birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir.

ğun biçimden oluşan bir bütünün bir yerde var olduğu gerçeğini kabul etmek gerekir. Gerçekliğinin kaynağı bilinç değildir çünkü hiç kimse onu "ben bu yoğun ve bütünleşmiş kütleyim" diyerek düşünmez; üstelik bu durumdan birçok tanığın ortak [bir nesneye] sahip olmadıkları sonucunu çıkarmak gerekir. Dolayısıyla birlik içindeki bu yekpare varlığın nesnel bir gerçekliği vardır çünkü her durumda biçimi aynıdır ve nesnel bir etki yaratır. Dolayısıyla bütün kanıtlanmıştır.

[Eleştiri: bütün, parçalardan ayrılabilir; dolayısıyla yoktur]

Bir kavram, hiçbir karşıtı olmadığında kanıtlan olur. Oysa söz konusu olan bütünle ilgili olarak bir karşıt argüman vardır: El titreyince bir parçası olduğu beden titremez; ayak titreyince ait olduğu beden titremez. Buradan olmayana ergi yoluyla çıkarılan sonuç şudur: tek ve aynı şey [beden] zıt özelliklere sahip olabilir.

[Cevap: bütün, parçalardan ayrılamaz]

Bu, tutarsız bir düşüncedir! El titrediğinde bedeni de titremeye zorlayacak hiçbir gereklilik yoktur. Bir neden sadece eli titrettiğinde bedeni harekete geçirmez. Buna karşılık bir neden bedeni hareket ettirdiğinde beden kesinlikle titrer ve bu durumda elin hareketsiz kalması mümkün değildir. Bunun neresinde çelişki olabilir?

[Eleştiri]

El titrediğinde bedenin hareketsiz kalması olgusunun nedeni parça ile bütünün ayrılabilmesidir.

[Cevap]

Yanlış: Ayrılabilirlik destek ile desteklenen şeyin birbirlerinden ayrı olmalarını gerektirir. Hareket ve hareketsizlik konusunda durum farklıdır. Bir töz hareket ettiğinde niteliğinin de hareket etmesi gerekmez ama bu iki unsur bu nedenle ayrılabilir değildir. Destek ile desteklenen şey arasındaki dışsallık ilişkisi parça ve bütün bağlamında söz konusu değildir ve bunların ger-

çekten ayrı olarak algılanmaları durumu değiştirmez. Dolayısıyla ayrılabilirlik yoktur.

İkinci bir eleştiri daha vardır. Ayrılmaz bir parçası olduğu bütünü görünmez kılmak için tek bir parçayı gizlemek yeterlidir, aynı şekilde bütünü göstermek için de parçayı görünür kılmak yeterlidir. Buna göre tek ve aynı şey, aynı zamanda hem görünür hem görünmez olur. Bu tespit geçerli değildir. Tek bir parça gizlendiğinde bütünü gizleyen hiçbir şey yoktur. Aslında bütün, ya tek bir parçanın ya da birçok parçanın içindedir. Bazı parçalar gizli bazıları gizli olmadığında bütün görünür çünkü her halükarda değişmez. Öte yandan eğer bir bütün kavramı bir parçalar yığını açısından anlaşılır değilse bunun nedeni çok sayıda parçadan oluşan yığının bu bağlamda aritmetik açıdan boyutların değerlendirilmesine imkân tanımamasıdır. Bununla birlikte [bir bütünün] parçalarının büyük bölümü gizliyse ve sadece küçük bir parçası görünüyorsa bütün görünmez; suyun üstündeki bir baş gibi. Bir parça kırmızıya boyanmışsa bütün de kırmızıdır ama başka yerleri değildir. Tek ve aynı şeyin hem kırmızı olduğu hem kırmızı olmadığı söylenebilir mi? Böyle bir yanılgı olmadığında mantıksal çelişki de olmaz: Bir parçanın rengi kırmızıdır çünkü rengi kırmızı olan bir tözle temas halindedir; bir başka parçanın kırmızı olmamasının nedeni ise bu tür bir temasın olmamasıdır. İkisi aynı şeyin içinde birlikte var olur çünkü temas [bütün nesneyi değil sadece parçaları] kapsayan bir ilişkidir.

[Eleştiri: bir bütün mantıksal açıdan parçaların içinde yer alamaz]

Üçüncü bir şık söz konusu olmadığında bütün ya kısmen ya da tamamıyla parçanın içindedir. Orada kısmen bulunamaz çünkü bir parça olmadığı sürece (bütün değil) orada parça olarak var olamaz. Tamamıyla [bir parça içinde] yer aldığı takdirde öteki parçaların içinde yer almaz çünkü bir şeyin niteliği tek bir parçayla sıkı ilişkisi aracılığıyla belirlendiği için öteki parçalar dışlanır; neticede burada anlatılanın dışında bir şeyin niteliğinden söz edilemez.

[Cevap: mantığın çürüttüğünü algı onaylıyor; dolayısıyla bütün algısı bütünün varlığını kanıtlar]

Sunduğunuz tez yani bütünün kısmen ya da bütünüyle parçanın içinde bulunması tezi size mi aittir başkasına mı? Budistlere göre herhangi bir yerde herhangi bir şeyin varlığına dair hiçbir kanıt yoktur. Başka bir [Budist] ise [parça içinde bütünün] ne kısmi ne de bütüncül varlığını kabul eder çünkü [bütünün] varlığı ne kısmidir ne de bütüncüldür ve çünkü bu varlığın hiçbir nedeni yoktur. [...] Dünyada bütünün var olmadığı ve sadece atomların var olduğu düşüncesi ileri sürülseydi "özellik, özel neden, kesinlik, vb." gibi kavramlara bir içerik atfetmek zor olurdu çünkü desteği olmayan bir şeyin varlık olduğu söylenemez. Dolayısıyla algı varlığını tespit etmişken "bütün" kavramı bu şekilde çürütülemez; bu çürütme olgusu da algıya dayalı argümantasyon kadar güçlü değildir.

Śrīdhara, *Beyaz mantık çiçeği (Nyāyakandalī)*, 10. yüzyıl.

13. "Gerçek üstüne her söylem sadece bir bakış açısıdır"

Mallisena

Söylem kiplikleri önermesi

MÖ 5. yüzyılda ortaya çıkan jinizm birçok açıdan Budizme yakındır. Her iki akım da Brahmanizme uzaktır ve Brahmanizmin otoritesine Brahmanların çürütmek zorunda oldukları argümanlarla karşı çıkarlar. Batı'da Budizm kadar tanınmayan jinizm gerçeklik ve söylem dolayısıyla gerçek üstüne özgün bir öğreti geliştirmiştir. Jinist filozoflara göre insan gerçekliğin ne olduğunu tam olarak bilemez. Bunun nedeni öğrenme araçlarının yetersizliği değil, sonsuza kadar gidebilen gerçeklik olgusunun hiçbir zaman ve kesinlikle söylemle sınırlanamamasıdır.

Bu anlamda jinizm mantıksal bir perspektivizm biçimi almıştır: Gerçeklikle ilgili her söylem sadece söylemin uygun bir kipliğine denk düşen belli bir bakış açısını ifade eder. Bilinçlenme geliştikçe gerçek bir söz gibi kısmi ve tek anlamlı bir söylem düşünmekten kaçınılır. Dolayısıyla jinizm, söylemin yedi kipliği mantığını geliştirmiştir. Bu mantıkta gerçeklik üstüne her ifade tümü mantıklı ve geçerli yedi önermeye göre ifade edilir. Örneğin "testi var" yerine bunu yedi ayrı biçimde ifade etmek doğrudur: testi olabilir; testi olmayabilir; olabilir de olmayabilir de; testinin varlığı ifade edilemeyebilir; testi var olabilir ama varlığı ifade edilemeyebilir; testi var olmayabilir ve var olmaması ifade edilemeyebilir; nihayet, testi var olabilir ya da olmayabilir ve var olması ya da olmaması ifade edilemeyebilir. Bu mantığı

geliştiren bir bilge artık tek anlamlı ifadeler kullanmaz ve gerçeklik üstüne parçalı bir bakış açısını benimser. Hemacandra'nın 12. yüzyılda yazdığı şiiri Anyayogavyavacchedadvātriṃśikā' *yı (Başka bir yol gösteren altmış şiir) yorumlayan filozof Mallisena (13. yüzyıl) örnek gösterilebilir bu bağlamda. Bu filozof burada aktardığımız özette söylemin çokanlamlığının bütün yansımalarını hiçbir düşünürün yapamayacağı kadar başarılı bir biçimde sergilemiştir.*

[Yirmi ikinci metin]

Gerçeklik esasen sonsuz sayıda özellikten oluşur.

Bu bilinmediği takdirde varlığını doğru biçimde kavramak mümkün olmaz.[4]

Dolayısıyla senin argümanların kötü mantıkçılar olan ceylanları korkutan aslanın kükremeleri gibidir.

[Mallisena'nın yorumu]

Bir şeyin gerçekliği onun canlıların, cansızların ve geri kalan her şeyin düzeni içindeki tam, eksiksiz varlığıdır; [bu gerçeklik] esasen sonsuz sayıda özellikten oluşur. Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zaman içinde sonsuza kadar giden ve sınıflandırılmaları mümkün olmayan özellikler [nesnenin] eşzamanlı ve sürekli kiplikleridir. [...]

[Yirmi üçüncü metin]

Nesne, kiplikler dikkate alınmadan sentetik biçimde değerlendirildiği sürece vardır. Oysa analiz edilen aynı [nesnenin] tözel varlığı yoktur.

Bilgeler tarafından görülmeye değer olan şeyi gördün yani farklı bakış açılarına göre ifade edilen söylemin yedi kipliği olduğunu biliyorsun.

---

4 Gerçekliğin (*tattva*) çok sayıda özelliği olduğundan ona bakış açısını mutlaklaştırma iddiasındaki her söylem yanıltıcıdır. Bu nedenle kipliğin bir söylemini oluşturmak daha doğrudur; bu söylem gerçekliğin sonsuz farklılığı düşüncesini doğrular ve tek anlamlı her söylemin kendini gerçek olarak kabul ettirmesini engeller.

[Mallisena'nın yorumu]

Nesne [özellikleri] birbirine bağlayarak ifade edilmesi anlamında biçimleri dikkate alınmadan sentetik biçimde değerlendirilir çünkü bu biçimlerin açıklanması istenmez. Nesne, içinde niteliklerin, kipliklerin bulunduğu şey demektir. Altı çeşittir: iyi şey; kötü [şey]; uzam; cisim; zaman; canlı varlık. [...]

O zaman söylemin yedi kipliği ve onların farklı bakış açıları nelerdir? Örneğin canlı varlık gibi yalnızca bir şey irdelendiğinde söz konusu olan, bir soruya cevap olarak çelişkiye düşmeden ve algıyla çatışmadan yaşam gibi olası özelliklerden her birini dikkate almaktır; olumlu ya da olumsuz cümlelerde ayrı ayrı ya da birleştirerek. Daha sonra "mümkünse eğer" sözel işaretle belirtilen bir söylem oluşturulur. [...]

İşte ilk olumlu cümle: "Her şeyin çok kesin biçimde var olması mümkündür."

İkinci olumsuz bir cümle: "Hiçbir şeyin çok kesin biçimde var olmaması mümkündür."

Olumluluğu ve olumsuzluğu birleştiren üçüncü cümle: "Her şey çok kesin biçimde var olabilir ya da olmayabilir."

Aynı zamanda olumlayan ve yadsıyan dördüncü cümle: "Her şeyin kesin olarak ifade edilemez olması mümkündür."

Bir olumlama, arkasından bir olumlamayla birlikte bir yadsımanın yer aldığı beşinci cümle: "Her şey çok kesin biçimde var olabilir ve hiçbir şey açıklanamayabilir."

Bir olumsuzlama ve bir olumlama-olumsuzlama çiftinden oluşan altıncı cümle: çok kesin biçimde hiçbir şey olmayabilir ve her şey açıklanamayabilir."

Olumlama, olumsuzlama ve olumlama-olumsuzlama çiftinden oluşan yedinci cümle: "Her şey kesin olarak var olabilir ve hiçbir şey olmayabilir ve her şey açıklanamayabilir."

Bu açıdan bakıldığında bir şekilde her şey, örneğin bir testi tözelliğine ya da yerine veya zamanına ya da niteliğine göre vardır ama başka bir şeyin tözelliğine, yerine, zamanına ve doğasına göre var olması mümkün değildir. Yani bir testi maddi bir biçimde,

daha doğrusu tözelliğine göre pamuklu bir ürün gibi değil topraktan yapılmış bir ürün gibi vardır. [...] Aksi takdirde her şey başka bir şeyin biçimini alabileceğinden kendisini bireyselleştiren biçimi kaybedecektir. Oysa yedili söylemde dikkate alınmayan anlamı dışlamak amacıyla "belirgin biçimde" ifadesi kullanılır.

Ayrıca bu yedili söylem yedi cümlesinin her birine göre ya sentetik ya da analitik bir perspektif içinde algılalanır. Bu bağlamda birinci [algı] gerçek söylemidir ve tanımı şudur: Sentetik perspektif bir anda ve aynı anda, inandırıcı argümanlarla bir şeyin özelliklerinin sonsuzluğunu doğrudan doğruya (zaman gibi [nesnelerdeki] ortak unsurlar üstünde durarak) ya da dolaylı bir şekilde (metaforlardan yararlanarak) ifade eder. [...] Analitik denen karşıt perspektif ise [gerçeklik üstüne] kısmi bir bakış açısını gösteren bir söylemdir.

[Yirmi sekizinci metin]

Nesne üç şekilde tanınabilir: "mutlaka vardır, vardır, var olabilir"; kötü bakış açısına göre, [olumlu] bakış açısına göre[5] ve gerçek söylemine göre.

Ama sen gerçekliği bakış açısının [olumlu] yolunu ve doğruluğun yolunu izleyerek görüyorsun. Kötü bakış açısı yolundan kaç!

[Mallisena'nın yorumu]

[...] Kötü bakış açısını benimsemiş olan biri şöyle der: Bu, "kesinlikle vardır"; örneğin "Testi kesinlikle vardır." Bu kişi bu şeyin mutlaka var olduğunu düşünerek onun öteki özelliklerini dışlar ve sadece kendi bakış açısına uygun düşen bu özelliği (var olma) ayırt eder. Bakış açısı kötüdür çünkü yanlıştır; yanlıştır çünkü [nesnede] var olan öteki özellikleri dışlar.

[Olumlu] bakış açısı varoluşu ifade etmekle ilişkilidir: "İşte şu testi vardır." Varoluşun kişisel bir bakış açısına denk düştüğü söy-

5 "Bakış açısı"nın Sanskritçede karşılığı (götürmek, yönlendirmek) *Nī* fiilinden gelen *naya*'dır. Buna göre bakış açısı özneyi söylemin belli bir kipliğinden hareketle dünyanın gerçekliğini tanımaya götürür.

lendiğinde, geri kalan özellikler bağlamında filin körlüğü benimsenmiş olur[6]. Bu kötü bir bakış açısı değildir çünkü farklı özellikler dışlanmaz. Yine de bunun doğru söylem olduğu söylenemez çünkü doğru söylemin özelliği "olabilir" dileğidir. [Doğru] söylem: "Bunun var olması mümkündür. yani "nesnenin belli bir biçimde var olması mümkündür." Gerçekliği de bu şekilde elde edilen sonucun algıyla uyumlu olması, zıt bir sonuca engel olması olgusunda yatar. Bir kez daha söyleyelim ki aslında her şey kendine göre vardır ve başka bir şeye göre yoktur.

Mallisena, *Söylem kiplikleri önermesi*
(*Syādvādamañjarī*), 13. yüzyıl

6 Fil sadece önündeki şeyi ya da şeyleri görür ve önündekilerin dışında kalanlara karşı körlüğü bunun sonucudur.

14. "Budizmin yüce bir Tanrının varlığının kanıtlarını çürütmesi"

Śāntarakṣita

Gerçekliğin anlaşılması (Fr. Çev. La Compréhension de la réalité)

Buda'nın diyalogları günümüzde de çok tartışılmaktadır ve bunun en önemli nedeni onun sözlü öğretisinin doğru ve aslına sadık biçimde aktarılıp aktarılmadığının bilenmemesidir. Buda'nın yüce bir tanrının varlığını inkâr ettiğini söylemek ise ihtiyatsızlık olur. Bununla birlikte ona atfedilen sözlerden böyle bir düşüncesi olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün olmadığından Hindistanlı Budist düşünürler çok erken dönemde üstatlarının öğretisine rasyonel ve sistematik bir özellik mal etme gerekliliğini duymuşlardır. 8. yüzyılda Budist filozof Śāntarakṣita büyük Nālandā manastırına yerleşerek dev yapıtını (yaklaşık üç bin altı yüz mısra) kaleme almış ve öğretisini yaymıştır: Gerçekliğin anlaşılması (Tattvasaṃgraha). *Śāntarakṣita bu çalışmasında Brahmanizmin eleştirilerine ayrıntılı cevaplar vermeye ve* Nyāya *deizmini çürütmeye çalışmıştır. Yüce bir Tanrının varlığının belki ilk önermelerini ortaya atan Uddyotakāra'dan (5-6. yüzyıllar) bu yana ve* Udayana'*da bunlara kesin bir biçim verilmesinden önce (bkz. metin 10)* Nyāya *filozofları popüler dinden ve dolaylı bir biçimde bu din içindeki sekter akımlardan hareketle rasyonel bir teolojinin temellerini aramışlardır. Buna cevaben Śāntarakṣita yapıtının ikinci bölümünde* Nyāya'*da bir tanrının varlığını kanıtlamaya yarayan önermelerin geçerliliğinin yetersizliğini gösterme çabası içinde olmuştur. Özellikle*

Nyāya'nın dünyayı düzenleyen bir tanrının varlığını kanıtlamak amacıyla yararlandığı sonuç ilişkisinin nasıl tartışmalı bir ontolojiye dayandığını göstermek istemiştir. Gerçekten de ortada açık bir kanıt varmış gibi dünyanın "düzenleme" denen bir ilişkiye göre bir bütün oluşturan tözlerden meydana geldiği ve bu ilişkinin "düzenleyici" bir tanrıya gönderme yaptığı söylenemez. Bir Budist bu akıl yürütmenin her aşamasında bu bağlamda akla uygunluğu yıpratan argümanlarla cevap verir. Dolayısıyla da buradan bu tanrının varlığının belirsiz olduğu mantıksal sonucunu çıkarır. Aynı şekilde bir Budist Nyāya'nın *yaratan Tanrı ve yaratılan dünya arasında kurduğunu iddia ettiği nedensellik ilişkisini de şiddetle eleştirir ve tanrısal niteliklerin (sonsuzluk, biriciklik, her şeyi bilme) varsayımsal tanrısal nedensellikten gelmediklerini gösterir. Budizm gibi* Nyāya'nın *da eylemler zincirine* (karman) *dünyanın çeşitliliğinin oluşması açısından bir sorumluluk yüklemesi dolayısıyla daha sorunsal bir durum ortaya çıkar.*

[İkinci bölüm:

Tanrı tartışması] Kimilerine göre nesnelerin varlığının nedeni bir Tanrıdır çünkü hiçbir bilinçdışı etken[1] sonuçlarını kendiliğinden yaratmaz. (kırk altıncı mısra).

[Fizik-teleolojik önerme]

İki anlamda kavranan ya da kavranamayan ve tartışma konusu olan bir nesnenin [sonsuz] atomların tersine bilinçli bir nedeni vardır. Nedeni şudur: Kendisini oluşturan parçaların bir düzenlenmesi olan her şey testi örneğinde gördüğümüz gibi bilinçli bir nedene gönderme yapar (kırk yedinci ve kırk sekizinci mısralar) [...]

[Deist önermenin Śāntarakṣita tarafından çürütülmesi]

Birinci önermede anılan neden inandırıcı değildir çünkü "düzenleme denen ilişkinin varlığı ve tözel bir birliğin varlığı kanıtlanmamıştır. (elli altıncı mısra) [...]

---

1 *Nyāya*'ya göre doğayı her türlü üretici spontanlığın dışında bırakan bir atomlar fiziği vardır. Bilinçdışı atomlar kendiliklerinden hiçbir şey üretmezler ama algılanabilir şeyler öne sürmek amacıyla akıllı bir amaçsallığa uyan düzenlemeler aracılığıyla üretirler.

Sözgelimi mabetler görüldüğünde bunların, özel düzenleniş biçimlerine bakarak bilinçli bir yaratıcısı olduğu sonucunu çıkarmak kabul edilebilir bir düşüncedir. Bu tür bir özellik cisimlerde, dağlarda, vb'de görülseydi aranan sonucun doğruluğuna gö*türürdü. (Altmış birinci ve altmış ikinci mısralar)

Aslında bir mantık kuralına göre gözlemlendiğinde "[nedeni] bilinen bir sonuç birleştirme ve dışlama yoluyla nedenin varlığının anlaşılmasını sağlar. (altmış üçüncü mısra)

Nesnelerde ise bu türden hiçbir düzenleme görülmez çünkü cisimlerde ve başka şeylerde yoktur. Dolayısıyla bu artık bir kelimeden başka bir şey değildir. (Altmış dördüncü mısra)

Bununla birlikte böyle bir düzenlemenin var olduğu söylenirse bu durum kuşku ve yanılgı doğrurur; bir karınca yuvası görüldüğünde bunun bir çömlekçi olduğunun söylenmesi gibi. (altmış beşinci mısra) [...]

Yine de bu önermeyle ilgili olarak sonuç [bizim tarafımızdan] kabul edilmese de onu [başka] bir akıl yürütme aracılığıyla kanıtlamanın önünde hiçbir engel yoktur. (yetmiş birinci mısra).

Aslında bunun ölümsüz, biricik, her şeyi bilen ve ölümsüz bir akla sahip birinden hareketle kanıtlanması mümkün değildir çünkü böyle bir varlığının olduğu sonucunun çıkarılmasını sağlayacak hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla hiçbir sonuç mümkün değildir. (Yetmiş ikinci mısra)

Böylece evlerin, merdivenlerin, şehir kapılarının, kulelerin, vs. varlığından çok farklı düşüncelere sahip bir yığın zanaatkârın bunları ürettiği sonucu kesin olarak çıkarılabilir. (Yetmiş üçüncü mısra)

Aynı şekilde, önermenizin nedeni kanıtlamak istediğiniz şeyle çelişiyor ama nesnelerin çok farklı düşüncelerde bir yığın yaratıcısı olduğunu kanıtlıyor. (yetmiş dördüncü mısra)

Böylelikle dünyanın nedeni olarak bilinçli bir varlık temelinde bir sonuç çıkarmak istiyorsunuz; oysa bize göre açıkça görülen ikinci sonuçtur (nedenlerin çokluğu). (yetmiş beşinci mısra)

Ölümsüz varlıklar hiçbir etki yaratmazlar çünkü bu, (üretimin doğasında olan) süreklilikle ve eşzamanlılıkla çelişir. Oysa nesne-

lerde süreklilik düşüncelerde süreklilik sonucunu doğurur. (yetmiş altıncı mısra)

Tanrısal akıl süreklilik içinde tanınabilen nesnelere gönderme yaptığından sürekli biçimde etkin olur; sürekli nesnelere kıyasla Devadatta'nın[2] aklı gibi: Alevler hiç durmaksızın birbirlerini izler. (yetmiş yedinci mısra)

Testinin atom yığınından başka bir şey olmadığı düşüncesini ileri sürüyoruz; testiyi üreten çömlekçi atomların birleşmesini sağlar, başka bir şey yapmaz. Dolayısıyla kanıtlamak istediğiniz özellik (bilinçli bir neden tarafından üretilme durumu) atomlar açısından dışlanmamıştır. Buna karşılık sizin için bir karşı örnektir çünkü atomlar ölümsüzdür. (yetmiş sekizinci ve yetmiş dokuzuncu mısralar)

Genel olarak nesnelerin bilinçli bir etkeninin varlığından söz ederseniz anlaşırız: Nesnelerin farklılığından eylemler sorumludur. (sekseninci mısra)

Śāntarakṣita, *Gerçekliğin anlaşılması*
(*Tattvasamgraha*), 8. yüzyıl

2 Devadatta ("Allahverdi") Hint filozoflarının "Dupont"udur.

15. "Cahillikten ve kurallardan kurtulmak"

Śaṅkara

Mutlak üstüne aforizmaların yorumu

Daha önce değindiğimiz (bkz. metin 2) Vedānta*'nın temel yapıtı kurtuluşa* (mokṣta) *ayrılan bir bölümle son bulur. Brahmanist dünya görüşünde kurtuluş sadece insanın* (puruṣārtha) *yaşamına verebileceği kesin anlamı değil, aynı zamanda neredeyse bütün okulların eskatolojik anlamını ifade eder: bağlayıcı kurallardan kurtulmak, canlıların* (saṃsāra) *ebedi çevriminden kurtulmak ve özellikle de bilinçli bireyin kendini bütün varlıklarda bulmasını engelleyen metafizik cehaletten kurtulmak. Gerçekten de* Mīmāṃsā *dışında Brahman öğretileri benimsedikleri felsefi girişimi "kurtuluş" dedikleri tek bir amaca kavuşma olgusuna bağlarlar.*

Bununla birlikte Hint okulları bu amaçtan çok farklı yorumlar önerirler. İki gerçekçi okul olan Nyāya *ile* Vaiśeṣika' *ya göre kurtuluş acıdan* (apavarga) *uzak olmayla ilgilidir. Acı mutlak negatif bir durumdur; acı çeken ve sefaletini doğuran koşullardan kurtulan insan artık hiçbir kurtuluş isteği duymaz. Buna karşılık* Yoga *ve* Samkhya *okullarına göre insan mutlak bilinç ile doğanın ürünleri arasındaki karışıklıktan kurtulduğunda, özellikle düşüncenin etkilerini bilinç biçimleri olarak görmekten vazgeçtiğinde özgür olur (bkz. metin 4,5 ve 6).*

Burada çevrilen dört aforizma aynı zamanda Vedānta*'nın ilk büyük yorumcusu Śaṅkara'ya kurtuluşa adanmış bölümün düalist (ikilikçi) olmayan bir okumasını önerme olanağı verir. Mutlak ikiliksizliğin*

filozofu bilinç (ātman) *ve mutlak* (brahman) *arasındaki bağı sıkılaştırıp ikisi arasında bir birlik ilişkisi olmadığını söyleme noktasına kadar varır: Var olan her şeyle birlik içinde olduğunu bilen birey bu durumda her türlü ilişkiden, her türlü ikilikten kurtulmuş olur; mutlak anlamda mutlaktır. Bu anlamda söz konusu olan, bireysel bilincin, kendisini varlıkların ve nesnelerin mutlak sezgisel bilinci haline getirdiğinde ve "ben mutlakım" diyebildiğinde kurtulduğunu göstermektir. Buna cevaben, nitelikli ikiliksizliğin filozofu Rāmānuja'ya (10. yüzyıl) göre mutlak birlik sezgisi bilince kurtarıcı bir deney sunar ve burada bilinç farklılaşmamış mutlak düzleminde neyse odur. Yine de ona göre bu birlik kurtuluşun son aşamasını oluşturmaz çünkü bilinç burada kişisel bir gerçeklikle birlik olduğunu bilme mutluluğunun keyfini süremez.*

[İlk aforizma]

"Özel" kelimesinin kullanımının gösterdiği gibi [bilincin] kendini göstermesi [yüce ışığın] yaklaşmasıyla gerçekleşir.

[Śaṅkara'nın yorumu]

Bu bağlamda Veda vahyi kanıt gösterilebilir: "Böylece bu özel varlık bu bedenin dışında yükselir ve yüce ışığın içine girer; kendini göstermesi için kendi biçimi yeterlidir."[1]

[Eleştiri: kurtuluşa kavuşabilmek için bir nitelik gerekir]

Bu açıdan bakıldığında bir kuşku ortaya çıkar: Bu varlık tanrılarla birlikte yaşadığı cennet mekânında olduğu gibi kazandığı belli bir nitelik sayesinde mi kendini gösterir yoksa sadece kendi varlığının bilinciyle mi? O zaman [kurtuluşu sırasında] bu semavi yerlerde olduğu gibi kazanılmış bir nitelikle ortaya çıkar. Çünkü kurtuluş aynı zamanda bir sonuçla, ortaya çıkma da doğuşla eş anlamlıdır.[2] Eğer bu kurtuluş sadece özel biçiminde ortaya çıksaydı başka yerlerdeki ve daha önceki görünüşleriye aynı olurdu çünkü özel biçim değişmez. İşte bu nedenle [yeni kazanılmış] bir nitelikle kendini gösterir.

---

1 *Chāndogya Upaniṣad* VIII, 12,3

2 Kurtuluşun verdiği mutluluk burada cennette tadılan yüce bir mutluluğa benzetilir.

[Cevap: kurtuluş hiçbir şeyden gelmez, yalnızca sonunda kurtuluşa kavuşmuş bilinçtir]

Sadece bilinciyle ortaya çıkar, yeni bir özellikle değil. Nereden biliyoruz bunu? Kendini göstermesi için özel biçimi yeterlidir çünkü *Upaniṣad*'da "özel" kelimesi kullanılır. Aksi takdirde kullanılan "özel" kelimesinin hiçbir yararı olmazdı.

[Eleştiri: özel, bir varlığa ait olanı betimler]

Bu sıfatın ortaya çıkan varlığa ait olanı nitelediğini söylüyorsanız biz bunu kabul etmeyiz; bunu açıklamak gereksizdir.

[Cevap: özel olan burada özel olarak bir varlığa ait olan şeye gönderme yapar] Bir varlığın ortaya çıkmasına vesile olan biçim ona ait olan biçimdir ve buna göre "özel" niteliği gereksizdir. Buna karşılık bu kelimeye bir anlam verilmek isteniyorsa şunu söylemek mümkündür: kendine özgü, yegâne biçimle yani bilinçle ortaya çıkan varlıktır bu yani bilinçtir ve kazanılan yeni bir biçim söz konusu değildir.[3]

O zaman,özel biçimi değişmediğine göre bu durum ve daha önceki durumlar arasında ne fark vardır? Bunun cevabı aşağıdaki aforizmadadır.

[İkinci aforizma]

[Bilinç] (*Upaniṣad*'da) açıklandığı gibi kurtulmuştur.

[Śaṇkara'nın yorumu]

Upaniṣad'a göre burada bütün bağlardan [kurallardan] tamamiyle kurtulmuş olan varlık mutlak bilinçtir. Bilincin geçmişteki üç durumuyla ilgili fark budur işte: "körlük"ten, "bir tür ağlama"dan ve "yıkıma

3 Eleştirene göre "özel" niteliği, bir varlığa ait olan şeye gönderme yapar. Yani Śaṇkara'ya göre varlık biçimiyle kendini gösterir ve bu da totolojidir (eşsöz). Aslında kendi "özel" biçiminin söz konusu olduğunu belirtmek onun kazanmış olduğu özellik üstünde durmaktır: Varlık bilinci *sahiplenir* çünkü bu, özel olarak sahip olduğu şeydir. Varlık bilinçten başka bir şey değildir.

doğru gitmek"ten[4] oluşan üç durum. Peki, daha sonra kurtulduğu nereden biliniyor? Çünkü [*Upanişad*'da birçok kez] belirtilmiştir"

[...]

[Üçüncü aforizma]

(*Upanişad*' da) belirtildiği gibi [Yüce bilinç] öz varlıktır.

[Śaṅkara'nın yorumu]

[Eleştiri: bilinç bütün olumsuzluklardan kurtulmuş değildir].

Upanişad'da varlığın "yüce ışığın yakınlarında" olduğu, görünmesi yaratılan bir etki alanına bağlı olduğu söylendiği halde bir önceki aforizma onun "kurtulmuş" olduğunu nasıl söylüyor? Üstelik "ışık" kelimesi genel olarak fiziki ışık anlamında kullanılmıştır. Ayrıca bu kurtuluş hayata geçmeden önce hiç kimsenin "kurtulduğu" söylenemez; [herhangi bir eylemi] gerçekleştirmenin ne kadar sıkıntı verdiği de bilinir.

[Cevap: bilinç kurtulmuştur çünkü söz konusu olan yüce bilinçtir]

Aforizma kusursuzdur çünkü "ışık" kelimesini [yüce] bilinç olarak anlamak gerekir ve bu, *Upanişad*'da belirtilmiştir. Ayrıca *Upanişad*'da yer alan "her türlü olumsuzluktan, yaşlılıktan ve ölümden kurtulmuş bilinç[5]" ifadesinde söz konusu olan yüce bilinçtir. Dolayısıyla burada söz konusu olan kesinlikle fiziki ışık değildir. [...]

[Dördüncü aforizma]

[*Upanişadlar*'da] belirtildiği gibi onu [yüce öz varlıktan] ayıran hiçbir şey yoktur.

[Śaṅkara'nın yorumu]

Yüce ışığın yaklaşmasıyla ortaya çıkan varlık yüce bilinçten, yüce öz varlıktan ayrı mıdır? Yoksa onunla tam olarak özdeşleşmiş olarak orada mıdır? İrdelenmesi gereken soru budur.

---

4 *Chāndogya Upanişad* VIII, 9; VIII, 10; VIII, 11.

5 *Age.* VIII, 7, 1.

[Eleştiri: kurtulan bilinç yüce bilinçten ayrıdır]

"Oraya kadar gider[6]" dendiği için yer ve oraya giden varlık arasında bir ayrım olduğu anlaşılır. Aynı şekilde "ışığın yakın olması" dendiğinde nedenin [eyleminin] amacından farklı olduğu görülür. Bunun sonucu bu [kurtulmuş bilinç] durumunun [yüce bilinç]ten farklı olmasıdır.

[Cevap: kurtulmuş bilinç yüce bilinçle aynıdır]

Aforizma şu eleştiriyi reddeder: Kurtulmuş bilinç yüce bilinçten ayrı olmama durumundadır. Nereden bilinir bu? [*Upaniṣadlar*] daki şu ifadelerden: "Sen busun[7]"; "ben mutlakım[8]"; "Başka hiçbir şey görmediği yerde[9]". [...]

Śaṅkara, *Mutlak üstüne aforizmaların yorumu (BrahmasūtraBhāṣya)*, 8. yüzyıl

6 *Age.* VIII, 12,3.
7 *Age.* VI, 8,7.
8 Bṛhadāraṅyaka-Upaniṣad I,4,10.
9 *Chāndogya Upaniṣad* VII, 24,1.

16. "Sefaletten kurtuluşa"

Rāmānuja

Mutlak üstüne aforizmaların parlak yorumu

10. yüzyılda Rāmānuja mutlakın bireysel, tanrısal ve hayranlık uyandarın bir şey olduğu Vedānta *içinde yeni bir yol açar. Śaṅkara'nın savunduğu mutlak ikiliksizlik tezinin (bkz. 2. ve 15. metinler) yerine başka bir düşünce getirir: Yüce Tanrı hem* Vedānta*'nın mutlakını hem de dinin yüce varlığını temsil eder. Dolayısıyla bu yeni mutlak anlayışının inanandan istediği, gerekli dindarlık konusunda Śaṅkara'dan daha ısrarcıdır. Rāmānuja özellikle yorumunda yüce Tanrı'ya ibadetin, bireyin kendisine odaklanmış "derin dinsel düşünce" alıştırmaları yapıldığı takdirde cehaletin bireysel bilincini özgürleştirebileceğini gösterir.*

Cehaletin sadece mutlak ve bilinç arasındaki mutlak özdeşliğin sezgisel olarak kavranmasıyla ortadan kalkacağını iddia etmek son derece yanlıştır.[1] Sezgisel bilgi dünyanın sefaletinin yaşanmış bir gerçeklik olması anlamında bu sefaleti yok edecek bir güce sahip değildir. Ayrıca sefaletin bir tür yanlış bilgiden geldiği nasıl iddia edilebilir? [Geçmiş yaşamlarda] iyi ya da kötü şeyler yapmış olma durumuna göre Tanrı'yla ya da başka varlıklarla bir kazanç birlikteliği oluşturulur ve bu birliktelikle zevkler ile acılar deneyimi

1 Burada Śaṅkara'nın temel tezini görüyoruz: bireysel bilinç ve mutlak arasındaki mutlak ikiliksizlik.

yaşanır. Sefalet denen şey budur.[2] Bununla birlikte, daha önce de söylediğimiz gibi sadece yüce Tanrı'nın lütfu (*prasāda*) böyle bir sefalete son verebilir ve bu lütuf bu yüce Tanrıya tapmakla, ibadet etmekle, onu sevmekle elde edilir.

Sizin sözde mutlak özdeşlik sezginiz ise yanılgıdır çünkü oldukları gibi kabul edilen şeylerin gerçekliğiyle örtüşmez. Bu nedenle sefaleti artırır (yok etmez). Kitapta anlatılmıştır: "Bu yanlıştır çünkü [bir şeyden] tözel olarak farklı olan onunla kesinlikle aynı olamaz."[3] Aynı şekilde *Bhagavadgītā*'da şöyle denmiştir: "Ama yüce bilinç farklıdır."[4] Bir *Upaniṣad*'da da şöyle denir: "Bir yanda [bireysel] bilinç, öte yanda varlıkları destekleyen, teşvik eden [yüce Tanrı]."[5] Böylece şunu öğreniyoruz: Mutlak bilgisi diye bir şey vardır; bu bilgi bireysel canlı bilinçten ayrıdır ve bireyin içindeki efendiyi oluşturur. İnsan en yüce iyiye, kurtuluşa onun aracılığıyla ulaşabilir.

Ramanuja, *Parlak Yorum (Śrībhāṣya)*, 10. yüzyıl

2 Rāmānuja'nın argümanı açıktır: Mutlak ikiliksizlikle ilgili olsa da bilginin olduğu gibi sefaleti (*duḥkha*) tek başına yok etmesi mümkün değildir çünkü sefaletin varoluşsal gerçekliği entelektüel düzlemde yer almaz. Dolayısıyla hiçbir entelektüel araç sefaletin gerçek varoluşunu yok edemez. Buna karşılık bir Śaṅkara yandaşına göre sezgisel bilginin özgürleştirici bir yanı vardır. Dolayısıyla basit bir entelektüel araç değildir.

3 *Viṣnupūrana* II, 14,27.

4 XV. Şiir, 17

5 *Śetāśvatara-Upaniṣad* 1, 6. Rāmānuja'nın yüce Tanrı Viṣṇu'dan hareketle dünyanın yaradılışını anlatan bir dinsel gelenek metni (*smṛti*) olan *Viṣnupūrana*'ya bu kadar önem vermesi çok ilginçtir. *Gītā*'dan alınan pasajın bulanık olduğu söylenebilir çünkü orada yüce Tanrı'yla bir kozmik bilinç biçimi özdeşleştirilir. *Upaniṣad*'daki bireysel bilinç ve "destekleyen, teşvik eden" Tann aynımı bu bağlamda çok yararlı bir şey değildir.

Şimdi anlıyoruz ki bize *Upaniṣad*'larla ulaşan bu bilgi kurtuluşa (*apavarga*) götüren bir yol olduğuna göre derin dinsel düşünceden (*upāsana*) başka bir şey değildir. "Bilmek" ve "ibadet ederek düşünmek" fiillerinin bir eğitimi başlatmak ya da içeriğini özetlemek amacıyla aynı anlamda görülmesinden anlaşılmaktadır bu. Örneğin bir *Upaniṣad* şöyle başlar: "Şu eşdeğirlilik üstünde düşünün: tin mutlaktır,"[1] ve şöyle biter: "Böyle tanıyan şan, şöhret ve kutsal saygınlıkla yücelir."[2] Aynı şekilde: "Onu [ayrı olarak] bilmiyor. [...] Bilinç konusunda derin düşünmek gerekir[3]"; [Üstat Raikva'nın] bildiğini bilen; işte benim bahsettiğim bu,"[4] ve nihayet: "Taptığın tanrıyı anlat bana, yüce üstat."[5]

Bir yağ sızıntısına benzeyen derin düşünce *Upaniṣad*'da anlatıldığı gibi tek ve sürekli bir akıntıya dikkat etme durumuyla ilişkilidir: "Dikkat istikrar kazandırır. Bu istikrar geldiğinde bütün düğümler çözülür."[6] Dolayısıyla dikkatle kazanılan istikrar kesinlikle bir kurtuluş yoludur.

Ayrıca derin düşünceyle sezgi aynı şeydir. Bu bağlamda şu *Upaniṣad* örnek gösterilebilir: "Her şeyden üstün ve her şeyden aşağı bu [gerçeklik] sezgisine kavuştuğunda kalbindeki düğüm çözülür, bütün kuşkuları biter ve bağlandığı kurallar yok olur."[7] Aynı şekilde *Upaniṣad*' da "gerçekliği içinde bir bilinç sezgisine sahip olmak gerekir,"[8] dendiğinde anlaşılması gereken şudur: Meditasyon sezgiyle aynı şeydir. [...]

---

1 *Chāndogya Upaniṣad* III, 18, 1.
2 Ch Up III, 18,5.
3 *Bṛhadāraṅyakopaniṣad* I, 4, 7.
4 Ch Up IV, 1,4.
5 Ch Up IV,2,2.
6 Ch Up VII, 26,2.
7 *Mundaka Upaniṣad* II, 2,8.
8 *Bṛhadāraṅyakopaniṣad* II, 4,5.

Daha önce gördüğümüz gibi dikkat olayında sezgi vardır. Bununla birlikte sezgi, doğası gereği doğrudandır. Böylece bu dikkate özel bir nitelik kazandırır: doğrudan olma ve özgürlüğü sağlayabilme gücü. *Upaniṣad*'da görürüz bunu: "Birey kendisi olma bilincine kutsal metinleri okuyarak, anlamlarını kavrayarak ya da onları ezberleyerek varamaz. Bu [tanrısal] bilincin seçtiği kişi ona kadar ulaşır ve onu kendine gösterir."[9] *Upaniṣad*'da okumanın, düşüncenin, meditasyonun insanı kendine götüremediği anlatıldıktan sonra kesin bir saptama yapılır: "Bu [tanrısal] bilincin seçtiği seçilmiş kişi." Gerçekten de sadece [tanrısal bilince] en yakın olan kişi Tanrının seçilmişi olabilir. Bununla birlikte Tanrıyı seven ve her şeyden çok onu arayan ona en yakın olandır. Aynı şekilde Tanrı da kendisine en yakın olanı [kendine ve] kendi bilincine götürmek için çaba harcar. *Bhagavadgītā*'da [tanrı Krsna] şöyle der: "Beni bütün içtenlikleriyle sevenlere ve kendilerini benimle bütünleşmiş hissedenlere beni anlama ve bana ulaşma yeteneği veririm."[10] Ayrıca şöyle der: "Aslında bana çok yakın olduğunu bilene ben de çok yakınımdır."[11]

Dolayısıyla dikkat insanın doğrudan doğruya [kendisini] varlık olarak tanımasıdır; [bu mutlak öz varlığı] unutmayan insan Tanrıya çok yakındır ve bu yüce bilincin seçilmişi olabilir. İnsan o zaman bilince, yüce anlama ulaşır. Esas olan budur. Bu tür bir dikkatin getirdiği istikrara "takva" denir çünkü "takva" "dindarca derin düşünme"yle eşanlamlıdır.

Vācaspati Miśra, *Nesnelerin özü üstüne bilimsel açıklama (Tattvevaiśāradī)*, 10. yüzyıl

9 *Katha Upaniṣad* II, 23.
10 *Age.*, X, 10.
11 *Age.*, VII, 17.

Sözlük

BAKIŞ AÇISI (*naya*): Jinizme göre bilginin temel kavramlardan biridir. Bilge dünyayı belli bir açıdan görme ve kavrama bilincine sahiptir; bilge daha sonra dünyayla ilgili bir yığın bakış açısında yatan gerçeğe ulaşır.

BEN (*ahaṃkāra*; kelimesi kelimesine çevrildiğinde "*ben*i oluşturan"): Öznellik faktörü insanın kurtuluş arayışında kendine çıkardığı en büyük engeldir. Bu nedenle Hint filozofları ben'in ortadan kalkmasını kurtuluş yoluna gidişin bir koşulu yapmışlardır.

BİLGİ ARACI (*pramāṇa*): İnsan hayata yönelir çünkü çevresindeki dünyayı değerlendirme ve onu tanınır, anlaşılır kılma konusunda çeşitli araçlara sahiptir. Bu araçlar içinde ikisi bütün okullar ya da hemen hemen bütün okullar tarafından benimsenmiştir: algı ve akıl yürütme. Algı duyulur dünyaya götürür; akıl yürütme bu dünyaya düşüncenin mantıksal düzenini getirir.

BİLİNÇ (*ātman*): Genel olarak insanın yaşadığının farkında olmadan yaşayamaması anlamında bilinçtir. Hindistan'da bilinç aynı zamanda kendini irdeleyen ama kesinlikle nesnelleştirmeyen (şunu belirtelim ki insan kendini mutlak ve kişisiz bilinç haline getirmek amacıyla aynı zamanda öznelliğinden de kurtulur) insanın yaşama biçimidir. Bu anlamda bu bilinç özne ve nesne denen, düşünceyle oluşturulmuş dünyaların ötesinde var olan dünyada yaşamaktır.

ÇIKARIM (*anumāna*): Hint mantığına göre bilgi araçları arasında yer alır çünkü öznenin özelliği ve yüklemin özelliği arasındaki ilişki bağlamında (örnek: ölümsüz olan her şey güçlüdür) her türlü çıkarımın temelini oluşturur (örnek: söz güçlüdür çünkü ölümsüzdür).

DERİN DÜŞÜNME (*dhyāna*): Derin düşünme (meditasyon) Avrupa felsefelerindeki düşünceye dalma kavramının karşılığıdır. Birey nesne karşısındaki özne olarak her zaman düşünceye dalan biridir, meditasyonda ise kendini, nesnenin mutlak bilinci yapmak amacıyla siler.

KENDİ (*ātman*): bkz. BİLİNÇ

KURAL (Kanun)[*karman*]: İnsan kendinden önceki kuşakların aktardığı kurallar bağlamında bireyler arası bir ağa dahil olur, bu ağın etkisini ve ahlaksal değerini artırır. Bu anlamda ilk başta eylem yoktur; miras alınan bir yığın kural geliştirilir ve gelecek kuşaklara aktarılan kuralların sorumluluğu üstlenilir.

MUTLAK (*brahman*): Hint samnyāsin [dünyevi olaylardan uzaklaşan, vazgeçen], kişiliğinin öznel tarafının terk edilmesiyle ortaya çıkan boşluğu doldurmak amacıyla kendini varlıkların yaşamındaki mutlak varlık haline getirir. İkilikçi olmayan Vedānta okuluna göre bu deneyim insanı yaşamın kaynağıyla özdeşleşmeye götürür. Buna insanın basit var olma gücünü çok aşan bir durum olan *Brahman* adı verilmiştir. İnsan kendine bir yaşam vermez, yaşamı bilinçle birleşen bu kökenden alır.

SEFALET (*duḥkha*): Hint felsefeleri sefaleti unutmak isteyen birine insanın onun her şeklinden (ağrıdan manevi acıya kadar) payını aldığını hatırlatırlar. Bu soteriyolojilerin (kurtarıcı aracılığıyla kurtuluş öğretileri) tek amacı insanın sefaletini hafifletmektir.

SÖZ (*śabda*): Bu kelime Brahmanizmde dilin genelinde etkili olan önemli güç anlamını taşır (kelimede, cümlede ya da bir söylemin tümünde). İnsan söze gelmez, söz insana gelir. Ayrıca dogmalara göre *Veda* sözlerinin insan üstündeki etkisinin temelinde her türlü yaratıcı (tanrısal ya da insani) ve her türlü bilgi aracından bağımsız olması yatar.

TİN (*manas*): Düşüncenin maddi organı (*citta, buddhi*). Mutlak düşünme ya da yargılama yeteneği ile üstünde etkili olduğu nesneler dünyası arasında bağlantı kurar. Dolayısıyla özne/nesne ikiliğini oluşturur. Bu ikili olmadan ne dünya düşüncesi ne de düşünülen dünya olabilir.

UPANŞAD: Bu eski Hint (MÖ. 8.-3. yüzyıllar) spekülasyonları Veda kurbanlar dinine dayanır ama (kurtuluş arayışında olan) bireysel bilinç ve mutlak (insanı sefaletten kurtaracak olan) arasındaki ilişkileri araştırması bağlamında bu dini aşar.

YANLIŞ ATIF (*adhyāropa; adhyāsa*): Dünyevi olaylardan uzaklaşan, vazgeçen ve kurtuluşu arayan kişi dünyada sadece yaşamanın bile ne kadar zor olduğunu her an hisseder ama öznellik, düşünce, ayırt etme, etki kavramı gibi kendisine yabancı olan özellikleri bu ilk bilincine yapay olarak atfetmez.

VEDA: Tarihsel anlamda Hindistan'ın en eski şiirleri olan (MÖ 15.-10.yüzyıllar) vedalar kurban ritüeli çevresinde gelişmiş bir dinin temelini oluştururlar; burada kurban eden kişinin amacı Tanrılar dünyasıyla ilişki kurmak ve bu dünyada bir tatmin sağlamaktır.

YÜCE İYİ (dharma): Mīmāṃsā okuluna göre insan gerçekleştirdiği eylemin iyi olup olamayacağını, böyle bir amaca yönelik bir emir olup olmadığını bilemez. Bu anlamda Veda'nın emirleri insana mutlak bir iyinin olduğunu bildirir; yaşamına ve ibadetine bir anlam vermek isteyen insanın eylemlerinin bu görünmeyen amacına inanması gerekir.

Çin Düşünceleri

Çin'in kurucu düşüncesi

François Jullien

Çin düşüncesi ilk büyük atılımını MÖ 6.-3. yüzyıllar civarında yapmıştır. Dolayısıyla bu düşünce atılımı bağlamında Yunan felsefesiyle çağdaştır. Böyle bir gelişme Çin'de ve Yunanistan'da maddi uygarlığın üretim ve ticaret alanında önemli gelişmesi sayesinde mümkün olabilmiştir. Bu dönemde Yunanistan'daki gibi Çin'de de belli politik merkezler ortaya çıkmıştır ve bu merkezler arasında hegemonya rekabetleri yaşanmıştır. Bu iktidar bölünmeleri düşünce hayatının gelişmesini ve düşünce akımlarının serpilmesini desteklemiş, bir yandan da çökmekte olan politik ve toplumsal sistemin mantığının sorgulanmasına götüren bir kriz durumu yaratmıştır. Çin'de MÖ 8.-7. yüzyıllardan başlayarak en tepede krallık arazisi ve iktidar sülalesinin (MÖ 11. yüzyıl sonundan başlayarak Zu'lar) atalar kültü olmak üzere araziler ve aile kültleri hiyerarşisine dayalı eski arkaik krallık da yavaş yavaş dağılmaya başlamıştır: "Tanrının oğlu"nun otoritesi zayıflar ve sadece protokol düzeyinde kalır, fiefler yavaş yavaş özerk güçlere dönüşür ve prensler arasında diplomatik ve askeri alanda sadece güç dengesinin belirleyici olduğu amansız bir mücadele başlar.

Öte yandan eski kabilesel ve "feodal" yapıların parçalanmasından yararlanan yeni toplumsal gruplar ortaya çıkar. Bu gruplar sadece etkiye dayanan bir rasyonalitenin gelişmesini destekler: kendi inisiyatifleriyle zenginliği yaygınlaştıran yöneticiler ve tüccarlar ile prenslere bilgelik dersleri vermeye çalışan saray danışmanları ve

gezgin üstatlar. Bu gelişimin son evresinde, "Savaşan krallıklar" döneminde (MÖ 5.-3. yüzyıllar) bu "yüz düşünce okulu" çatışmaların sertleşmesiyle varılan ve çekilmez hale gelmeye başlayan anarşiden kurtulma olanağı sağlayan bir yığın çıkış yolu gösterir.

Ahlaksal deneyimi derinleştirerek semavi dünyadan gelen düzeni keşfetmek: Konfüçyüs'ün öğretisi

Bir bilgelik söylemi ortaya çıkmadan ve okullar kurulmadan önce Konfüçyüs'ün açıklamasında eski Çin'de düşüncenin olgunlaşmasının önemli bir kanıtı vardır: "Ben hiçbir şey yaratmadım, aktarmaktan başka bir şey yapmadım."[1] Çinlilerin her zaman bir Üstat olarak gördükleri ve yücelttikleri Konfüçyüs kendini bir geleneğin mirasçısı gibi görmüştür. Bu *gelenek* Konfüçyüs'ün bir iç gerekliliğe denk düştüğünü söylediği ritüalizm geleneğidir: Böylece insan ahlaksal yaşamı aracılığıyla Gökkubenin düzenine uyabileceğini anlar.

Konfüçyüs'ün ritüel gereklilikler üstünde çok fazla durmasının nedeni bunların o dönemin geleneklerini ve ahlak anlayışını yıpratmasıdır. Güç dengelerinin yoğunlaşması ve bireysel çıkarların öne çıkmasıyla eski toplumun düzenlediği sanılan bağımlılık ilişkileri unutulmuştur; kelimelerde de anlam sapmaları olmuş, bu alandaki hızlı toplumsal gelişmeler bu tür sapmaların açıklanmasını olanaksız kılmıştır. Sonuç ise (açık seçik) normlara saygının ve gerçekliğin denetiminin yitirilmesidir. Toplumda düzeni sağlamak için işe "adlandırmaların düzenlenmesiyle[2]" başlamak gerekmiştir ve bu bağlamda amaç dilin yeniden uyumlu hale getirilmesi ve herkesin kendi konumuna göre rolünü oynayabilmesini sağlamasıdır: "Hükümdar" gerçekten "hükümdar" gibi davransın ve "vasal" da "vasal" gibi davransın, "baba" gerçekten "baba" ve "oğul" gerçekten "oğul" olsun. O zaman cinayetler ve gasplar (o dönemin trajedileri) ortadan kalkacaktır.

Böyle bir *düzenleme* gerçekten de davranışlarımızın temelini oluşturmalıdır. Bu düzenleme bizim sözlerimizin ve eylemlerimi-

1 *Konuşmalar* (VII, 1)
2 "Zeng Ming", *Konuşmalar* XIII, 3

zin uyumlu olmasına dayanır ve başkalarına, tek başına toplumsal ağ oluşturan bir güven (xin) ilişkisiyle yansır. Bu nedenle Konfüçyüs güzel konuşanlara düşmandır. Ona göre güzel konuşan insanların düşüncelerini hayata geçirme gibi bir kaygıları yoktur ve dili özel etkileri amacıyla kullanarak "gerçek" olandan koparırlar. "İyi insan" ise aksine kendi durumunun yetersizliğinden her zaman endişe eder (bu "*iyi* insan" yani *junzi* ifadesi, "centilmen" gibi geleneksel toplumsal kabulü dışında kullanılmıştır ve yeni olan ahlaksal boyutu açıklar). En önemli özelliği öğrenilen şeyleri daha fazla derinleştirip davranışları düzeltmeye götüren sabır ve sebattır.[3] Aynı zamanda, daha sonraki paragrafta da gündelik yaşamda Üstadın "samimi ve kibar"[4] olduğu söylenmiştir. Çünkü bu kendini mükemmelleştirme durumunun kalıcı olması gibi her türlü aşırı çabadan uzak olması gerekir. Bilge ilke olarak bütün arzularını engelleyen bir çileci değildir, toplumdan kaçarak erdeme ulaşabileceğini iddia eden bir münzevi hiç değildir. Bu otantiklik arayışının tutkudan başka olağanüstü bir tarafı yoktur. Kendisi hakkında sorular soranlara cevap vermekten başka bir şey düşünmeyen öğrencisine göre Konfüçyüs, "öğrenme tutkusuyla yemek yemeyi ve kaygılarını unutan biridir sadece; yaklaşan yaşlılığı bile fark etmez."[5]

Konfüçyüsçü öğretinin önemi konusunda şunlar söylenebilir: Bu öğreti coşkuyu ve heyecanı ihmal etmez. Bu öğretide düşünce atılımla direnir: Gerçek olduğu söylenen kesin bir anlayış içinde hareketsiz değildir, böyle bir kavram hiçbir zaman etkili olmaz. Bu öğreti özellikle formülasyonu içinde donarak her zaman konuşan bir kişinin gerekli ve dolayısıyla verimsiz olduğu özel durumu dışlayan tanımı da reddeder. Konfüçyüs, öğretisinin temelini oluşturan ve öğrencilerinin en fazla soru sordukları konu olan insanın anlamı kavramı hakkında da her zaman muhatabına göre yani öğrencisinin karakterini dikkate alarak ve düzeyine göre cevap verir.[6]

3 *Age.*, VII,3.
4 VII, 4.
5 *Age.*, VII, 19.
6 Bkz. böl. IV, XII.

Her soru karşısında çeşitli yaklaşımlar mümkündür ve cevap sadece soruyu soranın kendi yolunda gitmesi için yardımcı olabilir. Bu açıdan bakıldığında her teori etkili olabilir: Söz canlı, gücü de *teşvik edici* olmalıdır.

Hatta Konfüçyüs bir gün "Hiçbir şey söylemek istemezdim aslında" demiştir.[7] "Ama o zaman biz ne anlatırdık?" diye endişelenirler öğrencileri. "Tanrı konuşuyor mu?" diye karşılık verir Üstat. "Ama mevsimler birbirini izler ve bütün canlılar doğmuştur. Tanrı niye konuşsun?" Bunun anlamı şudur: Söz, mesaj içinde oluşmamalıdır; ayrıca beklenecek, "anlatılacak" bir vahiy yoktur. Konfüçyüs *logos*'a kuşkuyla bakar. Bunun nedeni *logos*'un dile getirilemeyen karşısında yetersiz kalması değil sözün eylem gibi her zaman kesin ve gösterişli olmasıdır. Buna karşılık sadece görünmez olanın içinde gerçekleşen (ve evrenin düzeninin gösterdiği) sürekli *dönüşüm* etkilidir.

Dolayısıyla Batı felsefesi açısından Konfüçyüsçü felsefenin özgünlüğü, öncelikle hiçbir kuramsal ya da dogmatik sisteme dayanmamasıdır. Genellikle de daha fazla ilgi çeken sorun konusunda aynı şey geçerlidir: dogmanın, tanrısal olanın ve "tinlerin" hükümranlığı. Bu şekilde her türlü kesinliğin reddedilmesi Konfüçyüs'ün siyasetle kurduğu ilişkiyi de kapsar. Eski Yunanistan'da olduğu gibi eski Çin'de de iyi yönetim sorunu sürekli kafaları kurcalar ve bütün düşüncelerin ufkunu oluşturur. Bununla birlikte Konfüçyüs konuyla ilgili her türlü ayrıntılı irdelemeden ve incelemeden uzak durur, herkese sadece hak ettiği şeyleri söyler[8] ama öte yandan da biraz farklı açılardan kendi eğilimlerini açıklar. Sürekli bir sorumluluk alma[9] ve hükümdarın kendisini dinlemesi isteğini dile getirirken (bütün Çin aydınlarının takıntısıdır bu) bir yandan da öğrencilerinin biraz safça heyecanı karşısında dünyayı yeniden düzenlemenin bütün dileklerinin yerine gelmesi anlamına gelmeyeceğini söyler.[10]

---

7 Bkz. XVII, 19.
8 Bkz. bölümün başı, XIII.
9 IX, 13.
10 XI, 26.

Konfüçyüs izlediği yolu yaşamının sonlarına doğru şöyle açıklamıştır: "On beş yaşında öğrenmeye adadım kendimi; otuz yaşında ayaklarımı sağlam biçimde yere basıyordum; kırk yaşında kuşkularımı aştım; elli yaşında "Gökkubbenin" emirleri konusunda bilinçlendim; altmış yaşında kulağım itaat etmeye başladı; şimdi ise yetmiş yaşında, doğru yoldan kesinlikle ayrılmadan içimden gelen şeyler ne istiyorsa onu yapıyorum."[11]

Bu evrimde özellikle iki aşama çok önemlidir. Birincisi Konfüçyüsün "elli yaşında" kendisini "Tanrı"yla görüşebilecek biri gibi görmesi: burada söz konusu olan kesinlikle bir vahiy ya da spekülasyon çabası değil, sadece ahlaksal gelişim sürecidir ve Konfüçyüs daha önceki açıklamalarıyla bu süreci izleme olanağı sağlamıştır bize.

İkinci aşama için de aynı şey geçerlidir çünkü burada da insan sonunda olayların seyrinin doğruluğunu kavrar. Ritüelin göstermek zorunda olduğu ve bizim, dünyanın düzeniyle ilişkili olarak açıkladığımız şey budur. Bu aşamada iç yaşam ve evrensel düzenin yolu arasındaki örtüşme mükemmeldir. İnsan nihayet doğasına kavuşmuştur.

İyi mi? Kötü mü? Mencius'tan Xunzi'ye

Aslında insan doğası (*xing*) kavramı MÖ 5. ve özellikle de 4. yüzyıllarda, bilgeliğin ilk üstatlarının öğretisinden başlayarak tartışmaların merkezine oturmuştur. Konfüçyüs'ün torunu Zisi'ye mal edilen elkitabı *Zhongyong*, Çin düşüncesinin gelişmesi bağlamında Tanrı ve insan arasında oluşturduğu bağlar açısından esas olan açıklamalarla başlar:

Gökkubbenin bize verdiği şeyler bizim "doğamızı" oluşturur doğamızı izlemek "yolu" oluşturur ve yolu işlemek de "eğitimdir."

İnsan doğasının kökenini Gökkubbenin temsil ettiği, gerçeğin büyük doğuş süreci oluşturur. Özellikle daha ahlaksal bağlamda yeniden yorumlanan eski "Gökkubbenin iktidarı" kavramının gös-

11 II,4.

terdiği gibi gerçeğin sapmadan, tükenmeden kendi yolunu izlemesini sağlayan düzenleyici mantık (pozitif, içkin) insanın içinden gelen bir emir gibidir ve insanın ahlakını oluşturur. Dolayısıyla insan doğası değişken değildir (çünkü dünyanın büyük sürecinin sürekliliği içinde kök salmıştır), bölünmüş de değildir (çünkü bütünüyle bu temel pozitif özelliğe bağlıdır). Yine dolayısıyla insanın izlemesi gereken "Yol" yani *Dao (Tao)* soyut biçimde (bir model oluşturarak) belirlenmez, dışarıdan gelen bir emire de bağlı değildir. Kendi doğamızı kavramamız, sürekli kendi içimizdeki yolu izlememiz yeterlidir. Nihayet bilgelerin işi olan (ve öncelikle uygarlığın başlangıç döneminde bu bilgeler tarafından "ritler" ve "müzik" olarak kurumsal bir anlama sahip olan) "eğitim" herkesin kendi yolunu izlemesi konusunda yetenek kazanmasını desteklemelidir. Eğitim bizi kendi doğamızın ötesine götürmez ama tersine bu doğayı daha kolay kabullenmemizi sağlar.

MÖ 4. yüzyılın ikinci yarısında Konfüçyüs'ün en önemli haleflerinden biri olan Mencius (Mengzi) aynı kavramı geliştirir ama insan deneyiminin doğrudan analizinden hareketle gerçekleştirir bunu. Mencius hükümdarı güç gösterilerine tercihen iyiliksever biri yapmak isterken onu kuramsal argümanlarla ikna etmeye çalışmaz ve sadece içindeki ahlakın köklerini bulmaya yönlendirir. Çok bilinen bir anekdotu aktarılım:[12] Bu hükümdar kurban edilmek üzere götürülen bir öküzü gördüğünde beklenmedik bir tavırla hayvanın serbest bırakılmasını istememiş midir? Mencius'un hassas bir psikolog gibi gözlemlediği, bu hükümdarın hayvanın korku dolu bakışlarına dayanamamasıdır (karşısındaki hayvan da olsa başkasının korku ve acısıyla yüz yüze gelmek). Bundan çıkarılacak ders basittir: Ahlak kazanılacak, öğretilecek bir şey değildir; bu hükümdar zaten besbelli ahlaklı biridir; bu ahlakı içinde taşır; dolayısıyla tavrında ve tutumunda ahlaklı olabilmesi için içindeki bu ahlakı keşfetmesi yeterlidir.

Hükümdarın bilincinde yer alan bu merhamet duygusu bir varoluştan ötekine yaşanmış (hayvansı da olsa) *varoluşların radikal*

12 Böl. 1, A, 7.

dayanışması'nın (Konfüçyüsçü *ren*) sezgisel, doğrudan gerçekleşmesidir. Bu duygu bireysel yaşamımızın içine kapandığı dar ve bencil vizyonu bir anda aşmaya zorlar, dünyanın büyük evriminin bir parçası olduğumuz konusunda bizi birdenbire bilinçlendirir. Bu süreç içinde köklerimizi yeniden kavramamızı sağlar ve "Yol"un toplumsal mantığını hatırlatır bize. Bu varoluşların radikal (radikal çünkü sürecin kökensel ve komünoter düzeyinde varlıkların kökeniyle ilişki kurar) dayanışma duygusu her türlü kanıtlama olgusundan uzaktır, ancak deneyimle anlaşılır.

Şimdi paradigması içindeki anekdota geçelim: Mencius'a göre bir kuyuya düşme tehlikesi içinde olan bir çocuk gören her insan herhangi bir çıkarı olup olamayacağını hiç düşünmeden hemen yardıma koşacaktır. Böyle bir tepki içgüdüseldir ve içimizdeki eğilimi ortaya çıkarır: Tohumlar gibi büyümekten başka bir şey istemeyen *ahlak ilkeleri*nin içimizde bulunduğunu hepimiz biliriz. Mencius bunları dörde ayırır ve buradan bir erdemler tipolojisi çıkar:[13] Acıma duygusu insani duygunun (dayanışma duygusu) temelini oluşturur; utanma duygusu eşitlik duygusunun temelini oluşturur; saygı duygusu terbiye ve adap duygusunun temelini oluşturur (ritüel gerekliliği); ve nihayet kabul edilen ve edilmeyen şeylerden gelen duygu insanda yargılama yeteneğinin temelini oluşturur.

Bunların sonucu bütüncül bir tavırdır: İnsan, doğası gereği iyidir ama MÖ 4. yüzyılda söylem ve argümantasyon tekniğinin atılımıyla bu sezginin artık bir teze doğru gelişmesi gerekli olmuştur.[14] Mencius özellikle "içeride" olanı dışarıda olandan ayırma, tür ya da konu kategorilerine denk düşebilecek şeyleri açıklama (bu sıkıntılı bir süreçtir çünkü kendisi gerekli kavramsallaştırmadan yoksundur) çabası içinde olmuştur. İnsan doğasını sadece yaşamda olmaya indirgeyen rakibi ise insanın iyi ve kötüyle ilgili olarak doğal ilgisizliğini suyun bir yerden bir yere doğru akışına kayıtsız kalmaya benzetir. Bu benzetmeden ders çıkaran Mencius şu soru-

13 Bkz. VI, A, 6.

14 Böl. VI, A, başı: Gaozi'ye karşı.

yu sorar: Suyun aşağı ya da yukarı doğru akmasının hiçbir önemi yok mudur? Cevap açıktır: İnsan doğası suyun aşağı doğru akması kadar doğal bir biçimde iyiye yönelir. Hiç kuşkusuz yüzeyine vurarak suyu yukarı doğru fışkırtmak ya da belli bir yükseklikte tutmak mümkündür ama o zaman burada suyun doğası yoktur. Ahlak bizim eğilimimiz olan bu yokuşu izler.

Bu durumda kötülüğün nereden geldiğinin açıklanması gerekir. Tezin, çok fazla idealist olmaması koşuluyla sunabileceği sosyolojik bakış açısını düzeltmesi açısından konu daha bir önem kazanıyor. Buna göre kötülük insanda doğuştan gelen bir eğilime denk düşmüyorsa ancak çevrenin baskısı sonucu ortaya çıkabilir. Mencius'a göre bu baskı öncelikle ekonomiktir: İnsan su ve ateş gibi her şeye yeteri kadar sahip olsaydı başka insanlarla kavga etmezdi. Dolayısıyla hükümdarın en büyük kaygısı halkı eğitmekten önce tarım işleriyle ilgilenmek ve üretimi teşvik etmek olmalıdır. Söz konusu baskı çalkantılı dönemlerde, örneğin Mencius'un yaşadığı MÖ 4. yüzyılda iktidarın parçalandığı ve sürekli savaşların yapıldığı bir dönemde görüldüğü gibi aynı zamanda politiktir. Bunun sebebi ahlakın örnek oluşturarak etkiyle yayılmasıdır; aynı şekilde yozlaşma da bulaşıcıdır. Efsaneye göre çocuğunu daha iyi bir çevrede yetiştirmek amacıyla üç kere taşınan Mencius'un annesinin çok iyi anladığı gibi ahlaksal çevre olarak gelenek göreneklerin önemi buradan gelir.

Geriye şunu anlamak kalır: İnsanda hiçbir kötü niyet olmamasına rağmen kötülük nasıl var olabilir? Bu sorunun mantıksal cevabı özgün doğamızın "kaybolması", "unutulmasıdır." Burada söz konusu olan Hıristiyan-Yahudi yitirilmiş cennet vizyonu gibi kolektif, tarihsel bir yitim değil bireysel ve bizi sürekli tehdit eden bir yitimdir. İnsan bu yitimden tek başına kurtulmayı başarabilir. Buna karşılık iyilik insanın kendinde var olan doğasını koruması yani esas bilincini (bizi Sürecin [*xin*] oluşmasına bağlayan bilinç) etkin tutmasıdır. Öte yandan bu esas bilinç (*jin xin*) "kendini iyice geliştirirken" yani utanç ve acıma tepkileriyle yansıyan çeşitli

ahlak ilkelerinin tümünü yaygınlaştırırken insan "kendi doğasını kavrama"[15] durumuna gelir ve insan bunu yaparken aynı anda "Gökkubbeyi de kavrar çünkü bu doğanın kökeni odur. Dolayısıyla mutlakı bulmak isteyen insanın ne tanrısal bir aracıya ne de metafizik konutlara ihtiyacı vardır: Ahlaksal yaşamı kendi doğası konusunda insanı bilinçlendirir ve bu doğayı doğrudan doğruya ona açar.

Bu doğal iyilik tezi Çin'de egemen olacaktır (misyonerlerin Çin düşüncesini keşfettikleri dönemde Mencius'un önem kazanması da buradan gelir). Bununla birlikte MÖ 3. yüzyılda bu tez parlak düşünür Xunzi'nin şahsında karşıtını da bulur. Ona göre "Tanrı" bizim ahlaksal yaşamımızdan hareketle keşfettiğimiz mutlak bilinç değildir ve fizik yasalarına indirgenmiştir; bu değişmezlik ve düzen ilkesi insanın kaderinden ayrıdır.[16] Dolayısıyla insan doğası gerçeğin *pozitivite temeli*nde olduğu gibi kendi içinde kök salamadığından arzulara indirgenir; bu arzular ilke olarak bencil, dolayısıyla da topluma zararlıdır.[17] Buna göre insan, doğasını dönüştürme, onu "yapay" kılma çabası içinde olmalıdır ve Bilgeler de uygarlığı geliştirirken bu katkıları yapmışlardır. "Ritlerin" bu kadar önemli olmalarının nedeni davranışlarımızı koşullamaları ve toplumlarımızda kurumlara düşen rolü üstlenerek davranışlarımızın düzenlenmesini sağlamalarıdır.[18] Davranışların düzenlenmesi ayrıca kozmik düzenlenme durumuna göre algılanır ama ritlerin, kendilerini buna ayarlayabilmeleri için kendi normatif sistemlerini empoze etmeleri gerekir. Dolayısıyla ahlak insanın bir işi, kişisel gelişiminin yolu olmaktan çıkar. Ahlak sadece insanda onun akıldışı eğilimlerini disipline ederek herkes için sağladığı avantajla doğrulanır. Ahlakın kökeninin mutlak biçimde toplumsal olduğunu dünyada ilk kez dile getiren Xunzi midir?

---

15 VII, A, 1.
16 "Tanrı üstüne" bölümü.
17 "İnsanın kötü doğası üstüne" bölümü.
18 "Ritler üstüne" bölümü.

İlk kendiliğindenliğe dönüş: Taocular

Ahlak vizyonunun her türlü endişeyi dağıtmaya yeterli olması açısından Çin antik çağının son yüzyıllarında ortaya çıkan çalkantılar çok önemlidir. Çin dünyasında ortaya çıkan bunalım çok derindir ve bu bağlamda insan dünyasını düzenleyen ritlerin kapasitesinden şüphe etmemek gerekir. Bu koşullar özlem doğurmuştur: toplumun bizi içine kapattığı zorlayıcı kurallar sisteminden kurtulma özlemi, uygarlığın götürdüğü sapmalardan geriye dönüş özlemi. İnsan evrensel düzene kavuşmak için siyasetin getirdiği sınırlamaların üstüne çıkmalıdır; orijinal bütünlüğüne kavuşması için kurumsal ya da dolaylı her türlü aracılığa meydan okur çünkü bu bütünlük yani *Yol*un bütünlüğü doğası gereği kendiliğindendir.

Bu düşünce geleneği, *Yol*un (*Tao*'nun) yandaşlarının yani "Taocular"ın geleneği iki temel yapıt aracılığıyla aktarılmıştır bize: *Laozi* hem en kısa (yaklaşık beş bin karakter) hem de çağlar boyunca en fazla yorumlanan metindir (aynı zamanda *Daodejing, Yolun ve Erdemin Kitabı* adıyla Batı dillerine en fazla çevrilen Çin yapıtıdır). Genel olarak dönemin Konfüçyüs'ten biraz daha yaşlı bir bilgesine atfedilen bu metnin bir MÖ 4. yüzyıl aforizmaları ve özdeyişleri derlemesinden başka bir şey olmadığı da söylenebilir. Aynı şekilde etkileyici olan öteki yapıt *Zhuangzi* çok büyük olasılıkla Zhuang Zhu'ya (MÖ 370-300'e doğru) aittir. Birinci yapıtta kısa ve öz üslubuyla genellikle paradoksal, şaşırtıcı biçimde esinleyici, üstü örtülü bir anlatım görülür. İkincisinde ise çok titiz bir kesinlik ve çok zengin buluşlar bir araya gelmiştir. Dolayısıyla bu yapıta uç bir gerilim egemendir. Bazı cümleler tuhaf ve saçmadır. Kitapta yer yer çok ince bir paradoksun aklın iddialarını çürüttüğü ve çok şiirsel bir ifadenin dilin böbürlenmelerini ifşa ettiği gözlenir.

Özellikle bir tema bu metinleri eski Çin'in şaman yaşamına bağlar: "İnsanın yaşam ilkesini kendi içinde beslemesi" (*yang şeng*). Çeşitli disiplinlerin, özellikle beslenme ve soluk alıp vermeyle ilgili disiplinlerin amacı bedeni arıtmak, onu hastalıklara karşı güçlü kılmak, kendinden geçme yolculuklarında evrende özgürce hareket etmesini, yaşlılığı sonsuza kadar geciktirmesini sağlamaktır.

Çin'de algılandığı biçimiyle ve Gökkubbenin eseri olmayan, sürekli dönüşüm içinde olan bir evrende "ruh" düşüncesinin yeterli kıvama gelemeyip bir cennette tinsel ve kişisel bir ölümsüzlüğe inancı mümkün kılmadığı düşünüldüğünde bu özlemler ve özellikle de sonuncusu daha az şaşırtıcıdır. Dolayısıyla ölümsüzlüğe ancak *beden aracılığıyla* ulaşılabilir ve bedenden koparak ölümsüz olmak mümkün değildir.

Taocu düşünürlerin en önemli özelliği bu eski inançlardan, gözlemlerden ve deneyimlerden (olağanüstü olanı ve coşkuyu ön plana çıkaran) yola çıkarak çağlarının düşünce hareketleriyle diyaloga girip onları çürütmektir. Taocu düşünürler farklılıkların bir düzen işleviyle inandırıcı olduklarını söylememiş, bunların hayali ve yapay olduklarını belirtmişlerdir. Bunlar gerçeği parçalayıp birlik ve uyumun anlamını yok ederler. Bu, öncelikle dil düzleminde doğrudur. Kelimeler aynı zamanda kısıtlayıcı belirlemelerdir ve bu nedenle esası dile getiremezler. *Laozi*'nin girişindeki ifadeyle adlandırılabilen *Tao* "aynı *Tao* değildir"; adlandırıldığında adlandırılan şey geri kalan şeyle karşıtlaştırılır, onun bütünleştirici boyutu yitirilir. Ayrıca kelimeler yararları ve sakıncaları (*şi* ve *fei*) göstererek bizi her zaman doğuştan getirdiğimiz sezgilerin ötesine sürükleyen ve hiç bitmeyen tartışmalara sürüklerler. Bununla birlikte farklılıklardan kaynaklanan dezavantaj toplumsal düzlemde de doğrulanır: Uygarlık ritüel arzu ve ihtiyaçlarını doğuran sınıf farklılıkları yaratarak insanlığı kendisiyle çelişkiye düşürmüştür ve ilk çağların uyumlu yaşamından uzaklaştırmış, doğasını bozmuştur. Dolayısıyla bize bir davet yapılmıştır: Bizden anlaşmaların ve kuralların üstüne çıkmamız[19], bütün varlıkları ve söylemleri eşitlik temeline dayandırmamız[20] istenmiştir. Sonuç olarak ilkel farklılaşmama dönemine geri dönmek gerekir: her şeyin geldiği ve her şeyin döndüğü yere.

Bu nedenle Taocu düşünce boşluğu (*xu*) yani farklılaşma yitimini karşılayan terimi yüceltir. Ancak bu boşluk hiçlik anlamında

19 *Zhuangzi*, böl.I.
20 Böl.II

ve nesnelerin yapaylığı anlamında değildir (bu anlamda Budist *sunya*'dan ayrılır) çünkü son derece işlevseldir. Gerçekliğin bütünü tam etkisini gösterme gücünü ona borçludur: bir tekerleğin bütün demirleri tek bir göbeğe bağlıdır ve "arabanın gücü" de tekerleğin boş merkezinde, "hiçbir şeyin olmadığı yerdedir"(tekerlek bu şekilde döner, araba bu şekilde yürür).

Aynı şekilde "kil biçimlendirilerek vazo yapılır" ve kabın işlevi de "hiçbir şeyin olmadığı yerdedir" çünkü vazonun iç yüzeylerinin sıvıyı taşımasını sağlayan bu iç boşluktur ve dolayısıyla vazonun kullanılmasını sağlayan da bu özelliktir.[21] Bu ideal boşluğun simgesel imajları: "vadi", dişi ve rahimdir. Oysa böyle bir "boşluk" bütün evrene can vermektedir: Gökyüzü ve Yeryüzü arasındaki bütün uzamdır, "büyük bir körük" gibidir. "Boşluk düzleş(tiril)miş değildir ve ne kadar çok hareket ederse o kadar çok üretir." Bu boşluk, insanda arzuların arılaşmasının boşluğudur; bizi rahatlığa, dinlenmeye, sessizliğe götürür. Ama bu sessizlik doluluktur. Çalınan ve ürettikçe öteki sesleri dışlayan bir enstrümandan çıkan seslerden farklıdır bu ses ve "sessiz müzik" aynı zamanda mutlak biçimde kayıp olan (doğuştan gelen doluluğa göre) her türlü seçmeyi dışlar; kendi içinde, örtük biçimde armonik bir bütünlük içerir. Aynı şekilde bize yapılan "öne çıkmama," tersine sessizce arka planda kalma daveti stratejik bir etkinlik kaygısına denk düşer. Bunun bir alçakgönüllülük isteğiyle karıştırılmaması gerekir. Aslında Taocu bilge zıtların kaçınılmaz biçimde birbirlerini çektiğini ve birbirlerinin yerlerini aldığını ve de eğilmenin ödünleyici işlevinin kendi lehine olduğunu kavramıştır. Eğilirse daha kolay yükselecektir; geri çekilirse çok daha güvenli bir şekilde ileri gidecektir çünkü göz kamaştırıcı olanın "donuklaşacağını, dolu olanın "yayılacağını", sivri olanın "körleşeceğini" bilir. O halde burada olayların akışıyla ilgili ve dolayısıyla doğrulanmış bir eğilimin söz konusu olduğunu, herhangi bir öte dünyada ve tanrısal bir iyi irade tarafından verilmiş bir ödülden bahsedilmediğini anlamamız gerekir. Bu mantık burada da mutlak bir içkinlik mantığıdır.

---

21 *Laozi*,II.

Taocu düşünce insanı toplumun kısıtlamalarından ve zorlayıcılıklarından kurtarmak istese de Çin düşüncesinin öteki eğilimlerinden daha fazla politik kaygılardan yoksun değildir ve bu düzlemde etkinlik kaygısı tekrar karşımıza çıkar. İyi bir hükümdar olmak için halkı sadeliğe alıştırmak yeterlidir çünkü ne kadar çok yasak getirilirse "halk o kadar yoksullaşır"; "yasalar ve fermanlar ne kadar parlarsa" hırsızların sayısı da o kadar artar.[22] Toplumsal sistem ne kadar karmaşık hale gelirse doğal düzenden o kadar uzaklaşır. Dolayısıyla etkinlik ilkesi olayların akışına "müdahale etmek," isteyerek *haklı ve doğru olmayan bir biçimde müdahale etmek* değildir. Olaylar kendiliklerinden çok doğal biçimde olup biter: Ben kendi projemle hayata müdahale etmedikçe, hayatı karıştırmadıkça hayat kendiliğinden düzenli biçimde yolunda gider. Dolayısıyla "olayların kendiliğinden hareketini kavramak", bireysel tercihlerden uzak durmak hükümdarın sorunudur. Hükümdar bunu başardığı takdirde "dünya huzurlu olacaktır".

Taocu düşünürlerin kışkırtıcı ifadelerine, altüst etme maharetlerine ve çoğu mesellerinde görülen ironik havaya bakıldığında öteki okullara karşı genel bir muhalefet içinde oldukları sanılabilir. Oysa aslında onların süreçlerin etkinliğini kavrama kaygılarının da gösterdiği gibi genellikle Çin düşüncesinde ortak olan sezgileri radikalleştirmekten başka bir şey yapmadıkları görülür. Özellikle karşıtlıkların ve karşılıklılıklarının birbirlerine bağımlılıkları anlamında da aynı şey söz konusudur: Çin konsensüsünün temelininde uyum vardır. Hayatın seyrine müdahalemizin anlamsızlığı ve her türlü faaliyetin reddedilmesi anlamına gelen "etkin olmama" argümanı için de aynı şey söylenebilir. Hangi obediyanstan olursa olsun Çin bilgesi iradi ve "kahramanca" eylemden çok kendiliğinden oluşan dönüşüme güvenir. Kendiliğindenliğin kendi eyleminden hareketle (Taocuların mutlak gibi gördükleri) *sponta sua* gelişenin yolu anlamına gelen *Tao* konusunda da aynı şey söz konusudur (bu kendiliğindenlik gerçeklikle ilgili gelişmeye işaret eder ve bu bağlamda dışarıdan müdahale ve nedensellik yoktur).

22 *Laozi*, 57

Çin düşüncesinin bütün akımları içkinlik üstünde yoğunlaşan bu dikkatte bir araya gelirler. En kötü otoriterlik bile bütün otoritesini ona dayandırır.

Kendiliğindenlik totaliter düzenin hizmetine girdiğinde: "hukukçular"

Çin geleneğinin "hukukçular" (*fajia*) dediği kimseler aslında devleti temsil eden hükümdarın gücünün kuramcılarıdır çünkü bütün olarak bakıldığında Çin politik kuramı hukuku değil iktidarı düşünmüştür ve hukukçular iktidarın mutlaklaştırılması yolunda daha ileri gitmişlerdir. Bu hukukçular felsefi Taoculuğun kendiliğindenlik idealini almışlar ve onu devlet çarklarının işleyişinin ilkesi yapmışlardır. Dolayısıyla Konfüçyüs'ün öğrencilerine kesinlikle karşılardır. İktidarın biçimine yani monarşiye dair değil, çünkü Çin'de krallık dışında bir rejim tasarlanmamıştır (Batı'yla en önemli farklılık şudur: Çin politik kuramı, rejimleri hiçbir zaman kendi aralarında karşılaştırmaz ve sadece "düzen" ile "kargaşa" dönemlerini karşı karşıya getirir). Bununla birlikte Konfüçyüsçüler krallığı esasen ahlaksal bir otorite, "tanrısal bir yetkinin" ifadesi, bilge kraldan gelen örnek bir faaliyetin icrası gibi görürler. Buna karşılık hukukçulara göre krallık hiçbir yüce iradenin yansıması değildir ve otoritesi sadece otorite konumunun ötekilere karşı uyguladığı baskıdan gelir.

Yaşadıkları çağa damgalarını vuran hukukçu düşünürlerin en önemlisi MÖ 4. yüzyıl ortalarında Kin hanedanı reformlarının mimarı olan Şang Yang'dır. Bu düşünürün *Hükümdar Şang'ın Kitabı* adlı yapıtı birkaç yüzyıl sonra düzenlenen sahte bir derleme olmakla birlikte hukukçuların temel programını açıklar.

Şang Yang'ın amacı toplumdaki bütün parazit faaliyetleri ayıklamaktır. Kişisel çıkar kaygısını teşvik eden ve devlete hizmet anlayışından uzaklaştıran lüks üretim ile ticaretin yanı sıra entelektüellerin düşüncelerini de ayıklamak gerekir çünkü entelektüeller hiç bitmeyen tartışmalarıyla empoze edilen norm yükümlülüğünü tartışılır hale getirirler. Toplumun "temeline" yani aynı zamanda

asker olan köylülere indirgenmesi gerekir zira Şang Yang'a göre savaş dışarıya karşı güç göstermek ve öteki hükümdarları yenmekten ibaret değildir. Aynı zamanda ülkenin içiyle ilgili bir işlevdir: halkı baskı altında tutmak ve gevşemesine izin vermemek. Ayrıca savaş halkın kölesi olduğu üretim faaliyetini de dengeler. Bütün üretim fazlasını acımasızca yok ederek halkın zenginleşmesini ve uygarlaşmasını engeller. Halkı ilkel bir yaşam içinde bırakır. Şang Yang'ın amacı halkı aptallaştırmak ve ona gücünü daha kolay kabul ettirmektir. MÖ 3. yüzyılda Han Fei bu kuramı çok daha etkili hale getirecektir. Onun sistemi esasen üç kavrama dayanır. Bunların ilki olan *objektif norm (fa)* herkes için cezalar ve ödüller hiyerarşisini belirleyen yasadır. Bu yasanın genel olması yeterli değildir; aynı zamanda onu tartışmaya açabilecek her türlü farklı yorumu da saf dışı etmelidir. İkincisi, ilkinin aksine gizli faaliyet gösteren, paralel soruşturmalar ve tuzaklı bilgi çarpıtmayla, yüz yüze getirmeler ve kesişmelerle toplumun çok kesin bir çerçevesini çizen politik ve polisiye (*şu*) *tekniktir.* Nihayet üçüncüsü hükümdarın *otorite konumudur (şi)* .Hükümdar bu konuma kendi kuşatması sayesinde değil, *teknik olarak* korku ve çıkar gibi iki gücü elinde bulundurarak sahip olur. Hukukçulara göre hükümdar hiçbir biçimde halka karşı sevgi duyguları içinde olmamalıdır ve halktan sadakat beklememelidir (Konfüçyüsçülerin hayal ettiği ataerkillikten farklı olarak). Bu bağlamda hükümdar ve uyrukları kesinlikle karşıtlık ilişkisi içinde algılanmalıdır ve hükümdarın en büyük kaygısı başkalarına karşı (öncelikle yakınlarına karşı: akrabalar, çeşitli görevliler ya da danışmanlar)"konumu"nun ayrıcalığını korumaktır.

Hukukçular kendilerini bu acımasız despotizm kuramıyla sınırlamazlar. *Totaliter* bir toplum düzeninin nasıl olabileceğini de net biçimde kavramışlardır çünkü onlara göre halka karşı uygulanan iktidar gücü esasen halkın sırtından kazanılmış bilginin kesinliğine ve bütünlüğüne, dolayısıyla da halkın içinde tutulduğu zorunlu saydamlığa dayanır. Bununla birlikte devletin işleyişinin merkezine oturan hükümdarlık konumu bütün bilgilerin kendisine yönelmesini ve kendisine sunulmasını sağlayabilir. Sahip olduğu güçle

yalanları ortaya çıkarabilme gibi edinilmesi zor bilgilere de sahip olabilir. Bunun için hükümdarın sistemli bir biçimde ikili bir yönteme başvurması yeterlidir: *ayrıştırma* ve *dayanışmayı sağlama.* Hükümdar görüşleri "ayırarak" her birinin nereden geldiğini tam olarak bilebilir ve onları tek tek, yöntemli bir biçimde inceleyebilir, karşılaştırabilir, görüşlerin kaynaklarını isim isim sorumlu tutabilir, bu isimlerin bibirlerinden ayrılmalarını sağlayabilir ve ihbarları teşvik eder.

İki yöntem, hem ters hem de birbirlerini tamamlayacak biçimde çok güçlü bir etkiye sahip olurken hükümdarlık konumunun gerçek anlamda bilgilenme aygıtına dönüştürülmesi için yeterli olurlar. Bilginin bu şekilde zorla elde edilmesiyle, verilerin titiz bir biçimde toplanmasıyla hükümdar sarayında her şeyi "görür", her şeyi "dinler". Başkalarını kendisi için gözlemeye zorladığı için ve dolayısıyla aynı zamanda (herkesin gözünün sürekli birbirlerinin üstünde olması gerektiği için) herkesin kendisini ona göstermek zorunda olmasıyla her türlü başkaldırı işaretini anında fark edebilir. Böylece olası başkaldırı hareketlerini daha doğmadan yok edebilir. Bunun için bu olasılıkların sadece keşfedilmesi yeterlidir ve bunları cezalandırmaya bile gerek yoktur.

Bu koşullarda siyasi iktidarın hangi paradoksa dayandığı görülüyor. Bu iktidar bir yandan düzen *mekanizması*'dır ve bu özelliğiyle mutlak biçimde insanların icat ettiği bir şeydir (hiçbir üstün niyetten doğmaz ve teknik açıdan insanlar tarafından geliştirilmiştir) öte yandan bu iktidar mekanizması tek başına çalışır ve onu yaratanın niteliklerinden bağımsızdır. Yeter ki böyle bir mekanizma mükemmel biçimde çalışsın ve engellenmesin (kimsenin hükümdarın otoritesine karışmasın). Dolayısıyla aynı zamanda yapay olan bu mekanizma *doğal olarak* çalışır. Gerçekten de uyruklar açısından hükümdarın elindeki "iki kumanda aleti" içgüdüsel ve kutupluluğun temel biçimi olarak etkili olur. Bunlar insanların doğuştan getirdikleri duygulardır. Ceza kendiliğinden caydırıcıdır ve ödül de çekicidir. Öteki kumanda aletini ise hükümdarın elinde tutmaktan başka bir şey yapmasına gerek yoktur. Bu aletin kendi

kendine çalışması yeterlidir, dolayısıyla hükümdarın herhangi bir çaba harcamasına, yorulmasına gerek yoktur. Böylece Çinli totalitarizm kuramcılarının çok iyi analiz ettikleri gibi baskının baskı gibi görülmemesi, tersi bir şey gibi görülmesi (kendiliğinden oluşmuş bir şey, olayların seyrinin ayrılmaz bir parçası olan ve doğrulanmasına gerek olmayan bir şey) için en uç noktaya götürülmesi yeterlidir. Bunun nedeni sadece uygulanan baskının uzun vadede baskıya maruz kalan bireylerde ikinci bir karakter gibi yansıyan bir *habitus* oluşturması değil, aynı zamanda ve daha temel olarak insanların yasasının gayri insani bir hale gelmesiyle doğal bir yasa özelliği kazanmasıdır. Doğa yasası gibi duyarsız ve acımasız, aynı zamanda her zaman, her yerde görülen, herkesi her an zorlayan bir yasa. Dolayısıyla Çin hukukçularının bakış açılarına göre getirdikleri yasa yaşamın akışının (*Tao*) uzantısı içinde yer alır, kendiliğindenliği toplumsal fizikte doğayla ilgili düzen biçiminde yansır.

Despotizm kuramcıları kendilerini daha soyut bir devlet kavramına yükselterek Çin siyasal düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunsalar da (özellikle bundan böyle bütünüyle işlevsel olduğu ve eski yönetici aristokrasiden bütünüyle sıyrıldığı düşünelen yönetim düzeyinde) Çin'de monarşi ilkesinin özel olarak egemen olmasından kaynaklanan sistemlerinin sınırı devleti hükümdardan tam anlamıyla ayırmayı başaramamak olmuştur. Politik mekanizma çok titiz biçimde hayata geçirilmiştir ama hükümdarın şahsında yoğunlaşan işleyişi bu mekanizmanın temsil ettiği hiçbir yüce amaca açılamamıştır ve dolayısıyla kendi mantığı içinde tam anlamıyla bir ucubedir.

Çin metinleri

Sunum, çeviri ve yorum
Ki Çong

Metin yorumları ve bazı çeviriler kimi zaman bazı değişikliklerle tümüyle François Jullien'in yapıtlarından alınmıştır. Bu çalışma sırasında desteğini ve katkılarını, tavsiye ve gözlemlerini esirgemeyen François Jullien'e teşekkür ediyorum.

1. "Bilgenin portresi"

Konfüçyüs

Konuşmalar

Konfüçyüs (Kongzi, 551-479?)
Çin uygarlığının "Üstat" olarak yüceltmesi gereken insanından bize kalan sadece az çok otantik bazı gelenekler ve metni ölümünden sonra öğrencileri tarafından düzenlenen kısa bir Konuşmalar *derlemesidir. Bu derlemede öğretisinin belirgin özelliği soyluların o dönemde yaşadıkları krize ve ritlerin çöküşüne tepki olarak bir ahlak düşüncesi çabasıdır. Çok basit ve çok mükemmelci olan bu ahlak hiçbir soyut emir dikte etmez, hiçbir tanımla sınırlı değildir, karakterden ve özel durumlardan hareketle kişisel bir çabayla elde edilir.*

Konfüçyüs, Lu prensliğinde küçük bir okulun sahibidir, siyaset dünyasında başarılı olamamıştır ve saygınlığından ancak çok geç bir dönemde, önce Mencius aracılığıyla, daha sonra da ideolojik konumlarını ona dayanarak temellendirmeye çalışacak olan Han dönemi (rujia) aydınları aracılığıyla yarar sağlayabilmiştir. Batılıların ortaya attığı kullanışlı "Konfüçyüsçülük" etiketi ancak yüzyıllar boyunca izlenen sürekli birikimlerle ilişkili olarak anlam kazanmıştır ve dolayısıyla "Bilgenin" kişiliğini çok büyük ölçüde aşar.

Konfüçyüs'ün öğretisi büyük ölçüde kısa diyaloglar, anekdotlar ve öğrencilerinin derlediği yorumlar biçiminde sunulmuştur

Konuşmalar*'da üstat ile öğrencileri arasındaki tartışmaların merkezinde iki tema öne çıkar: bilgelik ve "insanlık" (ren). Bu temalar*

Konfüçyüs ve öğrencileri tarafından çeşitli açılardan geliştirilmiştir. Örneğin ren *Konfüçyüs tarafından "yargıları doğru"[1], "çabanın değerinin bilincinde"[2], "çatışmalarda barışçı"[3] ya da "ağırbaşlı"[4] olarak tanımlanmıştır. Konfüçyüsçülüğün bu kurucu temalarını daha iyi anlayabilmek için* Konuşmalar'*ın metinlerinden seçmeler yaptık, bu temaları farklı durumlarda işleyen, temellerini ve uygulamalarını açıklayan metinler.*

[Bilgenin fikri olmaz...]

Üstat şu gibi şeylerden bütünüyle uzaktır; [özel olarak] fikri yoktur, [önceden belirlenmiş] gereklilik söz konusu değildir onun için, [belli] bir tavrı benimsemiş değildir, [özel] bir *beni* yoktur. (IX-4)

[Yolun basitliği]

Üstat dedi ki: "Sabahleyin yolu bulmak, akşam ölmek, böyle işte."[5]

Üstat oltayla balık avlardı, ağla değil. Ava gittiğinde de asla konmuş bir kuşa nişan almazdı.[6]

Üstat dedi ki: "Öğrenmek ve her zaman [ya da uygun zamanda] uygulamak, mutluluk bu değil midir? Uzaktan dostların gelmesi, bu da bir mutluluk değil midir? Başkaları tarafından tanınmadığında bunu kesinlikle mesele yapmamak... iyi bir insanın böyle olması gerekmez mi?"

Ji-Wenzi eyleme geçmeden önce üç kez düşünürdü. Bunu duy Üstat şöyle dedi: "İki kez düşünmek yeterlidir.[8]

Üstat dedi ki: "Bak Çen! Benim yolumda (öğretimde) tek bir çizgi vardır." Üstat Zeng cevap verdi: "Doğru." Üstat gitti. Öteki öğren-

1 *Entretiens (Konuşmalar),* IV,3.
2 *Age.,* VI-22.
3 *Age.,* XIV-16.
4 *Age.,* IV-8.
5 *Age.,* IV-8.
6 *Age.,* VII-27.
7 *Age.,* IV-8.
8 *Entretiens,* V-19.

ciler sordular: "Ne demek bu?" Üstat Zeng: "Üstadın yolu kendine karşı dürüst olmak ve paylaşma duygusudur, hepsi bu."[9]

[Denge ve düzen]

Üstat yumuşak ama kararlıydı, kararlılığını korkutmadan gösterirdi, doğal ve aynı zamanda çok ciddiydi.[10]

[İnsani olanın anlamı (ren kavramı)]

Üstat dedi ki: "İnsanlığın (*ren*) olduğu yerde yaşamak iyidir. Olduğu yerde yaşamayı seçmeyen biri anlayıştan yoksun değil midir?"

Üstat dedi ki: "İnsanlıktan (*ren*) yoksun olan uzun süre ne sıkıntı ne de rahatlık içinde olabilir. İnsan olan insanlık içinde rahat yaşar; akıllı olan bundan yararlanır."

Üstat dedi ki: "Sadece insanlıktan (*ren*) nasibini almış olan sevmeyi ve nefret etmeyi bilir."

Üstat dedi ki: "İnsanlık (*ren*) istendiğinde kötülük olmaz."[11]

[Yakınlık ve ideal arasında

Konfüçyüs, öğretisini bildik ve yakın bir şey gibi:]

Üstat dedi ki: "İnsani olan çok uzak olabilir mi? İstiyorum onu ve işte burada!"[12]

[ve ulaşılamayan bir idealin yaratıcısı olarak sunar:]

Üstat dedi ki: "Bilgelik ve insanlık erdemiyle ilgili olarak ne gibi iddialarda bulunabilirim?"[13]

[Üstat ve öğrenciler, ya da zorlamadan yönlendirmenin yolu]

Zilu, Zeng Xi, Ran Yu, Gongxi Çi, hocaları Konfüçyüs'ün yanında oturuyorlar.

Üstat sorar: "Sizden daha yaşlı olduğuma göre kimse benden bir ülkeyi yönetmemi istemez. Siz çoğu zaman insanların değerinizi bilmediğinden yakınıyorsunuz ama yeteneklerinizi sergileme fırsatı bulsaydınız ne yapmak isterdiniz?"

Zilu hemen cevap verir: "Çok güçlü devletlerin arasında kalmış bin arabalık bir ülke bu devletlerin saldırısıyla karşı karşıya kalsa ve

---

9 *Age.*, IV-15.
10 *Age.*, VII-37.
11 *Age.*, IV-1/4.
12 *Entretiens*, VII-29.
13 *Age.*, VII-33.

ülkede açlık başgösterse ve ülke bana emanet edilse üç yıl içinde halkın moralini yükseltir ve ülkeyi ayağa kaldırırdım!"

Üstat gülümser: "Ya siz, Kiu (Ran Yu), siz ne yapardınız?" Ran Yu cevap verir: "Elli altmış *lis*[14] uzunluğunda ve altmış, yetmiş *lis* genişliğinde küçük bir ülkem olsaydı üç yıl içinde halkı zenginleştirirdim. Ancak ritleri (*li*) ve müziği (*yue*) öğretmek için nitelikli İnsan (*Junzi*) gerekir."

Üstat Gonxi Çi'ye sorar: "Ya siz?"

Gonxi Çi cevap verir: "Yetenekli olduğumu söyleyemem, ben sadece öğrenmek isterdim. Basit bir yardımcı olmak isterdim; tören kıyafetleri içinde ritüellerle ve hükümdarların toplantılarıyla ilgilenmek isterdim."

"Peki siz, Zeng Xi?" diye sorar Üstad.

Zeng Xi son seslerini çıkaran enstrümanını kenara koyarak ayağa kalkar ve cevap verir: "Onların söylediklerinden farklı şeyler yapardım."

Üstat konuşur: "Ne önemi var? Söz konusu olan sadece herkesin özlemlerini dile getirmesi."

Zeng Xi şöyle der: "İlkbahar sonuna doğru üstümde hafif bir giysiyle Yi ırmağında yıkanmak isterdim; beş ya da altı arkadaş ve altı ya da yedi delikanlıyla birlikte. Daha sonra Yağmur Dansları terasında kendimizi rüzgâra verirdik ve hep birlikte şarkılar söyleyerek geri dönerdik."

Üstat derin bir nefes alır ve şöyle der: "Sizinle aynı fikirdeyim, Zeng Xi!"

Zilu, Ran Yu ve Gongxi Çi giderler, sadece Zeng Xi kalır. Konfüçyüs'e sorar: "O üçünün söyledikleri konusunda ne düşünüyorsunuz?"

Üstad cevap verir: "Her biri sadece içinden geldiği gibi konuştu."

Zeng Xi sorar: "Zilu'nun sözlerine niçin güldünüz?"

Üstat cevap verir: "Bir ülke ritlerle yönetilir, oysa onun sözleri buna ters düştü. Bu nedenle güldüm."

---

14 Uzunluk ölçüsü, bir *li* yaklaşık 500 metredir.

"Ya Ran Yu? Onun kafasındaki gerçekten bir devlet kavramı değil miydi?" diye sorar Zeng Xi. Üstat cevap verir: "Tabii! Elli-altmış lis uzunluğunda ve altmış-yetmiş lis genişliğinde bir arazi devlet olamaz mı?

"Gongxi Çi'nin sözünü ettiği devlet midir?" diye devam eder Zeng Xi.

Üstat cevap verir: "Sözünü ettiği ritüeller ve hükümdar arasındaki toplantılar kesinlikle devletten söz ettiğini gösteriyor. Değil mi? Gongxi Çi kendini küçük görüyor çünkü Gongxi Çi bu devlette sadece bir yardımcı olacaksa başrol kime düşecek?"[15]

[Eğitim meselesi örtüktür ama gizlediği hiçbir şey yoktur] Zi Gong şöyle der: "Üstadın tavrının ve tutumunun mükemmelliği konusunda konuşulabilir ama insan doğası ve Tanrının Yolu'yla ilgili olarak söyledikleri hakkında laf söylemek mümkün değildir."[16]

Öğrencinin "Üstadın söylediklerinin anlaşılabilmesi" ve "anlaşılamaması" arasında altını çizdiği uyumsuzluk Üstadın derslerinde bir parça ezoterizm varmış gibi iki farklı alana gönderme yapmıyor mu? Konfüçyüs bu nedenle önlem alarak öğrencilerini uyarmıştır:

Dostlarım, sizden bir şey gizlediğimi mi sanıyorsunuz? Benim hiçbir gizlim saklım yoktur. Yaptığım her şeyi sizinle paylaşırım. Konfüçyüs böyle biridir![17]

Kendi ifadesiyle Konfüçyüs öğretisinin özgünlüğü, onun gizemli hiçbir yanının, hiçbir sırrının olmamasıdır. Konfüçyüs sezgiye kavradığı şeylerin düzenini, "insan doğasını ve Tanrının Yolunu" özellikle vurgulamaz ancak önemsiz gibi gözüken sözlerinde ve eylemlerinde öğretisi içinde yer almayan hiçbir şey yoktur. Nesnelerin özü konusunda "çok şey" söylemez ama kafası sürekli bunlarla meşguldür çünkü bu konuyla ilgili ne kadar çok konuşulursa konuşulsun söyle-

15 *Entretiens*, XI-26.
16 *Age.*, V-12.
17 *Entretiens*, VII-23.

necek şeyler hiçbir zaman tükenmez. Konfüçyüs "yaptığı" her şeyde bunu belirtir ve bize gösterir.

Morali bozulan ama umudunu yitirmeyen öğrenci Paragraf IX-10'da Üstadın gözde öğrencisi onun öğretisini şöyle açıklıyor:

Yan Hui iç geçirerek konuştu: "Gözlerimi ne kadar yukarı kaldırırsam kazmakta o kadar zorlanıyorum; onu önümde görüyorum ve sonra birdenbire arkamda bitiyor.

Üstat insanları aşama aşama yönlendirmeyi başarır: Beni mektuplarla uzaklaştırıyor ve ritlerle yaklaştırıyor. Bırakmak isterdim ama yapamıyorum. Tükendiğimi hissettiğimde ise adeta önümde dikiliyor: O zaman peşinden gitmek istiyorum ama nereye gideceğimi bilmiyorum."

Bu pasajda özellikle öğrencinin şaşkın, afallamış hali dikkat çekiyor: Üstadın öğretisi sırasında sürekli bir şeyleri kaçırıyor. Aslında anlaşılması zor hiçbir şey olmadığını biliyor (ama bir şekilde "karşısında bir duvar yükseliyor") ve kendisini nasıl kurtaracağını bilemediği bu arayış öğrenciyi ne kadar istekli olursa olsun duraksatıyor. Aynı şekilde Menon da Sokrates karşısında sıkıldığını ifade eder. Filozofun karşısında soğukkanlılığını yitirir ve "uyuşmuş" hisseder. Her ikisi de Üstatların kışkırtmaları karşısında çaresizdir. Sokrates de konuşmalarında karşısındakini sürekli iğneler. Hemşehrilerinin ruhu adeta kente bağlanmış bir atsineği gibidir. Konfüçyüs, Çinli Sokrates midir? Sinolojide bu eski bir benzetmedir. Her ikisi de sözlü geleneğin son kuşağıdır. Bilgeliğin, konuşmanın canlılığından fışkırdığı ve kitaplarda yatarken doğmadığı bir çağdır bu. Onların konuşmalarını biz sadece öğrencilerinin aktardıklarından bilebiliyoruz. Öte yandan ilgi alanları da aynıdır; tavra ve ahlaksal yaşama dayanır. Konfüçyüs kozmolojik ya da dinsel spekülasyonların dışında kalmaya özen göstermiştir ve Sokrates de Diderot'nun deyişiyle Yunanistan'da "felsefeyi doğanın gizli sırlarından çıkarmış", ortak yaşamın ödevlerinde hayata geçirmiştir.

Konfüçyüsçü düşüncenin amacı doğruluk değildir ve bu nedenle diyalektik bir biçimde gelişemez. Yine bu nedenle Konfüçyüsçü düşünce söyleme dönüştüğünde kaybolur: çünkü kanıtlayacak bir şeyi

yoktur. Farklı bir uyum hedefi vardır onun; tin ve nesne arasında değil, tavır ve durum arasında (olayların seyrinden gelen "fırsat-durum" gibi). Buraya kadar felsefi repertuvarın sınırında yer alan ama süreç fikriyle doğrudan ilişkili olan bir dil kullandık. Çin düşüncesinin her zaman gündeminde kalacak olan Konfüçyüsçülüğün amacı düzenlemedir (bir organizmanın koşullara uyum sağlayarak belli bir dengede kalmasını sağlayan süreç gibi). Ama bu tam olarak bir "amaç" değildir ve bu nedenle öğrencinin gözünden kaçar. Sonuç olarak Konfüçyüs'ün öğrencisini şaşırtan, bizde bir özü anlama arzusu yaratan diyalektiğin rahatsız edici hareketliliği değildir. Burada hedeflenen dengenin sadece sürekli bir evrimle sürebilmesi, dolayısıyla asla anlaşılamaması söz konusudur. Bu nedenle Konfüçyüs öğretisinin yolu "inceliktir". Kendinde ve genel olan başka bir düzlemde hareketli deney dünyasının bilincini dönüştüren ironiyi doğuran kopmayı tanımaz. Bize söylenen, Üstadın öğrencisini "aşamalı" ve "sürekli bir biçimde" yönlendirdiğidir. Bize düşen Yunanistan'da sokratik metodun etkilediği genellik düzleminin ne olduğunu ve Konfüçyüs'ü izlemeye devam ederken Çin düşüncesinin ondan neden uzaklaştığını düşünmek.

2. "İyi mi? Kötü mü?"

Mencius ve Xunzi

Tartışma

Mencius (Mengzi), (MÖ 4. yüzyılın ikinci yarısı) Mencius'un düşüncesi tümüyle ahlakı değerlendirmeye yöneliktir. Bireysel düzlemde şu tezi savunur: her insan içinde kendiliğinden iyiliğe eğilimlidir ve bu iyilik eğilimi eğitimle geliştirilebilir ya da ortamın zararlı etkisiyle bastırılabilir. Siyasal düzlemde ise Mencius bir hükümdarın bütün halkların desteğini sağlamak ve otoritesine boyun eğdirmek için iyilik yapmasının yeterli olduğunu kanıtlamaya çalışır. Mencius sonuç olarak Konfüçyüsçü sezgiyi açıklar. Buna göre insan, ahlaksal bilincinin pozitif eğilimlerini geliştirirken bir yandan da gerçek doğasını kavrar ve onun aracılığıyla "Tanrıyı" değerlendirir. Bu, yeni Konfüçyüsçü gelenek için özellikle önemli bir anlayıştır çünkü etiği aşkınlığın tek yolu yapar ve bireysel bilinç açısından bu geleneğin dayandığı ahlak-kozmoloji eklemlenmesini öne çıkarır.

Xunzi (298-235'e doğru)

Mencius'un teorisinin tam tersini savunan Xunzi dünya tarihinde ahlakın toplumsal kökenini tanıyan ilk düşünürlerden biridir. Ona göre ham haldeki insan doğası bencil ve anarşist eğilimlerin karışımından başka bir şey olamaz. İyi ve akıl ancak toplum yaşamının empoze ettiği düzen içinde ortaya çıkabilir. Bireyi oluşturan ve insanlığı yücelten, kurumlarıyla birlikte uygarlıktır. Çin antik çağının düşünürleri arasında Xunzi aynı zamanda felsefi argümantasyon

alanında da en ileri gelen isimdir. Dili bağımlı kıldığı kavramsallaştırma çalışmasıyla, mantıksal eklemeler kaygısıyla, sunumlarının çok örgütlü ve inandırıcı oluşuyla öne çıkar. Bu son özelliğiyle ve aynı zamanda doğa ile ahlak arasında kurduğu karşıtlık ilişkisi dolayısıyla aydınlar tarafından küçümsenmiştir.

[İnsan doğası suyun aşağı doğru akması gibi iyiye doğru meyleder]

Gaozi şöyle der: "İnsan doğası söğüt dalları gibidir, dürüstlük [söğüt dalından yapılmış] bir sepet gibidir. İnsan doğasından hareketle ahlak oluşturmak söğüt dalından sepet yapmak gibidir." Mencius şöyle der: "Sepet yapmak için söğüt dalının özelliklerine güvenebilir misiniz? Ya da söğüt dallarına, sepet yapmadan önce şiddet uygulamak gerekir mi? Sepet yapmak amacıyla söğüt dalına şiddet uygulanırsa ahlaklı olması için insana da şiddet uygulanır! Sizin düşüncelerinizin kaçınılmaz biçimde varacağı yer bütün insanların ahlaktan nefret etmesini sağlamaktır."[1]

[Özünde büyük olanı beslemek]

Mencius şöyle der: "Bir insan kendisiyle ilişkisi içinde her şeyi aynı zamanda sever; her şeyi severken aynı zamanda her şeyi besler. Kendine dair sevmediği hiçbir şey olmadığından kendiyle ilgili beslemediği hiçbir şey de yoktur. İnsanın kendinde iyi ve iyi olmayan şeyi irdelemesi için sadece kendiyle olan ilişkisine bakması gerekir. Kurucu varlığımızın daha çok değeri ve daha az değeri vardır, [daha] büyük değeri ve [daha] küçük değeri vardır. Küçükle büyüğe zarar vermemek gerekir, daha az değerli olanla daha çok değerli olana zarar vermemek gerekir. [Kendinde] küçüğü beslemek insanı küçük yapar, [kendinde] büyüğü beslemek insanı büyük yapar. Bir bahçe sahibi büyük ağaçları, çınarları ve karameşeleri bırakıp ünnap gibi ağaççıklarla ilgilenirse sefil bir bahçıvandır. Aynı şekilde parmaklardan sadece birini besleyip omuzlarla ve sırtlarla hiç ilgilenmemek, bunun hiç farkında olmamak çılgınlıktır. Hayatlarını sadece yiyip içmekle geçiren insanlar başkaları tarafından küçümsenir çünkü içlerindeki küçük şeyi beslerler ve büyük

1 *Mencius*, VI, A, 1-6.

şeyi yok ederler. Yemekten içmekten başka bir şey yapmayan bu insanlar hiçbir şeyin kaybolmasına izin vermiyorlarsa nasıl olur da ağızları ve karınları bedenlerinin küçük bir parçasına denk düşmez?!"[2]

[İnsan doğası kötüdür]

İnsan doğası kötüdür ve insanda iyi olan şey işlenmiş, geliştirilmiş olan bir şeydir. İnsanın kendi çıkarını gözetmesi doğaldır ama sürekli bu eğiliminin peşinden giderse kavga, gürültü, soygun, hırsızlık olayları bitmez. Uygar ilişkiler ve ahlak bundan zarar görür. İnsanın doğasında nefret ve kıskançlık duyguları vardır ama bu eğilimlerinin peşinden giderse erdemin ve dindarlığın yerini haksızlıklar ve zararlar alır. Gözler ile kulaklar arzuları, sesleri ve biçimleri doğal olarak algılar ama insan bu eğilimlerinin peşinden giderse ibadetin, adaletin, kültürün ve temel ilkelerin yerini sefahet ve kargaşa alır. Sonuç olarak insan doğasına uyarsa, içgüdülerine itaat ederse mutlaka kavga gürültü, çatışma ve hırsızlık, soygun ortamı doğar bundan; ritüeller ihmal edilir, temel ilkeler altüst olur ve vahşi yaşama geri dönülür. Bu nedenle insanların Efendiler ve yasalar aracılığıyla düzeltilmeleri gerekir. Kibarlığın ve nezaketin, ahlakın, kültürün ve temel ilkelerin egemen olması için ritlerin ve adaletin rehberlik etmesi gereklidir. Düzen ancak bu şekilde sağlanabilir. Bu gözlemler insanın doğuştan kötü olduğunu, insanda iyi olan şeylerin bir gelişmenin sonucu ve ürünü olduğunu açıkça göstermektedir.

Yamuk bir ağaç parçasını düzeltmek için mengeneyle sıkıştırmak ve buhara tutmak gerekir. Kör bir bıçağı keskin hale getirmek için taşla bileylemek gerekir. Şimdi insan doğasını ele alalım: Kötüdür ve Efendiler ile yasalar aracılığıyla düzeltilmeleri gerekir, ritlerin ve adaletin bu doğayı düzenlemesi gerekir. Efendilerin ve yasaların olmadığı yerde insan sapkındır. Ritler ve adalet olmadan itaat edip düzelmesi mümkün değildir. Eski çağın bilge kralları insanın doğuştan kötü olduğunu, sapkın ve isyankâr, kural tanımaz oldu-

2 *Mencius*, VI, A, 14.

ğunu biliyorlardı. Bu nedenle insanın doğal eğilimlerine egemen olmak ve bunları düzeltmek, insanı yönlendirmek için onun doğal eğilimlerini yumaşatmak amacıyla ritleri ve adalet kurumunu getirmişler, yasalar ve kurallar koymuşlardır. Herkesin düzene saygılı olup Yol'u izleyeceği bir düzen kurmuşlardır. Şimdi görülüyor ki Efendilerin, yasaların ve kuralların etkisinde kalan, eğitimli ve kültürlü biri olan, ritlerin ve adaletin yönlendirdiği kişi gelişimini tamamlamıştır. Buna karşılık doğal eğilimlerinin peşinden gidip ritlere ve adalete sırtını dönerek sadece kaprislerinin peşinden giden kişi gelişmemiştir. Bu gözlemler insanın doğuştan kötü olduğunu, buna karşılık onda iyi olan şeylerin bir gelişmenin sonucu ve ürünü olduğunu açıkça göstermektedir.

Mengzi şöyle der: "İnsanda öğrenme yeteneği vardır, dolayısıyla insanın doğası iyidir." Ben bunun doğru olmadığını ve böyle diyen birinin insan doğasını iyi tanımadığını, insanda neyin doğal neyin sonradan öğrenilmiş olduğunu ayırt edemediğini söylüyorum. Doğal olan bize Tanrı'nın verdiği bir şeydir; öğrenilemez ve yaratılamaz. Ritler ve adalet ise Bilge Kralların işidir; insan bunları öğrendikten sonra hayata geçirebilir ve meyvelerini ancak belli bir çabadan sonra toplar. Öğrenilemeyen ve yaratılamayan ama Tanrı'dan gelen şeylere doğal denir. İnsanın öğrendikten sonra hayata geçirip meyvelerini ancak belli bir çabadan sonra topladığı şeye gelişim denir. Doğal ve yapay arasındaki fark budur. Dolayısıyla insanın doğası gereği gözü görebilir ve kulağı duyabilir. Görme yeteneği gözden, duyma yeteneği de kulaktan ayrılamaz. Dolayısıyla gözün görmesi ve kulağın duyması öğrenilecek şeyler değildir.

3. "Ritler ve insan davranışı"

Konfüçyüs, Xunzi ve Laozi

[Kendini aşmak ve ritlere (li) dönmek (Konfüçyüs)]
Üstad şöyle diyor: "Ritüelle dengelenmeyen bir iyi ahlak sıkıcıdır; ritüelle dengelenmeyen tedbirli olma hali korkaklıktır; ritüelle dengelenmeyen bir cesaret şiddettir; ritüelle dengelenmeyen bir açık sözlülük yaralayıcıdır.[1]"

Yan Hui Konfüçyüs'e yüce erdem konusunda sorular sordu.

Üstad şöyle dedi: "Yüce erdemle uyumlu bir hayat yaşamak için insanın kendine hâkim olması ve ritlerle bütünleşmesi gerekir. Bir gün kendine hâkim olan ve ritlerle bütünleşen kişi bütün dünyanın yüce erdemi karşısında eğileceğini görecektir. Yüce erdemin öne çıktığı bir hayat için insan kendinden başka kime güvenebilir?"

Yan Hui sordu: "Bana pratik bir yöntem gösterebilir misiniz? Üstad şöyle dedi: "Ritlere zıt olan hiçbir şeyi düşünmeyin; ritlere ters olan hiçbir şeyi düşünmeyin; ritlere zıt düşen hiçbir şey yapmayın."

Yan Hui sordu: "Becerebilecek durumda olmasam da söylediklerinizi yapmaya çalışacağım[2]."

Üstad şöyle dedi: "Bir ülkenin gerçekten ritlerle ve saygıyla yönetilmesi mümkün müdür? Tabii! Öyle olmasaydı ne işe yarardı ritler[3]?"

---

1 *Konuşmalar*, VIII-2.
2 *Age.*, XII-1.
3 *Konuşmalar*, IV-13.

Üstad devam etti: "Bir insan insanlıktan nasibini alamamışsa ritler ne işe yarar? Bir insan insanlıktan nasibini alamamışsa müzik ne işine yarar onun[4]?" Lin Fang ritlerin özünün ne olduğunu sordu.

Üstad şöyle dedi: "Önemli bir soru! Törenlerde sadeliği şatafata tercih edin; cenazelerde gözyaşlarını gösterişe tercih edin.[5]"

Üstad devam etti: "Namuslu bir insan yarıştan kaçar. Ya da mutlaka yarışmak istiyorsa sadece ok atsın. Ama burada da alana girişte ve yarışmalardan sonra düzenlenen törenlerde rakiplerinin karşısında eğilir ve silinir namuslu insan. Yarışmada bile namuslu ve dürüst bir insandır.[6]"

Üstad Hanedanın Kurucusunun Büyük Mabedi'ne girdi; her şeyi anlattı. Birisi şöyle dedi: "Bu adamın ritüel konusunda her şeyi bildiği söylenebilir mi? Mabede giriyor ve her şeyi anlatıyor." Bunu duyan üstad şöyle dedi: "Ritüel budur işte.[7]"

[Ritlerin anlamının açıklanması

(Xunzi)] Ritlerin üç temeli vardır: Gökyüzü ve Yeryüzü, yaşamın temeli; Atalar, türün temeli; Hükümdarlar ve üstüdlar, toplumsal düzenin temeli. Birinciler olmasaydı hangi doğum mümkün olabilirdi? İkinciler olmasıydı nereden gelecektik biz? Üçüncüler olmasaydı hangi düzen hüküm sürecekti? Bunlardan birinin ihmal edilmesi bütün insanlığın barış ve huzurunu bozar. Bu nedenle ritler yukarıda Tanrıya, aşağıda dünyaya hizmet ederler, Atalara saygı gösterirler ve Hükümdarları ve Efendileri yüceltirler. Ritlerin üç temelidir bu. Bu nedenle Hükümdar Tanrı aracılığıyla Atalarına bir kültür adar, Prensler atalardan kalma mabedlerinin yerini değiştirmeye cesaret edemezler ve komutanların ve yüksek düzeyde devlet görevlilerinin her zaman kendilerine ait küçük bir mabedleri olmuştur. Soyluluğun çeşitli düzeylerindeki ilk fark budur ve soyluluğun ilk kaynağı aynı zamanda erdemin de temelidir. Tan-

4 *Age.*, III-3.
5 *Age.*, III-4.
6 *Age.*, III-7.
7 *Age.*, III-15.

rıya kurban adama hakkı Tanrının oğlunundur, Yeryüzüne kurban adama hakkı Prenslerindir ve komutanlar ve yüksek devlet görevlileri cenaze törenleri düzenleyebilirler. En itibarlı kişilerin belirgin özelliği en yüce kült hizmetidir ve en mütevazı hizmetleri de en mütevazı kişiler yerine getirirler. Büyükler büyüklere düşer, küçükler küçüklere düşer. Bu nedenle İmparatorluk tahtında oturan kişi kurban görevini daha önceki yedi kuşak için yerine getirir, bir prensliğin başındaki kişi bu görevi daha önceki beş kuşak için yerine getirir, beş savaş arabası bulundurmaya hak kazanmış bir mülk sahibi üç kuşak için kurban adar, üç savaş arabası bulundurmaya hak kazanmış bir mülk sahibinin kurban görevi ise iki kuşakla sınırlıdır... emekleriyle geçinenler ise Atalar için mabed inşa edemezler. Çarpıcı başarıları uzun süreli hayır işlerini kapsayanlar ve daha mütevazı başarılarıyla daha sınırlı etkiler yaratanlar arasındaki fark budur.[8]

[Ritlerin eleştirisi (Laozi)]
Yüce erdem erdemsizdir,
bu nedenle erdeme sahiptir.
Küçük erdem erdemlerden ayrılmaz,
bu nedenle erdemsizdir.
Yüce erdem bir şey yapmaz ve yapacak bir şeyi yoktur.
Küçük erdem yapar ve yapacak şeyi vardır.
İnsanlık erdemi yapar, ama yapacak bir şeyi yoktur.
Adalet erdemi yapar, ve yapacak şeyi vardır.
Rit yapar ve karşılık bulamazsa, kolları sıvar ve itaate zorlar.
Böylece *Tao* gidince, erdem gelir;
erdem gidince, iyilik gelir;
insanlık gidince, adalet gelir.
Böylece rit sadakat ve güvenin sağlanması olur,
dolayısıyla aynı zamanda da kargaşanın başlangıcıdır.
İleriyi gören akıl *Tao*'nun çiçeğidir,
ama aynı zamanda da budalalığın başlangıcı.

8 *Xunzi*, XIX, "Lilun".

Bu nedenle büyük insan tutarlı olana bağlanır ve küçük şeylerle ilgilenmez, çiçeğe değil meyveye önem verir, çiçeği boşverir, meyveye bakar.[9]

Ritler yapay olduklarından insanı özgün spontanlığından uzaklaştırırlar ve toplumun doğal düzenine zarar verirler. Almaşmalarıyla sıcak ve soğuğu, ya da gündüz ve geceyi, kuraklık ve yağmuru, vb dengeleyen önemli doğal etkenler gibi. Ritler neşenin ve kederin, düşmanlık ve şefkatin dışa vurulması bağlamında doğru dengeyi sağlarlar. Düzenleyicidirler, yoksul insanın kendisini sıkıntı içinde hissetmesine ve çalmaya meyletmesine yol açarlar; zenginin zenginliğiyle gururlanmasına ve çevreye sıkıntı vermesine neden olurlar; üzüntü ve keder durumunda yoksunluk ve mahrumiyetlerden aşırılıklara ve savurganlıklara götürürler ve hayatı tehlikeye atarlar vb. Ve siyasal düzlemde, çok büyük ölçekte ele alındığında yönetmek insanların arzularını dünyanın sunduğu nimetlere göre, onları tüketmeyecek bir biçimde ve yoksunluğun toplumsal çatışmalara yol açmasını engelleyecek biçimde düzenlemek ve böylelikle kalıcı bir denge (bugün sürekli gelişme dediğimiz şeye yakın bir kavram) sağlamak değilse nedir. Kavramsala değil işlevsele bağlı olan yani kavranabilir, modelleştirilmiş bir biçimle ilgisi olmayan, belli bir bilinç idealine bağlı olmayan, tavır ve tutumun sürekli biçimde düzenlenmesine hizmet eden, çok kısıtlı olanı yoğunlaştırmakla ve aşırı olanı zorlamakla sınırlı kalan ritler uygunluğun ya da upuygunluğun anlamı konusunda eğitirler bizi ve bunun sonucu kişisel ve kolektif açıdan, özel ve genel anlamda her zaman durumun gerekliliğiyle uyum içinde olmaktır. Uyarlanma yoluyla etkin olan bu düzenlenme belirgin olsa da var olma biçimlerine, eide'*lere göre değildir, her zaman kutuplara göre gerçekleşir ve insanın tavrını bunlara göre düzenlemesi uygun düşer: "soylu" ve "alçak", ya da "zenginlik" ve "yoksulluk" veya (doğumun) "mutluluğu" ya da (ölümün) "kötülüğü" veya (akrabalıkta) "yakınlık", "uzaklık" ve özellikle gençlik ve yaşlılık ya da kadınlar ve erkekler. Ritüel özlerin ayrılmasından değil sınıf ve düzey ayrımından gelir, bu nedenle te-*

9 *Laozi*, XXXVIII.

melde hiyerarşiktir. Sözgelimi hükümdarlar daha önceki yedi kuşağa kurban adayabilirler... prensler ise sadece beş kuşağa... büyük senyörler için iki ya da üç kuşak olabilir bu (araba sayısına göre) ve emekleriyle yaşayanlarsa atalar mabedi bile inşa edemezler. Tabut sayısı, kefen kumaşının kalınlığı, bu işlerle ilgilenebilecek kişilerin sayısı vb konusunda da aynı hiyerarşiye uyulur. Her halükarda düzensizliklere yol açmamak için bu ayrımlara dayalı bir ölçüye uyulması gerekir. Bu düzenleme düşüncesine egemen olan ve kralın izin verdiği ya da yasakladığı eylemler kavramına değil süreçlere (dünyanın, Tanrının ya da tavır ve davranışların süreçleri) göre tasarlanmış bir resim vardır: sıradanlaştırma resmi. Bastırmak yasaya göre zorlamak ya da yasaklamak değil, gelişmeyi denetleyerek kalıcılığını sağlamaktır. Bunun öncelikle pozitif bir değeri vardır: "cezaların sapkınlığı engellemeye yaramasından" önce ritler "kapasiteyi engellemeye yararlar" (Liji, "Fangji"). Çin ritlerinin anlaşılması konusunda bize bu kadar direnen şey nedir? Gerçekten de bu düzenleme ve kalıcılık kavramlarından hareketle düşüncemizin dayandığı ayrılıkları bozarak onlarda mutlak biçimcilik olarak her zaman ifşa etmek istediğimiz şeyden kaçmak değil midir? Törenlerde göstersinler kendilerini ve gösteriş onların içlerindeki özgünlükle çelişmez kesinlikle: bu ritler özellikle saraydaki etiket ve nezaket kurallarını belirlerler; ama "sözünü tutmak" da "rit"le ilişkilidir. Ritler "kültürel" ve "doğal olan"ı ya da "yapay" ve "duygusal olan"ı (wen/king) karşıtlaştırmazlar, birleştirirler. Bu ritler kesinlikle görgü kurallarıyla ilişkilidir: sözgelimi bir mabede girildiğinde her şeyle ilgilenmek bir görgü kuralıdır; ama kişisel bir bağlantı olmadığı takdirde hiçbir anlamı yoktur bunun ve boştur bu kurallar. Ritlerin kapsadıkları ve aştıkları şeyler görünen ve görünmeyen, maddi ve maddi olmayanla sınırlı değildir: müziğin enstrümanları kullanması gibi ritler de maddi şeylerden yararlanırlar; ama müzik "davul ve ziller"le sınırlı değildir, aynı şekilde ritler de "yeşim taşı ve ipek"kullanımıyla sınırlı değildir: müzik ses ya da yas giysileriyle sınırlı değildir, aynı şekilde ritler de maddilikle sınırlı değildir. Hiç kuşkusuz "süs"le ilgilidirler, törenle kurban adarlar; ama en küçük şeylerde bile dışa yansıttıkları bu dikkatli saygı manevi güçler karşısında hissedi-

len saygının yolunu açar. Ritler böylece "adap kuralları"nı dinle birleştirirler gerçekten.

4. "İçkinliğin yolu"

Anonim

Yolun ve erdemin kitabı

Laozi (*MÖ 6. yüzyıl?*)
Taocu geleneğin en önemli klasiği olan Laozi *en kısa yapıt (yaklaşık 5000 karakter) aynı zamanda da çağlar boyunca en fazla yorumlanan çalışmadır-bu Çin yapıtı öte yandan da Batı dillerine en fazla çevrilmiş kitaptır(genellikle* Yolun ve Erdemin Kitabı [Daodejing]*adıyla). Genel olarak Konfüçyüs'ten biraz daha büyük bir MÖ 6. yüzyıl bilgesine mal edilen bu kitabın döneme özgü bir aforizmalar ve özdeyişler kitabı olduğu da söylenebilir. Kapalı, genellikle paradoksal, şaşırtıcı biçimde şiirsel bir anlatımla bütün varlıkları ortaya çıkaran ve geliştiren* Dao' *nun biricik, sonsuz, olağanüstü doğasının yüceltildiği bir yapıttır bu... boşluk, serbestlik ve "faal olmama durumu"ndan kaynaklanan yönetme sanatı bağlamında kişisel tavır-hayatta kalmanın en güvenli yolu olarak neredeyse güçsüzlüğü, yetersizliği yücelten bir öğreti.*

[Tao (Dao ya da "Yol")]
Telaffuz edilebilen *Tao* hiç değişmeyen *Tao* değildir, ifade edilebilen ad değişmeyen ad değildir. Adsız: Gökyüzünün ve Yeryüzünün kökeni; adlı: bütün varlıkların anası.

Buna göre arzu olmadıkça onun soyutluğu kavranır ve
arzu oldukça onun sonucu kavranır.

Her ikisinin de kökeni aynıdır ama adlarıyla ayrılırlar birbirlerinden.

Yakınlıkları belirtilirken uçurum sözcüğü kullanılır. Uçurum ve gittikçe derinleşen bir uçurum: sonsuz ve sürekli başarıya giden yoldur bu.[1]

Bu "ikisi" "başlangıç" ve "son"dur ya da akarsuyun kaynağı ve döküldüğü yerdir... her şeyin çıktığı belirsizlik durumu ve bu sürecin götürdüğü özel eyleme geçme durumu. Öte yandan şunu da biliyoruz ki bu iki evre bir yandan karşıtlaşırken bir yandan da birleşirler: belirsizlik kısır bir boşluk değildir çünkü kökendir ve etkinlik onun aracılığıyla gelişir; öte yandan özel eyleme geçme gücü hiçbir zaman özelliği içine kapanıp kalmaz, belirsizliğe açılır ve sonunda gene ona döner. Adlandırmanın özelliği bir farklılık oluşturmak olduğuna göre gerçekliğin temelini ve gerçeğin yenilenme kapasitesini oluşturan bu ortak özelliğin "adlandırılması" mümkün değildir. Temeli olmayan bu özellik ancak sonu olamayacağı gösterilen bir terimle belirtilebilir. Dolayısıyla bu terimin bir terimin (anlamı sınırlayan) karşıtı olması gerekir: "sadece uçurum gibi nitelemesi üstünde durulamaz", der yorumcu. Bununla birlikte bir belirlemenin olanaksızlığını da gösteren bu "uçurum gibi" sözcüğü kendi belirlemesinin tuzağına düşürebilir ve kendi sınırları içine kapatabilir bizi. Bu tuzağı bozmak için yineleme ne işe yarar: "uçurum ve gene uçurum", "uçurum ve her zaman daha büyük bir uçurum". Bu tumturaklı sözcük anlamının ötesinde, bir kendini aşma durumu içinde açık tutulmuştur.

Bu karşıtlık daha genel bir yapıya yer vermiştir (Wang Bi'nin Laozi zhilüe'*sinde*):

Adlandırma bir nesneyi belirler, açıklama ise dile getirilmesi istenen şeyi izler; adlandırma nesneden doğar, açıklama ise özneden gelir.

Belirleme *nesnel bir tanımlamadan doğar, açıklama nesnel bir yaklaşımdan gelir. Adlandırma bir boşluktan doğmaz, açıklama da bir boşluktan doğmaz. Öte yandan adlandırma amaçlanan an-*

1 *Laozi*, I. 111

lamdan büyük ölçüde sapar ve açıklama sonuna kadar gidemez. Bu nedenle uçurum gibi açıklaması içinde "uçurum ve her zaman daha büyük bir uçurum" vardır.

Adlandırma *ve* açıklama Tao'*nun ifade edilmesi bağlamında yetersiz sözcüklerdir: çünkü adlandırma nesnel belirleme aracılığıyla etkin olur,* Tao *ise belirlenemez ve hiçbir zaman bir nesne olarak gösterilemez; açıklama kişinin söylemek istediği bir şey olduğundan belirgin özelliği öznel yaklaşımdır,* Tao *ise her türlü bireysel değerlendirmeyi ve amaçsallığı aşar. Dolayısıyla her ikisi belli bir "dolu"luktan etkilenmişlerdir ve (koşullanmamış olanın) temel boşluğunu dile getiremezler. Bununla birlikte sözün bu iki boşluğu eşdeğerli değildir: bir yanda adlandıran sözcüğü, içinde, kaçınılmaz olarak anlamdan ayrı bir "parça" barındırdığından aynı zamanda her iki şeyi de ifade edemez, dolayısıyla birliktelik (ortak temel) olasılığından yararlanamaz: gene dolayısıyla özel hayata geçme durumlarının "belirlenmesi"ni sağlayabilir ama* Tao *sözcüğünün kullanılabilmesi bağlamında kesinlikle "uygun değil"dir; öte yanda açıklayan sözcüğü kaçınılmaz biçimde bağımlılık özelliği içerdiğinden anlamı bütünüyle dile getiremez. Yani bir şeyi hiçbir zaman "tam olarak" söyleyemez (çünkü söyleyecek olduğu şeyin "sonu yoktur"), her zaman sadece söylemeye başlayacaktır ve başlangıç aşamasında kalacaktır. İkilem görülüyor: adlandıran anlamı belirlerken yitiriyor onu. Açıklama ise sadece yaklaşabiliyor anlama. Eğer belirleme içinde kaybolmaması amacıyla anlamın başlangıç aşamasındaki özelliği korunmak istenirse bütünüyle açıklanamaz bu anlam. Bununla birlikte birinci durumda olumsuzluğun telafi edilmesi mümkün değildir, ikincisinde ise bu imkân her zaman vardır. Yazmak (gerçeklerin* Tao' *sunu anlatmak için) temelde sadece sürekli yinelenen bir iştir, sözü sözcüklerin "belirlemesi"nden kurtarmakla ilişkilidir ve bu bağlamda bir yandan da sadece "açıklama"nın eksik bıraktığı şeyi tamamlamaya çalışmaktır.*

[Başlangıç ve belirsizlik]

Belirsiz biçimde oluşmuş [bir] gerçeklik vardır
gökyüzünden ve yeryüzünden önce doğmuştur bu gerçeklik,
sessiz ve boştur,

yalnızdır, bozulmaz, değişmez,
hiçbir tehlikeye maruz kalmadan her yerdedir,
bütün dünyanın anası olabilir.
Adını bilmiyorum,
Tao, diyorum ona ve kesinlikle büyük olduğunu söylüyorum;
büyük, denir giderken;
uzakta denir giderken;
geri dönüyor denir uzaktayken.[2]

[Tanımlanamayanı tanımlamak]
Antikite'de *Taoculuğun* izinden gidebilecek kadar yetenekli olanlar,
ince, ileri görüşlü, derin, sezgileri güçlü olanlar;
onları tanımak mümkün olmadığından,
mecburen böyle tanımlanıyorlar:
kışın bir ırmağa dalmak isteyenler gibi tereddütlü,
dört bir yandaki komşularından korkuyormuş gibi kararsız.[3]

Burada resim resmin gücünün tersine işlenmiştir; tanımlanamayanı tanımlamaya, duyulur işaretlerin eksikliğini duyulur biçimde ifade etmeye yarar. Çünkü Taocu *bilgenin "belirsiz" ya da "duraksayan" havasını psikolojik olarak anlamak mümkün değildir tabii ki; her türlü özelliğin yok edilmesinin yansımasıdır bu: yorumcuya göre buz tutmuş bir ırmağın kıyısında "duraksayan" insanın bu ırmağı karşıdan karşıya geçme macerasına girip giremeyeceğini bilemeyiz, duygularını yüzünden okumamız kesinlikle mümkün değildir; dört yandan saldırıya uğrayan "kararsız insan"ın hangi tarafa döneceği bilinemez, niyetini gösteren hiçbir işaret yoktur. Bunları izleyen resimler de aynıdır.*

Bir misafir gibi ağırbaşlı ve çekingen,
erimeye hazır buz gibi dağılan,

2 *Laozi*, XXV.
3 *Laozi*, XV.

işlenmemiş ağaç gibi [özgünlüğünü] koruyan,
vadi gibi apaçık ve bulanık bir su gibi karışık.[4]

Her biri özel bir belirsizlik biçiminden söz eden bu resimler bizi duyulur olanın sınırına götürüyor. Duyulur olanın kaynağına ya da vardığı noktaya: duyulur olan henüz gösterilmediğinde (misafir, işlenmemiş ağaç) ya da dağılmaya yüz tuttuğunda(eriyen buz, açılan vadi) henüz belirsizlik içinde olduğunda veya bu belirsizlik içinde yok olmaya yüz tuttuğunda. Geçirdikleri değişikliklerle (çünkü söz konusu olan her zaman değişikliktir)gören ya da işaret edenin uzağında tutarlar bizi... somut olanın gizlendiği yerde, her şeyin karıştığı ve uyum sağladığı yerde. Gösterilemez olanı göstermeye yararlar.

[Görünmeyenin özelliği]
Görünmeyen ya da algılanamayan "anlaşılabilir" olma açısından görünür olandan ayrı değildir, onun uzantısı içinde yer alır:
Bakılan ama görülmeyen şeye gözden kaybolan denir;
dinlenen ama işitilmeyen şeye anlaşılması zor denir;
dokunulan ama temas edilemeyen şeye algılanamayan denir;
üçü de araştırma konusu olamaz,
karışırlar ve bir olurlar.
Yukarıda aydınlık değildir [o],
aşağıda karanlık değildir [o];
o kadar kesintisizdir ki adlandırılamaz (o),
tözsüzlüğe döner [o]:
biçimsiz biçim denen şeydir bu,
tözsüz resim-olgu gibi.
Bu nedenle [o] bulanık ve belirsizdir.[5]

Dolayısıyla görünmeyen kesinlikle vardır ("biçimsiz ve resimsiz", ya da "sessiz ve yansımasız", diyor Wang Bi; dolayısıyla bu görünme-

4 *Laozi*, XV.
5 *Laozi*, XIV.

yen "duyular"dan kaçar), ama kültürden kültüre de değişir. Burada da gene sapma olgusu çıkıyor karşımıza. Çünkü Laozi'nin *görünmeyeni (ya da işitilmeyen veya algılanamayan)gelişmekte olan bir gerçek anlayışına göre belirsizliğe dönüş olarak ortaya çıkar. Duyulur olanın özümsenmesinden ya da somut olanın kaybolmasından ortaya çıkar ve Yunan düşüncesindeki gibi başka "gözler"in görebileceği başka bir dünya gibi başka bir düzlem oluşturmaz. Bu görünmeyen görünenin ötesinde ama uzantısındadır; gözden kaybolandır ve anlaşılabilir* (noeton) *değildir. Görünmeyen hafifliği, inceliği, küçüklüğüyle ("anlaşılması zor", "algılanamayan" der* Laozi) *gözden kaçsa da ontolojik bir kesinti oluşturmaz; sonsuz olan canlandırma kapasitesiyle (Wang Bi'ye göre "her yöne gidebilir" ve "her şey aracılığıyla iletişim sağlayabilir" çünkü somutluğun engelini tanımaz)duyulur olanı aşsa da tözleşmez. Bu görünmeyen daha çok görünür olanın yaygın temelidir ve bu temelden hareketle gerçekleştirir kendisini. Kısaca söylemek gerekirse metafizik bir kıvamı yoktur. Ve Çin'den Yunanistan'a kadar görünür olanı ortaya çıkarma biçiminin bu kadar farklı olmasının şaşırtıcı bir yanı yoktur.*

İlk başta aktarılan iki Çin sözünü yeniden okuyalım: belirsiz olanın biçimsiz olduğu söylenmemiştir kesinlikle, "biçimsiz biçim" olduğu söylenmiştir; kendiliğinden hiçbir duyulur resim sunmadığı ama "özel içeriği olmayan bir resim" olduğu da söylenmemiştir kesinlikle. Biçim reddedilmiştir ama biçimin içinde... duyulur olan aşılmıştır ama bırakılmamıştır. Laozi'nin *bu düşüncenin bütünlüğü açısından anlamlı bulduğum tek bir formülasyon içinde yinelediği de budur: "büyük resmin biçimi yoktur". Çünkü yorumcu şöyle diyor: biçim somutlaştığında "bölünme olur, bölünme olunca da dışlama olur", biri vardır ve öbürü yoktur artık. "Öte yandan, resim somutlaştığında büyük resim değildir artık". "Büyük" resim yani her şeyi kapsayan (*Tao' *nunki gibi) ve şeylerin temelini gösteren resim resimsizleşmiştir ve çok fazla soyut değildir (özlerin düzlemi olan başka bir düzleme gönderme yapar): sadece resim karakterini olası anekdotik ve özel içeriğinden kurtarmıştır. İçinde içgüdüsel olarak barındırdıklarıyla da eksiksizliğe açılır.*

Bunun sonucu özgün bir diyalektiktir ve bizim ontolojimizin diyalektiğiyle koşut olması gerekir bu diyalektiğin. Bu açıdan bakıldığında bu pasajda açık seçik bir sunum vardır (Laozi zhilüe):

Eğer resim somut bir biçim içinde görülürse artık büyük resim olduğu söylenemez; aynı şekilde ses çıkarılmış bir ses içinde duyulursa güçlü bir ses değildir artık.

Ama gerçekleşen çok fazla resim yoksa büyük resmin kendini gösterme olanağı yoktur; gam içinde çeşitli notlar üretilmezse güçlü ses kendini duyurma olanağı bulamaz.

Ayrıca büyük resmin kendini gösterebilmesi için çok farklı resimlerin ortaya çıkması ama somut düzlemde hiçbir şeyin baskın çıkmaması gerekir ve güçlü sesin çıkması için gamda farklı notaların üretilmesi ve dikkatin bunlara yönelmemesi gerekir.

Dolayısıyla "büyük resim" özel resimler dışında yoktur (başka bir düzlemde gelişmek amacıyla); onların vasatlıkları içinde kapanmalarına izin vermez (bu özel resimler bireyselleşmiş özelliklerini tek gerçeklik gibi empoze ederler); ama büyük resim bunlar aracılığıyla sonsuza kadar gelişir. Bir başka deyişle "büyük resim"kesinlikle özel resimden başka bir şey değildir ama bu özel resim de başka özel bir şeyden etkilenmez kesinlikle; somut düzlemde artık hiçbir şey kuralını empoze edemez ona, bilinç onda herhangi bir şeyin etkisiyle bulanıklaşma olmasına izin vermez. Gerçek duyulur büyük resimde ama çok kesin (şeyleşmiş ve kodlanmış) değildir artık, içerdiği somut şeyler sınırlarının belirlenmesi için yeterli değildir. Sonuç olarak burada somut olan engelleyici değildir ve başka olasılıklara açıktır; bireysel ve belirli bir şeyi temsil etmek yerine bireysel belirlemeleri aracılığıyla bunları etkin kılan ve birleştiren belirsiz boyutu öne çıkarır. İçinde serbestçe gelişen bilinçle kesin sınırları içinde kalmaz; ama büyük resim aracılığıyla tinsel düzlemde başka bir anlam aramaya çalışmaz (resmin alegorik olması gibi). Ve resim için geçerli olan genel anlamda olgu için de geçerlidir (burada düşünce xiang *çift anlamlılığından hareket eder).*

Çin'de aşkınlık bunun dışında başka bir dünyaya açılmaz-(olgu dünyası olarak) tek dünya; ama bu durumda dünya olgusallığın olası zorlayıcı ve kuşatıcı kısıtlayıcılığından ve özelliğinden kurtulur. Bir kopuş eğilimi gösterir ama bu kopuş bir dönüşüme götürmez (başka bir düzlemde bir gerçekliğe bağlar bizi).

[*Taa*'nun sıradanlığı]
Ağzımıza aldığımızda
Tao yavan ve tatsız tuzsuz bir şeydir:
anlaşılamaz ne olduğu,
işitilemez ama tükenmez[6]

"Dikkat çeken" "müzik"ten ya da "güler yüz göstermek"ten farklı olan sıradanlık, yavanlık ilgi çekmez. Tao'*dan gelen söz için de aynı şey geçerlidir, diyor yorumcu: kimse farkında olmaz, "hiçbir amaca ulaşamadığını söylemek mümkündür onun"; ama gene bu nedenle "ondan kurtulamayız". Bu nedenle amaçsız olan şeyi söyleyebilecek de sadece odur. Bu sıradanlık ve yavanlık nedeni* Laozi'*nin başka bir formülasyonunun açıklanmasına vesile olur (en azından Wang Bi'nin anladığı şekilde): "İşitilemeyen doğayı açıklar". Yorumcuya göre "anlamsız ve gerçekten dinlenmeye değmeyen bir söz şeylerin kendiliğindenliğini açıklamak için mükemmel bir ifadedir"-içkinlik temelleriyle. Buna karşılık "çok fazla söz" "sürekli dikkatimizden kaçar". Söz ne kadar anlamsız ve kesintili olursa (sonuçlar ve etkiler üstünde daha az durur ve bunları daha az amaçlar)gerçeğin özünü daha az hissettirir.*

[Çelişkisizlik mi?]
Uyum ve uyumsuzluk,
ne kadar ayrıdır birbirlerinden?
İyi ve kötü ne kadar ayrıdır birbirlerinden?[7]

---

6 *Laozi*, XXXV.
7 *Laozi*, XX.

[Farklılıkların yok olması ve belirsizliğe dönüş]
Uçurum! Bütün varlıkların kökeni olduğu söylenebilir.
Keskinlikleri törpülemek,
karışıklıkları çözmek,
ışıkları düzenlemek,
tozları bir araya toplamak.
Dolmuş taşmış! Belki vardır [o]
Oğlan [o] kimden bilmiyorum,
[o] Tanrı(lar)ın atasına benziyor.[8]

Logos'un ve bilimin eğilimi olan belirlemenin tersine Laozi'*nin burada belirsizleştirerek dağıttığı görülüyor-girişim burada da sistematiktir. Öncelikle açık seçik biçimde belli olan ilke olarak ileri sürülen her şeyin kökeni ve başlangıcı etkileyebilmesidir: şeylerin temeli uçurum gibi bir şeydir, dibi görülmez, aynı şekilde kuyunun içine baktığınızda suyun dibini göremezsiniz; ya da bir soy zincirinin peşine düştüğümde bunu nereden başlatacağımı bilemem çünkü Tanrının ya da tanrıların kökeninde başlangıcın büyük figürü olduğu söylenebilecek bir başlatıcı-yaratıcı yoktur.*

Daha sonra sınırlamalar ve farklılıklar da dağılır: değerlendirme ve en yüksek noktasına çıkma hatta keskinleştirme ve sivriltme etkeni ve aynı zamanda toplama ve dolayısıyla dağıtma (karışıklığı) konusu olarak; ya da bireyselleşmesini (toz) henüz bütünüyle özümsememiş kontrastın (ışık) kaynağı olan. Peşpeşe gelen bu formülasyonlar birbirlerinden zar zor ayrılırlar ve tümü silinmeye doğru giderler. Ayrıca var olma ve olmamanın ilk baştaki ayrıcı karşıtlığı da özümsenmesine doğru gider: "belki varmış gibi", "benziyor" (bütün varlıkların kökeni). Bu "benziyor" ya da "gibi"öze karşıt bir görünüme işaret etmekten çok kökenin "belirsizliği"ne ya da "bulanıklığı"na açılırlar: konuşmanın özelliği sözü, taşırarak, gevşeterek ve anlamdan uzaklaştırarak belirsizleştirmektir.

8 *Laozi*, IV.

[Bilgenin tavrı ya da açık paradoks]
Etkinsizliği etkili hale getirmek [çalışarak]
uğraşılmayacak [şeyle] uğraşmak
ve tadı tuzu olmayan [şeyin] tadını çıkarmak[9]

Yüce erdem erdemli değildir,
ama erdemi de vardır;
düşük erdem erdemi yitirmez,
ama aynı zamanda erdemsizdir[10]

Burada paradoksun değeri görülüyor: "doğru (düzgün) sözler [bizim düşüncemizin] tersi gibidir". Ör. Su: hiçbir şey sudan "daha yumuşak ve daha kırılgan değildir", ama "sert ve güçlü" olana saldırma konusunda hiçbir şey onunla boy ölçüşemez. Dolayısıyla Tao'*ya ulaşmak olumsuz gözükenin tersine onun gerçek kapasitesini kavramaktır ve bu kapasiteden yararlanmaktır.*

9 *Laozi*, LXIII.
10 *Laozi*, XXXVIII.

5. "Tanrı" (tian): tanrısallıktan doğal akış kavramına"

Konfüçyüs, Mencius ve Xunzi

[Tanrı konuşur mu? (Konfüçyüs)]
Üstad Kuang'da tehlikedeydi Şöyle dedi: "Kral Wen öldü. Şimdi toplumun emanet edildiği insan ben değil miyim? Tanrı toplumun yok olmasını isteseydi onu benim gibi bir faniye emanet etmek ister miydi?[1]

Üstad çok hasta olunca Zilu çömezleri prenslerin cenaze merasimlerinde hizmet eden uşakların kılığına soktu. Bir ara biraz iyi hisseden Üstad şöyle dedi: "Zilu bu komedi çok uzun sürdü! Bu sahte uşaklarla kimi kandırabilirim ben? Tanrıyı mı? Uşakların arasında ölmektense öğrencilerimin kollarında ölmeyi tercih ederim.

Bana gösterişli bir cenaze töreni düzenlenemeyebilir belki ama hiç değilse bir yol kenarında da ölmem!"[2]

Üstad "artık konuşmak istemiyorum" dedi.

Zigong şöyle dedi: "Üstad siz konuşmazsanız, sizin bu garip öğrencileriniz ne anlatacak insanlara?" Üstad şöyle cevap verdi: "Tanrı konuşuyor mu? Ama dört mevsim çevrimine devam ediyor, yüz yaratık dünyaya geliyor. Tanrı konuşuyor mu?"[3]

[Tanrıya hizmet etmek (Mencius)]
Kim bilincini geliştirirse kendi karakteri konusunda bilinçlenir,

1 *Konuşmalar*, IX-5.
2 *Age.*, IX-12
3 *Age.*, XVII-19.

kendi karakteri konusunda bilinçlenen insanda da Tanrı bilinci olur. Bilincini korumak ve karakterini güçlendirmek... bunlar Tanrı-ya hizmet demektir.[4]

Bilinçlenme'den mutlak'a (Tanrı) ulaşıncaya kadar izlenen yol kesintisizdir, tutarlılık sürdürülür. Utanma ya da merhamet tepkileri gibi şeylerin birdenbire ortaya çıkardıkları imkânları sonuna kadar götürürken olabileceğim şey neyse onu sonuna kadar gerçekleş-tiririm (burada gerçekleştirmek iki anlamda kullanılmıştır: olmak ve farkına varmak)ve dolayısıyla doğal gelişimimi oluşturan şey-ler konusunda bilinçlenirim. Ve karakterim olduğunu kabul ettiğim şeyden hareketle ve sadece sonuç aracılığıyla, bu karakterin kökeni olan şey aracılığıyla gerçeğin sonsuz temeli olan *"Tanrı"* (yaratan doğa *olarak) konusunda bilinçlenirim (bu bağlamda amaç, sonsuz olduğuna göre bu konuda bilgilenmeyi tüketmek değil, kendi karak-terim aracılığıyla Tanrının emirleri konusunda bilinçlenmektir; bkz. Konfüçyüs: "Elli yaşında Tanrının emirleri konusunda bilinçlendim"). Bu görünen uçtan hareketle ve utanç ya da acıma tepkilerimden iba-ret olan ve beklenmedik biçimde ortaya çıkan ama reddedilmeleri de mümkün olmayan deneyimlerimle iz sürerek her türlü deneyimin be-risine kadar gidebilirim hiç ara vermeden-mutlak ilkeye kadar. Çünkü ters yönde, karakterim dünyanın büyük Sürecinin bireyselleşmesin-den başka bir şey değildir ve benim ahlaksal tepkim de onun dolaysız yansımasıdır; bu nedenle bu duygunun kendiliğindenliği ilke olarak sürekli hareket eden ve gerçekliğe hayat veren süreklilikle ilişkiye so-kar beni. Mencius'un kendi içine kapanmış, küresel ve kesin formülas-yonu tartışmadan anında çekilir; bir özdeyiş gibi parlaktır, diyalektik etkinliğin etkisine açık değildir ve tez işlevi yoktur, argüman olarak da bir değeri olamaz (bu anlamda felsefi söylemden farklı bir "bilgelik" formülüdür). Bununla birlikte çok da etkilidir: inanca başvurmadan hatta konutlara da gereksinim duymadan mutlak'a ulaşma olanağı sağlar. Ayrıca yokluğunda bile felsefeye etkili işaretler çakar. Maksi-mum bir düzenlemeyle utanç ya da acıma tepkilerimizin ortaya çıkar-*

4 *Mencius*, VII, A, 1.

dığı biçimiyle içkinliğin yoluna götürür bizi; aşkınlığın özüne kadar (bu durumda "karakter"im Çin dünyasında aynı aracılık rolünü oynar... Kant ya da Rousseau'da benim "özgürlüğüm"dür bu). Öte yandan pratik açıdan da bizi aşkınlığa hangi zorunluğun bağladığını açıklama başarısını gösterir. Mencius'a göre "Tanrıya hizmet" için "bilincin her zaman, her yerde var olması" ve "karakteri güçlendirmek" yeterlidir. Bizim aşkınlık bilincimiz dogma ve konuttan geçer, aynı şekilde Tanrıya adanan kült için fazladan hiçbir gereklilik yoktur. Her zaman ilk emre dönülür: bilinçlenmek yeterlidir. Mesele sadece uygun tutum ve tavırlarla bilinci etkin kılmaktır-var olmasını sağlamaktır.

[Tanrı-doğa (*Xunzi*)]

Tanrı süreklidir... bu bağlamda *Yao*'nun gelişi de *Jie*' nin düşüşü de hiçbir şeyi değiştirmez. İyi karşılık verilirse Tanrı iyidir ve kötü karşılık verilirse kötüdür. Tarım desteklenirse ve tutumlu olunursa tanrı yoksullaştırmaz. Doğru zamanda yaşamsal etkinlikler desteklenirse Tanrı üzmez. *Tao* hiç şaşmadan izlenirse Tanrı felaket indirmez gökten. Tanrı felaket vermezse seller ve kuraklıklar aç ve susuz bırakmaz, çok soğuk ve çok sıcak havalar zarar vermez ve insanlar bu gibi olaylardan zarar görmezler. Ama tarım ihmal edilirse ve israf yapılırsa zengin olmak için Tanrıdan yardım beklememek gerekir. Hiçbir şey zamanında yapılmazsa ve yaşamsal etkinlikler konusunda geç kalınırsa bu eksikliği kapacatacak olan Tanrı değildir. *Tao*'ya sırt çevrilirse ve sağduyuya uygun bir yaşam sürülmezse Tanrıdan iyi davranması beklenemez. Bir yerde açlık başgöstermesi için sellere ihtiyaç yoktur, insanların zarar görmesi için mutlaka çok soğuk ve çok sıcak havalara gerek yoktur... yazgının kötü olması için doğadan gelecek bu tür felaketlere ihtiyaç yoktur. Mevsimler iyi yönetim zamanındaki gibi birbirini izler ve farklı olan sadece felaketlerdir... bu yüzden suçu Tanrıda aramamak gerekir; felaketlerin nedeni yanlış yolda yürümektir. Tanrıya bağlı olan şeyleri ve insana bağlı olan şeyleri açık seçik biçimde ayırmak... mükemmel bir insanın yapması gereken budur.

Hiçbir şey yapmamak ve her şeyin olup bitmesi, hiçbir şey istememek ve her şeyin gelmesi... benim Tanrının etkinlik biçimi dediğim şey budur. İnsan düşüncesi ne kadar derin olursa olsun bu olguya denk düşmez; insan ne kadar yetenekli olursa olsun bu alanda etkili olabilmesi düşünülemez; insanın sezgi ve algısı ne kadar güçlü olursa olsun bu kurallara bir ekleme yapamaz; çünkü insanın Tanrıyla yarışması mümkün değildir. Tanrının mevsimleri, yeryüzünün zenginlikleri, insanın örgütlemesi vardır: buna bir üçlü oluşturma olanağı denir ama üçlünün bir parçası olan lutufu bir yana bırakmak ve üçlünün öteki unsurlarına yönelmek bilinçsizliktir.

Yıldızların seyri, güneşin ve ayın almaşmaları, dört mevsim çevrimi, büyük *yin* ve *yang* dönüşümü (karşıt kutupların dönüşümü)... bunlar rüzgâr ve yağmurla gelir... on bin varlık dünyaya gelmelerini, büyümelerini ve gelişmelerini sağlayan şeyleri algılayabilirler... bu bağlamda biz etkinliği değil etkileri ve sonuçları görebiliriz sadece; bu nedenle "tanrısal" deriz bu olaya. Olguların oluş sürecini herkes kavrayabilir ama belirli bir biçim altında görülmeyen şeyi kimse anlayamaz, bu nedenle "Tanrı" deriz ona biz. Tanrı olabilecek şeyi anlamaya çalışmayanlar sadece büyük bilgelerdir. [...]

Bu nedenle en büyük yetenek her halükarda etkin olmamaya çalışmamak ve en büyük zekâ da her vesileyle, her zaman, her yerde düşünmemektir. Tanrının bilinebilecek özellikleri her zaman kestirilebilecek olgulardır; bu dünyada bilinebilecek şeyler yaşamı sürdürebilme olanaklarıdır; dört mevsim konusunda bilinebilecek şeyler bunların insan faaliyetleri konusunda önemli olmalarıdır; *yin* ve *yang* konusunda bilinebilecek şeyler dünyanın düzeninin sürebilmesi için gerekli dengeyi sağlamalarıdır. Bu işlerle görevli olanlar göksel olguları izlesinler ve ötekiler de *Tao*'ya bağlansınlar.[5]

5 *Xunzi*, XVII, "Tianlun".

6. "Doğanın içkinliğinden itaatin içkinliğine: otoriterizm kuramı"

Han Fei

Han Feizi Han Fei (MÖ 3. yüzyıl)
*Han Fei otoriterizm hatta totalitarizmin (*fajia, *klasik anlamda yasalara saygılı olma) en önemli Çinli düşünürüdür.* Laozi'*nin içkinlik düşüncesinden esinlenerek ödül ve ceza sistemine dayanan baskıcı bir iktidar aygıtı tasarlamıştır; bu düşünceye göre otorite hükümdarın tavrından gelmelidir ve hükümdara itaat doğaldır. Bu nedenle öncelikle bilim tekelini ellerinde bulunduranların ve etkili olma açısından hükümdarla rekabet edebilecek kimselerin, bilgelik dersi verenlerin saf dışı edilmeleri gerektiğini savunur.*

Oysa Çin'in birliği bu temeller üstünde gerçekleşmiştir... MÖ 221'de dünyanın ilk bürokratik imparatorluğunu kuran Kin'lerin otoritesi altında.

Han Fei'nin düşüncesi otoriter bir düzen kurmaya yönelik ve insanlara adil ve sert muameleye dayanan argümanlar çevresinde gelişmiştir. Ona göre düzen ve refahı ancak güçlü bir devlet sağlayabilir ve bu güçlü devlet ahlak, eğitim ve anlayışa değil katı ve şaşmaz yasalara dayanır. Han Fei öte yandan bu tür bir mantığın çelişkisini de gösterir ve bu bağlamda hiçbir çözüm getirmez.

[Manipülasyon kuramı: cezalar ve ödüller]

Aydın bir hükümdarın uyruklarını denetlemek için sadece iki şeye ihtiyacı vardır: cezalar ve ödüller. Benim bundan anladığım

şudur: cezalar ölüm, ödüller şeref ve zenginliktir. Uyruklar cezalardan korktuklarından ve hükümdarın cömertliğinden yararlandıklarından hükümdarın bu durumdan yararlanması yeterlidir... böylece herkes onun öfke ve gazabından korkar ve sunduğu nimetlere koşar.[1]

[Entelektüellere karşı]

Aydınlar yazılarıyla düzeni bozarlar, gezici şövalyeler silaha başvurarak yasaklara karşı çıkarlar. Bununla birlikte hükümdarlar her iki grubu da idare ederler öyle ki dünya kan ve ateş içinde kalır. Her türlü yasa ihlalinin ve yasaklara karşı gelmenin şiddetle cezalandırılması gerekirken bizim güzel Hocalarımız bilgileri ve gezici şövalyelerimiz de kılıçları dolayısıyla hizmete alınmışlardır. Böylece hükümdar yasanın yasakladığı şeylerden yararlanır ve otorite mahkûm edilmesi gereken hizmetlileri bağışlar.[2]

["Mızrak"/"Kalkan" ya da çelişki üstüne]

Benim sözünü ettiğim şey bir bireyin sahip olabileceği *otorite eğilimi*'dir ve ben sadece bundan söz ediyorum. Bunun bilgelikle ne gibi bir ilişkisi olabileceğini anlayamıyorum. Bu durumu nasıl açıklayabilirim? Anlatılan şudur: "Mızrak ve kalkan satan bir adam varmış. Kalkanlarını överken, "kalkanlarım o kadar sağlamdır ki hiçbir şeyle delmek mümkün değil bunları!" diyormuş; ama bir yandan da mızraklarını övüyormuş: "Mızraklarım o kadar güçlüdür ki delemeyecekleri bir şey yoktur!" Ama birisi ona "senin bir mızrağın kalkanlarından birine çarptığında ne oluyor peki?" diye sorduğunda adam şaşırmış. Gerçekten de hiçbir şeyin delemeyeceği kalkanlar ve hiçbir şeyin direnemeyeceği mızrakların bir arada bulunması –adlandırma düzleminde bile– mümkün değildir. Kuramsal olarak bilgeliğin otoritenin bile bastıramayacağı zorlayıcı gücü budur; öte yandan hiçbir şeyin bastıramayacağı otoritenin pratik etkisi de budur. Dolayısıyla etkisi bastırılamayan bilge zor-

1 *Han Feizi*, VII.
2 *Age.*, XLIX.

layıcı gücü tartışılmaz olan bir otoriteyle karşı karşıya gelir. Mızrak ve kalkanla aynı düzlemde bir söylemdir bu: iki kavram birbirini dışlar.[3]

*Eski Çin bu mızrak ve kalkan (*mao-dun*) ikilisinden hareketle ifadelerin bağdaşmazlığını tasarlamış ancak bunu teori bağlamında daha ileri götürememiştir; ya da daha doğrusu bunu, anlamın kendisini doğrulamasının ipucu ve ilkesi durumuna getirmemiştir... anlamın kendisini doğrulaması aynı zamanda aklın kendisini doğrulamasıdır ve çürütme olgusu bu akıl üstünde keskinleşir. Eski Çin bu olguyu MÖ 3. yüzyılda Han Feizi'de örnek bağlamında iki kez anekdotik anlamda gündeme getirmiştir: bir kalkanın delinememesi ve bir mızrağın delemeyeceği hiçbir şey olmaması... bu düşünüre göre "aynı anda söylenmesi mümkün değildir bunların." Aynı şekilde, siyaset teorisinde Bilgenin kişiliğinden gelen bastırılmaz bir etki tezi ve Hükümdarın otoritesinden gelen mutlak baskıcı güç tezi arasında (ya da bir başka pasajda daha az kategorik biçimde anlatıldığı şekliyle bir ilk kralın kesinlikle mutlak olduğu söylenen yönetimi ve daha sonraki kralın kusurlarının düzeltilmesinin gerekliliği arasında) çelişki vardır.*

*Dolayısıyla eski Çin özellikle çürütme sanatının ustaları son kuşakların Mohistlerinde ("mantıksızlığı"ifadenin tutarsızlığıyla açıklamak amacıyla sözün [*bei*]anahtarının gösterdiği bir kavramı tanımlamış olan) mantıksal bir çelişkinin ne olduğunu açık seçik biçimde anlamıştır. Sözgelimi eski Çinliler söylemleri ve tavırları tek taraflılık aracılığıyla taraflılıktan kurtarmak amacıyla çürütme alıştırmasını reddedenlerin tersine "bütün söylemlerin çelişkili olduğunu düşünmenin kendi içinde çelişkili olduğu düşüncesini" yani bir tavrın tek taraflılığı içine kapanarak çelişkiye açık olduğu düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla paralellik izlendiğinde Çin ve Yunan düşünceleri arasındaki fark Çin'in biçimsel bir mantık olasılığını tanımamış olması değil, damarı izlememiş ve işlememiş olmasıdır (öte yandan Çin bu mantığı kesin biçimde geliştirmekten çok karşılıklı bir uyuşmazlık ölçüsüyle sınırlamıştır). Eski Çin düşünürleri böyle, soyut bir*

3 *Han Feizi*, XXXVI.

formül bırakmışlardır daha çok ve bu formülden hareketle herhangi bir şey inşa etmemişlerdir (Mohistler de bir okul oluşturmamışlar ve çok çabuk unutulmuşlardır). Sanıldığından daha belirleyici olan, düşünceyi motive eden şeydir (düşüncede bir üretkenlik gören ve onu bu anlamda işlemeye ve donatmaya yönlendiren şey): olası bir fikri olan değil, yararlanacak bir şey bulan şey. Bununla birlikte bu eski Çin düşünürleri ya da en azından içlerinden en derinleri belirginliğinin farkında oldukları bu çelişkisizlik ilkesiyle ilgilenmemekle kalmamışlar, daha çok kurtulmaya çalışmışlardır ondan-gerçek anlamda onu çürütmekten çok yok etmeye çalışmışlardır.

7. "Kendi eğilim ve isteklerine göre ilerlemek, ya da bilgeden yararlanabilmek"

Zhuangzi

Zhuangzi (370-300'e doğru)
Büyük ölçüde Zhuangzi'ye mal edilen Zhuangzi *büyüleyici bir yapıttır: bu yapıtta aklın iddiaları büyük bir ustalıkla yok edilmiş ve son derece şiirsel bir dille dilin kibri ifşa edilmiştir. Güçlü ve derin bir bu dünyayı aşma çağrısı; insanlar ve düşünceler arasındaki farklılıkları "eşitleme" çağrısı; kültür ve uzlaşmaların empoze ettiği bütün kısıtlamalardan kurtularak yaşam ilkesini destekleme çağrısı; özgürce gelişmek ve sonsuzluk içinde "dolaşmak" amacıyla sürekli dönüşüm halinde olan evrensel dinamizmle iletişim kurma çağrısı.* Zhuangzi *daha sonraki düşünce dünyasını (özellikle İS III. yüzyıldan başlayarak) çok büyük ölçüde etkilemekle kalmamış aynı zamanda Çinlilerin estetik bilincine sürekli esin kaynağı olmuştur.*

[Şeyleri ve söylemleri eşitlemek]

Yol [*Tao*] nasıl oldu da otantik ve bozuk olacak derecede gizlendi ve karardı?

Söz nasıl oldu da alternatifler oluşturacak derecede gizlendi, kayboldu?

[Çünkü] nereye gidilebilir ki orada yol olmasın?

Ve söz doğru olamayacağı nerede bulunabilir?

Tao küçük olaylar içinde kayboldu
ve söz tartışmalar içinde kayboldu.[1]

Tao'nun *"küçük olaylar" içinde kaybolduğu söyleniyorsa bunun nedeni her zaman "küçük" olaydan başka bir şey olmamasıdır çünkü her olay olduğu anda özeldir. Bu demektir ki* Tao *tinin biçimlendiği ve özel bir bakış açısından oluştuğu birtakım sınırlı ve dolayısıyla kısıtlayıcı düzenlemeler içinde sürekli kaybolur. Söz ise tartışmalarda rekabet ederek "parlama, kendini gösterme" isteğiyle kaybolur: herkes destekler, karşı çıkar, "ötekinin reddettiğini kabul eder ve ötekinin kabul ettiğini reddeder". "Konfüçyüsçüler" "mohistler"e karşı çıkarlar (der Taocular) ve "mohistler" de "Konfüçyüsçüler"e karşı çıkarlar ve tartışma hiç bitmez.*

[Yolun kaybolması]

Antikite toplumunda bilgi son noktaya ulaşmıştı. Hangi uç? Tikel varlıkların olmadığı kabul ediliyordu: hiçbir şeyin eklenemeyeceği son, eksiksiz bilgi. Bir alt düzeyde tikel varlıkların bulunduğu ama bunlar arasında ayrım olmadığı kabul ediliyordu. Yol ayrılıkların gösterilmesiyle kaybolmuştur ve yolun kaybolmasıyla da tercihler ortaya çıkmıştır.[2] *Bilginin (ya da deneyimin) bir altın çağı görünümü altında ayırt edici yargının başına dönülmüştür. Taocu düşünür ise bu gelişmenin etaplarını bir bir iner: başlangıçta (en iyi koşulda) "sadece belirsiz köken olarak algılanan yaşam vardır ve henüz hiçbir şey ayrılmamıştır bu yaşamdan; yaşam daha sonra özelleşmiş ama ayrılmamıştır ("biri" ve "öbürü" vardır); daha sonra yaşam ayrılmıştır ama özel bir durum yoktur (ne biri ne öbürü için) Bilgeliğin azalması olan ve belirli aşamalarla gelişen bu sınırların belirlenmesi durumunun sonunda ayrılma ortaya çıkar: bizi yavaş yavaş bütün gerçeği eşitlik temelinde tutma kapasitesinden uzaklaştıran bir evrimin gerekli sonucudur bu. Gerçekten de Taocu düşünür varlıkların kendi içlerinde hayali olduklarını söylemez ve ona göre bu*

1 *Zhuangzi*, II.
2 *Age.*

bağlamda söz konusu olan bir özelliği başka bir özelliğe karşı öne çıkaran bir parçalanmadır; çünkü yargının ayırması bir tercih "olayı"yla atbaşı gider ve bu olay yoldaki bir "çıkmaz"ı gösterir-ötekinin kaybolmasıyla atbaşı giden bir özelliğin "ortaya çıkarılması".

[Yani: bu işler "böyledir"]
Mümkün mümkün olmayandan gelir,
Mümkün olmayan mümkün olmayandan
Yol, yürüyerek gelir;
Şeyler, konuşarak böyle olur.
Böyle nereden gelir?
Böyle böyleden gelir
Böyle olmayan nereden gelir?
Böyle olmayan böyle olmayandan gelir.
Şeylerin ayrılmaz [içkin] biçimde böyleleri vardır,
şeyler ayrılmaz [içkin] biçimde mümkün olurlar:
böyle olmayan şey yoktur, mümkün olmayan şey yoktur.

Gönderme olmayan yerde gönderme vardır;
gönderme olan yerde gönderme yoktur.[3]

Böyle *böyleden, böyle olmayan böyle olmayan'dan geldiğinden böylelik'in kendisi "iki taraf'tadır, böyle olmayanda ve böylededir, oluşunun mantığına göre kabul edilmiştir. Bir yol ilerledikçe meydana çıkar; konuştukça böyle'den doğar. Her zaman bir şeyi böyle yapan, bir şeyi mümkün (doğru) kılan bir bakış açısı olduğundan böyle olmayan hiçbir şey yoktur, mümkün (doğru) olmayan hiçbir şey yoktur. Yorumcunun (Guo Xiang) söylediği gibi: "Her şey böyle olur (bulunur), "her bir şey mümkün olur (ya da bulunur)"; veya sözel kullanıma yakın bir söyleyişle: "her bir şey "kendi böylesini böyleleştirir" (ya da "olabilirliğini olabilirleştirir").*

Böyleden böyle olmayana (mümkün olandan mümkün olmayana) içkinlik aynıdır ve bu içkinlik bunları ortak bir böylelikte (doğru-

3 *Zhuangzi*, II.

lukta) bir araya getirir ve aralarındaki her türlü kopukluğu yok eder. Bilge kendini buna göre ayarlar ve sonuçta ona göre "bu" ve "bu değildir" aynı olur, aynı şekilde "böyle" ve "böyle olmayan" da aynı olur. Çünkü "bu gerçekten buysa", "bu" ve "bu olmayan"arasındaki farkı tartışmanın bir anlamı yoktur, bu tartışma boştur (ve "böyle gerçekten böyleyse böyle ve böyle olmayan arasındaki farkı tartışmanın da bir anlamı yoktur).

Daha önce Zhuangzi'nin de belirttiği gibi sözü "açıklamak" böyle'yi böyle olmayan'la karşıtlaştırmamak ve gerçek'ten (söylenebilir olan'dan)ayırmamaktır... bunlar arasında (aynı bölüm başlığına göre) karışıklık, bulanıklık değil "eşdeğerlilik" olacak şekilde. İşte Zhuangzi'nin metafiziğin yüksek ama pahalı yapıları ve kuşkucu kısırlık arasında açtığı dar yol budur: söylenen her şeyin yok olmaya yüz tutmadan doğrulanması-ama şeylerin sonsuz değişmelerini dile getirmeleri; ya da durum ve koşullara göre söylenen şeyin çelişkiye kesinlikle fırsat vermeden, kendiliğinden "böyle" içinde, sürekli bir biçimde ortaya çıkabilmesi.

Sözün söylenebilmesi, atılımın yok edilememesi, "gelir"in (geldiği gibi) doğruluğu ve nihayet dönüşümsel söylem: Zhuangzi burada şiirsel söylemin düşünülmesi (söylem açısından) ve logos'un *ve de onu taşıyan metafiziğin gölgesinden çıkarılması amacıyla gerekli koşulları işaret etmiyor mu (dolayısıyla şiiri, şiddetli kırılmayla olmasa da ulaşılmaz kılmıyor mu)?*

[Nedensellik aracılığıyla bağımlılıktan kurtulmak

Gölgenin gölgesi gölgeye sordu: "Biraz önce yürüyordun ve şimdi duruyorsun; biraz önce oturuyordun ve şimdi ayaktasın: neden bağımsız değilsin sen?

Gölge cevap verdi: "Böyle olmam için bir şeye bağımlı olmam mı gerekiyor? Ve bağımlı olduğum şeyin öyle olması için bir şeye bağımlı olması mı gerekiyor? Ben yılanın pullarına ya da ağustos böceğinin kanatlarına mı bağımlıyım? Böyle olduğunu nasıl bilebilirim? Ya da niçin böyle olmadığını nasıl bilebilirim?"[4]

4 *Zhuangzi*, II.

Gölgenin, gölgesi olduğu beden gibi, ağustosböceğinin, attığı kabuk ya da yılanın, değiştirdiği deri gibi algılanması yorumcuya göre basit, dolaylı bir etki değil, bağımsız, kendi başına bir olgu, doğal gelişmesini sağlayan kendi payı ve sınırları olan tam ve yeterli bir "gibi"dir. Kendi gibisinin perspektifi içinde gölgesi olan şeye bağımlılık ilişkisi içinde değil ona "kendiliğinden böyle gelen" ve "kendiliğinden dönüşen" şey gibi algılanır.

Taocuya göre bu etkiler zincirlenmesi perspektifi içine biraz girildiğinde tekrar bağımlılığa dönmek zorunda kalınmayacaktır ancak bu seri kesinlikle kapanmayacaktır (gölge sadece gölgesi olduğu bedenle değil aynı zamanda ışıkla ilgilidir vb; ya da gölgenin de gölgesi vardır vb). Gerçekten de bu ilişki bağlamında bundan daha ince bir ironi görülmemiştir... gölgenin gölgesiyle (yarı gölgesi)ilişkisi... Aristoteles düşüncesine kesinlikle zıt olan belirleyici bu iki işlemi tamamlayan güzel bir "mecaz" örneği. Bir yanda dış, açıklayıcı yapı yerine içkinliğin bir iç algısını, bilginin dayandığı bir nedensellik ilişkisi deneyimini getirme amacı (bu bağlamda Zhuangzi' *nin bu bölümünün başında çıkan seslerin "kendiliklerinden oluşmuş" gibi, kendiliklerinden algılandığı yani kendi olguları içinde kendiliklerine bağımlı olan "göksel" ya da doğal "müzik"örneği verilebilir): sonuç olarak Zhuangzi'ye göre böyle'nin içkinliğinin ortaya çıkması için nedensellik ilişkisi üstünde durmak yeterlidir.*

Öte yanda Aristoteles'in izinden giden skolastiğin gerçek anlayışını dayandırdığı nesne ve tim uyumu baskısını yok etme ve "şey"le "tin"i birbirinden kesinlikle ayırma amacı. Kendiliğinden (kendiliğinden söz) tersine dönüşür daha çok... belli belirsiz ortaya çıkar ve uygun bir rastlantıyla kesintisiz bir doğaçlamaya dönüşür. Çünkü bu kendiliğindenlik onu kayıtsızlığa götürürken bir yandan da ufku olarak görmek istediği içkinlik "uyum sağlayan" ve "uyum sağlanan şey" arasında ayrıma izin vermeyerek ve aralarında bağımlı kalarak (özellikle dışarıdan görülen beden ve gölgesi gibi) söyleminin uyumunu zorlayıcılıktan ve biçimsellikten kurtarır. Dolayısıyla uygunluktan çok dönüşümle atbaşı giden bir yapı: felsefede yok edilmesi mümkün olmayan model ve kopyası ilişkisinden (aynı şekilde resimde ve be-

timleme sanatında da) vazgeçen bu kendiliğinden söz onu biçimlendiren cum*'un, "ile"nin niteliğine de değiştirir. Burada her türlü dış ve pasif bağımlılık, ikili bağımlılık eylemenin iç düzenine kavuşur ve bu düzen içinde hareket eder, dolayısıyla sadece kendisini doğrulaması önemlidir.*

[Abartmama-sürekli evrim]
Hiç doldurmadan boşaltmak,
hiç boşaltmadan tüketmek
ve nereden geldiğini bilmemek:
"ışığı kısmak" denir buna.[5]

*Burada işlemin tamamlanması bağlamında, Biçimin ("eylem halinde") uçlardan, başlangıç ve bitiş noktalarından hareketle ortaya çıktığı Yunan ve özellikle Aristotelesçi anlayıştan farklı olarak hiçbir sonuç beklenmez, her şey süreçtir. Ayrıca ışık kısılır, eşit düzeyde tutulur (bkz.*Laozi*)... birini göstermek öbürünü gölgede bırakmamak için... bir "işte bu"yu* (tode ti) *bütün varlığıyla göstermemek, ötekini karanlığa itmemek, kayboluşun ya da yokluğun karanlığına mahkûm etmemek için (arayış ve "buluş"u esinleyen arzu ve özlem buradan doğar). Varlık ve yokluğun "arasını", "var ve yok arası"nı aydınlatan bu sabit ışık onların sürekli ilişkisini gösterir ve bu ilişki "uyum"u yeniler. Öte yandan her zaman daha öteye,* meta*'ya götüren tutkulu ve araştırmacı bir çabaya yöneltmez-*Metafizikin meta*'sı... sonunda Batıda öne çıkan "üstü" ve "altı". Ama abartmadan birinden ötekine geçmeyi sağlar çünkü iki taraftan birine odaklanma söz konusu değildir-"yol"un temeli budur-ve her iki taraf da doğrudur.*

[Tartışmanın kısırlığı]
Seninle tartışıyorsam ve sen galip geliyorsan, ben sana üstünlük sağlayamıyorsam sen kesinlikle haklı ve ben de kesinlikle haksız mıyımdır?
Ya da her ikimiz de haklı veya her ikimiz de haksız mıyızdır?

5 *Zhuangzi*, II.

İkimiz de bilemeyiz bunu, üçüncü bir kişi de bilemez. Kim yanılmadan tartışabilir bu konuyu?

Gerçekten de senin düşünceni destekleyen birine sorsak, senin düşünceni desteklediğine göre nasıl karar verebilir? Eğer benim düşüncemi destekliyorsa, benim düşüncemde olduğuna göre nasıl karar verebilir?

Ya da benden ve senden farklı düşünse bile karar verebilir mi?[6]

"O, sen ve ben" bilemeyiz bunu ve karşılıklı bir bilgisizlik ve yetersizlik içinde kalırız (tavır ve tutumlarımıza göre). "O halde dördüncü bir kişinin beklenmesi mi gerekir?" Oysa felsefi tartışmaya giren birinin kendi durumuna bağlı kalmaması gerekir... Sokrates'e göre diyalog etiğinin temel şartıdır bu; aynı şekilde diyalektiğin esas ilkesi argümanları kendi aralarında karşılaştırmak ve iletişimlerini sağlamaktır (Yunanca dialegestai). *Sokrates, sözgelimi genç Theaitetos'a şöyle diyor: "Sırf senin argümanındır diye ne pahasına olursa olsun desteklememiz ve hiç eleştirmememiz mi gerekir?" (161 a;* Phaidon' *da,* 84 c, *kendisiyle ilgili olarak şöyle diyor: "Birçok kuşkulu noktanın olduğu kesin ve bu yüzden saldıracaklardır bize... "); ya da muhatabını şöyle uyarıyor: "... sana yanlış bir şey söylemekten korkuyorum, dikkat et bana"* (Kratilos, *393 c). Böyle bir dileğin hayali olması, hatta bu işte kimi zaman bir sokratik kurnazlık payı olması, hatta ve hatta bazı muhataplarının oyununa gelmemek için direnmeleri, ona gücenmeleri (ör. Kallikles) ya da ondan uzaklaşmaları (ör. Philebos) nedeniyle Sokrates yola tek başına devam etmek zorunda kalmıştır, ne var ki felsenin "eristik"ten gerçek anlamda kurtulması da bu sayede olmuştur: "tartıştıklarını* (dialegesthai) *sanıyorlar, oysa kavga etmekten* (erizein) *başka bir şey yapmıyorlar" (oysa benim amacım "kullandığım dili asistanlarım aracılığıyla gerçek olarak kabul ettirmek değil, kendimi olabildiği kadar yargılamaktır",* Phaidon, *91 a).*

[İnsanın yaşamını zenginleştirmesi]

Kasap Ding prens Wenhui için bir dana kesiyordu. Hayvanı eliyle öyle bir kavramıştı ki omzuna iyice yapışmıştı dana ve dizleriyle

6 *Zhuangzi,* II.

bastırdığı sayakları yerde hiç hareket etmiyordu, "*huo*" gibi melodili sesler çıkarıyordu ve bıçağı bu "*huo*" lar arasında öyle uyumlu hareket ediyordu ki bütün ortam müzikle doluyor, kimi zaman adeta dut ağaçları dans ediyor, kimi zaman da "tüylü kafalar" melodileri işitiliyordu [ya da bir başka okuma: bıçağı tam damarların bulunduğu yerlere rastgeliyordu]. "Gerçekten şahane!" diye haykırdı prens. Teknik neleri başarıyor!

Kasap bıçağını bir kenara koydu ve şöyle konuştu: "Benim tutkum *Tao*'dur ve bu tutku bütün teknikleri aşar. Dana kesmeye başladığımda danayı kesinlikle bir bütün olarak görüyordum. Üç yıl sonra ise [ne kadar büyük olursa olsun] bir bütün halinde görmemeye başladım hayvanları. Şimdi hayvanın sadece gözlerine bakacağıma [mutlak bir biçimde] zihnimde canlandırıyordum onu: duyulardan gelen bilgi kesilince hayvanın doğal yapısına ["göksel"] dayanarak tinsel yeteneğim geçmek istiyor onun yerine. Böylece büyük boşluklara saldırıyorum ve iç yapıları izleyerek bıçağımı geniş açıklıklara daldırıyorum. Çeşitli damarlara, kaslara, sinirlere dokunmuyorum, büyük kemiklere haydi haydi dokunmuyorum!

İyi bir kasap bıçağını her yıl değiştirmelidir: çünkü et kesmektedir; sıradan bir kasap bıçağını her ay değiştirmek zorundadır: çünkü kemikleri kırar. Ben on dokuz yıldır bu işi yapıyorum, binlerce dana kestim ve bıçağım her zaman yeni bilenmiş gibidir.

Bununla birlikte bıçağım karmaşık bir noktaya temas ettiğinde, zorluğu anlarım, önlem alırım, durumu dikkatle incelerim, bıçağımı yavaşça ve çok hassas bir şekilde hareket ettiririm: bir "*huo*" ve tamamdır iş-yere bırakılan biraz toprak gibi. Bıçağımı çıkarır ve ayağa kalkarım; etrafıma bakarım ve iç huzuruma kavuşup, rahatlarım. Bıçağımı temizleyip, kınına sokarım."

"Gerçekten harikulade!" diye haykırdı prens. "Kasap Ding'in bu sözlerini duyunca yaşamı zenginleştirmenin ne olduğunu anlıyorum."[7]

---

7 *Zhuangzi*, III.

8. "Değişim içinde süreklilik"

Anonim

Büyük yorum

Dönüşüm kitabı (*Zhuyi MÖ 6. yy-1 yy) ya da* Değişmenin klasiği (*Yi-jing)*

Zhuyi'nin Büyük yorumu'nun *ilk pasajlarından biridir söz konusu olan burada, heksagramların karşıt uçlarının bağımlılığı: bütün gerçeklerin kökenini oluşturan ve varlıkların her tür evrimini doğuran* Kian *ve Kun. Söz konusu bağımlılık her türlü gerçek olgunun gerçekliğini, dönüşümünü ve tamanlanmasını özetler.*

[Gerçekliğin mekanizması]
Gökyüzü yüksektir,
Yeryüzü aşağıdadır:
başlatan ve alıcı böyle belirlenmiştir,
çok değerli olan ve az değerli olan vardır.[8]

Tespit çok sıradan ve anlamsız gözüküyor: gökyüzü yukarıda ve yeryüzü aşağıda... Her şey söylenmiştir zaten; büyük "kuramsal" tercihler yapılmıştır. Gerçekten de bu formülasyon bize öncelikle gerçeğin her zaman olguların ikiliğinden (Gökyüzü ve Yeryüzü; ya da değişimin kla-

8 *Zhuyi,* "Xici", 1, François Jullien, *Figure de l'immanence. Pour une lecture philosophique de Yi-king, le Classique du changement"* içinde, @Grasset, 1993, Paris.

siğinde Kian *ve* Kun, *başlatan ve alıcı) hareketle kavranması gerektiğini söylüyor... bu bağlamda kesinlikle tek bir unsurdan (Tanrı, mutlak varlık, ilk hareket ettirici)hareket etmek söz konusu değildir.*

*Bu karşıt uçların bağımlılığı (*yin *ve* yang' *ın simgeledikleri)durumundan sürekli bir biçimde büyük nesneler süreci gelir: sözgelimi burada öncelikle yukarısı ve aşağısı ilişkisi söz konusudur ve gerçekliği öncelikle belirleyen de odur.*

Ama bu başlangıç formülasyonu gerçeğin ortaya çıkışının çerçevesini oluşturan şey değildir sadece, bunun da ötesinde bu doğal çerçeve içinde aynı zamanda ahlakın da bulunduğunu söyler: gerçekten de ilk olan bu ilişki aynı zamanda yönlendirilmiştir ve yukarısı ve aşağısı bir düzey farklılığı oluşturur. Gerçek sürecini oluşturan ilişkinin kendi içinde aksiyolojik (değerlere ilişkin) bir boyutu vardır, karşıt uçların bağımlılığı bir hiyerarşi konusudur. Ayrıca insanın ahlaksal eğilimi nesneler düzenine bağlanır (böylece bu yansıma içinde bağımlılığa dayanan, eşitlikçi olmayan bir toplumsal ve siyasal Çin ideolojisi). Ahlak daha sonraki bir belirlemeye bağlı değildir ya da bir dış zorunluluktan, toplumun kurallarından veya ilahi bir emirden gelmez kesinlikle ve gerçeğin yapısı içinde yer alır, onun mantığının ifadesidir.

[Karşıt uçların bağımlılığı ve eylem]

Sert ve yumuşak [kesintisiz ve kesintili, dolu ve kırık çizgiler] birbirlerine sürterler,

Sekiz üç harfli kelime karşılıklı birbirlerini sürüklerler.[9]

İlk baştaki karşıt uçların bağımlılığı olgusundan karşılıklı bir eylem çıkar: ilk ifadeye göre ilgili iki gerçeklik birbirleriyle ilişki içindedir ("bir araya gelirler" ya da "birbirlerine yakındırlar"), bu ilişki "iki yönde" "izlenir" ya da gerçekleşir; ikinci formülasyon bu tür bir karşılıklı bağımlılığın sonucunu belirtir: Wang Fuzhi'ye göre olayların bu gelişme evresinde olası bütün durumları özetleyen üç harfli sekiz kelime (olası üç çizgili olgular) "eyleme geçer" ve karşılıklı olarak "birbirlerini etkilerler". Kesintisiz ve kesintili, dolu ve kırık, "sert" ve "yumuşak" çizgiler belirli "konumlarda gidip gelirler", "ilerleyecek ya da gerileyecek

9 *Zhuyi (Büyük Yorum),* "Xici", 1.

biçimde birbirlerine ters yönde hareket ederler"; ve her iki partner de yararlanır bundan çünkü "sert yumuşak olanın yakınlaşmasından yararlanır" ve yumuşak da "sert olana dayanabilir ve böylelikle istikrarını bulabilir."

[Etkileşim ve açılım]
Gökgürültüsü ve yıldırımla sarsan,
Rüzgâr ve yağmurla gevşeten;
güneş ve ay kendi çevrimlerini izlerler:
kimi zaman soğuk, kimi zaman sıcak olur;
Kian'ın [başlatan] yolu erili getirir,
Kun'un (alıcı) yolu dişiyi getirir *Kian*'a
[başlatan] özgü bilgi sürekli bir başlangıç olanağı sağlar,
Kun'a [alıcı]özgü etkinlik yaşamların gerçekleşmesini sağlar,
Kian [başlatan] yeteneğiyle bilir,
Kun [alıcı] basitliğiyle yeteneklidir.
Kolay, dolayısıyla bilinmesi, tanınması kolay,
basit, dolayısıyla izlenmesi kolay;
kolay tanımaktan yakınlık doğar,
izlenme kolaylığından etkinlik doğar:
birincisinden süre doğar,
ikincisinden yoğunluk doğar.
Gözler kaldırıldığında göksel olguların düzeni seyredilir,
gözler yere çevrildiğinde yeryüzü olgularının düzeni görülür:
gizli ya da açık olanın özü böyle bilinir.[10]

Dolayısıyla açık seçikliğin bu hareket noktasına dönüyoruz: yukarıda gökyüzü, aşağıda yeryüzü (bkz. ilk iki figür, Kian *ve* Kun*). Oysa aşağıda ve yukarıda, yeryüzünde ve gökyüzünde sürekli aynı zincirlenmeye tanık oluruz: "gözükme" ve "kaybolma". Gökyüzünde güneş ve ay (bkz.* Li *ve* Kan *kelimeleri)bir gözükürler bir kaybolurlar. Dağlardan ve vadilerden (üç harfli* Gen *ve* Dui *kelimeleri), oluşan yeryüzünde yaratıklar ve bitkiler bir gelişirler bir kururlar[ve öteki iki üç harfli*

10 *Zhuyi (Büyük yorum),* "Xici", 1.

kelime, Zen *ve* Xun, *"gökgürültüsü" ve "rüzgâr" öncekilerin arasına sıkışır –diyor yorumuz– ve "dönüşümü gerçekleştirirler": dolayısıyla baştaki iki figürden gelen altı kelime gene baştaki karşıt uçların bağımlılığı olgusu içinde tam bir almaşma gösterirler]. Dolayısıyla bir yanda sonsuz ve görünmeyen gökyüzü yoktur; öbür yanda da duyulur ve gelişmeye mahkûm yeryüzü yoktur: ilk baştaki bu karşıtlık (görünen/görünmeyen) bütün gerçeği kapsar ve görünen karşısına hakikatin konabileceği boş bir görünüş değildir.*

Burada bu almaşma ilişkisi içinde, "görünen" ve "görünmeyen"i doğru anlamamız gerekir: görünen (gökyüzünde) ya da gelişenin (yeryüzünde) "açık" (ming) *olduğu söylenir bize. Kaybolan (gökyüzünde) ya da sönen (yeryüzünde) tersine "gizli"* (yu) *olur. Bu ikilemeye göre görünen ve görünmeyen aralarında gerçekliğin iki farklı tipi, varolmanın iki düzeyi gibi (biri öbüründen daha "gerçek" olarak: aynı, yalnız ve gerçekten) gibi karşıtlaşmazlar (Platon'da olduğu gibi) ve aynı sürecin iki evresi gibidirler: iki farklı dönemde algılanan aynı (ve tek) gerçekliktirler.*

Dolayısıyla görünen ve görünmeyen birbirine bağımlıdır (Platoncu görünmeyen ise ilke olarak, duyulur olanın içinde "kopya"sına kayıtsızdır). Bu nedenle burada izlediğimiz Wang Fuzhi'nin yorumuna göre açık olanın "gizli olana götürdüğü" söylenir ve bu gizlilik gerçekleşecek ve açık olacak olan "şeyle beslenir". Öte yandan açık olan kesinlikle "dışarıdan gelmez" ve gizli olan "her zaman hareketsiz kalmaz": güneş doğar, ay batar, bazı varlıklar ölürken bazıları doğar. Evrelerin, görünenin ve görünmeyenin evrelerinin her biri başka bir evreye ulaşır ve ulaştığı bu evre de onu koşullar.

[Ruh değil, hareket]
Başlangıç olana doğru giderek,
son olandan geri dönerek:
yaşamın ve ölümün yorumu böyle anlaşılır.
Esas ve mutlak olan ve enerji varlıkları yaratan şeylerdir,
hareket kendi çevrimi içinde değişmeyi gerçekleştirir:
açılan ya da kapanan tinlerin konumu böyle tanınır[11].

11 *Zhuyi (Büyük yorum),* 4-5.

Burada gerçek anlamda söz konusu olan "ruh" değil "hareket"tir (aynı şekilde yin *madde değil maddileşmedir). "Ruh"-"hareket": hiç kuşkusuz birbirlerinden türeyen ama gösterdikleri sapmayla bütüncül bir perspektif farklılığı gösteren iki kelime... hareket dünyanın çevrimini anlamamız bağlamında ilk başta gördüğümüz ayrıma götürür bizi. Gerçekten de olası bir ruhtan söz edebilmek için görünenin ve görünmeyenin gerçeğin iki düzeyi gibi karşıtlaştıkları ve "doğmuş olan"ın "sonsuz"la karşı karşıya geldiği bir dünya vizyonu gerekir (ve bu durumda görünmeyenden gelen ruhun ölümsüz olduğu kanıtlanır). Ama birbirlerini tamamlayan görünen ve görünmeyenin "gidiş" ve "geliş" aracılığıyla sürekli birbirine dönüştüğü aynı çevrimin iki evresi olduğu bir vizyon içinde "ruh" (insanda) söz konusu değildir artık, gerçek bir " başlangıç" (bireysel ruhun parçası ya da yansıması olduğu tanrısal bir yaratıcıya gönderme yapan) yoktur. Görünen ve görünmeyenin birleşmesiyle, ikisinin sürekli birbirine dönüşmesiyle, yoğunlaşma (maddileştirici) yeteri kadar arılaşmış, mükemmelleşmiş (Jing'in anlamı), etkinleşmenin (görünmeyen) etkisinde kalmış, sürekli bir "hareket"gerçekleştirmiştir: ağırlığın özne ya da süreç kategorisine verilmesine göre bilgi konusunda daha önce gözlemlenen sapma yeniden doğrulanır.*

9. "İnsanın tavır ve tutumunu belirlemesi"

Zhu Xi

Konfüçyüs okulundan Zhongyong (MÖ 3. yy); 12. yüzyılda Song'lar döneminde imparatorluk araştırmaları sistemine göre resmi öğretimin dört kitabından biri.

[Aşırılık ve yokluk arasında: tadını çıkarmak]
Dengeli orta yolun keyfini sürmek
Üstat şöyle diyor:
"Yolun niçin izlenmediğini biliyorum ben:
Alimler yolun ötesine geçiyorlar,
cahiller bu tarafında kalıyorlar;
yol niçin açık seçik biçimde anlatılmıyor, ben biliyorum:
bilgeler bu konuda çok ileri gidiyorlar
ötekiler yeteri kadar ilgilenmiyorlar.
İnsanlar içinde içmeyen ya da yemeyen kimse yoktur,
[ama] yediklerinin içtiklerinin
tadını çıkarmayı bilenler enderdir."[1]

(Düzenlemenin) "yolu" sürekli bir dengeden geçer ama bu ideal merkez doğrudan doğruya pozitif ve soyut biçimde algılanan her türlü betimlemenin dışında kalır. "Merkez" hiçbir zaman mutlak, kuramsal

1 *Zhongyong*, IV, *Zhong Yong ou la régulation à usage ordinaire*, François Jullien içinde. © Imprimerie Nationale, coll. "Salamandre", 1993, Paris.

bir amaç içinde hareketsiz kalmaz. Dolayısıyla ancak tartışmasız biçimde ve ifade edilemeyen orta yolunu temsil ettiği ve kolayca görülebilen iki uçla ilişkisi içinde değerlendirilebilir: belirsiz, anlaşılması zor bir araştırmaya girenler ve sonunda gerçeğin dışında yollarını şaşırarak kararsızlık içinde kalanların aşırılığı ve tersine yüzeysel ve parçalı bir bakış açısıyla yetinenler arasında; her zaman zor amaçlar peşinde koşanların ve amacı şaşırtıcı bulanların aşırılığı ve tersine her zaman yaptıklarıyla yetinen ve durumun gerekliliklerine ilgilenmeyenler arasında. Ne olağanüstü beceri hayalleri kurmak ne de tembel gözükmek gerekir... Kaldı ki burada düşünce bilgi ve eylem düzlemleriyle çakışır ve bunların birbirlerini etkilemesini sağlar: dengeli bir yolun izlenmesinin ihmal edilmesine götüren bakış açısının aşırılığıdır, aynı şekilde bu yolu sadece yol olarak tanımamaya götüren de eylem açısından aşırılıktır.

[Kahramanlık aramamak]

Dünyanın sırlarını bulmaya çalışmamak, kahramanlığı da reddetmemek ama belli bir dengeye tutunmak.

Üstad şöyle diyor:

"En karanlık sırları kurcalamak [ya da: çileciliğe yönelmek],
mucizeler yaratmak gibi,
gelecek kuşakların sizden söz etmeleri için:
Ben kendi payıma buna çok dikkat edeceğim!
Ahlak sahibi insan
davranışlarını yola göre ayarlar;
oysa yolu, yarısında bırakmak,
benim yapabileceğim bir şey değildir:
durmak olmaz!
Ahlaklı insan
her zamanki dengeli durumuna dayanır;
eğer dünyanın dışında kalırsa,
kimse tanımaz onu,
hiç pişmanlık duymaz bundan:
işte sadece Bilgenin yapabileceği bir şeydir bu.[2]"

2 *Zhongyong*, XI.

Bilgi ve eylem açısından "abartanların" (bkz. paragraf IV) tersine dengeli yaşam bilgesi olağanüstü ve şaşırtıcı olana-sırlar ve başarılar -meydan okur ve insanların dikkatini çekmeye çalışmaz. Gerçekten de yeni Konfüçyüsçü düşünürlere göre kendi doğasının tam anlamıyla bilincinde olan Bilgenin gerçekliğin gizemini başka karanlık bir yerde aramaya ihtiyacı yoktur. Gizli kaldıkça daha büyük bir etkinlikle zenginleşir, sadece dünyanın gidişatıyla, olağan seyriyle özdeşleşir ve şan ve şöhretten uzak durur. Denge çarpıcı bir şeyin ve bir simgenin –kesinlikle geçici olan– düzenlenmesi değildir, sürekli izlenen bir yol ve zaman içinde yer alır (bu açıdan bakıldığında yolda durmak abartanların sıkıntısıdır: "muhafaza etme"den "seçmek" ve "yanılgı içinde" kalmak).

Bilge ise böyle bir yolu izlemekle yetinemez-yaşanan bir kargaşa onu münzevi bir yaşama itse ve herhangi bir işlevi olmasa da.

[Kesintisiz ya da en yakından en uzağa]
Dengenin yolu en yakından en uzağa doğru gider
Ahlaklı insanın yolu
hem açık hem kapalıdır.
En cahil kocalar ve karılar
bu yolu tanıyabilirler;
ama son aşamada
Bilge kişi için bile bilinmeyen vardır.
Aynı şekilde en sefil kocalar ve karılar
bu yolda yürüyebilirler;
ama son aşamada,
Bilge kişi için bile mümkün olmayan bir şey vardır.
Gökyüzü ve yeryüzü o kadar büyüktür ki
insan onların karşısında aciz hisseder kendini
ahlaklı insanın sözünü ettiği büyüklüğü
bu dünyada taşıyabilecek bir şey yoktur;
aynı şekilde küçüklüğü de
bu dünyada yok edebilecek bir şey yoktur.
Şiirler kitabı'na (*Şijing*) göre

"Çaylak gökyüzünde yükseklerde uçar,
Balık suların dibine dalar."
Bu demektir ki yol aşağıda da yukarıda da bellidir.
Ahlaklı insanın izlediği yolun
kalkış noktası sadece basit çiftlerdir,
ama son aşamada,
bütün dünyada bellidir.[3]

Dolayısıyla üstünde durulması gereken şey ahlak idealinin sıradan özellikleridir. Yapıtın başında, izlenmesi gereken yolun insanın gerçek karakterine (her insanın kendiliğinden yeteri kadar bildiği) uyması gerektiği olduğu söylenmişti: bu nedenle bu yol "insanlardan uzak değildir" ve yakın ve ortak olan her şeyi küçümseyen ve sadece en uzak ve en zor işlerle ilgilenen biri yoldan ayrılır.

Şiirler kitabı'ndan alınmış örneğe bakalım: bir balta sapı yontmak için elinde balta tutan birinin modeli elinde ve dolayısıyla gözünün önündedir; bununla birlikte deneyin kesinlikle gösterdiği gibi birinden ötekine kayan bakışımızın (birinden hareketle öbürünü kavrayabilmek için) gösterdiği gibi eldeki sap ve yontulacak sap iki ayrı şeydir. Oysa insan karakteri kendinde ve kendisi dışında, Bilge kişide ve eğittiği kişilerde tektir.

Dolayısıyla ahlaksal ve toplumsal ideal –insani düzen– insan dışında bir normdan hareketle kavranamaz (sözgelimi Çinli yasa uzmanlarının yapmak istedikleri gibi) "insandan hareketle" kavranabilir çünkü bu norm aynı zamanda (insanın doğasında da aynı şekilde bulunur). Yöneticinin ötekileri hepimizde ortak olan özün içeriğine getirmesi ve onları aşan ve dolayısıyla zorlayan bir proje empoze etmeye çalışmaması yeterlidir. Ötekiler kendilerine çekidüzen verdiklerinde yani doğaya döndüklerinde Bilge onları etkilemez artık. İdeal insanı değiştirmek isteyen devrim değil dengedir.

[Bilgenin sıkıcılığından ve monotonluğundan Tanrının etkinliğine] *Şiirler Kitabı*'na göre:

3 *Zhongyong*, XII.

"Altın ve gümüş işlemeli giysisinin üstünde tek renkli bir giysi daha var":

Mesele bu kadar süslü bir giysiyi göstermek istememesi.

Böylece ahlaklı insanın karanlıkta kalarak izlediği yol günden güne daha belirgin hale gelir;

[oysa] küçük insanın, parlamak amacıyla izlediği yol günden güne silinir:

ahlaklı insanın izlediği yol sıkıcı ve monotondur ama yormaz, basittir ve gene de süslüdür, donuktur

ama uyumsuz değildir.

[Görünenin] yanında [hareket noktasını] uzaktan tanıyan

rüzgârın nereden geldiğini hesap eden [yaşamlara yayılan etki gibi],

[Henüz] küçük olanın görülen [gelişme]sinin bilincinde olan

yetenekli biri olabilir.

Şiirler kitabı'na göre:

"[Balığın] dalması ve suyun dibinde yatması boş bir çabadır,

her şeye rağmen gözükür."

Ve ahlaklı insan da

kendi içine bakar... hatasız mıdır, niyetlerinde bir sapkınlık var mıdır, anlamak için:

[çünkü] anlaklı insanda [ötekilerin] ulaşamayacağı şey

ötekilerin sadece görmedikleri şeydir.

Şiirler kitabı'na göre:

"Oturduğun yere bak

En izbe yerde bile utanacak bir şeyin var mı, gör."

Ahlaklı insanın

kendisini saydırmak için hareket etmeye ihtiyacı yoktur,

kendisine güvenilmesi için konuşmaya ihtiyacı yoktur.

Şiirler kitabı'na göre:

"[Bağış] sunulur, [insanlar] yaklaşırlar

ona-tek kelime duyulmaz:

Bu sırada tek bir çaba görülmez."

Ve yüce hükümdarın halkın cesaretlendirilmesi için ödüller sunmaya ihtiyacı yoktur,

halkın ondan savaş baltalarından daha fazla korkması için öfkelenmeye ihtiyacı yoktur.

Şiirler Kitabı'na göre:

"Yetenekleri belli değildir:

[ama] Bütün prensler onu taklit ediyorlar."

Ve yüce hükümdar

kendini içinden ibadete verir [yapılması gerekli şeylerin]

ve bütün dünya huzur içindedir.

Şiirler kitabı'na göre:

"Sizin yüce erdeminizi çok seviyorum

Çok fazla gürültü patırtı ve gösteri [yapmasına] gerek yoktur bu erdemin."

Üstat şöyle diyor:

Halkı değiştirmek amacıyla "gürültü patırtı" ve "gösteri",

[yapılabilecek] en uç şeylerdir sadece."

Şiirler kitabı'na göre:

"[Büyük] yeteneği bir saç teli kadar hafiftir."

Bir saç teli de ölçülebilir,

[bu arada] "Yukarıda gökyüzünün seyri sessiz ve kokusuz gerçekleşir":

son evre!

Zhu Xi'nin (Zhongyong jizhu) yorumu

Zhu Xi (Zhu Yuanhui, 1130-1200)

Son bin yılın bütün Çinli düşünürlerinin en etkilisi olan Zhu Xi "Konfüçyüsçü" düşüncenin (Konfüçyüs'ten, on beş yüzyıl sonra yeni Konfüçyüsçü öncülerine kadar) çeşitli özelliklerini bir sistem içinde birleştirmeye çalışmıştır. Bir araya getirilen dört kitap (Konfüçyüs'ün konuşmaları, Mencius, Büyük Araştırma *ve* Dönüşümler kitabı [Zhongyong] *özellikle onun eseridir). Onun derlediği ve yorumladığı bu kitaplar dogmaların temelini oluşturacaktır (aynı zamanda da 1313'ten dogmaların kaldırıldığı tarih olan 1905'e kadar araştırmaların temeli). Onun eseri Çin geleneğinin "bütünü" olarak Çin dışında, özellikle Kore ve Japonya'da çok etkili olmuştur. Wang Fuzhi'nin ona*

göre belli ölçüde özgün olduğu söylenebilir: Zhu Xi'ye göre Dönüşümler kitabı *esasen felsefi açıdan çok fazla anlam taşımayan bir kehanet kitabıdır; öte yandan Zhu Xi sonsuz ilke (madde dışı, değişmeyen, her zaman iyi) ve maddi enerji (çok, geçici ve koşullara göre iyi ya da kötü) arasında bir statü farklılığı oluşturur ve bu sonsuz ilkeyle maddi enerjinin birbirlerinden ayrılmaz oldukları düşünülse de bu statü farklılığı ikiciliğe doğru kayar her halükarda.*

Otuz üçüncü paragrafta,

Zisi daha önceki paragraflarda sonuna kadar geliştirdiği düşünceye dayanır ve burada başlangıç noktasına ulaşır:

tekrar içdünyasını dikkatle gözlemlediği bir faaliyetten hareketle düşüncesini geliştirir: iç gözlemin sonucu olarak huzurlu bir dünyanın son safhasına varış

Ayrıca bu görünmeyen etkiyi över ve "sessiz ve kokusuz" özelliklerini anlatma noktasına kadar gider ve sonunda bir yere ulaşır

Böylelikle çalışmasının temelini açıklar

ve özetler:

Sürekli [öğretisine] dönerek insanları eğitme amacı derin ve doğrudur!

[Ahlaka] uygulanan şeylerden bütünüyle yararlanmak mümkün değil midir [sonuca ulaşmak amacıyla]?

Çalışma denge düşüncesinin temelini oluşturan bu fikirle son bulur: etki gizli kaldığından daha güçlüdür. Bilgenin yolu çarpıcı bir şey sunmaz, doğa görünmeden etkili olur. Paragrafın başında geçen ılımlı, ölçülü' *nün anlamı konusunda kesinlikle yanılmamak gerekir: bu bir tevazu tercihi değil zayıf düşmemenin koşuludur. Görünen çabuk tükenir oysa arka planda kalan akılda kalır. Yoğunluğu ve çekim gücü yok olmaya mahkûm hoş ve güzel olanın karşısında Bilge "tatsız tuzsuz ve sıkıcı"dır ama "kesinlikle yormaz". "Basit" ve "renksiz"dir, sürekli içindeki zenginliği harekete geçirir, etkisini gösterir. Bilge'nin sıkıcılığı özel, belirgin bir şey değildir, dünyanın özünün nötralitesiyle birleşir. Dengenin ortaya çıkabilmesinin tek biçimi olarak bütünüyle mantıksaldır: asla duyulur değildir çünkü hiçbir kopma ve sapma ("aşırılık" ya da "eksiklik" bağlamında) görülmez onda; aynı zaman-*

da sürekli kendini yineler çünkü olayların gelişmesiyle karışır ve dolayısıyla "nedenselliği" her zaman içkindir.

Aşağıdaki ifadeler bu tür bir sıkıcılık ve yavanlık durumunu doğrularlar. "Uzak" gözüken "yakında" başlar ya da "uzağa gitmek için" "yakından hareket etmek" gerekir (ya da "yukarı çıkmak için" "aşağıdan başlamak" gerekir)... bunlar bize en uzak sonucun –en uzak ideal– bile her zaman bizim yanımızda, basit bir şekilde başladığını hatırlatıyor: gördüğümüz gibi Bilgenin erdemi sıradan bir erdemdir; "rüzgâr nereden gelir" sözü şunu düşündürür bize: Bilge'nin etkisi, doğanın etkisi gibi somut olarak görülmediğinden daha yoğun ve daha güçlüdür, bireysel olarak kavranabilir ama yaygın bir etkisi vardır üstümüzde-rüzgâr gibi. Nihayet "küçük olan"ın "açık ve belirgin" gelişimi bize başlayan –öncelikle içimizde– her şeyin güçleneceğini ve zorlayıcı olduğunu hatırlatıyor: dolayısıyla Bilge beliren ve önünü gören her eğilimi irdeleyerek her zaman süreçlerin başlangıç aşamasında etkin olur, buna karşılık süreçler onun müdahalesine açıktırlar ve kendilerini kolayca ayarlarlar.

Dolayısıyla ahlaklı insanın belirgin özelliği içeriden gelen her şeye gösterilen ama başkalarının göremediği bu dikkattir. Bütün gelişme süreci ilkenin kavranamayan özelliği ve etkisinin yaygın ve açık özelliği arasında ilişki kurmaktır: bir yanda Şiirler kitabı*'nın dizelerinin ve en yüce anın kurban, insanın bağışı ve ruhlar dünyasının ilişki kurduğu (bilincin) en ücra köşesinin sağladığı motiflerin farklılığına göre; öte yanda bütün bireylerin genel ve sürekli katılımı (hükümdarın emir vermesine gerek kalmadan), insanlar arasında hiçbir çaba görülmemesi (görünmeyen bir varlık dünyası kendisini sessizlik içinde empoze ettiğinde) ya da bütün insanların hissettikleri cesaret ve korku duygusu (ödül ve cezadan yararlanmak gerekseydi onlardan çok daha güçlü duygular). İç denge dışarıya kendiliğinden yayılır, belli belirsiz etkili olduğundan daha çarpıcı bir örnektir.*

Dolayısıyla insanların itaat etmesi için sesi yükseltmek ya da havalar atmak yararsızdır: çünkü bu güç gösterisi –"gürültülü patırtılı" ve "gösterişli"– neredeyse hiç etki yapmaz (kesinlikle sınır bir durumdur: burada Zhuangzi*'yle karşılaştırma yapın... enstrümanlarla icra*

*edilen, danslarla, balelerle karışık sesli müziğin sadece ve sadece sonsuz müzikal uyumun sınırını-*mo-*temsil ettiği "Tiandao" bölümü).*

Süreçlerin görünen bölümünün oluşturduğu bu basit "uç"a göre görünmeyen, "temel"i (ben) *oluşturur: dolayısıyla görünen görünmeyenden ayrı değildir ve ona karşıttır ama ondan gelir. Çünkü ağacın gömülmüş kökünden gözlerin gördüğü dalların uçlarına kadar süreklilik vardır. Bilgelik ters yönde gitmektir: olguların sürekli biçimde geldikleri çıkış noktasında olguların algılanabilen sınırından dönmektir. Dengenin merkezine kadar gitmektir-Bilgenin iç dengesine, sessizce Tanrıya yükselmeye kadar.*

10. "Dilden düşünceye ya da uyum nasıl anlaşılır"

Wang Fuzhi

Yorum

Zhang Zai (1020-1077)

Yeni Konfüçyüsçü düşünce içinde Zhang Zai'nin en özgün yanı evrensel enerjiyi (ki) *dünyanın büyük sürecinin kökenini oluşturan (buradan çıkmış değildir) son sınırla özdeşleştirmesidir: bu evrensel enerji büyük Boşluk'la ve büyük Uyum ya da Yol'la bir olan eylemsizlikle aynıdır: dolayısıyla dünyanın süreci daralma ve genişleme almaşması aracılığıyla mantıksal biçimde açıklanır. Wang Fuzhi (1619-1692) bu "materyalist" yorum bağlamında Zhang Zai'yi izlemiş ve böyle bir tavrın kuramsal sonuçlarını etkili bir biçimde açıklamaya çalışmıştır. Dolayısıyla Zhang Zai Wang Fuzhi'nin gerçek üstadıdır ve Fuzhi onun için çok önemli bir yorum kitabı hazırlamıştır:* Zhangzi zhengmeng zhu.

Nesneler arasında uyum ve büyük süreç

Cümle içinde somutlaşan bu karşıt çiftler metnin sistemini kendileri yaratırlar ve sürecin anlamını yaratırlar. Örnek (Zhengmeng, *I*) *sözcüğü sözcüğüne çevirisiyle (uyumu göstermek amacıyla satır satır giderek):*

Hafif olan su yüzüne çıkar,
ağır olan batar,
yukarıya yaklaşma: çıkmak,
aşağıya yaklaşma: inmek,

hareket halinde olma ve gitmeyi düşünme, harekettir,
hareket halinde olma durmayı düşünme, durmadır:
maddi enerji içinde bulunan dinamizmin ilkeleri bunlardır
yin-yang'ın uyumlu birliği evresinde
ve dağılımlarının temel özelliğini oluşturarak,
aynı şekilde insanın da temel bir doğası vardır.
Gizlilik:
belirgin olmayan uyumun özü budur;
etkileşim:
gerekliliğin eğilimi budur.
Galip gelmek ya da teslim olmak
az çok her iki tarafa da bağlıdır,
fırsat-durum'dan yararlanır,
kimi zaman boş ve kimi zaman dolu:
galip geldiğinde, yayılma;
teslim olduğunda, daralma:
galip gelme –teslim olma, daralma– yayılma,
gerilemek ya da gelişmek, ölmek ya da yaşamak: bütün bu olguların
hareket ilkeleri içinde çıkış noktaları
vardır
bunun anlamı şudur ki kendiliğinden görünen
her şey:
Gökyüzü ve Yeryüzü [düzeyinde], insanlar ve nesneler,
[söz konusu olduğunda]
küçülmek ya da büyümek, ölmek ya da yaşamak,
her zaman Yüce Uyum'un içindeki ilkelere
bağlıdır.

(Nesnelerin) gerçekleşmeleri/(insanların)niyetleri

Cümlenin oluşmasında uyum sadece etkileşim ve karşılıklılığı göstermez, aynı zamanda çeşitli özelliklerini bir araya getiren ve bunların işbirliğini sağlayan benzerlik ilişkisini de gösterir. Gene örnek olarak sözcüğü sözcüğüne çevirerek ("Şenhua" bölümünün başı):

Gerçekleşmeler düzeyinde büyük boşluğun önünde engel yoktur: bütüncül açık seçikliğin ve sapmamış eylem-ilkenin kökeni budur.[1]

Gökyüzünün seyri/tavır ve tutumun gelişmesi Tanrı, Bilge: iki formülasyon tam anlamıyla bakışımlıdır ve birbirlerine tamamen denk düşerler. Bununla birlikte Gökyüzü ve Yeryüzü'nün birbirlerini tamamlaması ilişkisi bağlamında sık sık dile getirilen bu benzerlik işlevi Tanrı ve insan ilişkisi bağlamında özellikle belirleyici bir iddiadır çünkü insanın Tanrıyla ilişki kurma, hatta belli bir sürecin sonunda onunla özdeşleşme yeteneğininin temelinde bu ilişki vardır:

Tanrı zihnin boyutları sayesinde madde enerjiyi yönlendirir: mevsimler çevrimlerini izlerler ve varlıklar dünyaya gelir; insan zihnin boyutları sayesinde bireysel varlıkları yönlendirir: ahlak değişmiştir ve adetler değişmiştir.[2]

Paralellik ve etkileşim

Maddi enerji, bireysel varlıklar, mevsimlerin düzenli çevrimi, ulusların düzeni vb.: Uyumlu ifadenin özelliği cümleye ikili bir boyut vermektir çünkü bir cümle sadece geliştikçe bireyselliği içine kapanarak, çizgisel biçimde okunmaz, denk düştüğü öteki gelişmesine açılarak ve tepki göstererek, yatay olarak da okunur. Bir müdahale olarak ve paradigmatik olarak da okunur ve sadece iç ilişkisi açısından, sözdizimsel gelişmesi içinde okunmaz ya da daha doğrusu kendi gelişimi sürekli biçimde, hatta kendi oluşumu içinde öteki ifadeye bağlıdır her zaman. Bağlantının mantığı söylemin örgütlenmesi düzeyinde etkin olur... tıpkı kavramların oluşmasındaki gibi. Cümlenin gelişmesi sırasında bireysel olarak dile getirilen her şey aynı zamanda bir partnerle ilişkisi içinde ve tek başına kalmadan bütüncül bir biçimde algılanır. İfade içinde etkin olan uyumluluk böylece gerçeğin farklı parçalarıyla ilişki içindedir sürekli ve yapısal süreklilik içinde basit, dolaylı bir sü-

1 *Zhengmeng*, IV, François Jullien, *Procès ou création*, @ Le Seuil, 1989, Paris içinde
2 *Zhengmeng*, IV.

rekliliği derinleştirir. Sürecin temelindeki tutarlılığın etkisini yeniden üretir.

Daha genel anlamda ve daha geniş bir ölçüde uyumlu ifade cümlenin normal gelişmesini oluşturur ve düşüncenin ritmi işlevi görür:

Bilgelik tinin (şen) boyutunu tam olarak anlamayı sağlayan şeydir.
eşitlik dönüşümü (*hua*) olumlu kılmayı sağlayan şeydir:
bilgeliğin gerçekleşmesi,
eşitliğin gelişmesi,
bütüncül bir son-baş açık seçikliği,
nesneleri (ayrıntılı olarak) incelemeden:
fırsatları sürekli izleyerek her zaman merkezlerine yerleşmek
ve getirilecek modeller olmadan.
yin-yang'ın bütün erdeminin saflığını temsil etmek yeterlidir,
o zaman *yin* olabilir
yang olabilir hem *yang* hem *ying* olabilir,
aynı şekilde ilkbahar ılıktır ama üşüten yağmur da görülür bu mevsimde,
sonbahar sert geçer ama ılık rüzgârlar da vardır bu mevsimde,
Bilgeliğe [ulaşmak için] onu anlamayı beklemeye hiç gerek yoktur,
Eşitliğe [ulaşmak için] eşitlikle uyum sağlamaya hiç gerek yoktur.[3]

Etkileşim, uyum, bağlantı eylemleri: öyle anlaşılıyor ki Wang Fuzhi süreç anlayışını anlatırken sadece Çin cümle yapısının doğal işleyişini göstermiştir: bu dilin mantıksal işleyişini açıklamak, gerçekliği kendine özgü bir biçimde yorumlamak. Tersi bir durum ancak açık seçik bir zorlukla aktarılabilirdi bize ve bu zorluk çoğu zaman Çince'de cogito'*nunkinden kesinlikle farklı bir eklemlemeyle "gösterilmiştir." Ama sağduyu ve akla dayalı, ifade ettiği şeyden bağımsız düşüncesinin tümelliği içindeki Descartes'ın sakin ve soğukkanlı gü-*

3 *Zhengmeng*, IV.

veni konusunda söylenenlerin Wang Fuzhi yani okuma yazması olan her Çinli için de geçerli olması gerekirdi çünkü bu Çinli kendi dilinin anlaşılır olduğunu düşünür. Yüzyıllardan beri süregelen uygarlık doğrulamıştır bunu (bu insanın sözgelimi eski ve modern diller arasında bölünmüş klasik Batı'daki gibi farklı kültür dilleri konusunda bir deneyimi yoktur)ve kendi dilinin merkeziliğini ve kendi uygarlığının dilleriyle yakınlığını olabildiğince birleştirerek bir göreliliğin hatta bir karşılaştırmanın mümkün olabileceğinden kesinlikle haberi yoktur: Sanskritçeyle yakınlığın birkaç özel nokta (sözgelimi prozodinin bazı özellikleri) dışında böyle bir rolü olamamıştır çünkü ideogramlar ve güzelyazı dünyası kapalı ve kendine yeterli bir bütünlük oluşturur ve çünkü okumuş yazmış insan tipi toplumsal ve siyasal statüsü içinde bu biricik enstrümanla birleşir ve bu insanın bilinci dilinin dünyasıyla örtüşür ve bu dünyaya katılır.

Bilindiği gibi modern endişe, tersine, bizi düşüncenin dilin içinde kökleşmesi olgusuna daha dikkatli kılmıştır: düşüncenin öncelikle dilin bir yorumu olduğu, düşünce faaliyetinin her şeyden önce kaynaklarının değerlendirilmesi olduğu gerçeğine daha dikkatli kılmıştır. Söz konusu olan, Heidegger bağlamında söylendiği gibi filozofun her zaman alanını "irdelemekle" uğraşmak istemesi değil sadece dil aracılığıyla düşünmesidir: dolayısıyla aydın birinin düşüncesinin mantığı sezgi sürecinin gelişmesi sırasında Çin dilinin mantığıyla ne ölçüde birleşmez (ya da doğrulanmaz bu mantıkla)? Ve birçok bakımdan tartışmaya çok açık olan Wang Fuzhi'nin yapıtları aydınların uygarlığına bir konsensüs aynası sunmuyor mu?

11. "Çin ve Batı ya da kültürler buluşmasını nasıl düşünmek gerekir[1]"

Liang Şuming

Doğu ve Batı kültürleri

Liang Şuming (1893-1988) XX. yüzyılın en önemli entelektüellerinden biridir.

Liang Şuming çok önemli yapıtı Doğu ve Batı kültürleri *ve felsefelerinde Batı, Hint ve Çin uygarlıklarını incelerken bunlar arasındaki radikal farklılıkları, her birinin "temel eğilimi"ni göstermiştir. Avrupa düşünce ve tekniklerinin olağanüstü gelişmesini dikkate alarak öteki iki "yol"un da direnmesi ve gecikmelerini telafi eden Çin ve Hindistan'ın da kendi değerleriyle yeniden buluşma biçimleri üstünde durmuştur.*

Öte yandan, Doğu'da doğaya egemen olmaya yönelik bir rasyonalitenin fetihlerinin desteklenmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte sahip olduğu güçle başı dönen çağdaş Batı'nın çevreyi nasıl yağmaladığını, toplumsal dokuyu nasıl tahrip ettiğini ve insanların sezgilerini ve duygularını nasıl yok ettiğini gösterir. Bütüncül bir yaşam felsefesi gerekliliği üstünde dururken Konfüçyüsçü "orta yol"un, Budist mutlak anlayışının insanlığın ortak temelini oluşturan maddi gelişme ve demokratik kurumlaşma gerekliliklerinden hareketle yeniden yorumlanmasını önerir.

---

1 Luo Şenyi'nin çevirisi Léon Vandermeersch tarafından gözden geçirilmiştir, *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*, © PUF, coll. "Orientales", 2000, Paris içinde.

Liang Şuming ekonomik, toplumsal ve gerçek anlamda entelektüel bu dengeli gelişme ideali adına Çin kırsal ortamında aktif bir mücadele yürütmüştür. Komünistlerle yol arkadaşlığı yapmış ama sınıf mücadelesini reddetmiş ve 1953'de Mao Zedong'u şiddetle eleştirirken onun Çin köylülerini proletarya devrimine kurban ettiğini söylemiştir.

[Çin kültürünün belirgin özellikleri]

Bu bağlamda Batı kültüründe ve Çin kültüründe en fazla öne çıkan şeylerden başlamak gerekir. Batı kültüründen farklı olarak Çin kültüründe:

1. maddi refah için doğanın fethedilmesi diye bir şey görülmez;
2. araştırmalar bilimsel kesinlikten yoksundur;
3. toplumsal yaşamda demokrasi yoktur.

Bu üç karakteristik önemli bir gecikmenin işaretidir ve bunlar Çin kültürünün olumlu yanlarından çok olumsuz yanlarıdır. Bu durumda şu soruyu sormamız gerekir: Çin kültürü daha yavaş bir gelişmeyle Avrupa kültürünün izlediği yolu mu izler yoksa çok farklı bir yola mı bağlanmıştır ve buna göre olumlu yanlarını ve başarılarını başka yerde mi aramak gerekir? Çin'in daha hızlı gelişen ve arayı çok açan Batı'ya göre kesinlikle geri olduğunu düşünen çok insan vardır. Onlara göre Çinlilerin böyle bir gelişmeye duyarlı olmaları mümkün değildir ve yarı yolda kalacaklardır. Önce bunu düşündüm. Sözgelimi doğanın fethi meselesine bakalım. İnsanlık, gelişme süreci başlamadan önce çok az bilgiye sahipti ve dolayısıyla doğayı fethetmesi mümkün değildi. Ama geliştikçe fetih de ilerler ve *fetih ilerledikçe de gelişme olur.* Çinlilerin doğanın fethinde Avrupalıları yakalayamamalarının nedeni kendi kültürlerinin izlediği yolun sorun çıkarmasıdır bu bağlamda. Bilimsel yöntem bilgilerin gelişmesi sürecinde ortaya çıkmıştır. Bilgilerin yeterince gelişmesi sırasında bütünüyle metafizikten gelmiştir. Auguste Comte'un insanlığın gelişmesinin üç aşaması (din, metafizik, bilim) teorisi eleştirilse de en son ortaya çıkanın bilim olduğu tar-

tışılmaz. Metafizik ve dinsel kalıplar içinde kalan Çin bilimin büyük bir atılım yaptığı Batı'ya göre geride kalmıştır. Bireye gelince... gelişmek istiyorsa eğer her türlü otoriteden kurtulması gerekir. Burada da Avrupalılar ipi göğüslerken Çinliler geride kalmıştır. Katedilen bir yolda insanlığın kültürel gelişmesi bağlamında bir karşılaştırma yapalım: Batılılar 50 kilometre, Çinlilerse sadece 15 kilometre katetmişlerdir. Durumu açık seçik şekilde göstermiyor mu bu? Oysa gerçek böyle değildir. Bana göre Batı Çin'le ilişkiye girmeseydi, Çin kendi içinde kapalı kalsaydı, üç ya da beş yüzyıl, belki de bin yıl ne buharlı gemisi, ne treni, ne uçağı olurdu... bilimden ya da demokrasiden hiç söz etmiyoruz. Bu demektir ki Çin Batı'yla aynı yolu izlememiştir. Sadece gelişme ritmi söz konusu olsaydı gecikme zamanla telafi edilebilirdi. Buna karşılık iki ayrı yol söz konusuysa Çinlilerin ne kadar uzun bir yürüyüş yapsalar da Batılıların bulunduğu noktaya gelemeyeceklerdir. Çin için olaylar bu ikinci duruma göre açıklanır. Gerçekten Batı kültürüyle büyük farklılık Çin kültürünün, gelişme sürecinde ilk yolu izlememiş olmasıdır. Çin zihniyetinin belirgin özelliği boyun eğme, doygunluk, arzuların sınırlanması ve yaşamın sunduğu şeylerle yetinme, daha fazla refah ve zenginlik istememedir. Ama şunu da eklemek gerekir ki bu zihniyet tutkuları dizginlemez (Buda rahiplerinden istenen yetingenlik ve çilecilik Çin kökenli değil Hint esinlidir). Çin kültürü olanı kabul eder ve olan şeyleri değiştirmeye çalışmaz. Doğuda daha önce değindiğimiz gibi insanlar doğayı fethetmekten çok doğayla kaynaşmayı isterler. Bu özellikler ikinci yol içinde yer alır ve bu ikinci yol doğanın fethine ya da modern iletişim araçları oluşturmaya karşıdır. Çinli hoşgörülüdür ve her türlü baskıcı iktidara karşı teslimiyet içindedir. Özgürleşmek için ya da demokrasinin egemen olması için mücadeleye gerek yoktur. Aynı şekilde doğal olguların yöntemli bir biçimde irdelenmesi gibi bir şey de söz konusu değildir. Daha önce belirttiğim gibi tercih edilen yol metafizik sezgidir. Kaldı ki doğaya egemen olma isteği yoksa bilim niçin geliştirilsin? Bütün bunlar gösteriyor ki Çin kültürü Batı kültürünün izlediği yolu izlemez: ikinci yoldur onun yolu. Nasıl ortaya

çıkmıştır bu eğilim? Bunu, daha sonra Çin kültürünün öne çıkan özelliklerinden ve ruhundan söz ederken göreceğiz.[2]

[Çin felsefesinin Batı felsefesine göre özellikleri nelerdir?]

Hint kültüründe tinin yaşamının belli başlı özelliklerini gösterdim. Şimdi Çin'e bakalım. Bu bağlamda durumun çok farklı olduğunu yukarıda gördük çünkü Çin dinle ilgilenmez. Dolayısıyla bu konuda söylenecek fazla bir şey yoktur; buna karşılık Çin kültüründe metafizik her alana egemendir. Biraz daha yakından bakalım bu konuya. Batılıların metafiziğe sert eleştiriler yöneltmesinden sonra metafizikten söz etmek neredeyse olanaksız hale gelmiştir; farklı bir yaklaşım dışında her çaba zaman kaybından başka bir şey değildir. Hint Budistlerinin kendileri için yeni bir yol bulduklarını söyledik: soruyu soralım o halde: Çin metafiziğinde Batılıların kendi metafiziklerinde eleştirdikleri yanlışlar var mıdır? Bu metafizik farklıysa eğer Hint metafiziğine benzer mi? Ayrıntılı bir inceleme bu metafiziğin Batı ya da eski Hint metafiziklerinin düştükleri yanılgılara düşmediğini gösterir. Özellikle Budist metafizikten açık seçik biçimde ayrılır. Benim sunumum kesinlikle aynı şeyin söz konusu olmadığını gösteriyor. Birçok kimse üçü arasındaki radikal farkı göremiyor ve karıştırıyor onları. Sözgelimi Zhang Binglin, Ma Xulun ve Çen Zhongfon Budist mutlak bilgi öğretisinin temaları ve *Yijing* ya da *Zhuangzi* temaları arasında bir benzerlik bulurlar; onlara göre eski Çin kozmolojisinin ontolojik Gökyüzü ve Yeryüzü dinamizmi *alaya* bilinci (sekizinci, evren bilinci) ya da *manas* bilinciyle (yedinci, aktif düşünce bilinci) aynıdır. Vahim bir hatadır bu. Çünkü onlara göre sonuçta bütün kültürler aynıdır; ortak noktalarını ya da farklılıklarını göstererek bunların karşılaştırılabilir olduklarına inanıyorlar. Aslında Batı, Hint ya da Çin olsun her sistem ötekilerden farklı bir bütün oluşturur ve bu bağlamda karşılaştırma yapılamaz. Her sistem kendi yolunu izler ve yolları hiçbir zaman kesişmez; Çin Batı ya da Hindistan'ın yolunu izlemediğinden başka bir yola girme-

2 *Les Cultures d'Orient et d'Occident*, bölüm III.

dikçe kesinlikle aynı şeyleri yaratamaz. Hintler gibi bu dünyayı ısrarla terk etmek isteyen Çinliler gördünüz mü hiç? O zaman Çin'de Hint metafiziğinin yaratılması nasıl mümkün olabilir? Kimi zaman söylemler çok yakın olabilse de temelde esaslı bir farklılık varsa karşılaştırma yapılamaz. Bana göre Çin metafiziği ve öteki metafizikler arasında iki alanda temel bir ayrılık vardır:

1-Sorular farklıdır: Çin metafiziğinin sorduğu sorular Hint ve Avrupa metafiziğinin sorduğu sorularla aynı değildir. Hint ve Avrupa metafizikleri bir nokta dışında kendi aralarında da farklıdır: bu nokta evrenin ontolojik olarak inşa edilmesi arayışıdır.

Bununla birlikte bu son nokta Çin'de aranan şeyin tam zıddıdır. Çin filozoflarının tekçilik, ikicilik ya da çokçuluktan söz ettikleri görülmüş müdür? Oysa öteki geleneklerde vardır bunlar. Ya da bu filozofların materyalizm ve idealizm konusunda tartıştıkları görülmüş müdür? Bu basmakalıp temalar yoktur Çinlilerde. Çin metafiziği, çok eskiden beri, Çin'de her türlü entelektüel araştırmanın altında yattığı gibi öncelikle ve her şeyden önce hareketsizlik üstüne bir düşünce değil bir hareket düşüncesidir. Değişim üstüne soyut bir düşüncedir; somut problemlerle ilgilenmez hiçbir zaman. Bu açıdan bakıldığında sorunsalın üslubu bile farklıdır: çok az tartışma, çok az farklı okul, polemik görülür. İlk başta kültürler, izleyecekleri yolları açıkça belirlemiş olmadıklarından aralarında bazı benzerlikler görülebilir; Çin unsurları ve Hint ya da Batı unsurları arasında bir yakınlık kurma eğilimleri görülebilir. Sözgelimi Laozi şöyle der: "Kaotik ama belli bir yapısı olan, Gökyüzünden ve Yeryüzünden önce ortaya çıkan bir şey var olmuştur"... bu cümle daha somut bir olumlama gibi gözüküyor. Bununla birlikte Laozi'nin düşüncesi hareketsizliğe dayanmaz ve kökeni bir değişme teorisi olan dönüşümlerle ilgili kehanet teorisindedir-*Guicang*'ı (*Yijing*'den önceki eski kehanet derlemesi) esas alan bir teoridir bu. Her halükarda bunun gibi küçük bir benzerlik yığınla farklılığı yok edemez. Beş Çin unsurunu yan yana koymak mümkün değildir: metal, ağaç, su, ateş ve rüzgâr ve dört Hint etkeni: toprak, su, ateş ve rüzgâr. Birinciler

soyut kavramları, ikinciler somut gerçekleri simgelerler. Bunları karıştırmamak gerekir.

2. Yöntemler farklıdır: Çin metafiziği değişme konusunu işlediğine göre yönteminin Avrupa ya da Hint metafiziğininden farklı olması doğaldır. Somut problemlere yaklaşmak amacıyla yararlanılan statik kavramların karşıtı değişim açıklamaları soyut bir terminolojiye başvururlar: *yin* ve *yang,* Gökyüzü ve Yeryüzü... bunların belirgin hiçbir gereçleri yoktur.[3]

[Çin "metafiziği"?]

Dolayısıyla Çin metafiziği sorduğu sorular açısından olsun, yöntem açısından olsun Avrupa metafiziğinden ve sadece donmuş gerçekliklerle ilgilenen ve yöntemleri başka bir şey aramalarına izin vermediğinden yanılgıya düşen bazı Hint ayrılıkçı okullarının metafiziğinden farklıdır. Eğer günümüzde söylemlerinin izlenmesi gerekiyorsa, bu Avrupa ve Hint metafiziklerinin yaklaşımlarında bir yenilenme gereklidir. Buna karşılık bunlara yöneltilen eleştirilerin Çin metafiziğine zararları dokunmaz. Biraz önce belirttiğim gibi Çin metafiziğinin iki özelliği açık seçik biçimde anlaşılmazsa bu metafiziğin tutarlılığının anlaşılması mümkün olmaz. Bu özellikler bağlamında en küçük bir dikkatsizlik çok büyük bir yanılgıya götürür. Bu şekilde yanılanların sayısı çok fazladır; bu metafiziği eleştirenlerin sayısı da çok fazladır. Çen Şun'un şu saptamasını hatırlıyorum: *taijii* (yüce varlık ilkesi) ve *liangyi* çifti (yaşam konusunda bütün kararların iki kutbu) maddi şeyler değildir; ayrıca Huang Zongxi'nin *Doxographie des Song et des Yuan* adlı eserinde Xu Baiyun'un *taiji* ve *liangyi*'nin aslında tek ve aynı şey olduğunu söylediğini okudum. Yüce varlık ilkesi (*taijii*) kavramının maddileştirilmesinden korkan Zu Dunyi buna yüce hiçlik ilkesi (*wuji*) kavramını eklemiştir. Buna rağmen, kimileri günümüzde hâlâ *liangyi* çiftinin Gökyüzü ve Yeryüzü çifti olduğunu söylüyorlar. Ama mümkün değildir bu.[4]

---

3 *Age.*, böl. 4.
4 *Age.*, böl. IV.

["Konfüçyüs]

Öncelikle bu metafizikten hareketle hayatın doğru ve iyi olduğunu söyleyen Konfüçyüsçü yaşam felsefesinden söz edelim. Düşünülen metafizik söylemi temelde evrenin yaşamına dayanan metafiziktir ve bu yaşamı bir değişim gibi görür. Bu noktadan hareketle Konfüçyüs'ün çok sık üstünde durduğu yaşam övgülerine çok sık rastlanır. Bu bağlamda söylediklerine bakalım Konfüçyüs'ün: "Gökyüzünün ve Yeryüzünün muazzam kozmik erdemi yaşamdır"; "Tanrı konuşmaz ama mevsimler birbirini izler ve bütün varlıklar yaşamlarını yaşarlar; niçin konuşsun Tanrı?"; "Gökyüzü ve Yeryüzü arasında uyum olsun ve bütün varlıklar arasında yaşam fışkırsın"; "Aziz kendi doğasını tam anlamıyla ancak kendi mutlak gerçekliği içinde ve dünyada hayata geçirebilir; Aziz hayata eksiksiz biçimde geçen doğasıyla her insanın kendi doğasını eksiksiz biçimde hayata geçirmesini sağlar; insanın kendi doğasını eksiksiz biçimde hayata geçirmesi her şeyin doğasının eksiksiz biçimde hayata geçmesi sonucunu doğurur; her şeyin doğasının eksiksiz biçimde hayata geçmesi her şeyin Gökyüzü ve Yeryüzü tarafından sürekli biçimde yaratılmasının yüceltilmesini sağlar; Gökyüzü ve Yeryüzünün her şeyi sürekli biçimde yaratmasını överek Gökyüzü ve Yeryüzünün eserinden pay aldığımızı kabul edebiliriz"; "Gökyüzü ve Yeryüzü değişir, Aziz bu değişmeleri izler"; "Azizin yolu ne kadar görkemlidir! On bin varlığın yaşamının çoğaltılmasını sağlar, Tanrının yüceliğiyle eşdeğerdir adeta!" Konfüçyüs düşüncesinin anahtar kavramı yaşamla ilgili bu bakış açısıdır. Bu bilindiğinde Konfüçyüsçülük bütünüyle açık seçik hale gelir çünkü onun övgüsünü yaptığı şey yaşamın bereketinin spontanlığı içinde her şeyin nedenini izleyerek gelişmek amacıyla doğal yolu izlemektir. Konfüçyüs'e göre evren sürekli gelişme halindedir. Konfüçyüsçülüğün Budizmin karşıtı olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki öğreti arasında yakınlık kurmak isteyenler olmuştur. Dün olduğu gibi bugün de kökenlerinin aynı olduğunu söyleyenler vardır. Ama Budistler Bilgenin öğretisi olarak bütün varlıkların çoğaltılması övgüsünü kabulleniyorlar mı? Tam tersine bu öğretinin temelinin olmadığını

düşünüyorlar. Yaşamın ve ölümün düzensizliği içinde boğulmak istemezler. Yücelttikleri yaşamın hiçleştirilmesi düşüncesi Konfüçyüsçü öğretinin yaşamında kök salmayla karşıtlaşır. Bana göre yaşam Konfüçyüs öğretisinin simgesidir, yaşamın olmaması ise Şakyamuni öğretisinin simgesidir. Uzlaşmayı çok seven Çinliler zıtların yakınlaştırılmasını da çok severler. Budizm Çin'e girince özgünlüğünü yitirmiştir bu ülkede. Sözgelimi Tang'lar döneminde ortaya çıkan *Zen* Hindistan'da hiç yoktu neredeyse. Bu bağlamda birçok karışıklığın nedeni yaygın kanaate göre Budizmle yakınlaşan yeni Konfüçyüsçü Song ve Ming'in bu öğretide kendilerine göre ayıklamalar yapmış olmalarıdır. Bununla birlikte yeni Konfüçyüsçülük *Zen*'e ne kadar yakın olursa olsun Budizm ve Konfüçyüsçülüğü bu biçimler altında bile özdeşleştirmek mümkün değildir... ilk biçimleri altında özdeşleştirmek ise *kesinlikle* mümkün olmaz. Yanılgı hep aynıdır: benzerlikler bulmak amacıyla öğretiden bazı kırıntılar alınıp karşılaştırılır ve sonuçta felsefenin aynı felsefe olduğu düşüncesine varılır. Ama bu arada bir düşünce sisteminin bir bütün oluşturduğu ve cümlelerin sistem dışında anlamları olmadığı unutulur. Şu bir gerçek ki ayrıntı düzeyinde benzerlikler bulmak her zaman mümkündür. Ama bu durumda olaya bütüncül açısından nasıl bakılacaktır? Bölük pörçük benzerliklerin gerçek anlamda bir değeri yoktur. Ayrıca Çinliler kavramlardan yararlanma konusunda her zaman titiz değildirler. Sözgelimi Budizmin ve Konfüçyüsçülüğün karşılaştırılması bağlamında çoğu çok bulanık olan *Zen* terminolojisini kullanırlar. Bu bağlamda sadece Wu Jianzhai *Essai sur la doctrine de Wang Yangming* [Wang Yangming öğretisi üstüne deneme] adlı yapıtında mutlak bilgi öğretisine gönderme yapmış ve böylece yüzeysel söylemleri gösterme olanağı bulmuş, Budizm ve Konfüçyüsçülüğün kesinlikle birbirlerinden farklı olmalarının nedenine işaret edebilmiştir. Şöyle diyor: "Wang Yangming'e göre dünya sürekli yenilenir, yaşam ve ölüm almaşmasının sonu yoktur; her şey ebedi bir akıştır. Kimileri için yaşam zorluklarının nedeni olan şey bilgeler için kesin kurtuluş yolu olabilir ve bu söz konusu kimileri olayların akışının, var olmanın ontolojik yapısının temeli

olarak kesintisiz olduğunu söylerler: *Zhongyong*'da görülen sürekli yüce yakınlık sunumunun Tanrınınkine benzer bir büyüklükle özdeşleşmesi. Oysa Budizmde doğa saf ve kirlenmemiş bir bilginin olmaması şeklinde tanımlanır." Wu Jianzhai haklıdır: Konfüçyüsçülüğün varlığın ontolojik yapısı olarak yücelttiği şeyi Budizm kesinlikle reddeder; işte gözlerden kaçması mümkün olmayan şey.[5]

5 *Age.*, böl. IV.

Sözlük

(Bu sözlükteki sıralama çevrilen metinlerde işlenen temalara göre yapılmıştır.)

DAOJIA: Taoculuğu açıklayan sözcük. Taoculuk Konfüçyüsçülükle aynı Çin kültür temeline oturur; her iki öğretinin de referansı *Classique du changement* (Değişmenin klasiği) gibi temel yapıtlar olmuştur. "Felsefi" taoculuğun belli başlı iki metni Laozi'ye atfedilen *Dao de jing* ("Yolun ve Erdemin Kitabı") ve *Zhuangzi*'dir. Taoculuğa göre yönetme sanatı boşluğu, yararlanılabilirliği ve "eylemsizlik"i değerlendirmekle ilişkilidir.

E (kötülük): Çin'de Kötülük ilkesi yoktur. Mencius'de kötülük "iyiliğin olmaması"dır (*bu şan*) yani sapmadan başka bir şey değildir ve burada çoğu zaman ortamın etkisi, insanın aslında olumlu olan doğal eğilimleri söz konusudur. Xunzi'de "kötülük" (*E*) insanlığın ilk durumudur ve daha sonra Ritler ve eğitimle değişmiştir bu durum.

FAJIA (*Fajia*): Klasik anlamda "yasalcılıktır" ama aslında hükümdarın egemenliğinin güvencesi olan otoriterizm hatta totalitarizmdir. *Laozi*'nin içkinlik düşüncesinden esinlenen *fajia*' nın en önemli temsilcisi Han Fei ödül ve cezaya dayalı ve otoritenin kendiliğinden oluştuğu baskıcı bir iktidar aygıtı tasarlar: korku ve çıkar "karışımı"na dayanan gerçek bir itaat mekanizması. Çin'in birliği MÖ-221'de dünyanın ilk bürokratik imparatorluğunu kuran Kin'lerin otoritesi altında bu temeller üstünde gerçekleşmiştir.

LI (Ritler): *Li* insanın tavır ve tutumunu dinin, devletin ve ailenin kurallarına uyulmasından toplumsal davranış kurallarına

kadar yaşamın her yanıyla dünyanın genel düzenine uyarlama biçimi olarak tanımlanabilir. Bu özellikleriyle belli bir hiyerarşiye uyar bu kurallar. Xunzi'ye göre ritlerin üç temeli vardır: Gökyüzü ve Yeryüzü, yaşamın temeli; Atalar, türün temeli; Hükümdarlar ve Efendiler, toplumsal düzenin temeli.

MAODUN: "Mızrak" ve "kalkan" (*mao-dun*) ikilisi altında ifadelerin uyuşmazlığı düşünülmüştür ama bu uyuşmazlığın daha fazla kuramsallaştırılmasına çalışılmamıştır. Bir kalkanın "delinemez olması" ve "bir mızrağın delemiyeceği hiçbir şeyin olmaması"... bunlar bir arada dile getirilebilecek şeyler değildir. Aynı şekilde siyaset teorisinde Bilgenin kişiliğinden gelen karşı konulması mümkün olmayan bir etki tezi ve Hükümdarın otoritesinden gelen mutlak baskıcı güç arasında çelişki vardır.

Kİ: Pirinçten tüten ve besleyici işlevini anımsatan unsur; ya da ateşten çıkan ve ateşin yayılma ve dolaşım kapasitesini gösteren unsur. Dolayısıyla varlıkları kateden ve onlara can veren soluk-enerjiden de söz etmek gerekir burada, ki bu özelliğiyle varlıkların ve şeylerin iç düzeninin normatif kapasitesinin –yeni Konfüçyüsçülerin *li* dediği– düzenlediği dünyanın sürekli yenilenmesi bağlamında dinamik kapasiteyi oluşturur.

KİAN-KUN: *Zhuyi*'nin "Büyük Yorumu"nun ilk pasajı: heksagramların kutupluluğu: bütün gerçeklerin kökenini oluşturan ve varlıkların evrimini doğuran *Kian* ve *Kun*. Bu kutupluluk gerçekliği, her gerçek olgunun dönüşümünü ve tamamlanmasını özetler ve açıklar.

REN (İnsanlık): *Ren* Konfüçyüs tarafından şöyle tanımlanmıştır: "yargıda doğru" (IV-3), "çabanın değerinin bilincinde olan" (VI-22), "çatışmalarda barışçı" (XIV-16) ya da "ölçülü" vb.

RUJIA (kimi zaman "Konfüçyüsçülük" şeklinde çevrilir): Çin'de ortaya çıkan ve görmezlikten gelinmesi pek mümkün olmayan belli başlı düşünce akımlarından biri. Bu akımı anlatan kitaplar şunlardır: *Şi Jing* ya da *Şiirler Kitabı*, *Yi Jing* ya da *Değişmenin klasiği* ve tabii ki *Konfüçyüs'ün konuşmaları* ve *Mencius*. *Rujia*'nın önemli temaları bilgelik ve "insan olma"nın anlamıdır.

ŞAN (iyi): Bu kavram özellikle Mencius'de Konfüçyüsçü öğretinin temelini oluşturur, buna karşılık Taocu çevrelerde çok eleştirilmiştir; Taoculara göre "iyi" bireyin kendiliğindenliğini yok etme biçimlerinden biridir. Bu özelliğiyle iyinin kökeni dünyanın dışındaki bir düzen değildir, insanın tavır ve tutumu, büyük doğal düzenleme düzeyinde bir "uzantı"dır (bkz. *Değişmenin klasiği*'nin "Büyük Yorumu").

ŞENGREN (bilge): Eski Çin imparatorlarının (Zu hanedanı dönemi) geleneksel ideolojisinde görüldüğü gibi en yüksek mükemmellik düzeyi yakalandığında izlenmesi gereken modeli temsil eder.

TAO (ya da Dao): Genel olarak "yol" anlamını taşıyan Tao aynı zamanda herkesi başarıya götürebilecek olan *süreç*'tir. Çin düşüncesinin temel kavramı olarak bütün varlıklar ondan gelir ve onunla tamamlarlar kendilerini. "Taoculuk"un ayrıcalıklı kavramı olarak sonucu yönetme sanatı bağlamında kişisel tavır açısından boşluk, yararlanılabilirlik ve "eylemsizlik"dir; hayatta kalmanın en güvenli "Yol"u olarak zayıflık ve tevazunun öne çıkarılmasına kadar varır iş.

TIAN (Gökyüzü): "Gökyüzü" kavramı arkaik Çin'e Zu hanedanının iş başına geçmesiyle birlikte girmiştir. Sonunda "Göklerin efendisi" olarak *Şangdi* kavramını dengelemiştir ve yavaş yavaş özel bir anlamdan (Konfüçyüs: "Tanrı konuşur mu?"; ya da "beni sadece Tanrı tanır... ") doğal bir düzenlemeye geçer (Xunzi ya da Zhuangzi'de)

TIAN-DI (Gökyüzü ve yeryüzü): Önce gökyüzü, sonra yeryüzü diye bir şey yoktur; ama gökyüzü ve yeryüzü birlikte dünyanın gelişmesinin en büyük aracını oluştururlar. *Değişmenin klasiği*'nin, *Kian* ve *Kun*'un ilk iki figürünün (dolu çizgi [*yang*] ve kırık çizgi [*yin*]) açıkladıkları da budur. Gökyüzü *başlatan*'dır, Yeryüzü *alıcı*... ve bir çift oluşturan iki kapasite atbaşı gider.

WUWEI (eylemsizlik): "Eylemsizlik" pasiflik, vazgeçme ya da üstlenmeme durumu değildir. En az çabayla en büyük etkiyi gösterme durumudur: ilk başta, koşullar düzeyinde müdahale edildi-

ğinde durum zorlanmaz (dolayısıyla "eylem" söz konusu değildir artık) ve sonuç kendiliğinden gelir. Tamam, eksiksiz ifadesi başka yerdedir: "hiçbir şey yapmamak ama (öyle ki) hiçbir şey yapılmış olmasın".

XING (insan doğası): Antikite'den bu yana önemli tartışma konusu. Klasik anlamda gökyüzü düzeninden (*Tian Ming*) geldiği düşünülür; Çin "doğalcıları" (Yang Zhu) tarafından bireyin tek yaşamsal potansiyeli olan ritüalizmden kopma olarak anlaşılır (bkz. *Mencius*'da Gaozi).

YANGŞENG (insanın yaşamını güçlendirmesi): Batı'da bedenini güçlendirmek *ya da* ruhunu güçlendirmek (gerçek aracılığıyla) denir ancak "yaşamını güçlendirmek" ifadesi Çincede yaşamsal ve tinsel ayrımı yapmaktan kaçınır: enerjisini keskinleştiren yani onu daha canlı ve saf hale getiren, hareketsiz bırakmayan insan canlılığına atılım kazandırır böylece yaşam süresini daha kolay bir şekilde uzatır. *Yangşeng günümüzde Çince'de* "hijyen" kavramını yansıtır ama hijyen kavramı çok sınırlayıcıdır.

YIN-YANG: *Yang* ve *Yin* dağın aydınlık ve karanlık, güneş alan, güneş görmeyen yüzleridir; buradan hareketle eril ve dişil işlev vb. Gerçek her zaman ikili bir durumdan (Gökyüzü ve Yeryüzü; ya da *Değişmenin klasiği*'nde *Kian* ve *Kun*, "başlatan ve "alıcı") hareketle kavranır, tek bir terimden (Tanrı, mutlak varlık, ilk hareket ettirici...) hareket söz konusu değildir ve bu *kutupluluktan* (*yin* ve *yang*'ın simgelediği) sürekli nesnelerin büyük süreci gelir.

YUE (Müzik): Çin'de çok önemlidir çünkü Ritleri dengeler. Klasik özdeyiş: Ritler ayırır, müzik birleştirir.

Tibet düşünceleri

Tibet'te Budist düşünce[1]

Matthew Kapstein

Tibet Budizminin entelektüel tarihi kesinlikle iyi anlaşılamamıştır. Son onyıllarda elyazısıyla yazılmış bir yığın kaynak bulunmuştur. Bununla birlikte uzmanların belgelerden yararlanabilmesi için zamana ihtiyaç vardır... felsefi düşünce tarihi açısından belirleyici metinlerin sayısı bin yılı aşkın bir süre içinde oluşturulmuş binlerce yapıtla ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu bağlamda elimizden gelen sadece kısa bir giriştir: bütünlüğü içinde Tibet düşünce tarihiyle ilgili olarak çok önemli oldukları kabul edilen, seçilmiş birkaç tema.

Batılılara özgü "felsefe" ve "din" ayrımının tam bir karşılığı yoktur Tibet'te ancak Tibetli düşünürler arasında da uyanış arayışları bağlamında "rasyonalist" (*rigs pa'i rjes 'brang*) ve "inanca dayalı" (*dad pa'i rjes 'brang*) düşünceler ayrımı yapıldığı söylenebilir (bkz. metin 18). Biz birinci durum üstünde duracağız. Bununla birlikte Tibet Budizmi rasyonalizmi Budizm perspektifleri ve değerleri alanında çok geniş bir alana yayıldığından Tibet felsefi düşüncesinin çok fazla öne çıkan dinsel özellikleri oluşturacaktır sunumumuzun konusunu.

Tibet'de Budizmin ilk dönemi: Hint, Çin kaynakları ve yerli kaynaklar.

---

1 Fr. Çev. Stéphane Arguillère. Yazar ve çevirmen dikkatli yeniden okumaları ve önerileri dolayısıyla Matmazel Cécile Ducher ve Mösyö Rémy Chaix'ye, Marc-Henri Deroche'a, Pierre-Julien Harter'e, Thierry Lamouroux'ya ve Ananda Massoubre'a, ayrıca metnin son şeklini almasında önemli tavsiyeleri dolayısıyla Madam Christine Mollier'yle yürekten teşekkür ediyorlar.

Geleneksel düşünceye göre Budizm Tibet'e ilk kez hükümdar Songsten Gampo (Srong-btsan sgam-po, saltanatı 617-650) döneminde girmiştir; bu hükümdar kurumlar oluşturarak ulusu birleştirmiş ve yayılmacı bir imparatorluk haline getirmiştir. Söylentiye göre evlendiği Çinli ve Nepalli yabancı kadınlar ateşli Budistlerdir ve kralı ve saray çevresini Buda öğretisinin yayılması için teşvik etmişlerdir. Bununla birlikte yeni dinin VIII. yüzyıl başından önce başarılı olduğu konusunda pek fazla kanıt yoktur elde ve bu tarihlerde başka bir Çinli prenses, Jinşeng (739) Songsten'in torunu Tri Detsuksten'le (Kri Lde-gtsug-btsan, saltanatı: 712-755) evlenmiş, o dönemde Tibet'e bağlı Budist devlet Khotan kökenli bir manastırı yönetmiştir. Bu kraliyet mesenliğine rağmen, prensesin ölümünden sonra atalardan gelen dinsel geleneklere (daha sonra *"Bön"* adını almıştır bu gelenekler) bağlı kalmak isteyen Budizm karşıtı bir akım Khotan keşişlerini dışlamıştır. Tri Desuktsen'in varisi, oğlu.

Tri Songdetsen (Kri Strong-lde-btsan; saltanatı 755-797) Budizmi kabul etmiş ve devletin kaynaklarının bir bölümünü Budizmin gelişmesine ayırmıştır. Bu seçkin hükümdarın fermanlarının çoğu muhafaza edilmiştir ve bu fermanlarda Budist öğretiyle ilgili olarak anladığı ve ilgilendiği şeyler konusunda bazı açıklayıcı bilgiler vardır elde. Yazdırdığı metinlere bir göz atalım:

Çok eski zamanlardan beri doğan ve dört tür doğum[2] *içinde dağılan her şey kendi eylemlerine* (karman) *göre [biçim]* alır. *[...]. Birinin ötekine yaptığı şey kendi içinde olgunlaşır ve sonuçlanır. Göğün katlarında bir Tanrı gibi doğmak mümkündür ya da yeryüzünde bir insan, bir dev veya yırtıcı, doğaüstü bir yaratık, bir hayvan ya da yeraltı cehennemlerinin bir yaratığı gibi doğulabilir –Bu altı [koşulda] doğan bütün varlıklar bu olayı kendi eylemleriyle gerçekleştirmişlerdir.* Buda *olanlar,* bodhisattva *[kariyerleri]nde ilerleyenler,* kendiliklerinden Buda olanlar (pratyekaBuda) ve *dindar dinleyiciler* (sravaka) *bu dünyayı aşarlar ve bu insanlar kendilerinin oluşturdukları liyakat ve bilgelik sayesinde gelmişlerdir bu mertebeye.*

---

2 Sıcak bir rahimdeki (a) yumurtadan (b) gelen doğum (c) ve mucizevi doğum (d).

Tri Songdetsen burada, kuralları belli Buda öğretisini *–karman* ilkesinin yönlendirdiği yeniden doğuşlar (*samsara*) çevrimi ve *nirvana'* yla ulaşılan karman ilkesi bağlamında özgürlük– benimsemiş olmanın ötesinde dinsel gerçekleri öğrenmemize vesile olabilecek olanaklarla ilgilenmiştir kesinlikle. Gerçekten de şöyle devam ediyor:

Dharma'*nın (Buda öğretisi) içeriği araştırıldığında bazı noktalar vardır ki doğru ya da yanlış sonuçları anında görülür... bazı sonuçlar ise hemen görülmez ama anında görülen sonuçlara göre varılan sonuçlardır bunlar ve güvenli biçimde öğretilmelerinde bir sakınca yoktur.*[3]

Bir başka deyişle uyruklarına aşılamak istediği düşünceye yakındı ve bu bağlamda Budist mantıkçılar için bilginin iki geçerli kaynağı (*pramana*) vardır. Bu geçerli kaynaklar duyular için ya da entelektüel sezgi için açık olan doğrudan algı (*pratyaska*) ve "gizli" olanın, bir başka deyişle açıkça belli olmayanın etkisi (*anumana*).

Tibet'de 779'a doğru ilk gerçek manastırı (Samye [Bsam-yas]) kuran Tri Songdetsen'dir. Bu manastır aynı zamanda önemli bir çevirmenler akademisidir. Tibetli ve yabancı keşişlerden oluşan bilginleri önemli kesin bilgilere sahiptiler ve bu meyvelerden biri de standart felsefi terminoloji olmuştur. Projelerini IX. yüzyıl ortalarında hanedanın çöküşüne kadar Tri Songdetsen'in ardıllarıyla sürdürmüşlerdir. Bu dönemde yüzbinlerce Hint dinsel ve felsefi metni Tibet dilinde okunabiliyordu. Öte yandan Tibetli çevirmenler Budist düşünce unsurları içeren küçük sözlükler de hazırlamışlardır.

Bu yapıtlardan bazıları kesinlikle felsefidir: sözgelimi IX. yüzyılın ünlü çevirmeninin (Yeşe-de [Ye-şes-de, bkz. metin 1]). Bu gelişmeler ve başka bazı bilginlerin çalışmaları sayesinde Tibetli düşünürler Hint Buda felsefesinin önemli gelenekleriyle yakınlaş-

3 Burada Hugh Richardson metnini esas alıyoruz: "The First Tibetan *Chos-'byung*", *High Peaks, Pure earth: Collected Writings on Tibetan History and Culture* içinde, yay. Michael Aris (Londra, Serindia), s. 88-89.

tılar: *Vaibhaşika, Sautrantika, Yogacara* (ya da *Cittamatra)* ve *Madhyamaka* ("Orta yol"). Yeşe-de'ye göre bu gelenekler bağlamında iki ana bölüm vardır: Bhavaviveka (600) etkisinde olan biri gerçekliğin göreliliği bağlamında Sautrantika okulu olgucu kurallarını izliyordu, Santarakşita'ya (VIII. yüzyıl) bağlı öbürü ise *Yogaçara* idealist yaklaşımını benimsemişti.

Tibet dünyası içinde Çin Budizmi de bir yol çizmişti kendine. *Çan* (Japonca'da "meditasyon", *"Zen"*) öğretisine bağlı üstatlar Tibetlilere belli bir düşünceyi anlatıyorlardı: Aydınlanma ya da Uyanma dolaysız ya da sezgisel olarak gelir... bunun için Hint Budizmi ana akımının belirttiği gibi sayısız yaşamın yaşanmasına gerek yoktur. Bunun sonucunda Tibet'de "birdenbire" uyanma yandaşları ve "yavaş yavaş" uyanma yandaşları arasında hiç bitmeyen bir tartışma başlamıştır. Bu tartışma tinsel gelişmeye ve bizim doğamıza bağlı kavramlara ilişkin yansımalar nedeniyle hiç eksilmemiştir: mükemmelliğin uzak olduğu günahkâr yaratıklar mıyız yoksa biz ve bizimle birlikte öteki varlıklar da eskiden beri *Buda*'lar mıyız? Bu son konum, cehalet ve bilginin, manevi durumumuzun tek belirleyicileri olması bağlamında bir tür gnostisizm barındırır mı içinde ve ahlak çabası sadece bir hayal midir?

Geleneksel kaynaklara göre bu sorunlar üstüne gerçek tartışma VIII. yüzyıl sonunda Samye'de başlamıştır ve Çin *Çan* üstadı Moheyan'la Hint filozof Kamalasila'yı karşı karşıya getirmiştir. Bu konuyla ilgili olarak bize ulaşan metinlerin çoğu geç döneme aittir ve *Çan* açısından olayları karikatürize eder (bkz. metin 13). Burada aktarılan düşünceler dindarca bir kurgudan ibaret olabilir ama kabul edilmiş mantık pratikleri içinde argümantasyon, örnekleme ve karşı örnekler bağlamında Hint modalitelerinden miras kalan önemli rolü yansıtır. Aynı zamanda Budist görüşün rasyonalist ve sezgici yaklaşımlarını ayıran uçurumu gösterir. Bununla birlikte söz konusu yaklaşımlar Tibet'te çok kalıcı olmuşlardır ve bu bağlamda Tibetli bir çömezin Yoga *yolunda ilahi*'sinin bulunduğu Dunhuang'da bulunan bir IX. yüzyıl ortası *Çan* manuskrisi örnek gösterilebilir:

Dinamik meditasyon yoga'nın mutlak yoludur,
Her zaman olmuştur, hiç doğmamıştır ve hiç eksilmeyecektir.

Gökyüzünden geçen bir kuşun bıraktığı iz gibi,
Bakılacak hiçbir şey yoktur, uygun sözel bir betimleme de yoktur.[4]

Hint ve Çin düşünce akımları yerli gelenekleri içinde büyük tepkilere yol açmış ve sonuçta Tibet'e özgü *Bön* ortaya çıkmıştır; *Bön* yaklaşık X. yüzyıldan başlayarak kendi manastırlarını kurmuş ve yazılı yasaları Budizmin yasalarına benzer (bkz. metin 8). *Bön* aynı zamanda yerli tekniklere ve inançlara metinsel bir ifade kazandırmıştır. Budizmin felsefi aygıtından büyük ölçüde yararlanan düşünürleri Tibetlilerin iyi ya da kötü ruhların yaşadığı bir yer gibi düşünülen doğal dünyayla etkileşimi yöntemleri konusunda neredeyse antropolojik bir merak uyandırmışlardır (bkz. metin 12).

Zamanla aşkınlığı düşünmeyen ama daha çok olgu dünyası içinde yer alan güçlere egemen olmak isteyen bu eski gelenekler Tibet Budizmi düşünce pratiğinin parçası durumuna gelmişlerdir. Tibet dinsel düşüncesinin daha sonraki bütün tarihinde düzenli aralıklarla tanrısal ve yarı yarıya tanrısal enerji oyunları olarak bir dünya görüşüne doğru holist (toptancı açıklama sistemi) bir eğilim ortaya çıkmıştır. Böylece ezoterik (ya da "tantracı") Budizm ritüel etki ve dünyevi yaşam (*samsara*) ve aşkın huzur (*nirvana*) özdeşliği bağlamında mahayana anlayışının temelleri üstünde durmasıyla Tibet'in yerli Tanrıları ve şeytanlarına yeteri kadar yer vermiştir.

Budizmin önemli geleneklerinin ortaya çıkışı

Klasik düşünce Tibet imparatorluğunun çöküşünden sonraki yüzyılları Budizmin yok olduğu ve edebiyatın söndüğü bir karanlıklar çağı olarak hatırlıyor. Son araştırmalar bu konuların belli ölçüde abartılmış olduğunu gösteriyor. Sözgelimi Tibet'in Kuzeydoğusunda

4 Marcelle Lalou'nun metninden, "Document tibétain sur l'expansion du *dhyana* chinois, *Journal Asiatique* 231 (1939)İçinde; s.505-523.

çok güçlü Budist akımların sürmüş oldukları kesindir. Bununla birlikte çeviri ve bilim etkinliklerinin X. yüzyılın sonuna kadar bir gerileme içinde olduğu da bir vakıadır. Ancak batı Tibet'de Guge krallığı yavaş yavaş sanatın ve Buda araştırmalarının meseni olmaya başlayınca felsefi araştırmalar yeniden gelişme olanakları bulmuşlardır.

Bu rönesansın simgesi daha çok Atisa adıyla bilinen Bengalli bilge ve aziz Dipamkarasrijnana'nın önce Guge'de (1042-1045) sonra ölümüne kadar (1054) orta Tibet'de yaşamış olmasıdır. Atisa özellikle esas çerçevesi adaylarda üç düzey kabul eden bir ahlak antropolojisi olan "manevi alıştırmalar"la (*blo-sbyong*, bkz. metin 14) ilgili birçok yazısında *Mahayana* Budizminin etik temelleri üstünde durmuştur. Bunlar Atisa tarafından tanımlanmıştır: *Uyanış yolunun feneri (Bodhipathapradipa):*

Her kim ki şu ya da bu biçimde kendi çıkarı için çalışır,
Özellikle samsara *zevkleri için-bu insanın düzeyi düşüktür.*
Dünya zevklerine sırtını dönen ve olumsuz işlerden kaçan,
kendisini tatmin etmeye çalışan ruh ortalama insandır.
Kendi hayatının acıları yüzünden bütün yüreğiyle
Başkalarının acılarının bitmesini isteyen-işte yüce insan.[5]

Atisa'nın en önemli meselesi –"yüce insanlar" olmaya özendirme– aynı zamanda felsefi etkinliğin bazı özellikleri konusundaki çekinceleri bağlamında da dikkat çeker. Bir yandan *Madhyamaka* incelemelerini teşvik ederken pratik için gerekli bir unsur olarak boşluk üstüne düşünmenin önemini vurgulamış ve metin 2'de görüleceği gibi *kendi içinde* diyalektik mantığı bırakmıştır. Candrakirti'yle (VII. yüzyıl) hemfikir olan Atisa'ya ve Prasangika-Madhyamika[6] adıyla bilinen okula göre göreli ya da açık gerçeklik gündelik yaşam diliyle ideal olarak belirtilmiştir. Dolayısıyla felsefi söylemi karakteristik sistem oluşturmak değil gerçeklik konusunda yanlış önvarsayımlarımızın eleştirisidir... bu önvar-

5 Atisa, *Bodhipathapradipa*, 3-5. kıtalar.
6 Sadece saçmaya indirgemeyi (Sanskritçe *prasanga*) kabul eden *Madhyamaka* okulu.

sayımların boşluğun tam olarak keşfedildiği noktaya ulaşıncaya kadar didik didik edilmesi.[7]

Atisa'nın çömezleri Kadampa (Bka-gdams-pa) adı verilen bir manastır tarikatı kurdular: *Mahayana* kanon ve pratiklerini öğrenenler. Aynı dönemde Tibet Budizminin daha sonraki tarihine katkıda bulunacak olan başka yeni tarikatlar kurulmuştur. Bunlar arasında en fazla öne çıkanlar *Kagyüpas*'lardı (*Bka'-brgyud-pa*, "sözlü gelenek yanlıları") ve çevirmen ve Tantra üstadı Marpa Chökyi Lodrö'nün (Mar-pa Chos-kyi-blo-gros, 1012-1096) yolunu izliyorlardı; bu bağlamda dikkat çeken öteki önemli topluluk *Sakyapalar*'dı (*Sa-skya-pa*, "Sakya yanlıları")... bu okul adını aristokrat Khon (*khon*)ailesinin 1071'de kurduğu manastırdan almıştır.

Bu manastır tarikatları arasındaki farklılıklar, geliştikçe farklı kuramsal pozisyonları da geliştirmelerine rağmen felsefe ya da öğretilerden çok ezoterik ritüel ve *yoga* gelenek görenekleri konusunda yoğunlaşmıştır. Aynı dönemde kökenlerini imparatorluk dönemine kadar götüren eğitim ve öğretim toplulukları farklı bir kimlik peşindeydiler ve *Nyingmapas (Rnying-ma-pa*, "Eskiler") adıyla tanındılar. Bu topluluk ve *Bön* yandaşları en yüksek düzeyde eğitimin "Büyük yetkinlik"in (*rdzogs çen*) eğitimi olduğunu söylüyorlardı: zaman zaman bu öğretiyi ani uyanış öğretisi *Çan*'ın yeniden ortaya çıkışı gibi görenler tarafından eleştirilen bir soyut derin düşünce sistemiydi bu Büyük yetkinlik. Öte yandan *Kagyüpa*'lar *Mahamudra*'yı-olası her türlü deneyime vurulan "Büyük Damga"-yayıyorlardı-en azından bazı biçimleriyle benzer eleştirilere konu olan ezoterik bir derin düşünce yaklaşımı. Her iki sistem de daha sonraki bazı öğreti araştırmalarına *canlılık* kazandırmışlardır.[8]

---

7 Svatantrika-Madhyamika adı verilen okullara karşı inandırıcı argümanları kabullenen *Madhyamaka* "yandaşları". Bkz. s. Sonuç olarak burada "inandırıcı argüman" denen şey birtakım öncüllere dayanan bir kanıtlamadır; bu öncülleri, kanıtları öneren kişi (hatta bir tartışma bağlamında iki rakipten biri) "ölçütler" (geçerli bilgi) olarak kabul edilen bilişsel işlemler aracılığıyla getirmiştir. "Saçmaya indirgeme" bağlamında akıl yürütme öncülleri yararsızlığı gösterilmek istenen düşüncelerden-doğal olarak gerçek kabul edilmeyen ve kesinlikle kanıtlanmamış kabul edilen- başka bir şey değildir.

8 Burada anılan okullar ve tarikatlar bazı metinler (3,5,8,11,12,15,16,19 ve 20) çevresinde yoğun tartışmalara konu olmuştur.

Tibet skolastiği

Manastır okulları 11. yüzyıl sonundan başlayarak Budist öğreti bağlamında körü körüne inanca karşı çok rasyonel bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Bu gelişmenin ön saflarında 1073'de Atisa'nın bir öğrencisi tarafından kurulan Sangpu (Gsang-phu) okulu vardı. Sangpu'yu bir felsefe merkezi olarak şöhrete kavuşturan bu öğrencinin yeğeni Ngok Loden Şerab'dır (Rngog Blo-ldan-şes-rab, 1059-1109). Ngok çok parlak bir Sanskritçe uzmanıydı ve Buda felsefesini Keşmir'de öğrenmişti; Atisa'nın bazı çekincelerine rağmen Hint bilgi teorilerinin kesinlik ve doğrulukları çok heyecanlandırıyordu onu. Verdiği derslerde felsefe üstünde yoğunlaşıyordu ve Dharmakirti'nin (600) mantık kitaplarından yararlanıyordu. Bu program aynı zamanda manastır disiplini kurallarını ya da *Vinaya*'yı (*'dul-ba*), "öğreti ötesi" ya da *Abhidarma*'yı (*ços-mngon-pa*) ve "Orta yol" (*dbu-ma*) öğretilerini yani Nagarjuna'nın (MS 2. yy) *Madhyamaka* diyalektiğini de içeriyordu. Tibet manastır okulları hangi öğretiyi benimsemiş olurlarsa olsunlar öğretilerinin geliştirilmesi bağlamında büyük ölçüde yararlanmışlardır ondan.

Sangpu öğretisi tartışma pratiği üstünde yoğunlaşıyordu. Anahtar sözcüklerin kesin tanımı (10. Metindeki gibi) ve temel mantıksal işlemlerin anlaşılması bu Tibet mantığının temelini oluşturuyordu. Terimler arasındaki ilişkiler "içkinlikle" (Sanskritçe *vyapti,* Tibet dilinde *khyab pa*) belirlenmiştir: Hint mantığından gelen ve terimlerin yaygınlaşmasına dayanan (bir başka deyişle bir terimin "ilişkili olduğu" şeye dayanan) bir kavramdır bu. İki terim özdeşlik içinde olduklarında –birbirlerini içerdiklerinde– eşanlamlıdırlar. Bu ilişkilerin anlaşılması; terimler eşanlamlı mıdır, çelişkili midir, karşıt mıdır-içkinliklerinin belirlenmesini sağlar. Bu mantık önerilen terimlerin içeriklerinin bir noktaya kadar araştırılmasına götürür: öncüllerin tutarsız ya da geçersiz olduğunun kabul edildiği ya da daha fazla tartışmadan geçerlilikleri kesinlikle kabul edilmesi gereken temel sonuçların alındığı bir noktadır bu. Böylelikle tartışma anlamlı ve doğru sonuçlara götüren bir araştır-

ma ve aynı zamanda herkesin tek amacının rakibini yenmek amacıyla tartışma sanatının bütün inceliklerini sergilediği bir oyun durumuna gelir.

Her argüman daha yoğun bir tartışmanın bir unsuru gibi düşünülür ve yeni araştırma alanlarını devreye sokar, Buda felsefesinin derinleşmesine katkıda bulunur böylece. Satrança benzetirsek eğer, tartışma içinde söylenen her söz bir hamle gibidir. Yararlanılan diyalektik yöntem çoğu zaman üçlü bir uygulama olarak düşünülür: birincisi yanlış yaklaşımların çürütülmesi (*dgag*), ikincisi savunulacak yaklaşımın belirlenmesi (*bzhag*) ve nihayet bu yaklaşıma karşı eleştirilerin çürütülmesi (*spong*). Tartışmacılar sürekli birbirlerine üstünlük sağlamaya çalışan satranç oyuncuları gibi belli bir pratik sayesinde ustalıklarını geliştirirler. Manastır *öğretisi* içinde yer alan bütün konuları irdelemeye çalışırlar, temel gerçeklikle, manevi gelişmeye götüren yolla ve Buda'nın kendisinin uyanmasıyla ilişkili bütün kavramları ayrıntılı biçimde ele alırlar ve bu bağlamda Hint Buda felsefesinin yukarıda andığımız dört önemli okulunun ayrıntılı incelemelerini esas almışlardır.

Sangpu *öğretisi* çok yetenekli bazı hocaların katkılarıyla geliştirilmiştir: manastır tartışmaları sistemine kesin biçimini verdiği kabul edilen Çapa Cökyi Senge (Fya-pa Ços-kyi-seng-ge, 1109-1169). Sakya öğretisinden gelen ve Sakya Pandita (Sa-skya Pandita, 1182-1251) adıyla bilinen hoca felsefeye Sangpu'yla başlamış, daha sonra, 1204'ten başlayarak öğrenimini Keşmir'li hoca Sakyasribhadra'yla sürdürmüş ve böylelikle entelektüel yaşamı açık ve kesin biçimde "Hintbilimci" bir karakter kazanmıştır.

Mantık ve bilgi teorisiyle ilgili Hint gelenekleri Sakya Pandita'nın en önemli uğraş alanlarından biriydi. En önemli katkıları arasında Dharmakirti'nin ünlü yapıtı *Pramanavarttika'* nın Tibet diline çevrilmesi ve bir sentezden oluşan kendi yapıtı *Mantık hazinesi (Tşadma rigs-gter)* sayılabilir; *Mantık hazinesi* Tibet felsefesinin en güzel ürünlerinden biridir ve kapsamlı bir yorum literütürü oluşturur. Pandita öteki yazılarında gündemdeki öğreti tartışmalarını araş-

tırmış, Tibet'teki birçok gelişmeye karşı sert eleştiriler yöneltmiştir. Bu hedefler arasında aniden uyanma kavramı da vardı ve o bu olayı genellikle "Çin'e özgü büyük mükemmellik" (*rgya-nag rdzogs-çen*) şeklinde nitelemiştir. Ama öte yandan başka birçok noktada çeşitli zorluklar buluyordu ve bunlar arasında "sıradan söylem felsefesi" tezleri de vardı (bkz. metin 9).

İçerik, üslup ve daha sonraki yöntem çeşitli açılardan Sangpu ve Sakya gelenekleri skolastiğine bağlıdır. Bu skolastiğe sonunda belli başlı Budist Hint filozofları damgasını vurmuştur ve bu filozoflar arasında özellikle Nagarjuna, Asanga ve Dignaga ve onların yorumcuları Candakirti, Vasubandu ve Dharmakirti vardır-bu isimler argümantasyon kurallarını kesinlikle kabul ederler ve dilin belirgin, açık ve ahenkli olmasını isterler. Bununla birlikte Buda öğretisinin en üst düzeyde rasyonelleştirildiği biçim altında geliştirilen açıklama sistemlerine rağmen kimi zaman alttan alta gelişen kuşkucu akımlar da görülmüştür. Sözgelimi ikinci hieyerark, *karmapa*,[9] Karma Pakşi (1206-1283) tartışmalı düşünceler derlemesinde genel olarak felsefi düşüncelerin uyanış arayışları sırasında terk edilmesi gerektiğini savunmuştur (bkz. metin 11).

Buda'nın doğası ve zihnin ışığı

14. yüzyılda "öğretinin üçüncü çevrimi"ne bağlı konulara ilgi artmıştır: Buda'nın doğası ya da "*tathagata*'lar[10] modeli (*tathagata-garbbha*), "öz-bilinç" (*alayavijnana*) ve özellikle "zihnin aydınlığı" (*cittaprabhasa*). Bu kavramları ve yan temaları dikkate alma çabası kısmen başka bağlamlarda benzer kavramların kullanıldığı derin düşünce ve yoga tekniklerinin yayılmasıyla hız kazanmıştır. Hint skolastik literatürünün bazı branşlarında ve bazı *sutra*'larda aynı terminolojinin görülmesi birçok bilgini belli bir düşünceye götürmüştür: en yüce Buda öğretileri bu metinler içinde yer alır. Bura-

9 Karmapalar Kagyüpa tarikatının önemli hiyerarklarıdır ve karakteristik Tibet kurumu hiyerark reenkarnasyonlarını (*sprul sku*) bu Karmapalar getirmiştir.

10 *Tathagata*, "[aşkınlığa ulaşmak için dünyayı] kesinlikle terk eden" bireydir ve Buda'ların niteliklerinden biridir.

dan çıkan tartışmalar daha sonra Tibet Buda düşüncesinde çok yoğunlaşmış ve bu alanda çok zengin ufuklar açılmıştır.

Budist Hint yazarları uzun süre öz-bilinç öğretileriyle brahman düşüncesini karakterize eden çeşitli "ben öğretileri"ni (*atmavada*) birbirlerinden ayırmaya çalışmışlardır. Bazı düşünürlere göre söz konusu öğretiler gerçek anlamda öğreti değildi ve deyim yerindeyse ısmarlama bir ahiret mutluluğu stratejisine dayanıyorlardı ve bu strateji Budist ben-olmayan (*anathman*) öğretilerinin gerçek amacını değerlendirme ihtiyaçlarına yönelikti. Ama öte yandan bu öğretilerin gerçek olduğunu iddia edenler de olmuştur ve bunlara göre bu öğretilerin mutlak üstüne söylemler ve özellikle de boşluk kavramıyla ilişkilerinin uygun olduğu kabul edilmelidir. Bu son yaklaşım sorunsaldı çünkü boşluğun anlaşılmasından, ortaya çıkmasından sonra da bilinmesi gereken şeyler vardı.

Üçüncü hiyerark *karmapa,* Rangjung Dorje (Karma-pa Rang-byung-rdo-rje, 1284-1339) bu gelişmelerde etkisi belirleyici olan şahsiyetlerinden biridir. Metin 3'de görüleceği gibi bu düşünürlere göre "zihnin doğuştan gelen saflığı"yla ilgili kavramlar çok önemlidir ve bazı pasajlar, bağlamlarından koparıldıklarında bunların öznel idealizminkine benzer bir tözcü ontolojiye doğru meylettikleri sanılabilir. Bununla birlikte Karmapa'nın yapıtlarının öteki pasajları bir şeyi açıkça göstermektedir: onun anladığı şekliyle temel her türlü "tinsel töz"den çok daha saydamdır. Gerçekten de bu tözün doğrudan doğruya tanımlanmasına yaklaştığında her türlü tözleştirme eğilimini yok eder:

> *Nedensel temel başlangıcı olmayan ve bilinen şekliyle tin'dir.[...].*
> *Töz bağlamında, ışık saçan bir nitelik bağlamında boştur*
> *Özellikleri sınırsızdır*
> *-[Olası] her biçimde görmek mümkündür onu.*[11]

11 Karma Rang-byung-rdo-rje, *"Zab mo nang gi don zhes bya ba'i gzehung", Bka' brgyud pa'i gsung rab pod nyi spu pa: thabs grol,* s. 3-4 içinde.

Başka bir yerde temelin anlamını *Madhyamaka* öğretisi çerçevesi içinde klasik terimlerle açıklar: "düşünceyi aşan, bütüncül olmayan, olumlanmış olmayan ve de olumsuzlamalarla çürütülmüş olmayan.[12]"

Bununla birlikte genel olarak adı bu tartışmalı ontolojik spekülasyonlarla en çok anılan isim üçüncü Karmapa'nın daha genç bir çağdaşı Dölpapa Şerab Gyeltsen'dir (Dol-po-pa Şes-rab-rgyal-mt- şan, 1292-1361); Gyeltsen'e göre boşluk mutlakın özel bir niteliği değildir ve mutlak boşluk değil, doluluktur. Yani sadece "kurgusal olarak boşluk" söz konusudur burada, bir başka deyişle göreli gerçekliği oluşturan hiçbir şey yoktur onda (bkz. metin 4). Dölpapa'nın düşüncesi büyük bir tartışmanın hareket noktasını oluşturmuş ve kendisini suçlayan bazı çevreler onun Brahmanist *atman* öğretilerinin gizli bir destekçisi olduğunu söylemişlerdir. Mensubu olduğu *Jonangpa*'lar tarikatı ise V. Dalay Lama tarafından siyasal gerekçelerle faaliyetten men edilmiş, yazıları yasaklanmıştır ve kimilerine göre bu sansürün nedeni bu tarikatın sapkınlığa meyletmiş olmasıdır. Bununla birlikte Dölpapa'nın mutlak'ın tam bir hiçlik olarak algılanmaması gerektiği düşüncesi üstünde durması Tibetli düşünürler arasında büyük ilgi uyandırmış ve öğretileri, günümüze kadar, çoğu zaman değiştirilmiş olsa da sık sık yinelenmiştir. Yapıtları "üçüncü çevrim" öğretilerinin (Buda doğasının bazı sıradan varlıklarda bulunmasıyla ilgili) "ikinci çevrim" öğretileriyle –boşluk üstünde duran "Bilgeliğin Mükemmelliği"nin *sutra*' ları– uzlaştırılmasının getirdiği büyük sorunlara işaret etmiştir. Sözgelimi kanon editörü Butön Rinçen-drup (Bu-ston Rin-çen-grub, 1290-1364) Dölpapa'ya karşı son tahlilde geçerli Buda öğretilerinin özellikle üçüncü çevrimde değil, "ikinci çevrim"de bulunduğunu ileri sürmüştür. Ermenötikle ilgili bu sorunlar bağlamında anlaşmazlık önemli felsefi dallanmalara yol açmıştır. Zihnin aydınlığına ve Buda'nın karakterine bu ilgi özellikle "Büyük Mükemmellik" *nyingmapa* öğretisinin büyük kuramcısı Longçen Rabjam'ın (Klong-çen-rab-

12 Karma Rang-byung-rdo-rje, "*Nges don phyag rgya chen po'i smon lam*", *age.*, s.892.

'byams, 1308-1364) yapıtlarında da görülür. Budalık'tan başka bir şey olmayan "Meyve"nin (*'bras-bu*) hayata geçmesinin temeli olan "Temel" (*gzhi*) konusunu işleme tarzında çok belirgindir bu. İleride göreceğimiz gibi (bkz. metin 5) mutlakın boşluğu anlayışında Dölpapa'ya karşı çıkar ama gene de bazı Tibetli bilginlerin nihilist eğilimleri olarak gördüğü şeyleri es geçmez.

Tsongkhapa ve eleştiriler

14. yüzyıl birçok bakımdan Tibet Buda felsefesinin altın çağı olmuştur. Anılan çok sayıda ismin yanında genellikle *kadampa* ve *sakyapa* gelenekleriyle yetişmiş birçok bilgin Budist düşüncenin o dönemde bilinen özelliklerine katkıda bulunmuşlardır ve bunun sonucunda birçok alanda tartışma başlamıştır. Öğrenciler arasında bir merkezden başka bir merkeze geçme alışkanlığı doğmuş, öğrenciler görüş ve düşüncelerini, hocalarını değiştirmişler ve bu tartışmalarla yeteneklerini geliştirmişlerdir.

Bu gezici araştırmacılardan biri Je Tsongkhapa Lozang Drakpa'dır (Rje Tsong-kha-pa Blo-bzang-grags-pa, 1357-1419). Uzak Kuzey-Doğu Amdo eyaleti (bugün Kinghai) kökenli olan Drakpa yeniyetmelik döneminde Tibet'e gitmiş ve çeşitli okulların en ünlü hocalarından ders almıştır. Gelişen *Bodhisattva*'lar yolunda *kadampa* geleneklerini benimsemesi dolayısıyla kendisini izleyen kuşağa "Yeni Kadampalar" (*bka'-gdams gsar-ma*) denmiştir; yapıtı, *Uyanışa dağru gelişmenin büyük kitabı (Byang-çub lam-rim çen-mo)* bu yaklaşımın en mükemmel ifadesi kabul edilir (bkz. metin 17). Hocalarından biri Sakyapa Remdava Zhönü Lodrö (Red-mda'-ba Gzhon-nu-blo-gros, 1349-1412) ona Candrakirti'nin *Prasangika-Madhyamika* felsefesinin güzelliklerini tanıtmıştır. Drakpa Dölpapa'nın "kurgusal olarak boşluk" öğretisini kesinlikle reddeder ve ona göre bu öğreti Hint *Yogacara* (ya da *Cittamatra*) öğretisine karşı Tibet'e özgü karakteristik yoksaymalardan biridir ve Drakpa *Prasangika-Madhyamika*'nın ağırlığını kabul etmekle birlikte bu öğreti bağlamında Remdawa'da bulunmayan kişisel ve özel bir yorum geliştirmiştir (bkz. metin 6). Kısaca söylemek

gerekirse, Tsongkhapa eski gelenek içinde yer alsa da Hint Buda mirasının yeni bir sentezini yapmış ve metinlerin titizce incelenmesi ve mantığın gereklilikleri üstünde durmuştur. 1409'da kendi manastırını-Ganden-kurduktan sonra halefleri yavaş yavaş farklı bir tarikat oluşturmuşlar ve bu tarikat zamanla Dalay Lama'ların bağlandığı *"Gelukpa"* adını almıştır.

Tsongkhapa kendi çağında Budizm üstüne bir yığın tartışmanın sadece yazılı metinlere başvurularak çözümlenemeyeceğini kavramıştır ve şöyle der:

Kutsal Kitap'ın bir pasajında geçen "Falanca [metnin] [anlamı] şudur" gibi bir ifadeye bakarak o metnin gerçekten o anlamı taşıdığını söylemek mümkün değildir. Gerçekten de [belli bir biçimle ilgili tezler ve yansıttıkları anlam düzeyleri arasında] genel olarak değişmez bir ilişki yoksa "Bu [metnin] [anlam düzeyi şudur]" gibi basit bir önerme anlamın yorumlanabilir ya da kesin olup olmadığını hiçbir biçimde kanıtlayamaz.[13]

Böylelikle yorumcu, öğreti metinleri arasında çelişkilerle ilgili muammalar içinde kendisine bir yol açmak istediğinde doğal neden kurallarına başvurur. Ağırlıklı olarak *Prasangika-Madhyamika* felsefesinde bu tür paradokslar ve çatışkılar çokça yer alır ve Tsongkhapa yeni çözümler getirir bu konuda. Özellikle *Prasangika-Madhyamika* dışında bütün Budist felsefe geleneklerinin, gerçeklik deneyimimizin temelinin, varlığı esasen özerk olan bir tür mantıksal atom gibi düşünülen "somut bir özellik olduğu" (*rang mtshan gyis grub pa*) düşüncesini örtük biçimde kabul ettiklerini –mantıkçı Dignaga'nın okulunda geliştirilmiş olan düşünceden alınmıştır– söylemiştir. Tsongkhapa'ya göre bu "somut özellik" Budizm öğretisinin temeliyle, her şeyin radikal olasılığıyla (ve dolayısıyla özerksizlikle) olan çelişkisi dolayısıyla filozofların birçok yanılgısının en önemli nedenidir. Bu sorunla ilgili tezleri

13 Rje Tsong-kha-pa, *Drang nges legs bşad snying po*, Sarnath yay. s.3.

ikinci Dalay Lama (Dge-'dun rgya-mtsho, 1476-1542)[14] tarafından şöyle özetlenmiştir:

"*Prasangika*'lar ve Svatantrika'lar ve *Cittamatra*'lar vb arasında birçok farklılık vardır ve dolayısıyla bunlar arasında bir uyum olduğu söylenemez.[15] Bunlar varlıklarını somut bir özellik olarak olumlamamış olmaları dolayısıyla farklıdırlar. Özerk bir tasımı ve anlama olgusunu desteklemediklerinden farklıdırlar.[16] [Olguların] gerçek [olarak] anlaşılmasının tutkuların bastırılması olarak düşünülmesi gerektiği değerlendirmeleri ve iki kendinde olmama durumu (insanlar ve şeyler) bağlamında incelik ve kabalık ayrımı yapmadıklarından farklıdırlar.[17] Hareketsizlik gerçeğini mutlak gerçek olarak görmeleri ve soylu muhatapların ve kendi için-Buda'nın kendilerinde olmama durumunu olgular bağlamında gördüklerini düşündüklerinden farklıdırlar.[18] Bütün sıradan varlıkların bilinçlerinin hayali oldukları düşüncesini savunduklarından ve bilginin geçerli kaynağı olarak belleği gösterdiklerinden farklıdırlar.[19] Zi-

---

14 Dalaï-Bla-ma II Dge-'dun-rgya-mtsho, *Grub mtha'rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings*. M. Kapstein yönetiminde Marc-Henri Deroche ve Ananda Massoubre'un yayınlanmamış çevirisi.

15 Bkz. s.

16 Tsongkhapa'ya göre anlama kendi kendine yeterli, yansımalı bir zihinsel olguysa -aslında amaç olan "somut özellik"in öznel karşılığı-aynı zamanda olasılık ilkesiyle tutarlı olmayan bir biçimde özerk olduğunu kabul etmek gerekir.

17 Dolayısıyla nesneleri gerçek olarak görme eğilimimiz masum, bilişsel bir yanılgı değildir ama bir anlamda nedenleri vardır bunun. Aynı gerekçeyle insanlarda ve şeylerde tözsel bir gerçeklik bulma eğilimlerimiz son tahlilde farklı iki işleme bağlı değildir ve aynı şeyleş(tir)menin iki yüzünü gösterirler.

18 Önceki ilkenin sonucuna göre Tibetli BudistBudist araştırmacı ve yazarların yaygın tezleri doğrultusunda kendinde olmama durumunun *Arhat*'lar (yani muhatapların ve kendileri için-Budaların yolunu izleyerek kendilerini yaratanlar) tarafından tam olarak anlaşılamaması düşüncesi doğru değildir. Arhatlar erdemleri ve özlemleri açısından *bodhisattva*'lardan farklıdırlar ama nesnelerin radikal olasılığının algılanması bağlamında aralarında fark yoktur.

19 Sözgelimi metin 10'da yer aldığı şekliyle ("[o zamana kadar] anlaşılamamış olan bir nesnenin açıklanması") ve BudistBudist felsefi çevrelerde genel kabul gören özellikleriyle bilgi ölçütleri belleksel bilgiye kuşkuyla bakarlar. Bununla birlikte *Prasangika*'lara göre "bilgi ölçütleri" kavramının kendisi özerk bir nesne ve öznenin örtük durumunu içerdiklerinden basit ortak bir uzlaşım durumu dışında reddedilmesi gerekir bu kavramın. Dolayısıyla bellek ve algı, çıkarsama, indirgeme ya da kabul edilen tanıklık güvenilir bilgi kaynakları olabilirler.

hinsel algının ve kavramsal etkinliğin aynı gelişme potansiyeline sahip olduklarını ve sıradan varlıklar için doğrudan algı yoluyla ince bir geçirimsizlik durumunun söz konusu olduğunu ileri sürdüklerinden farklıdırlar.[20]

Bu temalardan her biri karmaşıktır ve tümü çok tartışılmıştır. Aşağıda verilen metinde (bkz. metin 6) Tsongkhapa'nın öz-bilinci reddetmesinin bazı özellikleri ve *karman* teorisinin sonuçları görülecektir. Bir şeyin hiçleştirilmesinin ya da yok edilmesinin (*zhigpa*) olgu varlık gibi nedensel bir akış içinde işleyebileceğini iddia eden *Karman* ve nedensellik probleminin çözümü diyalektik bir oyun gibi gözükebilir. En azından eleştirenlerin anladıkları biçimde Gelukpa tarikatı dışında dışlanmıştır bu görüş. En uzlaşmaz rakiplerinden biri, sözgelimi Sakyapa Gorampa Sonam Senge (Gorams-pa Bsod-nams-seng-ge, 1429-1489) onu eleştirirken, getirdiği çözümün saçma bir sonuç doğurduğunu ileri sürmüştür... buna göre "*karman* ve sonuçları arasında bir mesafe vardır yani "olgu varlık olarak yok olma durumu"... karşı karşıya olan iki dağ gibi.[21] Tibet'te Buda düşüncesinin daha sonraki tarihinin büyük bölümü Tsongkhapa karşıtları ve yandaşlarının bu noktada ve yukarıda listesi verilen noktalarda tartışmalarının sürmesi gibi yorumlanabilir (bkz. s.).

Daha sonraki gelişmeler

Orta Tibet'te 17. ve 18. yüzyılların büyük bölümünde, komşu Moğollar ve Mançularla ilişkilerin gelişmesi sonucunda sürüp giden siyasal kargaşa Tibet'in kültür coğrafyasını değiştirmiştir. Orta Tibet o döneme kadar dinsel yaşamın merkeziydi ve bu konuda hiçbir tartışma söz konusu değildi ancak bir süre sonra Uzakdoğu bölgeleri Amdo ve Kham'da yeni entelektüel ve sanatsal etkinlik merkezleri ortaya çıktı. Kham'da Derge (Sde-dge) hükümdarlarının himayesinde Tibet'in en büyük yayınevinin kurulması, Derge matbaası din kitaplarına ve başka kitaplara ulaşılmasını kolaylaştır-

20 Bkz. aşağıda metin 18
21 Bkz. aşağıda metin 7.

mıştır. Aynı dönemde Amdo'daki bazı *gelukpa* manastırları önemli eğitim ve öğretim merkezleri olmuş ve bu özellikleriyle özellikle Tsongkhapa'nın doğduğu yerin yakınlarındaki Kumbum (Sku-'bum) ve Gansu'nun güneyinde Jamyang Zhepa ('Jam-dbyangs-bzhad-pa, 1648-1271) tarafından kurulan Labrang (Bla-brang) dikkat çekmiştir. Adları bu merkezlerle özdeşleşen bilginlerin çoğu Tibetli değildi ve bunlar çoğu zaman Tibet Budizmini Orta Asya halklarına yönelik bir kültürel *lingua franca* (ortak dil) gibi gören Mançu hanedanı tarafından destekleniyorlardı. Bu dönemde Doğu'nun üstünlüğü bağlamında 18. yüzyılın büyük üstadı Çangkya Rölpe Dorje'nin (Lcang-skya Rol-pa'i-rdo-rje, 1717-1786) yaşamı ve yapıtları örnek gösterilebilir. İmparator Kianlong (1736-1799 arasında hüküm sürmüştür) döneminde adını duyuran Dorje İmparatorluğun ilk Budist başrahibi ve ayrıca VII. Dalay Lama Kelzang Gyatso'nun (Skal-bzang-rgya-mtsho, 1708-1757) sırdaşı ve yaşam öykücüsü olmuştur. Yapıtları okunduğunda açıkça anlaşılacağı gibi Buda öğretisinin çelişkilerine kişisel çözüm arayışları bağlamında Tsongkhapa'nın rasyonalist idealinden yanaydı kesinlikle (bkz. metin 18). *Gelukpa* dışı tarikatların konumu Kham'da Tibet'in öteki bölgelerine göre nispeten daha sağlamdı ve 19. yüzyılda bu bölgede genellikle "eklektik" ya da "evrenselci" denen ve Tibet Budizmini zor durumda bırakan hoşgörüsüzlüğü tehdit eden bir hareket (*rismed*) başlamıştır. Jamyang Khyentse ('Jam-dbyangs-mkhyen-brtse, 1820-1892) ve Jamgön Kongtrül'ün ('Jam-mgon Kong-sprul, 1813-1899) ansiklopedik yazıları birçok açıdan bu hareket yandaşlarının yeni yasalar kitabı olmuştur ve özellikle Kongtrül Dölpopa'nın geliştirdiği "kurgusal olarak boşluk" felsefesinin yenilenmesine destek olmuştur. Öğrencilerinden biri Mipam Namgyel (Mi-pham-rnam-rgyal, 1846-1912) yeni bir skolastik *öğreti* geliştirmiş, Nyingmapa tarikatının öğretisini öne çıkarmış ve kendi döneminin *Gelukpa*'larıyla hararetli tartışmalara girmiştir (bkz. metin 22). Bununla birlikte hocaları gibi Mipam da Tibet Budizmi tarikatlarının daha çok ortak yanları olduğuna inanmıştı ve ona göre sekter polemikçiler bunu kabul etmek istemiyorlardı.

Mipam alaycı ve saldırgan bir denemede dört önemli tarikatın güçlü ve zayıf noktalarını gösterdikten sonra şöyle bitirir yazısını:

Öteki hizipler düşünüldüğünde, [şunu iyi görmemiz gerekir ki] ne simgelerimizin, giyim kuşam ve törenlerimizin farklı olduğu ve sayıları gece görülen yıldızlar kadar çok olan Budist olmayanlar ve barbarlar arasında bizler gündüz vakti [görülen] yıldızlar gibiyiz ve tamamen azınlıkta kalıyoruz, Öğretinin dar sınırları içinde kalıyoruz. Yapılabilecek bir şey oldukça ortak bir amaçla Eğitim alanına dahil olanların kendi aralarında duygu birliği oluşturmaları gerekir. Madem karşılıklı düşmanlık sonunda yok edecektir bizi, birbirimizi ana-oğul gibi görmemiz gerekir... ya da bir hazineyi seyreden bir dilenci gibi.-ve bundan zevk almaya çalışalım.[22]

Sekter karşıtlıklar bazı Tibetliler arasında hiç eksik olmasa da burada benimsenen hoşgörü ideali günümüzde yaygınlık kazanmış ve aralarında 14. Dalay Lama'nın da bulunduğu birçok hiyerark tarafından paylaşılmıştır.

22 Mi-pham, *Gzhan stong khas len seng ge'i nga ro*, Ser-lo-dgon-pa (Nepal), ksilografi tekniğiyle basılmıştır.

Kronolojik tablo

Matthew Kapstein

Burada göz önünde bulundurulan unsurların çoğu MÖ 1400 dönemi Tibet Budizmi tarihine aittir. 650-1400 arası kronolojik tablosu bu dönemde Tibet'te yaygın olan Budizmin bir değerlendirmesidir. Sonuç paragrafları 1400 sonrası gelişmeleri özetler ve tablo aynı zamanda bunlara gönderme yapar.

650. Tibet gelenek ve efsaneleri otuzu aşkın kuşakla ilgili olarak Tibet'i Songtsen Gampo (617-649/50) saltanatında emperyal bir rejim altında birleştiren hanedanın eski kökenlerini anlatır. Tibet yazı sistemi bu dönemde bulunmuştur ve daha sonraki efsanevi geleneklere göre Budizmi Tibet'e sokan imparatorun Çinli eşi prenses Wençeng (öl.68) olmuştur.

700. İmparator Düsong (öl.704)döneminde bazı tapınaklar inşa edilmiştir muhtemelen. Oğlu Tri Desuktsen (saltanatı 712-755/6)döneminde prenses Jinçeng (öl.739) kültürü ve Çin Budizmini desteklemiştir.

750. İmparator Tri Songdetsen (saltanatı: 755/6-797) muhtemelen 762'de Budizmi kabul etmiştir. 763'de orduları Çin başkenti Çang'an'ı ele geçirdi. İlk Tibet manastırı Samye'yi kurdu (779'a doğr.) ve Çin Budizminin önemli merkezlerinden biri olan Dunhuang'ı fethetti. Çinli *Çan* üstadı Moheyan orta Tibet'e davet edildi ve orada Hint Budist filozof Kamalasila'yla bir tartışmaya karıştı. Dunhuang'ın Tibetliler tarafından işgal edilmesinden sonra burada çok sayıda Tibet elyazması

korundu ve bunların 20. yüzyıl başında bulunması bu dönemle ilgili Tibet belgeleri bağlamında en zengin kaynaklarımızı oluşturur.

800. Tri Songdetsen'in büyük halefleri Tri Desontsen (saltanatı: 804-815) ve Relpachen (815-838) döneminde Budizm kraliyet himayesinde gelişmesini sürdürür. Lang Darma (838-842) döneminde manastırlara dastek kısıtlanır ya da askıya alınır ve daha sonraki geleneklerden anlaşıldığına göre Budizm baskılara maruz kalmış ve bunun sonucunda, 842'de Lang Darma Budist bir rahip tarafından öldürülmüştür.

850. Orta Tibet krallık hanedanının devrilmesinden sonra bir iktidar boşluğu oluşmuş, bu boşluk yaklaşık dört yüzyıl sürmüş ve sonunda Çin'i yöneten Moğolların desteklediği *Sakyapa*'lar XIII. yüzyıl sonunda Tibet'in yüce efendileri olmuşlardır.

950. Orta Tibet'de manastır Budizminin yenilenmesi 10. yüzyıl ortalarına doğru başlar. 10. yüzyıl sonunda ve 11. yüzyıl başında Tibet Budizmi hızlı ve yeni bir gelişme dönemine girer. Yerel senyörler egemenlik rekabeti içine girerler ve dinsel otorite de cismani iktidar kadar çekişme konusu olur. 10. yüzyıl sonundan başlayarak Tibetli çevirmenler ve hacılar Hindistan ve Nepal'e giderler ve bu ülkelerde ruhani liderler, yazılar ve ezoterik bilgiler ararlar.

1000. Bu gelişmeler büyük çevirmen Rinçen Zangpo'nun (958-1055) Guge krallığı hükamdarlarının himayesinden yararlandığı Batı Tibet'de özellikle büyük önem kazanmıştır. Bilge mürit Atisa (982-1054) Batı Tibet'e davet edilir ve 1042'den sonra orada ders vermeye başlar. Bu iki önemli Budist din adamının kariyeri Tibetli tarihçilerin "eğitimin ikinci yayılması" ya da "yeni çeviriler" dönemi adını verdikleri dönem üstünde belirleyici olmuştur. Bu yeni gelişmelerden etkilenen eski Tibet dinsel gelenekleri –*Bön* dini ve *Nyimgmapa*'lar ya da "eski Budizm okulu"-yeniden etkin olmuşlardır.

1050. Hint Budizminin yeni katkıları Tibet Budizminin yeni tarikat ve okullarının ortaya çıkmasına vesile olur. Bunların en önemlileri arasında *Kadampa*'lar vardır; *Kadampa*'lar Atisa'nın halefleri, Sakya'da (1071'de kurulan manastır) Khön ailesi geleneğini temsil

eden *Sakyapalar*'dan ve çevirmen Marpa'nın (1012-1097) Tantra öğretilerini sürdüren *Kagyüpa*'lardan gelirler.

1100-1150. 1071 ya da 1073'de kurulan Sangpu *kadampa* manastırı mantık ve öteki felsefe temaları öğrenimi konularında kısa sürede önemli bir merkez haline gelir. Marpa'nın halefleri hızla çoğalır ve şairin en ünlü öğrencisi Gampopa (1079-1153) ve aziz Milarepa'dan sonra birçok *Kagyüpa* topluluğu ortaya çıkar.

1200. 1204'de Keşmirli bilge Sakyasri yanında eğitimli Hint öğrencilerle birlikte Tibet'e gider ve bu ziyaretleri Hint öğretilerinin yaygınlaşması bağlamında yeni bir coşku ve heyecan yaratır. Sakya Pandita (1182-1251) adıyla ünlenen, Sakya Khön ailesi halefleri-nden biri Tibet'de Hint entelektüel geleneklerinin öğretilmesinin geliştirilmesine adar kendini.

1250. 1246'da Sakya Pandita Moğol hükamdarını ziyaret eder ve böylece Sakya ve daha sonraki yüzyılda Tibet'e egemen olacak olan Moğol iktadarı arasında ilişkileri başlatır. Yeğeni Çögyel Pakpa (1235-1280) Kubilay Han döneminde devletin resmi eğitimcisi olur. Öte yandan sözgelimi ikinci *karmapa* hiyerarkı Karma Pakşi (1206-1283) ya da halefi Karmapa III Rangjung Pakşi (1206-1283) gibi *sakyapa* olmayan tarikat üyeleri de Moğol senyörleriyle ilişki kurarlar.

1300. Moğol-*sakyapa* hegemonyası döneminde Tibet Buda skolastiği gelişir. Bu dönemde etkin olan birçok ünlü şahsiyet arasında bazı adlar öne çıkar: *kadampa* skolastik filozofu Çomden Rikrel (1227-1305), Tibet Buda kanonunu kaleme alan Butön (1290-1364), tartışmalı "kurgusal olan boşluk" öğretisini ortaya atan Dölpapa (1292-1361) ve "Büyük Mükemmellik" sisteminin üstadı Longçenpa (1308-1364).

1350. Pakmodrupa tarikatındanTai Situ Jangçub Gyeltsen (1302-1364) döneminde Tibet moğol-*sakyapa* rejiminden bağımsızlaşır. Orgyen Lingpa (1323-1360) tarafından "yeniden keşfedilen" tarihi yazılar VIII. yüzyıl Tibet imparatorluğunun mitolojileştirilmesine katkıda bulunmuştur. Skolastik felsefe özellikle Sakya entelektüel geleneklerine bağlı manastır merkezlerinde gelişmeye devam eder.

1400. Je Tsongkhapa (1357-1419) Lhasa'nın doğusunda Ganden manastırını kurar (1409), bunun sonucunda, kısa süre içinde yeni bir Buda tarikatı ("*Gelukpa*") doğar ve bu tarikat daha eski *Kadampa* okulunun bir devam olduğunu belirtir. Tsongkhapa engin bilgeliğiyle ve pratiğe önem vermesiyle çevresinde büyük bir hayranlık uyandırmıştır ama öğrencileri ve öteki okulların bazı temsilcileriyle ilişkilerinde sıkıntılar yaşamıştır. 15. ve 16. yüzyıllarda *Gelukpa* ve rakipleri *Sakyapa* ve *Kagyüpa* arasında yoğun öğreti tartışmaları görülür.

16. yüzyıldan günümüze. Gelukpa tarikatının atılımı Tibet'te uzayıp giden bir içsavaş dönemiyle örtüşür. 16. yüzyıla doğru Ü orta Tibet eyaletinin önemli iktidarları *Gelukpa*'yla ittifak oluştururlar, buna karşılık Batıda Tsang kralları *Kagyüpa*'ların ve öteki okulların hiyerarklarını desteklerler. Belli başlı *Gelukpa* hiyerarklarından biri olan Sonam Gyatso (1543-1588) görevli olarak Moğolları ziyarete gider ve Altan Han'ın desteğini alarak Dalay Lama'nın moğolu ("denizlerin gurusu") unvanı verilir kendisine. Bu unvan ölümlerinden sonra seleflerine de verildiğinden kendisi soyun üçüncü kişisidir. Moğollarla kurulan ilişki Moğolların Tibet sorunlarına egemen olma konusunda ilgisini tazelemiştir ve 1642'de *Koşot* kabilesinden Guşi Han bütün Tibet'i fetheder ve yeniden birleştirilen ülkenin başına beşinci Dalay Lama (1617-1682) olarak geçer.

1717'de Dzungar moğol kabilesi Tibet'i işgal eder ve bir içsavaşı kışkırtır ve üstüne üstlük ayrılıkçı şiddet hareketleri doğurur. King hanedanı (1644-1911) Mançu hükümdarları 1720'lerde Amdo ve Kham doğu eyaletlerinin büyük bölümünde doğrudan egemenliklerini güçlendirirler. Bununla birlikte 18. ve 19. yüzyıllarda bu bölgeler Tibet Buda düşüncesinin gelişmesinde yeni yaratıcı enerji merkezleri olarak kabul ettirirler kendilerini.

Tibet metinleri

Sunum, çeviri ve yorumlar
Matthew Kapstein ve Stéphane Arguillère

Burada sunulan Tibet metinlerinin seçimi geleneksel bir şemaya göre yapılmıştır: "Temel" (gzhi), *"Yol"* (lam) *ve "Meyve" ya da Sonuç (*'bras bu). *Birincisi, Batı felsefesinde ontolojiye denk düşer-gerçekten var olanı ve gerçekliğin kendisinin doğasını belirlemeye çalışan disiplin. İkincisi iki bölüme ayrılır: birinci bölüm mantık ve bilgi teorisi ya da "kriterioloji"yle* (tşad-ma) *ilgilidir, ikinci bölüm ise Tibet Budizmi bağışlama öğretisiyle (belli başlı dinsel pratik yaklaşımları bağlamında) ilgilidir.*

Sonuncusu ise "buddholoji"yle ilişkilidir-Batı dünyasında "teoloji" ya da "İsabilim" e benzetme yoluyla oluşturulan terim-ve Buda doğasıyla (sang rgyas) *ilgili araştırmalarla ilgilidir-Buda yolunun bir meyvesi olan uyanış.*

I. Temel

Gerçek doğası içinde gerçeklik

"Temel" (Sanskritçe asraya; Tibetçe gzhi) *konusu Tibet Buda felsefesinin büyük ölçüde kökenlerini oluşturan farklı Hint Budizm okullarında oldukça farklı biçimde ele alınmıştır.* Vaibhaşika (*Tibetçe* bye brag tu smra ba) *gerçekçilerine göre gerçeklik dış dünyayı oluşturan maddi atomlarla ve bilinç akımını oluşturan zihinsel ve aynı zamanda gerçek olguların atomik anlarıyla ilişkilidir.* Sautrantika'lar (*Tibet dilinde* mdo sde pa) *benzer bir yaşamı benimsemişlerdir ama dış dünyayı olgucu bir biçimde yorumlarlar ve maddi atomların gerçekliği üstünde değil daha çok gerçek özelliklerin-biçim, renk, ses, vb.- varlığı ve bunların anlık yaşamları üstünde dururlar. Budist düşüncenin gerçekçi olmayan eğilimleri* Yogacara'da (*Tibetçe* rnal 'byor spyod pa) *belirgindir, aynı şekilde genel olarak dış dünya gerçekliğini bütünüyle reddeden bir tür idealizm biçimi olarak yorumlanan "Bireysel bilinç" okulunda da (Sanskritçe* Cittamatra, *Tibetçe* sems tsam pa) *belirgindir. Sonuç olarak Nagarjuna tarafından II. yüzyılda kurulan Madhyamaka (Tibetçe* dbu ma) *geleneğinde Budistler ve Brahman okulları tarafından geliştirilen metafizik teoriler çok titiz kuşkucu eleştirilerden geçirilmiştir ve bunun sonucunda gerçekliğin aslında "*boş*"* (*Sanskritçe* sunya, *Tibet dilinde* stong pa) *bir kavram olduğu düşüncesine varılmıştır... Yorumu Tibet Buda felsefesinin en önemli meselelerinden birini oluşturan karmaşık bir kavramdır bu. Tibet düşüncesi bu Budist felsefe okulları dışında Çin Budist düşünce*

unsurlarından ve Budist tantra*'lar ezoterizminden de esinlenmiştir. Öte yandan gerçek anlamda Tibet düşünce biçimleri bilgilerin düzenlenmesi konusunda Budizm etkisi altında sistematik bir formülasyonu kabullenmişlerdir.*

1. "Nesnelerin var olma biçimleri"

Zhang Yeşe-de

Farklı görüşler

Zhang Yeşe-de (Zhang Ye-şes-sde, XI. yüzyıl) imparatorluk dönemi sonlarının önemli çevirmenlerinden biridir. Tibet Buda kanonuna çok önemli katkıları dışında bazı kişisel yapıtları da korunmuştur ve bunlardan biri olan Farklı görüşler (Lta ba'i khyad par) *Hint Buda felsefesinin önemli geleneklerine giriş niteliğindedir. Burada çevrilen özetler son tahlilde gerçekle ilgili ünlü argümanlardır. Yeşe-de'nin andığı* Madhyamaka'*nın çeşitli biçimleri gibi gerçekliğin mutlak boşluğunun olumlu kanıtlar aracılığıyla kanıtlanabileceğini öne sürerler ve daha sonraki Tibetli düşünürlere göre bunlar saçmanın yok edilmesi gerektiğini ileri süren Candrakirti Prasangika okuluna karşı "*kanıtlayıcı argümanlar getiren Orta Yol" (*Sanskritçe* svatantrika-madhyamika, *Tibetçe* dbu ma rang rgyud pa) *felsefe okulunun dallarıdır (bkz. metin 2).*

[Dış nesnelerin varlığı üstüne]

Dış nesnelerin varlığından söz eden "küçük taşıt" yandaşlarına göre bu dış nesneler bunların dönüşümleri olan dört unsur[1] ve biçim vb'dir. Gerçekten de [onlara göre] doğrudan algı ölçütüne göre bu dış nesneler vardır. [...] Tavşan boynuzu[2] vb örneklerde görüldüğü

1 Hint-Avrupa uygarlıklarında ortak olan dört unsur: toprak, su, ateş, hava.

2 "Tavşan boynuzu" Hint felsefesinde ampirik olanaksızlık bağlamında yaygın bir örnektir.

gibi bir biçim olmasaydı ve bu biçimde ortaya çıkan şey bilincin kendisinden başka bir şey olmasaydı, bu durumda bu [dış nesneler] çok eski zamanlardan beri var olmamış olacaklarından biçim yanılsaması bir temele dayanmayacaktır. Dolayısıyla bilincin bu şekilde bu [yanılsama]nın gücüyle ortaya çıktığını söylemek doğru değildir. [...]

Bununla birlikte nesnelerin var olmadıklarının kanıtı olarak sıradan bazı şeyleri atomlara indirgeyelim; ama bu kanıtlanmadığına göre bütün bunlar sadece zihinde yer alırlar. Ama bu kanıtlamaya karşı [gerçekçiler] bilincin eski ve önceki bölümlerine indirgenen somut anlarının varlıklarının da kanıtlanmadığını [ileri sürerler]. Eşit [iki taraflı] bir yanılgı söz konusu olduğuna göre nesnelerin var olduklarını ama bilincin var olmadığını [ileri sürmek] doğru değildir. Ayrıca Efendi Buda koşullanmış dış sonuç ve koşullanmış iç sonuç arasındaki farktan söz ettiğinden bilincin ve nesnelerin mutlakın içinde var oldukları kesindir. [...]

Bireysel bilincin [varlığı]ndan söz edenlere göre biçim ve öteki dış nesneler bu biçimde ortaya çıkan bilincin kendisinden başka bir şey değildir ve ben'in farklı olumlamaları ve yaşam içinde algılanan ya da kitaplarda öğretilen olguların adlandırılmaları bilincin modaliteleridir ama gerçek şeylerin nitelikleri değildir. Çok eski zamanlarda ben, biçim, vb... ve öz-bilinçte ortaya çıkan olgularla ilgili kavramları içeren düzenlemeler artmıştır ve buradan hareketle öz-bilinçte bir kavram ortaya çıkmıştır... bu kavrama göre [gerçekte] kesinlikle bu tür nesnelerden söz edilemese de "ben olarak bir olgu ve olgular olarak olgu" vardır. "Nasıl böyle oluyor?" sorusu sorulsaydı bütünler olarak ortaya çıkan şeylerin sayısız atomun bir araya gelmesi gibi [bir cevabın verilmesi gerekirdi]. Çok küçük atomların uzamsal olarak [farklı] altı parçası olduğundan çok küçük atomun varlığı kanıtlanamamıştır; dolayısıyla nesneler yoktur. Sözgelimi iyi göremeyen, boşlukta saç telleri gören biriyle ilgili olarak da aynı şey söylenebilir. Ayrıca *Dasabhumikasütra*'da (*On etabın sutrası*) şöyle bir söz vardır: "Fatihin oğlu! Bu üç dünya bilinçten başka bir şey değildir.[3]"

---

3 Bu pasaj sözgelimi Vasubandhu'da idealizmin yazılı tanıklığı olarak sürekli alıntılanmıştır, *Vimsatikavritti*, 2. Satır.

[Madhyamaka okulları]

Üstat Nagarjuna ve üstat Aryadeva'nın yazılarında genel olarak *Bilgeliğin yüce mükemmelliğiyle (Prajnaparamita)* uyuşan unsurlar vardır: şeyler birbirlerine bağımlı olarak yaratılırlar, göreli bir bakış açısına göre yaşama sadece görüntüler olarak gelirler, oysa daha sonra tözellikten arınmıştır bunlar çünkü kendilerini yaratamazlar, başkaları da yaratamaz bunları, aynı zamanda başkaları ve kendileri tarafından ve nedensiz olarak yaratılmaları mümkün değildir. *Madhyamaka* [sistemleri] buna dayanır.

Ama görelilik bağlamında *Yogacara-Madhyamaka* sistemi "Bireysel bilinç" yanlılarıyla uyumludur: bilinç bir nesneyi tanısa da bu nesne bilincin doğasından geldiğinden (çünkü bir ilişki söz konusudur) algılayıcı bir bilinç aracılığıyla tanınabilir; [bilinçten] ayrı nesnelerin varlığından söz edilseydi, bunların bilinçle ilişkisi olmayacağından [bu nesnelerin] algılanması diye bir şey söz konusu olamazdı. Koşullu yaratılma dışarıdan görülebilse de burada düşte görülen şeylerin varlığından söz edilebilir ve bunlar nesne değil bilincin kendisinin gördüğü şeylerdir. *Lanka'ya iniş Sutra*'sında (*Lankavatarasutra*) söylendiği gibi: "Dış biçimler yoktur kesinlikle; Dışarıda görülen iç bilinçtir.[4]"

Son olarak söyleyeceğimiz şudur: bilinç tek ya da çok özlü değildir-ve bu özelliğiyle var olmadığı kanıtlanır. Nasıl? Nesnenin kendisinin doğası bilinçle aynıysa, bu durumda ya nesne [bağlamında] çeşitli şeylerin olması gibi bilinç çok özlüdür ya da bilinç gibi nesne de farklılık göstermez. [...] Böylece, bu *Madhyamaka* geleneğine göre bilincin de ben'den yoksun olduğu düşüncesi kabul edilmelidir. [...]

Acarya Nağarjuna sistemiyle uyumlu *Sautrantika-Madhyamaka* konusunda söylenen, bütün dış ve iç olgu varlıklarının karşılıklı bağımlılık içinde yaratılmış olduklarıdır. Göreli bakış açısından, nedenler ve koşullardan doğmuş olduklarından ancak görüntü olarak vardırlar, oysa nesneler, mutlak bağlamında yaratılmış değillerdir ve dörtlü kanıtla [gösterilmiştir bu]: kendiliklerinden yaratılmamışlardır, başkaları tarafından da yaratılmamışlardır, ne

4 *Lankavatarasutra*, X, 489.

kendiliklerinden ne de başkaları tarafından yaratılmışlardır, ne de nedensizdirler.

"Kendiliğinden yaratılmamış"ın anlamı *kendiliğinden doğmamış*'tır. Gerçekten de eğer olgu olarak varlıklar kendiliklerinden doğmuş olsalardı burada iki olasılıktan söz edilebilirdi: tamamlanmış bir varlık olarak kendinden doğma ya da henüz tamamlanmamış bir varlık olarak kendinden doğma. Eğer daha önce doğmuş olan bir varlıktan gelmiş olsalardı hiç var olmamış olmamaları mümkün olmazdı ve bu olayı çok gerilere doğru götürmek mümkündür. Ama öte yandan var olmamış bir şeyden doğmuş olsalardı bu durumda tavşan boynuzunu ya da kısır kadının oğlunu[5] da gerçeklikler olarak düşünmek gerekirdi. Dolayısıyla bunlar kesinlikle *kendilerinden doğmamışlardır.*

Bunlar *başka bir şey*'den doğmuş da değillerdir çünkü bu durumda herhangi bir şeyden herhangi bir şeyin doğması gibi bir anormallik söz konusu olurdu. Hem kendiliklerinden hem başka bir şeyden doğmuş olmaları da mümkün değildir çünkü bu durumda da yukarıda anılan bir yığın olumsuz sonuç birbirine eklenirdi. Ayrıca nedensiz yaratılmamışlardır çünkü öyle olsaydı şu anormallikler ortaya çıkardı: başka hiçbir şeye bağımlı olmadan sürekli yaratılırlardı; her şey herhangi bir şeyden doğabilirdi. O zaman tüm mantıklı girişimler hiçbir sonuç vermezdi.

Zhang Yeşe-de [Ye-şes-sde],
Farklı görüşler (Lta ba'i khyad par), 9. yüzyıl.

5 "Kısır kadının oğlu" bir mantıksal çelişki örneğidir.

2. "Göreli gerçek ve mutlak gerçek nasıl ayırt edilir?"

Atisa

İki gerçek

Buda felsefesi sistemlerinin çoğu gerçekliği iki gerçek (Sanskritçe satyadvaya, *Tibet dilinde* bden gnyis) *olarak analiz ederler: "Göreli gerçek", ya da görünen gerçek (Sanskritçe* samvrtisatya, *Tibet dilinde* kun rdzob kyi bden pa) ve *"mutlak gerçek" ya da kesin gerçek (Sanskritçe* paramarthasatya, *Tibet dilinde* dom dam bden pa). *Bununla birlikte bunların anlaşılması bağlamında tartışmalar eksik olmaz. Bu konuda etkisi çok belirleyici olan yaklaşımlardan biri* madhamyika *filozofu Candrakirti'den (İS VII. yy)gelir; bu yaklaşım XI. yüzyılda Tibet'te Hint üstat Atisa tarafından desteklenmiştir. Burada yorumlandığı biçimiyle Candakirti'nin görüşü hiçbir pozitif felsefe sisteminin geliştirilmiş olmasını kabul etmez. Tersine burada görünür dünyanın boşluğu söz konusudur ve bu bağlamda önerilen öteki felsefe sistemlerinin tutarsızlıklarının ve anlamsız sonuçlarının altı çizilmiştir. Bu nedenle bu yaklaşım Tibet'te "Saçmaya indirgeme aracılığıyla orta yol" (Sanskritçe* prasangika-madhyamika, *Tibet dilinde* dbu ma thal 'gyur pa) *olarak tanınmıştır. Bu açıdan bakıldığında bu okul "özerk kanıtlara uygun" kategorisi içinde yer alan Madhyamaka okullarından ayrılır (bkz. metin 1). Candrakirti'nin felsefesinin doğru yorumu tartışmalı olsa da "kurgusal olarak boşluk"(bkz. aşağıda metin 4) yandaşları dışında, daha sonra gelen düşünürlerin çoğu burada çok kesin bir Buda öğretisi ifadesi görmüşlerdir.*

[İki gerçeğin tanımı]

Buda'lar tarafından tanıtılan öğreti iki gerçeğe dayanır: maddi ya da göreli gerçek ve mutlak gerçek. Göreli gerçeğin iki çeşit olduğu söylenir: hatalı ve uygun. Birincisi de iki çeşittir: suda ayın [yansıması gibi algısal yanılsamalar] ve yanlış düşünce sistemleriyle ilgili kavramlar. Öte yandan uygun göreli gerçekliğin ise olgularla ilişkili olduğu düşünülür ve bu düşünceye göre olgular yaratılabilirler ya da yok edilebilirler ve çözümlemeden [inceleme] önce bir kimlikleri vardır, [kavramsal olarak] doyurucu ve nesnel olarak etkindirler.

Sadece mutlak olan "bir"dir, buna karşılık göreli gerçekliğin biçimleri ikili olabilirler. Çünkü herhangi bir biçimde kanıtlanmamış olan gerçeklik içinde ikiliği, üçlüğü vb nerede bulacaksınız? Sözel yöntem düşüncesi aracılığıyla [bilgiler bağlamında] yaratılmamış olma, kaybolmama vb'yle yakınlaştırılabilir.

Mutlakın farklı olmaması açısından ne gerçekler (Sanskritçe *dharma*, Tibet dilinde *ços*) ne "gerçeklik" (Sanskritçe *dharmata*, Tibet dilinde *ços nyid*) vardır. Boşluk açısından en küçük bir farklılık bile söz konusu değildir. Boşluk kavramsal olmayan bir biçim üstünde ortaya çıktığında genel olarak "boşluğu görmek"ten söz edilir. Bu görmeme durumu da görmedir... *sutra*'ların derinliklerinde ifade edilmiş olduğu gibi. Ne görme ne de gören vardır ama başı sonu belli olmayan bir uzlaşma söz konusudur bu bağlamda: tözellik ve tözsözlüğün dışlanmış olması, kavramlardan kurtulma, amaçlardan, hedeflerden, isteklerden arınma, ne bir yer ne yaşayan bir şey, ne gidiş, ne geliş, örnek yok, ifade edebilmek mümkün değil, görülmez, hareketsiz, bileşikleri yok-öğretiyi benimsemiş biri bütün bunları anlarsa tutkuyla ilgili ve bilişsel engeller kalkar ortadan.[1]

[Felsefi sistemlerin eleştirisi]

Algı ve çıkarım Budist [mantıkçılar] tarafından kabul edilmiş ve desteklenmiştir ama bazı dar kafalı kimseler [neden söz et-

1 "Tutkuyla ilgili engel" (Sanskritçe *klesavarana*) bizi maddi şemalara bağlayan duyguları destekleyen her durumu içerir; "bilişsel engel" (Sanskritçe *jneyavarana*) şeyleri tam olarak anlayamama durumudur.

tiklerini] bilmeden "boşluğu bu kavramların oluşturabileceğini" söylemişlerdir. Buna göre gerçekliği oluşturanlar *Tirthika*'lar ve dinleyicilerdir ve kesinlikle bireysel bilinç yandaşlarının desteklediği düşüncedir bu.[2] Dolayısıyla *Madhyamaka*'lar arasında hiç fark yoktur ve bu açıdan bakıldığında felsefi sistemler bilgi ölçütleri uygulamalarında birbirleriyle uyuşurlar. Bununla birlikte gerçekten mantıkçılar arasında bir konsensüs olmadığına göre bu ölçütlerin uygulandığı gerçekliğin [kendisi]nin çok ve farklı olması gerekmez mi?

Algı ve tümdengelim, tümevarımla [ilgili felsefi öğretiler] çok fazladır. Bunlar *Tirthika*'ların tartışmalarını, polemiklerini çürütmek amacıyla bilginler tarafından anlatılmıştır. Ama [boşluğun] ortaya çıkarılmasında kavramsal ve kavramsal olmayan bilişin hiçbir rolü olmadığını üstat Bhavya (ya da Bhavaviveka) açıkça göstermiştir.

[Madhyamaka geleneğinde gerçeklik]

O halde boşluğu yaratan kimdir?

Tathagata kehanetine göre gerçekliği gerçek anlamda düşünen Nagarjuna'dır. Çömezi Candrakirti'dir[3] ve gerçek anlamda gerçeklik haleflerinin ve öğretisini izleyenlerin oluşturdukları kurallarla yaratılabilir. Öğreti içinde yer alan seksen dört bin kural bu gerçeklik içinde bir araya gelir.[4] Boşluğun ortaya çıkmasıyla

---

2 *"Tirthika"* sözcüğü sözcüğüne ırmakların kıyılarındaki kutsal yerlerde yapılan ibadetler anlamını taşır ve daha sonra Hint dilinde öteki ruhani akımların yandaşlarına da *Tirthika* denmeye başlamıştır dolayısıyla bu sayfalarda Budist olmayanlar anlamını taşır bu sözcük. *Sravaka*'lar ("dinleyiciler") Budizmde "Küçük Taşıt" yandaşlarıdır ve bunların gerçeklik bağlamında Budist öğretiye kısmen uydukları kabul edilir: kişilerin "ben-olmayan"ını kabul ederler ama genellikle olguların karmaşık ben-olmayan'ını (ya da tözsüzlük durumu) kabul etmezler. İdealistler gerçekliği boşluk değil bilinç gibi anladıklarından öğretinin özünü kavrayamamışlardır. Bununla birlikte Tibet'de daha sonraki dönemlerde bu bağlamda "gerçekleş(tir) me"nin sadece felsefi düşünce ve aynı zamanda derin sezgiden gelen düşünce bağlamında geçerli olduğu anlayışı reddedilmiştir. Gerçekten de kimilerine göre derin düşünce bağlamında *sravaka*'lar "ben-olmayan" algılamasını her iki anlamda da kabullenmişlerdir.

3 Burada "çömez" sözcüğü öğrenci değil bir düşünce sistemini izleyen kişi anlamında kullanılmıştır.

4 84 000 rakamı Kutsal Kitap'ta yer alan Buda dersleriyle ilgili genel kabul gören rakamdır.

özgürlük gelecektir-yüce derin düşüncenin anlamı budur. Boşluk üstüne düşünülüp, bu boşlukla ilgili gerçeklik reddedildiği takdirde gelecek yaşamlar, nedenler ve sonuçlar, iyilik ve kötülük, göreli olana bağlı her şey konusunda yanılgı ortaya çıkar. Boşluğun anlamıyla hiç ilgisi olmayan çok sınırlı bilgilere dayanan sıradan insanın tavır ve tutumu [olumlu] değildir ve dolayısıyla yolunu şaşırır. Boşluk konusunda yanlış düşünce yargılama yetisi zayıf olan biri için zararlıdır. Bu nedenle üstat Candrakirti şöyle diyor:

"Göreli gerçek bir yoldur,
Mutlak gerçek bu yolun götürdüğü yerdir.
Bu iki [şey] arasındaki farkı anlamayan birinin kaderi,
Yanlış ve ters düşünceleri yüzünden kötü olacaktır.[5]"

Dolayısıyla uzlaşmalara dayanmadan mutlakın gerçekleş(tiril)mesi mümkün değildir. Gerçekten de eğitimli biri uygun gerçeklik merdivenini tırmanmadan Otantikliğin en üst katına çıkamayacağını kabul edecektir.

Anlayabildiğimiz kadarıyla görelilik-akılcı bir tavırla irdelendiğinde hiçbir kesin sonuca varmak mümkün değildir bu konuda ve mutlak olan kesinlikle ulaşılamayan bu sonuçtur: baştan beri var olan gerçeklik. Göreli olan kesinlikle göründüğü gibidir çünkü nedenlerin ve koşulların bir sonucudur. Eğer böyle olmasaydı suya yansıyan aylar,[6] vb şeyler nasıl söz konusu edilebilirdi? Dolayısıyla bütün görünüşler bir yığın neden ve koşulun sonuçlarıdır. Bu koşullar yok olduğunda göreli [bir bakış açısından] da olsa [bu görünüşler] yok olur, görülmez.

Atisa, *İki gerçek (Bden gnyis lu 'jug pa)*, XI. yüzyıl.

---

5 *Madhyamakavatara*, VI, 80.

6 Suya yansıyan ay görüntüsü çok bilinen örnektir bu konuda; bir şey hayali olsa da ortaya çıkışı, düzenli, nedensel bir sürece bağlıdır.

3. "İkilik cehaleti gösterir"

Rangjung Dorje

Buda'nın doğası üstüne

Üçüncü karmapa, *Rangjung Dorje (1284-1339)* kagyüpa *geleneğinde mutlakın gerçekleşmesiyle ilgili Mahamudra ("Büyük Damga") öğretisinin sistemleştirilmesinin önde gelen sorumlularından biri olmuştur. Bu öğretiyi "Buda doğası"nın Hint mahayanik öğretisiyle ya da bazı kanon metinlerinin varlıkların bilinç akımında eşuzamlı olarak gösterdikleri* "Tathagata *modeli" yle*(tathagatagarbha) *tam* uyumlu *hale getirmek istemiştir. Bu nedenle bu metinlere göre Buda'nın özellikleri bizde gizli olarak bulunur öyle ki uyanış bunların hayata geçmesidir ve yeni bir yaradılış değildir. Rangjung Dorje'nin bu öğretiye yaklaşma biçimi büyük bir etki yapmıştır; bu öğreti daha sonraki kuşaklar boyunca en uç ifadesini Dölpapa'nın "kurgu olarak boşluk" tezinde bulmuştur* (gzan-stong, *metin 4*). *Bununla birlikte "bizim sıradan bilişsel işlevselliğimiz"de* (tha mal gyi şes pa) *bile Buda'nın uyanışının keşfedilmesi düşüncesi üstünde durması düşüncelerini özel olararak renklendirmiştir.*

"Başlangıcı yoksa bile bir sonu vardır,
Çünkü doğal olarak katıksız ve sonsuz olan gerçek ilke,
başı belli olmayan bir engel yüzünden görülmez,
Ve bu nedenle yeniden keşfedilmesi gereken altın bir resim gibi kalır.[1]"

1 Jamgön Kongtrül tarafından kayıp olan *Mahayanabhidharmasutra'* atfedilir; ayrıca Asanga'nın *Ratnagotravibhagasastravrtti'*sinde alıntılanmıştır, yay. Johnston, s.37.

Bu pasajda "başlangıcı olmayan"ın nedensel bir öncülü yoktur. Bu demek değildir ki [art arda gelen] anlardan [oluşmuş] başka bir zaman [noktası]ndan beri sürüp giden bir şeydir. Bu temel katman kesinlikle bir aracı olmasa da kendisini belirleyen belirgin özelliklerden hareketle tanımlanır.

Voroluşun ilkeleri *samsara* ve *nirvana* "cehalet durumlarının düzeyi" adı verilen şeyde ikili bir biçim altında ortaya çıkarlar. Burada yaratıcı nedenler otantik olmayan iradelerin ve otantik gerçekliğin itkileridir. Nedensel koşul evrensel töz [olarak] sunulur; [onun] içinde bulunma Muzafferlerin modelidir.[2]

Bilincin saflığı içinde yanlış kavramsallaştırma da söz konusudur. Bu saflık her yerdedir şimdi ama verili olmasına rağmen cehaletin kavramsallaştırmalarıyla kesinlikle algılanamadığından *samsara* [dediğimiz koşul] vardır. Bu olmadığında-, *nirvana*! Son anlamı taşıyan budur. Başlangıçlar ve sonlar, gerisi kavramsallaştırmalarımıza bağlıdır.

İradeler, aynı şekilde yaşam enerjisi eylem ve tutku yaratırlar, dolayısıyla yığınlar, temeller, alanlar[3] oluşur ve bunlar ikili görünüşün bütün ilkelerini gösterirler. Kabul edenler ya da reddedenler bir karışıklık içine düşerler. Aslında kendisini gösteren bir şeyi reddedenler hangi noktaya varıyorlar? Bu ikili değerlendirme mutlak bir yanılgı değil midir?

Bu bilgi [ikili değerlendirmenin yanlışlığı] bir "panzehir" gibi kabul edilse de ikili olmayan gerçeklik fazladan bir gerçek oluşturmaz. Gerçeklik kavramsal olmayan olduğuna göre boşluğu biçimin çözümlenmesi [onu parçalarına indirgeyen] yoluyla anlamak kendini aldatmak değil midir?

---

2 Muzaffer Buda'nın bir niteliğidir.

3 Eski Budizm *Abhidharma*'sında ("öğreti-ötesi") gerçeklik unsurlarının yer aldığı belli başlı kategoriler şunlardır: bireyi oluşturan beş "bütün" (Sanskritçe *skandha*, Tibetçe *fung-po*) (biçim, duyum, algı, iradeler ve öteki "etkenler" ve bilinç); on iki "alan" (Sanskritçe *ayatana*, Tibetçe *skye-mşed*)... altı çiftten oluşur ve bunların her biri duyulur bir nesne tipinden, onu algılayan bir organdan oluşmuştur (zihin ve zihinsel araçlar altıncı duyu gibi kabul edilir); ve on sekiz "temel" (Sanskritçe *dhatu*, Tibetçe *khams*)... öncekilere benzer ama her duyu nesne, organ ve duyumsal bilinç üçlüsüne göre analiz edilir.

Bununla birlikte bu [ikili olmayan gerçeklik gerçeği] doymak bilmez bir gerçek arayışına son vermek amacıyla ortaya atılmıştır. Oysa bilge kişi için doğru ve yanlış olmayan her şeyin suya yansıyan ay gibi olduğu düşünülür.

Aslında "Gerçekliğin uzantısı" ya da "muzaffer Buda'lar modeli" denen şey sıradan bilişten başka bir şey değildir. Azizler bu gerçeği daha ileri götürmezler, sıradan insanlar da daha geri götürmezler. Ondan bir yığın niteleme aracılığıyla söz edilse de gerçek anlamının bu konuda birtakım söylemlerle anlaşılması mümkün değildir. [Kutsal metinlere göre] bitmek bilmeyen yorum ve açıklamalarında altmış dört nitelik vardır-ama kabaca bir değerlendirmedir bu çünkü [bu altmış dört nitelikten her birinde] ayrıca on milyon nitelik daha bulunduğu söylenir!

Rangjung Dorje [Karma-pa III Rang-byung rdo-rje], *Buda'nın doğası üstüne (De gşegs snying po bstan pa)* 14. yüzyıl

4. "Doğru bakış açısı"

Dölpapa Şerab Gyeltsen

İki gerçegin aydınlatılması

Rangjung Dorje'nin yapıtlarında yansıyan düşünce çizgisi Dölpapa Şerab Gyeltsen (1292-1361) tarafından en kesin sonuçlarına kadar götürülmüştür; Gyeltsen'e göre boşluğa, söz konusu olan şeyin mutlak ya da göreli gerçek olup olmamasına göre farklı anlamlar yüklemek gerekir. Gene ona göre bütün varlıkların gücül olarak uyanmış olduklarını kabul eden Buda modeliyle özdeşleştirilen mutlak hiçbir biçimde tam anlamıyla bir boşluk değildir. Dolayısıyla iki gerçeğin bütünüyle farklı olduğunu düşünmek gerekir çünkü birinin belirgin özelliği "özünlü boşluk" (rang stong), *diğerininki "kurgusal olarak boşluk"tur* (gzhan stong)... *birincisi "maddi bilinç"* (*Sanskritçe* vijnana, *Tibetçe* rnam şes)*konusu, ikincisi ise "aşkın bilgi"* (*Sanskritçe* jnana, *Tibetçe* ye şes) *konusudur.*

Göreli gerçekliği tanımlayan belirgin özellik bilinç konusu olmasıdır ve bunun özü de doğru olmama durumudur, buna karşılık mutlak gerçekliği tanımlayan belirgin özellik yüce ve doğrunun konusu olmasıdır ve bunun esası da özünde bir doğruluğun olmamasıdır... *İki Gerçeklik*'te anlatıldığı gibi:"

Göreli ve mutlak Bilgenin öğrettiği iki gerçektir:
Bu, göründüğü kadarıyla görelidir, öbürü ise karşıtıdır onun.[1]"

1 Jnanagarbha, *Satyadvayavibhanga*, 3. Kıta.

"Göründüğü kadarıyla"nın anlamı bilince görünendir. "Öteki" bilince görünmeyen ama bilgiyle görülendir; bir başka deyişle "karşıt olan" mutlaktır.

Göreli olan gerçekten var olmadığından gerçek anlamda değil kurgusal olarak boştur ve bilgiyle görülür ama bilincin onu görmesi kesinlikle mümkün değildir. [...]

Mahayana Sutraları süsü'nün ana metninde anlatılır bu:

"Doğru olanı gizlemiş olan olgunlaşmamış bireyler için her yerde görülen doğru olmayandır.

Bodhisattva bu [gizleme]yi yok eder, öyle ki her yerde gördüğü doğru olandır.

[Bu durumda]gerçek anlamda var olmayan ve gerçek anlamda var olanın görünmediği ve göründüğü söylenir, Tözel değişim budur, Bütün arzuların tatmin edildiği özgürlük budur.[2] " Dolayısıyla olgun bireyler için özel durumlarına göre sadece doğru olmayan belirgin özellikler görülür ama kavramsal tanımın ötesinde doğruluk yoktur, buna karşılık, aynı şekilde *bodhisattva*'lar için, özel durumlarına göre sadece doğru olan görülür ve doğru olmayan görülmez. Dolayısıyla gerçekten var olmayan nitelikler görünmez olduklarında ve gerçekten var olan kavramsal tanım ötesi görüldüğünde "Tözel" değişimin kabul edilmesi gerekir. Ve bu [durumlar]bu anlamda görünme ve görünmeme olarak adlandırılır. Başka türlü olsaydı olgun bireylerde "tözel" değişme görülürdü, buna karşılık yüce varlıkların bu noktaya ulaşmaları mümkün olamazdı. Bu anlamda üstat Candrakirti'nin *Madhyamaka'ya Giriş*'ine göre: "Doğru bakışın konusu mutlaktır, Buna karşılık yanılsamalı bakış göreli gerçekliktir."

Dölpapa Şerab Gyeltsen, *İki gerçeğin aytınlatılması (Bden gnyis gsal ba'i nyi ma)*, 14. yüzyıl.

---

2 *Mahayanasutralamkarasastra*, XIX, 53-54.

5. "Bilincin özü nasıl bilinir?"

Longçen Rabjam

Tin ve bilgi üstüne

Longçen Rabjam (1308-1364) Nyingmapa*'larda "Büyük mükemmellik"in* (rdzogs-çen)*derin düşünce sisteminin en büyük düşünürü kabul edilir; Üstat Kumararaja'dan (1266-1343) esinlenmiş olan Rabjam* Mahayana *düşüncesinin belli başlı çizgileriyle uyumlu bir düşünce sergilemiştir. Longçenpa'nın yazıları önemli katkılardan ve çok zengin bir türler karışımından oluşur-yapıtlarında Hint ve Tibet Buda literatürünün her dalına el atmıştır ve alegoriler, güçlü felsefi argümanlar, tarih, didaktik şiir vb.arasında özgürce dolaşır.* Nyingmapa *geleneği onu oybirliğiyle "ikinci* Samantabhadra*" öğretisinin temsilcisi kabul etmiştir ve bu gelenek içinde kendisine özgü mitolojinin "en önemli Buda'sı"gibi gösterir onu. Aşağıdaki metinde boşluk konusunda Madhyamaka öğretisinin bazı yandaşlarına atfettiği nihilist eğilimler ve bilincin mutlak doğasıyla ilgili kuramlarla ilişkili olduğu düşünülebilecek tözcülüğün sakıncaları arasında bir yol açma amacında olduğu görülecektir. Aynı metinde "Yol" ve "Sonuç" konusunda düşüncelerini özetleyen pasajlar daha sonraki sayfalardadır (metin 16 ve 20).*

["Temel"in anlamı]

Duygu ve algı varlıkları olmamıza rağmen sahip olduğumuz bu açık seçik bilgi "Temel"dir. Bu dört [terim] yargılar, uygulama, vizyon ve kültür [bulunduğumuz] *bodhisattva* aşamasında "Yol"dur.

[Ulaşılan] *Tathagata* durumunda güçler, vs. uyanıklık özelliklerinin ve niteliklerinin birikmesinin sonucu "Meyve"dir. Daha çok bozulmuş kavramsal tanım ötesi olan duyulur varlıkların tini açık seçik bir özellik olduğundan gerçeğin mutlak temeli denir ona... *Tathagata*'lar modeli ve bilincin açık seçik doğası.

Burada öncelikle "Temel"in anlamının açıklanması gerekir: koşullanmamış ve kendiliğinden var olan özellikle açık seçik gerçeklik boşluk düşüncesi içinde kesinlikle olgusal olgu değildir, belirgin bir özellik de değildir, dolayısıyla *samsara, nirvana* vb. şeyler de olamaz; uç söylemlerden kurtulmuştur ve bunun sonucu olarak uzamla benzerliği vardır. Saydamlığı açısından esasen kapsayıcı (Sanskritçe *kaya,* Tibetçe *sku*) bir yapıya sahip olduğundan ve bilgiyle donanmış olduğundan bu bağlamda spontan bir varoluş ve açık seçiklik söz konusudur... güneş ve ay *mandala*'ları gibi. Bu iki şey [spontan varoluş ve açık seçiklik] birlik ve bölünmeden uzak gerçeklik olarak temel varlıklardır. [...] Dolayısıyla açık seçiklik bilgisi esas temelle ilişkili olarak kesin biçimde kanıtlanmıştır.

Günümüzde birçok din öğretmeni ve keşişe göre "Temel" kuru bir boşluk, hiçliktir ve bu düşünce modelin anlamı düşüncesine uygun değildir. Deney düzleminde uyanmışlık nitelikleriyle *Buda* olarak kesinlikle aydınlanmanın "Meyvesi" olmayan bir temel hayata geçmeyecektir çünkü temel, "Yol" ve "Meyve" karışır bu durumda. Gerçekten de uyanmış, koşullanmamış ve kendiliğinden uyanıklık nitelikleriyle donanmış *Buda* bir ayrılığın sonucunun yansımasıdır.[1] Bu anlamda [bu bilginler ve keşişler] din dışı bir yaşamın zirvesine uyum sağlamış gözüküyorlar.[2]

Burada "Temel" olarak düşünülen koşulsuz ve kendiliğinden var olan açıklıktır daha çok. Böyle bir temelin yapısı dikkate alındığında ortaya çıkan cehaletin nedeni onun ne olduğunun bilin-

1 *Buda* doğa felsefesine göre Budalık aslında duyabilen ve algılayabilen varlıkların içlerinde bulunan doğal bir koşul olduğuna göre onu gizleyen etkenler ortadan kaldırıldığında, bir başka deyişle ondan "uzaklaşıldığında" gerçekleşir.

2 Geleneksel Buda kozmolojisi din dışı durumun zirvesini içerikten yoksun bir coşku içinde eriyip gitme olarak anlatır.

memesidir. Dolayısıyla kavramayı sağlayan özne ve kavranabilen nesne oluşturulduğunda üç dünya arasında gezinti başlar. [...] Ve ayrıca bu varlık dünyasının bilinmemesi temel bir cehalettir. Bu temelin içkin yapısından ya da ilk yanılgıyı oluşturan tohum veya temelden hareketle ikili biçimde değerlendirme yapan kavramsal etkinliğin ortaya çıkışı kurgusal cehalettir. Bu iki [cehalet]ten bir yığın görünüş ortaya çıkmıştır... özellikle duyabilen ve algılayabilen varlıkların en kötüsü için cehennem, orta yolu [bulanlar için] insani [dünya] ve en iyiler için ilahi [dünya]. Daha sonra tümel töz içinde *samsara'* nın yukarılarını ve aşağılarını karıştıran burgaçlar gibi farklı konumlarda yer alan edimsizlikler dolayısıyla her birey kendiliğinden yansıyan zevkler ve acılar duyar. [...] Bu şekilde üç dünyayı baştan başa kateden *sugata* modeli duyabilen ve algılayabilen bütün varlıkların içlerine yerleşir ve hiçbir biçimde kaybolmaz. [...]

[Tin'i tinin özünden ayırmak]

Kendilerini akıllı sanan bazı aptallara göre tin ve tinin duygularının karanlık ve belirsiz olduğu kanıtlanmamıştır çünkü bu bağlamda uyanış esprisi geliştirilmemiştir ve çünkü tinin özü ilk açık seçik temeldir. Bu nedenle [onlara göre] kavramsal etkinliği olmayan tin uyanışla ilişkili yoğun ve derin düşüncedir. Ama bu ifade onların *sutralar* ve *tantralar* ideasını kavrayamadıklarının işaretidir. Gerçekten de *samsara* koşullarında uyanış esprisi kültürü bağlantılar ve yasaklar konusunda kavramsal değil midir? Eğer öyleyse, o zaman son tahlilde reddetmek gerekir onu. Ama tinin özü referans alındığında, bu nesnesiz ve kültür etkeninden yoksun olduğundan kanıtlanamaz ve bu nedenle [konumları] uygunsuzdur.

[Biraz önce eleştirilen tezde] tin ve tinin özünün karşılıklı düzlemlerde yer almadıkları görülmüştür. Tin üç dünyanın bilinç akımlarında kavramlarından ve araştırmalarından yansıyan [bütün] özellikleriyle hatalı karakteristikleri değerlendirir ve içinde tümel tözü ve [bilincin] yedi alanını barındırır. [...] Buna karşılık tinin özü *sugata*'nın modeli, açık seçikliğin bilgisidir. Tin durduğunda

ve işlevini yitirdiğinde açık seçikliğin ilkesel bilgisi kendiliğinden ortaya çıkan bir varlık olur.

Longçen Rabjam, *Tin ve bilgi üstüne, (Sems dang ye şes kyi dri lan)*, 14. yüzyıl.

6. "Tümel töz yoktur"

Je Tsonkhapa ve Gyeltsab-Je

Sekiz güçlük üstüne akıl defteri

"Öz-bilinç" (alayavijnana) *kavramı Budist Hint idealist felsefesinde* karman*'ın –eylemleri ahlaki değerlerine göre sonuçlarına bağlayan nedensellik– sürekliliğini, brahman düşüncesinde varsayılan bireyin ruhunun* (atman) *yokluğunda* bir *yaşamın daha sonraki yaşamla sürekliliğini açıklamak amacıyla ortaya atılmıştı. Tibetli düşünürlerin çoğu* Madhyamaka*'yı destekleseler de bu kavramın mutlak anlamda bir gerçeklik olarak kabul edilemeyeceği konusunda hemfikirdirler, bu bağlamda çok sayıda düşünür(3-5. Metinlerde gördüğümüz isimler dahil) bu görüşün genel kabul olduğunu yani yüzeysel bir gerçeklik olarak kabul edildiğini söylemişlerdir. Tsonghapa'nın (1357-1419)* Prasangika-Madhyamika *(bkz. yukarıda s.) felsefesinin yorumuna bağlı yenilikler arasında klasik anlamda da olsa öz-bilinç kuramının reddedilmesi de vardır. Daha sonra göreceğimiz gibi (metin 7)bu tutum çok önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu kısa metinde onun argümanları kendisine çok yakın öğrencisi Gyeltsab Darma Rinçen (Rgyal- tşab Dar-ma rin-çen, 1364-1432)tarafından yapılan düzenlemeye göre verilmiştir.*

Bizim tümel özün reddedilmesi bağlamında [karşı tarafın] eleştirisi ve [bizim] cevabımız.

Birinci nokta: iyi ve kötü eylemlerin sonucun olgunlaşmasına kadar sürdürülmesi gerekliyse, bunlar varlığın sürekliliği noktasına kadar sürekli olmalıdır [söyledikleri buydu] diyenler olmuştur.

Ama öte yandan, gerçekleştirilen eylem, yok olan şey olgusal olgu olamayacağına göre hemen arkasından yok olmuşsa olgunlaşmış sonuç diye bir şeyden söz edilemez; dolayısıyla gerçekleştirilen eylemler iz [bırakmadan] yok olurlar.

Cevabımız: bu eleştiriye karşı çıkanlara göre eylem yok olsa da bu eylemin potansiyel gelişmesinin hayata geçmesi için bir temel vardır ve onlara göre bu eylem tümel özdür; kimilerine göre ise bu zihinsel bilincin kesintisiz akışıdır. Gene kimilerine göre eylem yok olsa da eylemin elde edilmiş olması yok olmaz, buna karşılık kimilerine göre başka bir ilke vardır: bir borcun olduğunu gösteren damga gibi "yok olmama" durumu.[1] Bizim cevabımız şudur: başta tümel öz [teorisi]olmak üzere bu dört [teori]den hiçbirine katılmıyoruz ve gerçekleştirilen eylemin iz [bırakma]dan kaybolması için hiçbir neden olmadığını söylüyoruz. Çünkü bu [teoriler]in [hiçbirini] kabul etmiyoruz ve sonucunu doğuran şeyin yok olduğunu söyleyen ifadede hiçbir çelişki olmadığını söylüyoruz.

[Karşı taraf şöyle bir cevap verebilir]: "Bu kanıtlanmamıştır! Aslında yok olan olgu olarak varlık değildir!" Bizim de buna [cevabımız şudur]: tez kanıtlanmamıştır çünkü somut tikeli klasik terimlerle ifade etmediğimiz gibi somut tikelin [gerçekliği] ifade edildiği takdirde[2] yok olmuş olan olgu olarak varlık olamasa da yok olan ya da olmayan eylemler olgu olarak ya da olgu olmayarak varlıklarla eşdeğerdir.

Somut tikelden söz edenler arasında yok olan şeyin olgu olarak varlık olduğunu söyleyen yoktur. Çünkü onlara göre olgu olarak varlık aklın özerk bir nesnesi olarak yaratılmıştır ve buna karşı çıkan hiçbir ilke yoktur. Bununla birlikte yok olan eylem bağlamında özerk biçimde hayata geçen hiçbir şeyin olmadığı düşünülür çün-

1 Vaibhaşika ve Sautrantika okulları ahlaki bir eylem ve karmik sonucu arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla "elde etme" ve "yok olmama"nın çeşitli ilkelerini ortaya atmışlardır. Soyut olarak ele alındığında problem batı fizik tarihinde "mesafeli eylem" problemine benziyor.

2 Bir başka deyişle yaratılan ve kaybolan somut tikellerin gerçek oldukları kabul edilirse bunların yaratılmaları ve kaybolmaları bağlamında farklı olgu olarak varlıklardan söz edilmez ve sadece bu tikellerin biçimleri söz konusudur.

kü sadece önce yok olan ve akıl için bir nesne olarak ortaya çıkan bu eyleme karşıt olarak [ileri sürülmüştür] o.

Bununla birlikte somut tikele karşı olanlar için olgu olarak varlığın yok olduğunu kanıtlamak son derece kolaydır. Dolayısıyla [bir yanda] kaybolan eylem, bir yanda kaybolmayan eylem olgu olarak varlık olup olmama bağlamında aynı şeydir. Niçin böyledir bu? Çünkü kaybolmayan eylem durumunda bile kendinde ve kendi için nesne aracılığıyla kanıtlanabilecek bir nedensellikle ilişkili olarak ne içerme ne dışlama durumu söz konusudur ve sadece ve mutlak biçimde bir uzlaşım yoluyla ortaya atılan içerme ve dışlama durumları yok olma [durumu]nda da görülür. "Bu kanıtlanmamıştır çünkü kesinlikle karşıt olarak [ileri sürülen] yok olmuş olan şey herhangi bir sonucun çıkarılabileceği bir nedene uygun düşmez" [gibi bir eleştiri getirilseydi bize] [vereceğimiz cevap şu olurdu]: bu durumda eylem gene [aynı nedenle] neden olamazdı çünkü gerçekleştikten sonra hiçbir sonuç üretemezdi. [...]

Ayrıca yok olan olgu olarak varlık değilse bu yazılı geleneğin reddedilmesi olur... yazılı gelenek şöyler der: "doğum olayının koşulları gereği yaşlılık ve ölüm [vardır] çünkü [bu pasajda] doğumun ölümün koşulu olduğu söylenmiştir. [...] Bu nedenle doğum tözel öz bağlamında hiçbir zaman kanıtlanmış olmadığından yok olan tözel öz olarak da yoktur. Bu anlamda, yok olan ve yok olmayan gerçek olmadığından ve bunların sadece sözleri edildiğinden olgu olarak varlıklar oldukları söylenebilir, bu durumda tikel öz vb. söz konusu olmaksızın sonucu doğuran yok olmuş olandır ve böylelikle olmuş bitmiş eylemlerin [nedensel üretkenlikleri açısından] tükenmiş oldukları da [söylenemez pek]. Böyle düşünen üstat [Nagarjuna] şöyle der:

"Doğmadıklarından ve bu nedenle tözel özleri olmadığından,
Bu eylemler ortaya çıkmazlar ve bu nedenle yok olmazlar.[3]"

Gyeltsab-Je [Rgal-tşab-rje Dar-ma-rin-çen], *Sekiz güçlük üstüne akıl defteri, (Dka' gnas brygad kyi brjed byang)*, XIV-XV yüzyıllar

3 *Mulamadhyamakakarika*, XVII 21.

7. "Bazı yaygın yanılgıların çürütülmesi"

Gorampa Sonam Senge

Görüş farklılıkları

Tsongkhapa'nın argümanlarına karşı çıkanlar arasında en keskinlerinden biri filozof sakyapa *Gorampa Sonam Senge'dir (Gorams-pa Bsod-nams seng-ge, 1429-1489) ve bu çok üretken yazarın kaleme aldığı yazıların çoğu Buda düşüncesiyle ilgilidir. Pasajın alındığı yapıtta savunduğu düşünceye göre Dölpapa (metin 4) varlığın sürekliliği düşüncesinin kusurlarını içeren bir tavrın benimsenmesi yanılgısına düşmüştür, buna karşılık Tsongkhapa (metin 6)tam zıddı bir yöne doğru gitmiştir... keyfi ya da göreli gerçeğin tutarlı yapısını reddetmiştir. Gorampa'ya göre* Madhyamaka' *nın gerçek öğretisi özellikle bu uçların dışında aranmalıdır; ama bunlar* Sakyapa'larda *ve başka bazı okullarda günümüze kadar kalmıştır. Burada daha önce gördüğümüz Tsonghapa'nın teorik yeniliğinin eleştirisi yer almaktadır: "olgusal varlık olarak bozulma ya da yok olma"* (zhig pa dngos po ba) *yoluyla* karman'*ın mekanizmasının açıklanması.*

Bu tuhaf felsefi sistemi benimseyenlere soralım: "olgusal varlık olarak bozulma"nın oluşmasını eylem açısından, daha sonra "Meyve"nin oluşmasını bu "bozulma"dan hareketle açıklamaları akıl açısından mıdır yoksa sadece keyfi midir?

Birinci hipotezin sadece anlamının anlaşılması bile bir ekleme yapmamızı gereksiz kılar.[1]

Ama ikinci hipotezde eylem ve meyvesinin farklı olmaları normaldir. Gerçekten de normal olarak "olgusal varlık olarak bozulma" ikisi arasına girer... Bir ırmağın kestiği bir vadinin iki yamacı gibi. Eğer siz[2] bu sonucu kabul ederseniz bunun sonucu kaçınılmaz biçimde ağacın [eski] kökü ve daha sonraki gövdesi kaçınılmaz biçimde ayrı olacaktır. Bu tezi savunursanız yorumda geçen normal olarak [da olsa] *bir ürünün başka bir ürün aracılığıyla var olmamasının*[3] kanıtı olarak gösterilen yorumda açıklanan pasajı ("Dünyada niçin sadece bir tohum ekerek... "[4]), [aynı şekilde] normal olarak ağacın [eski] kökünün ve [daha sonraki] gövdesinin farklı şeyler olmamasını hatırlayın.[5]

Prasangika-Madhyamika açısından tözcü Budistlerin[6] savunduğu eylemlerin sonuçları, sözgelimi "yok olmama", "elde etme"[7] ya da öz-bilinç[8] ve ileri sürdüğünüz [Tsongkhapa] olgusal varlık olarak yok olma... bunların tümü aynı derecede yanılgılardır.[9] Ama ilk üçü [en azından] Budist felsefe sistemlerine bağlıdırlar, buna karşılık *olgusal varlık olarak yok olma* bizim dinimize [*Dharma*] yabancıdır. Dinsiz atomcuların tezidir bu. Budist felsefe sistemlerinde bulunmadığına göre kesinlikle kabul edilemez.

---

1 Yani gerçek olduğu kabul edilen dolayısıyla mutlak içinde var olan bir üretim biçimi söz konusudur ki bu *prasangika* öğretisi çerçevesiyle kesinlikle uyuşmaz.

2 Tsongkhapa yandaşları

3 Bu akıl yürütme ancak alternatifin dört dalına göre nedensellik çözümlemesi bağlamında anlamlıdır: kendiliğinden ortaya çıkma (neden sonuç özdeşliği), başka bir şey aracılığıyla ortaya çıkma (neden sonuç farklılığı), kendiliğinden ve başka bir şey aracılığıyla ortaya çıkma ve ne kendiliğinden ne başka bir şey aracılığıyla ortaya çıkma (yani kesinlikle nedensiz).

4 Candrakirti, *Madhyamakavatara (Introduction au système du milieu)*, VI. 32.

5 Candrakirti şunun altını çiziyor: sadece tohum ekildiğinde bile bu tohumu eken genellikle "bu ağacı diktim" der.

6 Tibet doksografilerine göre *Madhyamaka* dışındaki üç eğilim yandaşları.

7 Bkz.metin 6, s. , n.1

8 *Alayavijnana, BudistBudist idealizm öğretisi* (*Cittamatra* ya da *Vijnanavada*).

9 Çünkü bunlar aynı şekilde "başka bir şey aracılığıyla var olma" (ya da "başka bir şeyden hareketle var olma") durumuna bağlıdırlar.

Yüce Candrakirti'nin eylemlerin sonuçlarının gereci olarak öz-bilincin çürütülmesinde uyguladığı akıl yürütmeler olgu olarak varlığın yok olması bağlamında da geçerlidir:

[Eylem] kendi doğası aracılığıyla yok olmaz,
Aynı şekilde tözel yokoluş söz konusu olmasa bile [eylemin sonuçlanması] mümkündür.[10]"

Gerçekten de bunun işlevselliği anılan pasajın değiştirilmesiyle mümkündür.

Öte yandan alıcı bilinçte neyi kabul edilmez buluyorsunuz? Ve niçin bu kadar katısınız?

Kanıt olarak gösterdiğiniz teze göre "Sonuç"un eylemden uzun süre sonra gerçekleşmesinde çelişki yoktur... öz-bilinç vb., "eylemin kesinlikle kendiliğinden durmaması" düşüncesi gibi eylemlerinin sonucunun gerecinin olmaması durumu değiştirmez. Ayrıca *Stances du milieu par excellence* adlı yapıtta da aynı şey söylenmiştir. Klasik anlamda bile "başka bir şeyden hareketle ortaya çıkma"nın hangi anlamda olmadığı anlaşılırsa, [bunu söylemek ve bu pasajı bu anlamda ele almak] hiçbir anlam karşıtlığı barındırmaz içinde. Ama buna karşılık öyle anlaşılıyor ki düşündükleri her şeyi geçerli bir bilgi haline getirenler bu noktaları anlamıyorlar. Bunu başka bir vesileyle ayrıntılı olarak anlattığımdan bilgilenmek amacıyla değinilecektir bu konuya.

Gorampa Sonam Senge [Go-rams-pa Bsod-nams-seng-ge],
Görüş farklılıkları (*Lta ba'i şan 'byed theg mçog gnad kyi zla zer*),
15. yüzyıl.

10 Özgün okuması "tümel özün yokluğunda bile... " olan *Madhyamakavatara* yorumu.

8. "Bön nedir?"

Nyamme Şerab Gyeltsen

Sihirli lamba

Bön *dininin yazılı kuralları X. yüzyıldan başlayarak oluşturulmuştur ve Tibet yerli özellikleriyle yabancı etkilerin –özellikle Budist– bir karışımıdır.* Bönpo'*lar çok erken dönemde kendilerine özgü skolastik gelenekleri geliştirmeye başlamışlardır ve bu gelenekler Budizmin çok bilinen özelliklerini taşımakla birlikte kimi zaman ilginç bir özgünlük düşüncesinin izini sürerler. Aşağıdaki özette bir* Bön *kanonik metninden bir alıntı vardır ve bu metinde "Temel" "Kendi"* (bdag nyid) *ifadesiyle ilgi çekici bir biçimde sunulmuştur. Bu kısa pasaj Tsongkhapa'nın çağdaşı ve yüzyıllar boyunca* Bönpo' *ların en ünlü manastır okulu olarak bilinen Menri (Sman-ri) manastırının kurucusu Nyamme Şerab Gyeltsen (Mnyam-med Şes-rab-rgyal-mtşan, 1356-1415) tarafından yorumlanmıştır. Gözlemleri* bon *sözcüğünün skolastik tanımını içerir... bu tanım birçok açıdan Budist yorumcuların* dharma (*Tibet dilinde* ços) sözcüğüne uygun buldukları tanıma benzer.

Sekiz küreye göre:[1]
*"Bön"*ün-Gizli-Sabrı-Sihirli sordu:
-Üstadım! Bütün olguların temeli ve nedeni nedir?

1 *Khams brgyad,* bön kanonik metni.

Yüce dindar (Şenrab[2]) cevap verdi:

-Bütün olguların temeli ve nedeni bütünüyle Kendi'ne [=sahip] indirgenir.

O zaman aklın oğlu sordu:

-Üstadım!

Nasıl oluyor da bütün olguların temeli ve nedeni bütünüyle Kendi'ne indirgeniyor?

Yüce dindar cevap verdi:

-Bütün olguların "Temeli" ya da nedeni bütünüyle Kendi'ne indirgenir dendiğinde burada söz konusu olan tutkularla [kirlenen] *samsara* olguları ve *nirvana* [yani arınmaya bağlı olan her şey]olgularıdır. Bunun anlamı nedir? *Biçim*'den *yaşlılığa* ve *ölüme* giden her şey *samsara* olgularını [oluşturur] çünkü o bütünüyle tutkularla [kirlenmiştir]. *Soyluluk*'tan *yüce* uyanış'*a* giden her şey *nirvana* olgularını [oluşturur] çünkü bu arınmadır."

Burada söz konusu olan *Bön* bir yığın söylemden uzak olma biçiminden ayrı değildir kesinlikle ama insanları acılarına vb. teslim olmaktan koruma gibi bir işlevi vardır. Dolayısıyla şöyle bir formülasyon ortaya çıkar: "*Bön* yoldan sapmadan koruyandır."

[Daha öncekini]belirten *Bön* ise güçlendirmelerin (Tibetçe *'du byed,* Sansrkitçe eşdeğeri *samskara*) boş olduğunu vb anlatır, dolayısıyla şu formülasyonla [belirtilir özelliği]: "Boş" sözcüğünün değerlendirilmesiyle belirgin özellikleri anlaşılır."

Yani *bön* sözcüğünün sözgelimi kabul edilmiş yedi [anlamı] vardır:

(a) Anlaşılabilen anlamında, sözgelimi "bütün *bön*'ler... " dendiğinde;

(b) Yol anlamında, sözgelimi "yolun *bön*'leri... " dendiğinde;

(c) *samsara* ve *nirvana* anlamında; *samsara* ve *nirvana bön*'leri dendiğinde;

d) İdrak konusu anlamında, sözgelimi "idrak ve *bön*" dendiğinde;

---

2 Onların klasik tarihbiliminin çok eski bir döneme (on sekiz bin yıl öncesine) yerleştirdiği gŞen-rab, *Bönpo*'ların "Buda"sı.

(e) Erdem anlamında, sözgelimi "ebedi *bön*'den hiç şaşmayın" dendiğinde;
(f) Bilişsel nesne anlamında, sözgelimi şu ifadede:"anlaşılabilen dış *bön*'ler"; ya da anlaşılabilir iç-özne *anlamında*, sözgelimi "var olma biçimi anlamında *bön*";
(g) [özgürleştirici öğreti]yi bildiren anlamında, sözgelimi "*bön*'ü beşinci taşıtla bir hazine gibi dört kapıda anlatmak ve açıklamak" dendiğinde.[3]"

Burada bütün bu [kabuller] bütün anlamında geçerlidir ama [sözcük] özellikle "bilinebilir" ve "*samsara* ve *nirvana*" anlamındadır.

Gerçekten de [yorumlanan pasajda], "olgular" (*bon*) *samsara* ve *nirvana*'dır. "Hepsi"nin anlamı: "kapsamlı ve çok sayıda". "Temel" boş taraflarıdır. "Neden" açık ve belirgin taraftır. "Bütünüyle, tam olarak"ın anlamı istisnasızdır. "Kendi" (*bdag nyid*) sözcüğü tinin özüne eklenmiştir ve aynı zamanda boş ve açıktır. "İndirgenmek" [bir şey]in doğasında içkin biçimde, birlikte olmadan ve ayrılmadan var olmaktır.

Nyamme Şerab Gyeltsen [Mnyam-med Şes-rab-rgyal-mltşan],
Sihirli lamba (Sa lam 'phrul gyi sgron me 'i rang 'grel),
XIV-15. yüzyıllar.

3 Dokuz taşıtın farklı düzenlemelerinde almaşmalı olarak yararlanılan *Bön*'ün bütün öğretilerini sınıflandırma biçimlerinden biri.

II. Aklın yolları

Tibetli düşünürler Hint geleneklerini izlediklerinden uhrevi yolu bilgeliğin üç düzeyinin kültürü olarak anlamışlardır çoğu zaman: dinlemekten gelen bilgelik, eleştirel düşünceden gelen bilgelik ve derin düşünceye bağlı bilgelik.

"Dinleme" Budizm öğrencisinin algılamalarına dayanır ve bu bağlamda nitelikli eğitmenlerin kendisine verdiği bilgiler söz konusudur.

Genellikle "aklın yolu" (rigs pa'i lam) *denen ikincisi öğrenilenlerin, edinilen bilgiler aracılığıyla entelektüel açıdan hazmedilmesidir- içeriden eleştirilen düşünceyle, dışarıdan tartışma pratiğiyle. Burada söz konusu olan, mantıksal argümantasyona ve bilgi teorisine sahip olmayı gerektiren entelektüel girişimler özel bir disiplinin konusudur: Hint üstatlar Dignaga (6. yy) ve Dharmakirti'nin (7. yy) yapıtlarında yer alan "ölçüt bilimi"* (*Sanskritçe* pramanasastra, *Tibet dilinde* tşad ma'i bstan bcos). *Aşağıda verilen özetler bu disipline bir bakış ve bu disipline getirilen eleştirileri kapsamaktadır (metin 11).*

9. "Nesne nedir?"

Sakya Pandita

Mantığın hazinesi

Sakya Pandita Kunga Gyeltsen (Sakya "pandit"i) 1182'de Güney Batı Tibet'de Sakya prensliğini yöneten Khön ailesininin bir bireyi olarak dünyaya geldi ve amcası, ünlü bilgin ve laik Drakpa Gyleltsen (Grags-pa rgyal-mtşan, 1147-1216) tarafından Sakya dinsel gelenekleriyle eğitildi. 1204'te Keşmirli üstat Sakyasribhadra Tibet'e gittiğinde Sakya Pandita Hint geleneklerini doğrudan doğruya öğrenme fırsatından yararlanmak isteyen Tibetli genç düşünürlerden biri olmuş ve Sanskrit grameri ve edebiyatını öğrenmeye başlamıştır. Yüzü aşkın metinden oluşan ilk yazıları kısa şiirler ve uzun sistematik metinler içerir ve bunlar konularının çeşitliliği açısından ilginç bir koleksiyon niteliğindedir... Bu metinler ayrıca kendisinden sonraki Tibet entelektüel ve edebiyat tarihi açısından az rastlanan bir etki yapmıştır. Bu özet metinler Mantık Hazinesi'*nden* (Tşad ma rigs pa'i gter) *alınmıştır ve bu yapıt Dharmakirti bilgi teorisi yorumlarına çok önemli katkılarıyla ünlüdür. Sakya Pandita bu çalışmasında bilişsel nesnenin, bilen tinin ve bilişsel eylemin farklı yöntemlerin özelliklerini derinlemesine incelemiştir. Yukarıda (metin 2)Atisa pasajında görüldüğü şekliyle normal söyleme davetin çok ilginç bir eleştirisini içeren ilk noktayla ilgili bazı pasajları veriyoruz.*

[Çeşitli nesne tipleri ve bunlarla ilgili belli başlı Budist teoriler]
Bilişsel nesne özellikle biricik somut tikel olduğundan ele alınan

ya da alınmayan her şey somut tikelin varlığı ya da yokluğuyla ilgilidir ve etkin olmayan şeylerde ne gereklilik ne potansiyel söz konusu olduğundan bu [girişimler ve vazgeçmelerin] bir işlevi yoktur burada.

POL 7

Somut tikel, hakiki gerçekliği içinde değerlendirilirse *kavranan bir nesnedir;* açık seçik [biçimde verili] olmadığı kabul edildiğinde *amaçsal nesne*dir; ve bir kimse birinden birine ilgi duyduğunda herhangi bir yanılgı söz konusu olmadığında bir *ilgi nesnesi*'nden söz etmek gerekir. [...]

[Algı nesnesi algı olayıyla eşzamanlı mıdır yoksa daha önce mi gelir?]

Çoğu Tibetliye göre eğer bir şey [onu kanıtlayan algı eylemiyle] eşzamanlı değilse nesne olamaz çünkü duyumsal yetenek [bu niteliğiyle] algılayan bir [özne] değildir, *anlama nesnesi'* nin ve *anlayabilen özne'* nin eşzamanlı bir nesne ve bilinç oldukları kabul edilir. Ama kanıtlanmamıştır bu durum. [...] Gerçekten de eşzamanlı bir nesne ve bilinç arasında hiçbir bağlantı olmadığında bir anlama eylemi [bunları birleştirecek olan]söz konusu olamaz. Temel olarak bir nesne olmadığında o zaman bir içeriği gören bilincin [varsayımsal olarak] nesnel temelden yoksun olması gerekir.

Bir önceki anın nesnesinin bilincin temeli olduğu, buna karşılık eşzamanlı nesnenin de bilincin *anlama nesnesi* olduğu söylenebilir. [...] Ama [bir nesnenin] bilincinin aslında [bu özelliğiyle] kanıtlanmasının nedeni kesinlikle bu nesne tarafından, duyumsal yetenekle ve daha önceki an içinde [ortaya çıkan] dikkat aracılığıyla yaratıldığından[1] niçin eşzamanlı bir nesne [daha sonraki an içinde bilinçte bulunan] gerekli olmasın? Bilincin, [hemen daha önceki] bir nesne tarafından yaratılması olgusu dışında ilgili, eşzamanlı bir nesneyle birlikte bulunması gerekli olsaydı, o zaman madem [bu mantık içinde] eşzamanlı duyumsal bir yeteneğin de vb eşlik et-

1 Eski Hint Budistliği *abhidharma* felsefesine göre bir nesnenin bilinci, daha önceki anla nesnenin, duyarlı organ ve duyumsal *stimulus* aracılığıyla değerlendirilen dikkat sayesinde yarattığı bir sonuçtur

mesi gerekli olacaktı, bunun sonucu saçma yansımalar olacaktı. Sandal ağacı Malaya Dağı'nın koşullarından doğmuş olsa da burada Himalaya'nın da etkisinin olduğunu söylemek gerekir, demekle aynı anlama gelir bu.

[Sıradan söylem felsefesinin yetersizlikleri]

Candrakirti'nin izinden giden bazı sofistler sıradan toplumsal uzlaşmalarla belli bir ilişkiyi kanıtlamaya çalışıyorlar ve şöyle diyorlar: birey toplumsal biri olmayabilir ama gene de toplumsal bir düşüncenin analizi ve eleştirisi söz konusu olmaksızın [gerektiğinde] uygun [etkinliklere] bağlanmış olabilir.[2] Ama bu uzlaşımsal işaretlerin mantıksal [anlamda] incelenmesine bağlı olduğu takdirde bu bağlamda bir mantıksızlık [görülür]. Gerçekten de bunları araştırmayan bir zihin için duygu, tümdengelim, tümevarım, kanıt, dışlamanın safdışı edilmesi[3] vb [konusunda güçlü kavramları içeren] bağlantılar yoktur. Yedi yapıtta [Dharmakirti'nin] açıklandığı biçimiyle mantıksal ölçütlerin ve karşıtlarının düzeni söz konusu değildir bu durumda. Bu şekilde bir toplum felsefesi öğretenleri izlemek sizin için uygunsa, bu durumda [anında çürütülmüşsünüzdür] çünkü bilgi nesneleri arasında sadece olgusal varlıklar ve olgusal olmayan varlıklar vardır [belki kabul edersiniz bunu] ve olgusal varlıklar içinde hareketsiz madde ve bilinç vardır [büyük olasılıkla değerlendirirsiniz bunu]. Bununla birlikte cansız maddenin [varlığını] göstermenin bütün biçimleri [olası] çürütülmüştür,[4] oysa bilinç bağlamında Bireysel Bilincinkinin dışında hiçbir yaklaşım kabul edilemez.

Sakya Pandita [Sa-skya Pandita Kun-dga'-rgyal-mtşan],
Mantık hazinesi (Tşad ma rigs pa'i gter), 12.-13. yüzyıllar sonu

---

2 Yani yaygın uzlaşmalarda görüldükleri gibi toplumun eleştirilmesinden önceki görüşlere uygun.

3 "Dışlamanın saf dışı edilmesi" (Sanskritçe *anyapoha*) Dignaga'nın geliştirdiği biçimiyle Budist anlam kuramının temelini oluşturur. Modern semantiğin bazı özellikleriyle uyumlu olan bu kurama göre bir terimin ya da bir kavramın içeriği onun dışlama alanının içeriğidir. Sözgelimi inek olmayan her şeyi dışlayan "inek" kavramsal olarak "canlı varlık"tan daha zengindir.

4 Bkz. yukarıda metin 1, s.

10. "Bir bilgi ölçütü nasıl tanımlanır?"

Şomden Rikrel

Yedi mantık metninin çiçek süslemesi

Nartang (Snar-Thang) manastırından Şomden Rikrel (Bkom-ldan Rigral, 1227-1305) çağının Kadampa' ları arasında en etkili düşünürlerden biri olmuştur. Uzun süre anlaşılamamış olan yapıtları yakın zamanda keşfedilmiştir ve günümüzde de yapıtlarını ayrıntılı biçimde inceleyen araştırmacıların sayısı pek fazla değildir. Bununla birlikte bu metinlerin Tibet skolastiğinin en parlak ürünleri arasında yer aldıkları konusunda kimsenin kuşkusu yoktur. Dharmakirti öğretilerinin analiziyle ilgili olarak kaleme aldığı birçok metin arasında yer alan Yedi mantık metninin çiçek süslemesi (Tşad ma sde bdun rgyan gyi me tog) *Hint yorum geleneklerinin parlak bir sentezini oluşturur; bu çalışma Rikren'in, çağında Tibet'de ulaşılması mümkün bütün kaynaklara ve malzemelere tam anlamıyla sahip olduğunu kanıtlar. Aktardığımız kısa pasajda eksikliği durumunda hiçbir bilgi teorisinin gelişemeyeceği standartın tanımını ya da bilgi ölçütünü anlatır.*

Devendrabuddhi'ye göre genel olarak ölçütü (Sanskritçe *pramana,* Tibetçe *tşad ma*) tanımlayan karakteristik [*o zamana kadar*] *anlaşılmamış olan bir amacın onarılması mümkün olmayan* özelliği *ve açıklamasıdır. Süsleme'*nin (*Alamkara*)[1] yazarına göre durum

1 Yani *Varttikalamkara'*nın, [Dharmakirti'nin] *Şiir biçimindeki yorumunun* Süslemesi'nin yazarı Parajnakaragupta.

[gerçekten] böyleydi, buna karşılık Dharmottara'ya göre *belirli bir amaçla ilişkisi açısından onarılmazlık* söz konusuydu. Brahman Sankaranada'ya göre bu *gerçek bir amacın anlaşılmasıydı*. Gerçekten de *Şiir biçiminde yorum*'da (*Pramanavarttika*) anlatılmıştır:

"Bu ayrıca [o zamana kadar anlaşılmamış] bir amacın açıklanmasıdır
Özel bir tözün anlaşılmasından sonra
Bir tümelin bilincine ulaşılır.[2]"

Ve *Ölçütün kesin biçimde belirlenmesine (Pramanaviniscaya) göre:*

"[Nesne] belirlenince, [ona] bağlanılırsa, bunun çaresi yoktur.[3]"

Ve:

"Özü varlık ve yoklukla ilgili olarak kanıtlanır.[4]"

Bunlar belirleyici alıntılardan bazılarıdır.

Bu üç tanımın anlamının nesnenin bilinen özellikleriyle anlaşılması olduğu kabul edilir; gerçekten de *Ölçütün kesin biçimde belirlenmesi*'ne göre ölçüt olgusal bir varlığın öznel durumu değildir, bu bağlamda daha ziyade ölçütü tanımlayan karakteristik onun düzeltilmesi mümkün olmayan [özelliği]dir. Bu açıdan bakıldığında özel nesneyle bir çelişki söz konusu değildir, bu durumda özü varlık ve yoklukla ilgili olarak kanıtlanmıştır.[5] *Süsleme*'de açıklanır bu:

"Değerlendirilebilir nesnenin doğasının belirlenmesi
Ona doğru yönelmiş bir eylemdir.
Sadece resmine bakarak bir meyvenin
Tam olarak anlaşılması mümkündür.[6]"

Akıl açısından varlık ya da yokluğun durumu bağlamında karşıtlıkları değerlendiren akıl aracılığıyla reddedilmemiş bir gerçeğin olmaması durumunda ölçüte bağlanmak söz konusu değildir.

---

2 Dharmakirti, *Pramanavarttika, Pramanasiddhi* 5-6 (7-8).

3 Dharmakirti, *Pramanaviniscaya*, yay. Steinkellner, s.1, satır 10.

4 Dharmakirti, *Pramavaniscaya*, böl. 3 (*pararthanumana*).

5 Gerçekten de tanımlanacak olan her şey kendisine atfedilen bazı özelliklere göre tanımlanmalıdır ve bazı özellikler de reddedilmelidir, dolayısıyla bir şeyin özünün belirlenmesinde her zaman varlık ve yokluğa dayanılır.

6 Prajnakaragupta, Varttikalamkara, *Pramansiddhi* 9.

Nesnenin belirlenmesi konusunda (daha önce anlaşılmamış bir şeye bağlanma), değerlendirme biçiminin belirlenmesi konusunda (amaç bağlamında yanılgı olmaması) ve işlevin belirlenmesi konusunda (atfetme durumlarının dışlanması) bu üç [özelliğin] ölçüt [işlevi gören bütün eylemlerde] bulunması gerekir. Gerçekten de, aksi durumda, yanılgı olsaydı düzeltilmesi mümkün olmayan [özellik] söz kosunu olamazdı [ve nesne belirsiz olduğu takdirde] daha önce anlaşılmış bir şeye bağlanırdı. Atfetme durumları safdışı edilmediği takdirde de hiçbir nesneye bağlanmak söz konusu olamazdı. Böyle bir durum söz konusu olmazsa[7] hiçbir bilgi ölçütü olamazdı çünkü bir yanılgı durumunda ya da bağlanılacak nesnenin belirli olmaması durumunda bile bu ölçüt var olsaydı bu durumda bütün zihinsel faaliyetler ölçüt olurdu; çünkü yanılgı olsa da olmasa da nesnelere bağlanma ya da bağlanmama söz konusu olduğundan zihinsel etkinlik içerir bunlar.

Şomden Rikrel [Bkom-ldan Rig-pa'i ral-gri], *Yedi mantık metninin çiçek süslemesi (Tşad ma sde bdun rgyan gyi me tog)*, XIII. yy.

7 Angaje olunacak nesnenin belirlenmemiş olması.

11. "Bir kuşkucunun düşünceleri"

Karma Pakşi

Düşüncelerin engin denizi

Karma Pakşi (1204/6-1283) genel olarak Tibet hiyerarşik kurumlarının en ilginç temsilcilerinden biri kabul edilir... Merhum selefinin yeniden dünyaya gelişi ya da "dirilmiş bir beden" [sprul-sku] *olarak yeni bir otorite. 1255/6'da Moğol hükümdarı Mengü Han'ın daveti üzerine sarayına giderek çeşitli dinlere mensup temsilcilerin bir toplantısına katıldı. Taocular, Konfüçyüsçüler ve Hıristiyanlar da dahil olmak üzere öteki dinlerin mensuplarıyla tartışmalara katılmasına rağmen Han'ın dinsel hoşgörü siyasetinin inatçı ve kararlı bir taraftarı oldu.* Engin denizin çevrimi (Rgya mtşo mtha' yas skor) *adını verdiği yapıtını Budizm öğreti ve pratiğinin derli toplu ve sentetik bir açıklaması gibi görmüştür. Ona göre aşağıda çevrilen pasaj düşüncesinin temelini oluşturur ve Pyrrhonculuğun (felsefi kuşkuculuk) belirgin özelliğinin bir yansımasıdır. Bazı batılı kuşkucular gibi, sözgelimi Montaigne gibi düşünür o da ve buna göre farklı öğretilerin çatışması bizi kuşkuya ve yargının askıya alınmasına götürür ve bu kuşkular ve yargılamadan sakınma durumları inançla aşılır. Bununla birlikte Pakşi'de kuşkucu* epokhe *Hıristiyan inancına değil özellikle ve öncelikle* Kagyüpa *ve* Nyingmapa *geleneklerinin "Büyük Damga" ve "Büyük mükemmellik"düşüncelerinde ve kurallarında sergilenen Budist uyanışın gerçekleşmesini engelleyen kısıtlayıcı düşünceler karşısında bir özgürlüğe götürür.*

[Bazı düşünce sistemleri] *samsara* ve *nirvana* unsurları ve bunları belirten adlar arasında bağlantı olmasını isterler. [Bazıları] [bazı duyarlı yaratık tipleri bağlamında] susuzluk ıstırabını ateşin söndürmesini isterler, oysa su [onlara] hararet ve susuzluk verir. *Samsara* ve *Nirvana* olgularının bir başlangıcı ve sonu olmasını isteyenler [de vardır]; [Kimilerine] göre bu bağlamda bir süreksizlik olsaydı [her şey] her yerde görünebilir. [Kimileri] de bunların [dengeli bir tefekkür durumunda] gelme gitme durumu olmadan her yerde bulunmalarını isterler. Bulutlar ve gökyüzü arasında bir bağlantı olması istenir, [öte yandan] bulutlar ve gökyüzü arasında bir bağlantı noktası olması da istenir. Gündüz ve gece arasında bir ilişki olmaması istenir ve [aynı zamanda] bu yaşam ve daha sonraki yaşam arasında bir ilişki olmaması, ateş ve duman arasında bir ilişki olmaması istenir. Üç zehir [aptallık, nefret ve bağımlılık] arasında ilişkiler olması istenir ve [aynı zamanda] üç zehir arasında bağlantı olmaması istenir. [Kimileri] mutluluk ve acı arasında bir bağ olmasını isterler ve [kimileri] mutluluk ve acı arasında bir bağ olmamasını isterler. Gerçek bir özellik konusu ve kendinde gerçeklik arasında bir bağlantı olması istenir ve gerçek bir özellik konusu ve kendinde gerçeklik arasında bir bağlantı olmaması istenir. Dolayısıyla iki bilgi ölçütü aracılığıyla, aralarında hiçbir bağlantı olmayan [şeyler] arasında olası bağlantılar kurmanın nasıl anlaşılmaz bir şey olduğunu görün. Her şeyi [bu biçimde] anlayan biri bilginin ve bütün bilimlerin kralı olur

Bilgeliğin mükemmelliği'nin (*Prajnaparamita*) aktardıklarına göre:

"Düşünceler bir kılıcın keskin yüzü gibidir. Düşünceler zehirli bir bitki gibidir. Düşünceler alev almış bir çukur gibidir. Düşünceler *kimpaka* meyvesi [zehirli] gibidir. Düşünceler bir tükrük gibidir. Düşünceler pislik dolu bir kâse gibidir. Düşünceler[1] herkes tarafından eleştirilir."

---

1 Burada "düşünceler" sözcüğüyle karşılanan kavram Tibet dilinde "arzu etmek" (*'dod-pa*) ya da "istemek", önceki pasajda kullanıldığı gibi "inanmak" la aynı anlamdadır. Pakşi'nin bu pasajı, bu bağlamda aktarma biçimi yanıltıcı olabilir çünkü çevirmenlerin çoğu onu felsefi görüşleri değil arzuları yansıtan bir pasaj olarak anlıyor.

Bu nedenle kesinlikle katılınılabilecek düşünceler –doğru, yanlış ya da vasat– hangileri olursa olsun *samsara*'nın doğru, yanlış ya da vasat [koşulları]nın nedenleridir. Bunlar *nirvana*'nın yaşamsal gücünden yoksundurlar. Dolayısıyla hangi düşünceleri, eğilimleri ya da felsefi tavırları benimsersek benimseyelim sonuç *Buda*'sızlıktır ve *samsara*'ya götürür. Dolayısıyla düşünce yığınlarını ve [her birini] özel olarak düşünmek gerekir. Her türlü kavramsal tanımın ötesindeki Buda'yı anlayın.

Her türlü kavramsal tanımın ötesindeki öğreti ve komünoteyi anlayın. Tanrısallığın ve *mantra*'nın özel durumunu anlayın. [...] Özel felsefe sistemlerinin [her birine] özgü *Samsara* ve *Nirvana* ilkeleri üstüne uçsuz bucaksız bir düşünceler denizi vardır. Bunların, reddetme ve kabul etme durumlarından kurtulmuş olan ve birdenbire ortaya çıkan bilgi olan gerçekleşme durumunun engin deniziyle bağlantılı olmadıklarını ve ondan bağımsız olmadıklarını da anlamanız gerekir.

Karma Pakşi, *Düşüncelerin engin denizi ('Dod pa rgya mtşo mtha'yas)*, XIII. yy.

III. Ruhani yolla

Bir önceki bölümün sunumunda kültür ve bilgeliğin üç evresine gönderme yaptık. Üçüncüsü derin düşünce, özellikle uhrevi bir pratiktir ve derin düşünce aracılığıyla öğrenme ve mantıklı düşünceye varış noktaları birleştirilir ve birbirine bağlanır. Bu açıdan bakıldığında bilgelik kültürü kaçınılmaz biçimde uhrevi hayatın içindedir ve uhrevi hayat bireyin ahlaki gelişmesini ve derin düşünce disiplinini kapsadığından daha önemlidir. Bu anlamda "yol" kategorisi sonuç olarak Budizm pratiğinin bütün yüzeylerini kuşatır. Yol bağlamında gelişme genellikle Platon'un Devlet *adlı yapıtındaki "Mağara alegorisi"nde ruhun yükselişini hatırlatan ifadelerle hatırlatılır ve bu vesileyle ünlü* kagyüpa *üstadı Gampopa'ya (Sgam-po-pa, 1079-1153) atfedilen ünlü formülasyondan*[1] *söz edilebilir:*

Düşüncelerim öğretiye yönelebilsin
Öğreti beni yola götürebilsin

Yol yanılgıyı uzaklaştırsın.
Ve yanılgının olduğu yerde bilgi yeşersin!

Tibetli düşünürler bildikleri yolla ilgili farklı yaklaşımları sınıflandırmak için çoğu zaman uyanışa götüren çeşitli "yollar" kavramını benimsemişlerdir. Hint Budizminde ilk başta sravakaların ("*dinleyi-*

1 *Dwags po ços bzhi,* "Dakpo'nun dört ilkesi". Dakpo Gampopa manastır merkezinin bulunduğu eyaletin adıdır.

ciler") üç taşıtı, pratyekaBudalar("kendi için-Buda") ve bodhisattvalar ("uyanışı hedefleyenler") söz konusuydu; ilk ikisine kimi zaman "küçük taşıt" (hinayana), üçüncüsüne ise "büyük taşıt" (mahayana) denirdi. Bununla birlikte özellikle Buda tantra'larıyla ilişkili olarak başka "taşıtlar"dan da söz edilebilir. Örneğin Nyingmapa'lar eski Tibet tarikatı aşamalı dokuz taşıttan (teg pa rim pa dgu) oluşan bir sınıflandırmayı benimsemiştir: yukarıda adı geçen üç taşıt, artı tantra ritüelinin egzoterik sistemlerine bağlı üç taşıt ve Büyük Mükemmelliğin zirvesindeki ezoterik tantra'lara bağlı üç taşıt.

Sınıflandırma sorunlarının ötesinde ruhani yollarla ilgili temaların kimi zaman tartışmalara yol açtıkları ya da sorunsal bulundukları görülecektir. Daha sonraki metinlerde yollar ve taşıtlarla ilgili zengin Tibet literatürünün bazı önemli yanlarına değinilecektir.

12. "Erdemli Bön'ün yolları"

Kutsa Dawö

Uyanış düşüncesinin Dokuz Gizli çevrimi

Bön *dini,* Nyingmapa *Buda tarikatı gibi uhrevi pratiği aşamalı dokuz taşıtta düzenleme eğiliminde olmuştur. Gerçekten de* Bön'ün *kaynaklarında bu türden üç sistem vardır. Bunlar arasında özellikle ilginç olanı* Güneyin Hazinesi *adı verilen düzenlemedir: İS iki bin yılının başlarında Tibet'in güneyinde yayılan metinlerden oluşan bütün. Bu sistemin belirgin özelliği "dünyevi" ritüelleri (insanlar ve bir yığın tanrı ve doğaüstü varlık arasındaki ilişkileri düzenlemeyi amaçlayan) ve "aşkın" öğretileri toptancı bir bakışla düzenlemektir... Bunların hedefi Budizmin taşıtları gibi uyanışa götürmektir. Aşağıdaki metin XII. yüzyılda kaleme alınmıştır ama VIII. yüzyılda yazıldığı söylenir ve* Uyanış düşüncesinin dokuz gizli çevrimi (Byang sems gab pa dgu skor) *adı verilen "Büyük mükemmellik"le ilgili* Bön'ün *kutsal metni üstüne bir yorum özelliği taşır. Oldukça eski bir dönemde* Bönpo'*larda skolastik analiz ve sınıflandırma yöntemlerinin gelişmesini gösterir. Özellikle "dünyevi" sistemlerle ilgili olarak eski Tibet'in ritüel yaşamı bağlamında neredeyse etnografik bir merakın ağır bastığı görülür metinde.*

Şimdi üç bölümden oluşan [Bön] yolunun önemli metinlerindeki öğretiye bir göz atalım· neden'le ilgili dört *Bön* öğretisi, sonuçla ilgili dört *Bön* öğretisi ve mükemmel taşıt öğretisi.

[I.Neden'in dört bön'*ü]* Öncelikle neden'in dört *bön'* ünden söz edilecektir yani kehanetlerin *şen'* lerinin[1] taşıtı, görünen dünyanın *şen*'lerinin taşıtı, yanılsamanın *şen'* lerinin taşıtı ve varoluşun *şen*'lerinin taşıtı. Bunların her biri için üç bölüm söz konusudur: giriş kapısı, pratik eylem ve anlaşılması gereken Görüş.

[1. Kehanetlerin *şen*'lerinin taşıtı]

[...] [Bu taşıta] büyü ritleri deneyler kapısından girilir.[...] Pratik eylem hastalıklardan ve şeytanlardan gelen şeylerle ilgilidir. Öncelikle kişisel kusurların ve mevcut şeytanların nasıl oldukları düşünülür. Hastalıklar nabız ve idrara bakarak incelenir. Şeytanlar büyü aracılığıyla bulunur. [...]

Kısacası anlaşılması gereken Düşünce ve Bakış bütün düşmanları ve tehlikeleri gözetleyen casusa benzer. Tedavi edilebilecek ve iyileştirilebilecek hastalıklar olduğunu anlamak ve yenilebilecek ya da değiştirilebilecek şeytanlar bulunduğunu anlamak... İşte Düşünce ve Bakış budur.

[2. Görünür dünyanın *şen*'lerinin taşıtı]

[...] Buraya dört ritüel etkinliği kapısından, dokuz ayinden ve kırk iki tövbe ayininden girilir. Dört ritüel etkinlik kapısı şunlardır: tanrılara kurban kapısı, yasaklar ve abdestler kapısı, kurtuluş ve değişme ritleri kapısı ve zenginlik ve korkutucu güç kapısı. [...] Görünür dünya ve varoluş tanrılarla ve şeytanlarla karışık biçimde olduğundan pratik eylem değişme ritleri kurbanları aracılığıyla engel çıkaran cinleri püskürtmeyle ilgilidir. [...] Sözgelimi onlarla uzlaşılır ve öfkeleri dindirilir. O zaman çiviler ve oklar ortadan kaldırılabilir [yani] hastalıklardan kurtulunur ve ilerlemeleri önlenebilir. Sonunda şeytan kapıya gömülür. Etobur şeytanlar bir deliğe tıkılır... işte pratik eylem.

---

1 Bu sözcük (*gşen*) ilk başta bir klan adıdır ve *Bön* dini din adamları ve burada görüldüğü gibi din adamlarının gücü ve ruhani işlevlerini belirtir. Bu sözcük *Şenrab (gşen-rab)* "Şen'lerin en iyisi" sözcüğünde ya da teriminde de kullanılmıştır ve burada büyük olasılıkla Buda'yla eşanlamlıdır ama her şeyden önce *Bön'* ün kurucu Buda'sına (*Tönpa* Şenrab Mivoş) bir göndermedir.

Anlaşılması gereken Görüş ve Düşünce bağlamında ise pazarda pazarlık yaparak mal satan tüccar örneği verilebilir: herkesin arzularını tatmin eder bu tüccar. Görünür dünyada "tanrısal" denen şeyin kabul edilebilir olduğu ve "şeytan" denen şeyin zararlı olduğu anlaşıldığında bütün doğumları ve ölümleri tanrıların ve şeytanların yaptıkları anlaşılır. [...]

[Yanılsama *şen*'lerinin taşıtı]

Buraya farklı yollar ve gizemli güçler kapısından girilir. Ebedi *Bön*'ün (*g. Yung drung bon*) koruyucu olanaklarına göre etin ve kanın vb gerekli unsurları bir araya getirildikten sonra tanrıların, vahşi ve korkunç şeytanların bulunduğu bir yere girilir... amaç [onları] boyunduruk altına almaktır.

Bön'de *şen*'lerin özlemleri ve arzuları *mantra*'lar, *mudra*'lar ve *samadhi*'ler[2] aracılığıyla hemen ya da daha sonra gerçekleşirse [o zaman] düşmanın yaşam gücünün esir alınıp alınmadığını [gösteren] işaretler görülür. Bu deney pratik eylemdir.

Anlaşılması gereken Düşünce ve Görüş bağlamında efendi köle ilişkisi örneği verilebilir. Pratik eylem içinde olan, hükümdar ya da efendi gibidir. Aracıları hizmetkârlar ve uyruklar gibi gördüğünden [...] *ego* özgürleşir. Düşünce ve Görüş eylem aracılığıyla ötekini özgürlüğüne kavuşturmayı istemektir.

[4. Varoluşun *şen*'lerinin taşıtı]

Buraya dört cenaze kapısından girilir... Bu kapılar seksen bir ölme biçimi ve üç yüz altmış cenaze yöntemi [içerirler]. Seksen bir ölme biçimi arasında yirmi kadarı sıcak ve soğuk hastalıklarla ilgilidir, yirmi kadarı şeytanlardan ve engellerden kaynaklanan ani ölümlerle, yirmi kadarı savaşlar sırasında silahların yol açtığı ölümlerle, yirmi kadarı da birdenbire ortaya çıkan ölümlerle ve biri de bu yaşamın *karma*'sının tükenmiş olmasıyla ilgilidir. [...]

---

2 Tantra ritüel pratiği bağlamında *mantra*'lar (büyü formülasyonları), *mudra*'lar (ritüel eylemleri) ve *samadhi*'ler (yoğunlaşma) söz, beden ve kült adanan koruyucu tanrıyla birleşmişlerdir.

Acı çekene karşı sevgi ve acıma söz konusu olduğundan ve [ölü] [yeniden doğuşların] altı nedeni içinde dolaştığından ve üç dünyada döndüğünden [onu] yönlendirmeyi [sağlayan] olanaklar konusunda uzman olunur. Bir canlının görünen varlığı ve bu varlığın ölüm sırasında kaybolması arasında anlam gerçek işaretlere bağlanır ve belli bir bedel karşılığı karmik borçlardan arınılır. Bu pratik eylemdir.

Anlaşılması gereken Görüş ve Düşünce bağlamında ise düş örneği verilebilir. İnsan uyuduğunda bedeni yatakta kımıldamasa da zihinden (*yid*) ve ruhtan (*sims*) nesneler çıkar ve insan uyanıkmış gibi çeşit çeşit mutluluk ve acı deneyleri yaşar ve bir yığın şey gerçekleşir. Ölünün bedeni ve tini ayrı olsa da ve ruh (*bla*),[3] zihin (*yid*) ve tin (*sems*) maddi bedeni terk ederler, varoluşlar çevriminde dolaşırlar ve acı çekerler. Ruh, zihin ve tin: öz-bilinçte karmik izler biriktiren ruhtur. Bunlara göre bağlantı oluşturan tindir. Her türlü mutluluk ve acının nedeni zihindir. [...].

[II. Sonucun dört bön*'ü]*

Şimdi de Sonucun dört *bön*'ünü ele alacağız ve sırasıyla erdeme bağlı olanların taşıtını, çilecilerin taşıtını, beyaz *alfa*'ların ve önemli *şen*'lerin taşıtını irdeleyeceğiz.

[5. Erdeme bağlı olanların taşıtı]

Öncelikle erdeme bağlı olanların taşıtında on erdem aracılığıyla aşılan bir kapı vardır; bu erdemler bedenin üç çeşit kötülüğünden vazgeçme,[4] sözün dört çeşit kötülüğünden vazgeçme,[5] zihnin üç çeşit kötülüğünden vazgeçme'dir.[6]

---

3 Budizm bağlamında tinin belli başlı üç adı "akıl" (Sanskritçe *manas*, Tibetçe *yid*), "tin" (Sanskritçe *citta*, Tibetçe *sems*) ve "bilinçtir" (Sanskritçe *vijnana*, Tibetçe *rnam şes*). Dolayısıyla ilk iki sözcüğün kullanıldığı bizim metnimizde üçüncü sözcüğün yerini ruhu yaşam gücü, bla boyutuyla kullanan Tibet yerli sözcüğü alır.

4 Yaşamı korumak, bağış yapmak, iffete saygılı olmak.

5 Doğruyu söylemek, dedikodu yapmamak, tatlı ve yumuşak bir ifade kullanmak, gevezelik etmemek.

6 Kısır düşüncelere sahip olmamak, iyi şeyler düşünmek, gerçeklik konusunda yanılmamak.

Pratik eylem çok küçük de olsa kötülüklerden vazgeçme ve çok küçük de olsa erdem yolunu izlemekle ilişkilidir.

Gerçekleştirilmesi gereken Görüş ve Düşünce: bir Sonuç önceki bir nedenin etkisinden sonra ortaya çıktığından ve bu neden, yanılgı, zihinde yer aldığından acıların kökeninde bir pratik geliştirilir. Dolayısıyla mükemmel Görüş ve Düşünce bu yanılgıdan vazgeçtikten ve arındıktan sonra daha sonraki [erdemin] Sonucunu almayı istemektir.

[6. Çilecilerin taşıtı]

Çileciler ikinci kapıdan dört sonsuzluk ve on erdem aracılığıyla geçerler. Dört sonsuzluk sonsuz sevgi, sonsuz neşe, sonsuz merhamet ve sonsuz bir istikrar ve soğukkanlılıktır. Sevgi, *bütünüyle korumaktır;* merhamet, *empatiyle desteklemektir;* neşe *insanlar mutlu olduğu için sevinmektir;* soğukkanlılık ve istikrar *bu neşede ayrım yapmamaktır.* On erdem daha önce değindiğimiz erdemlerin aynısıdır.

Pratik eylem erkeklerin ve kadınların disiplinleriyle ilgilidir. Erkeklerin disiplininde dört temel kural söz konusudur ve gelişmiş biçiminde iki yüz elli kural vardır. Dört büyük [günah] şunlardır: insan öldürmek, bağış vermemek, iffetini korumamak, aldatmak, yalan söylemek. [...] Kadınların disiplininde belli başlı sekiz kural vardır ve gelişmiş biçiminde üç yüz altmış ikincil önemde kural vardır. Sekiz büyük [günah] arasında yukarıda anılan dört büyük günaha ek olarak sapkın arzular, yaralayıcı sözler, nifak sokma ve öfkelenmek vardır. [...] Bu kurallara şaşmadan uymak ve temiz kalpli olmak ... pratik eylem budur.

Sonuç olarak, anlaşılması gereken Görüş ve Düşünce şudur: dış [nesneler] olarak adlandırılan şeyler atomlardır ve bunların anlaşılmasında [onları] kavrayan iç bilinç anlıktır. Bu iki [tip olgusal varlığın] sonsuza kadar varolacağını söylemek... Görüş ve Düşünce budur.

[7. Beyaz *alfa*'lar taşıtı]

Üçüncü olarak, beyaz *alfa*'lar tanrısallığın ayin hizmetlerinin gereçleri olan dokuz kapıyı ve ikincil ritüeller olan on sekiz kapıyı aşarlar [...]

Pratik eylem ritüel faaliyetlerinde (*mudra*)bedenin eylemi olarak *mantra* ve sözün eylemi olarak "yürek"ten gelen [hece] okumak ve zihinsel eylemler olarak *samadhi*'nin üç biçimini geliştirmektir.

Anlaşılması gereken Görüş ve Düşünce suya yansıyan ay ya da gökyüzünde beliren gökkuşağına benzer. Gerçekten de evren ve varlıklar, *samsara* ve *nirvana* terimleri altında bir araya getirilebilecek bütün olgular çok eskiden beri temel algısal bilgidir. Evrendeki bütün dünyaların tanrısal göksel saraylar olduğunu düşünmek gerekir ve buralarda yaşayan bütün varlıkların tanrıların ve tanrıçaların bedenlerine sahip olduklarına inanmak gerekir. Bu nedenle irdelenmesi ve anlaşılması gereken bu vizyonların tözsüzlüğüdür.

[8. Temel *şen*'ler taşıtı]

Temel *şen*'ler Unsurun ve temel bilginin kapısından girerler. Unsur dediğimiz hiç bozulmayan tözdür. Temel bilgi ışıklı ve engelsiz Akıldır; ışık ve hareketsizlik [pratikleriyle] aşılır.

Pratik eylem: mutlak tanrılar belirgin özellikleri ve işaretleri açısından mükemmeldir; hiçbir bozulmaya uğramamış mükemmel varlık pratik eylem [denen şeydir].

Anlaşılması gereken Görüş ve Düşünce şudur: doğmamış görünüş alanından başlayarak Akıl engelle karşılaşmadan birdenbire ortaya çıkar ya da Unsur ve temel bilginin ikilikten arınmış olduğunun bilinmesi gerekir. [...]

[9. Mükemmel taşıt]

Bu taşıtlar arasında bu metin[7] bütün taşıtların genel anlamda mükemmelliğini anlatır. Büyük Taşıtın[8] mükemmel etkinliği gibi [daha önceki] sekiz taşıtı kapsamaz, geneldir ve bu yüksek taşıt [içinde] daha yüksek bir gerçekleşme mümkün olamayacağından mükemmeldir. Dolayısıyla genel olan ve gelişen dokuz taşıtın mükemmelliği daha önceki sekiz taşıta göre belirtilmiştir.

---

7 *Les Neuf Cycles secrets sur l'esprit d'éveil* (Uyanış esprisi üstüne dokuz gizli çevrim).

8 "Büyük Taşıt" burada genel olarak *Mahayana* için değil özellikle "Büyük Mükemmellik" öğretisi için kullanılmıştır.

Öncelikle Büyük Taşıtın kapısından daha aşağı taşıtlardaki gibi kurgusal düşünceler [üstüne akıl yürütmelerle] özne ve nesne vb ile geçilmez, denge durumuyla (derin düşünceyle)kendiliğinden doğan ve ikilikten arınmış büyük temel bilgiyle geçilir.

Pratik eylem aşağı taşıtlardaki gibi bir çabayla gerçekleşmez, dört Görüş ve Düşünce pratiğiyle gerçekleşir: biriciklik, yapaysızlık, var olmama ve kendiliğinden oluşma.

Anlaşılması gereken Görüş ve Düşünce aşağı taşıtlardaki gibi bir nesneye yönelmek değildir ve her türlü kusurdan arınmış kendilğinden bir oluşumdur; [iki] gerçeğin ayrılmaz ve uçlardan arınmış oldukları düşünülür... *Bön*'ün Yapısı, ilk Budalık gibi.

Kutsa Dawö, *Uyanış esprisi üstüne dokuz gizli çevrim*
(Byang sems gab pa dgu skor gyi 'grel pa),
12. yüzyılda yazılmıştır

13. "Uyanış yavaş yavaş mı olur birdenbire mi?"

Lhadri Gangpa

Mavi hazine sandığı

Mavi Hazine Sandığı (Be'u bum sngon po), Kadampa *geleneğinden gelen bir yapıttır ve Geşe Dölpa (Dge-bşes Dol-pa, XI. yüzyıl sonu) tarafından olağanüstü biçimde yazılmış, geliştirilmiş, düzenlenmiş* Mahayana *yolunun bütününün şiirleştirilmiş bir sentezidir. Yapıtta ayrıca öğrencisi Lhadri Gangpa'nın (Lha-'bri sgang-pa)ayrıntılı bir yorumu bulunur. Burada çevrilen pasaj* Madhyamaka *düşüncesinin önemli bir teması üstüne saptamalar içeren bir bölümden alınmıştır: yargılama ya da bilgelik (Sanskritçe* prajna, *Tibetçe* şes rab) *ve maharetle kullanılan araçlar (Sanskritçe* upaya, *Tibetçe* thabs) *arasındaki şaşmaz ilişki. Çarpıcı bir biçimde, VIII. yüzyılda Tibet'de Çinli Çan üstadı Heşhang ("keşiş") ve Hint filozof Kamalasila arasındaki tartışmanın hatırlatılmasıyla başlar. Bununla birlikte metinde açık biçimde görülen bir nokta da vardır: XI. yüzyılda Tibet'in uzakdoğusunda Çan öğretilerinin bir versiyonu daha biliniyordu ve* Kadampa *tarikatı batı ve orta bölgelerde yaygınlık kazanıyordu. Dolayısıyla uyanışın iki zıt yaklaşımının karşılaştırılmasının öyküsü Tibet düşüncesi bağlamında hiç kuşkusuz yazarın sağlığında bile her zaman gündemde kalmıştır.*

Bir zamanlar boşluğun düşünülmesi konusunda *dunmenpai* ya da birdenbire anlama veya *jianmenpai* ya da yavaş yavaş anla-

ma durumları ortaya çıkmıştır.[1] Birdenbire anlama üstat Dharmatala[2] aracılığıyla *Arya* Kasyapa'ya kadar gider; Dharmatala Çin'de bu yolu Okyanus kıyılarına kadar yaymıştır. Daha sonra Heşhang Moheyan adlı Çinli keşiş Samye'ye gitti, arkasından birdenbire anlama ve yavaş yavaş anlama yanlıları arasında bölünme oldu. Bu çatışmadan kral hiç hoşnut değildi. [...].

Kral, Jangçubling'de [meclisin] başkanlığı yerine oturdu, üstat Kamalasila ve Heşhang da sağ ve sol tarafındaki aslanlı tahtlara oturdular. Her birine ellerinde tutmaları gereken bir çiçek verildi ve Kral şöyle dedi: "Şimdi bildiklerinizi kibire kapılmadan anlatmanız ve en iyi gerekçeleri ileri süren birine çiçeği vermeniz gerekiyor."

Çinli Heşhang konuştu: "Tini yaratan düşüncedir. Erdemli ya da erdemsiz *karman* dolayısıyla acı çekerek *samsara*'da ve kötü kaderler arasında dolaşılır. Herkes *samsara*'dan "düşünmeden", hiçbir şey yapmadan kurtulacağından hiçbir şey "düşünülmüyor."

"Kuşların kralı akbaba uçar uçmaz
Bütün küçük kuşlar onun altına üşüşürler.
Meru dağının doruklarına, zirveye ulaşıldığında
Bütün küçük tepeler onun altına sığınırlar.

Aynı şekilde [derin düşünce] aracılığıyla ayırt etme yetisi gelişince cömertlik ve öteki [erdemler] de ortaya çıkar. Çünkü cömertlik ve anılan öteki on dinsel pratik[3] yetenekleri körelmiş insanlar için vazedilmiştir. Yetenekleri gelişmiş olanlar, zekâlarını daha önce geliştirmiş olanlar düşünmeden, kavramsallaştırmadan, nesnelleştirmeden ulaşırlar bu noktaya. Ve bu onuncu düzey gibidir.[4]"

Üstat Kamalasila cevap verdi: "Kuşların kralı da kanat çırpıp uçarak göğü yarar. Meru dağının yamaçlarında da, sivri tepeler-

---

1 Çarpıcı bir biçimde burada metinde Tibetçe çevirileriyle birlikte Çince terimler kullanılmıştır.

2 Yani Bodhidharma, Çin'de Çan'ın ilk patriği.

3 Kutsal metinleri kopya etmek, tapınma ritleri gerçekleştirmek, cömertlik göstermek, *Dharma* dinlemek, onu ezberlemek, okumak, öğretmek, ezbere okumak, anlamını düşünmek ve derin düşünce yoluyla anlamını bulmak.

4 Yani *bodhisattva* yolunun onuncu düzeyi; bu düzeyden başlayarak daha sonraki düzey mükemmel Budalığa varmaktır.

de adım adım ilerlenir. Aynı şekilde yetenekleri gelişmiş olanlar ve boşluğu anlayanlar yöntemi geliştirerek ilerlerler. Durum böyleyse, sizin söylemiş olduğunuz, yani "Şu andan başlayarak hiçbir şey 'düşünülmeyecek' sözünün bilgelikle ilgisi yoktur. Çünkü aksi takdirde *yogin* kavramsal olmayan'ın derin düşünce kültürüne nasıl [adayacaktır kendini]? "Zihinsel etkinlikleri hatırlamıyorum" diyerek düşünülürse insan o zaman zihinsel etkinlikleri hatırlamaktadır. Bu durumda sadece hatırlamama, zihinsel etkinliğin olmaması kavramsal olmama durumu gibi kabul edilirse o zaman idrak olmadan hatırlamama ve zihinsel etkinliğin olmaması durumunda ilginç olan nedir? Ve idrak olmazsa boşluk nasıl anlaşılacaktır? Boşluk anlaşılmazsa örtüler nasıl kalkacaktır? Gerçekten de bu noktaya varılabilseydi her şey özgür olacaktı ve dolayısıyla bu hatırlamama ve zihinsel etkinliğin olmaması [sözünü ettiğiniz] büyük bir aptallık işaretidir çünkü gerçek bilginin anlaşılabilmesinden uzaklaştırır bizi. Ama bunun tam zıddı bir yerde dünyayı aşan temelsiz ve hazırlıksız edinilen bilgi sıradan insanlarda olur... yöntemler geliştirmeleri ve bu yöntemler aracılığıyla bütün örtülerin kaldırılması [koşuluyla]. Bu nedenle yöntemli, her iki gerçek bağlamında maharetli ayırt etme yetisi, üstünde [hiçbir] örtü bulunmayan *Buda* düzeyinde yaşamaya götürür.

Bunu söyledikten sonra birdenbire anlama taraftarı yenilgiyi kabul etti ve çelenklerle donattı her yeri. O zaman Kral şöyle dedi: "Eğer, birdenbire anlamayı savunanlar gibi on dinsel eylem reddedilirse ve zihinsel alıştırma kapısı kapatılırsa bu, öğretinin gerilemesi ve inancın gelişmesinin [engellenmesi] gibi bir sakınca doğurur. Dolayısıyla görüş ve düşünce konusunda üstat Nagarjuna'yı örnek alın ve derin düşünce konusunda da bilgeliğin üç [düzeyine] güvenin ve derin düşünce yoluyla huzur ve uyanıklığı geliştirin."

Bu nedenle [birdenbire anlama] geleneği konusunda yüce Setsün[5] şöyle demiştir: "Biliyorum bunu ama düşünmek için bir an

5 Setsün (Se-btsun)daha önce Atisa'nın en ünlü öğrencisi Dromtön'ün ('Brom-ston, 1004-1064)izlediği bir üstattı. Ona göre Tibet *Çan* geleneği XI. yüzyıl başlarında da etkiliydi.

bile ayırmadım ona. Bu nedenle hiç düşünmedim onu, büyük taşıtın yolu idrakle ilgili derin düşüncedir ve sadece odur. Bu nedenle Kamalasila ve büyük arabaları yola çıkaranlar arasında ötekiler [bu geleneği] kutsal metinler ve akıl yoluyla çürüttüler ve reddettiler."

Lhadri Gangpa, *Mavi hazine sandığı (Be'u bum sngon po)*, 11.-12. yüzyıllar

14. "Gelişme alıştırmaları"

Atisa

Bodhisattvaların mücevherli kolyesi

Bodhisattvaların mücevherli kolyesi *Atisa'ya atfedilen kısa bir ahlak kitabıdır ve açık seçik biçimde öğretisine bağlanan bazı eğilimleri yansıtır; bununla birlikte bazı açılardan şaşırtıcıdır ve metnin tarihinin tam olarak belirlenmesi gerekir. Genel olarak* Kadampa' *larda gelişen ve* lojong (blo-sbyong) *denen önemli bir türün tipik örneğidir... Bu terim zihinsel alıştırmalar, zihnin arınması ya da daha fazla gelişmesi ya da Pierre Hadot'nun Ignace de Loyola'dan uygun alıntısı bağlamında "manevi anlamda alıştırmalar" sonucu ortaya çıkmış olabilir.* Lojong'*un temelini pratik disiplinin oluşturduğu kabul edilir; bu disiplin aracılığıyla* Mahayana *yoluyla uyum sağlanır ve uyanık duruş* bodhicitta'*nın kesin ve yöntemli bir biçimde geliştirilmesi ve ona zıt düşen düşüncelerin, sözlerin ve eylemlerin dışlanması için çaba harcanır. Burada bireyin bedensel, sözel ve zihinsel etkinliklerinin bütün özelliklerini titizlikle irdeleyen sürekli bir uyanıklık durumu manevi gelişmenin temelini oluşturur.*

Bütün kuşkulardan arınmak gerekir ve pratik bağlamında sürekli çaba harcamak gerekir.

Uykudan, uyuşukluktan ve yorgunluktan vazgeçerek büyük bir gayret göstereceğim ve enerjik olacağım.

Uyanık, dikkatli ve titiz olacağım ve bütün anlam kapılarını gözetleyeceğim,

Ve üç dönemde, gece, gündüz, sürekli bilincimin akışını inceleyeceğim.

Kendi hatalarımı ve günahlarımı itiraf etmem gerekir ama başkalarının yanlışlarını kesinlikle görmemeliyim.

Kendi erdemlerimi gizlemem, başkalarınınkini açıklamam gerekir.

Kazanç ve şöhretten vazgeçmek gerekir; gurur ve kibir her zaman hor görülmelidir.

Çok az şey istediğim için bana iyilik yapanlara karşı her zaman minnet ve şükran duymalıyım.

Her zaman iyi olmalıyım ve başkalarını sevmeliyim, merhametli olmalıyım; uyanış esprisine dayanmalıyım.

On erdemsizlikten[1] uzak durmam ve inancımı her zaman korumam gerekir.

Öfke ve kibrin yenilmesi alçakgönüllülük yeteneğini kazanmam gerekir.

Sapkın yaşam biçimlerini reddetmek gerekir: doğru düzgün bir yaşam sürmem gerekir.

Her türlü maddi eğlenceden vazgeçmem gerekir ve kendimi soylu ve erdemli zenginliklerle donatmam gerekir.

Hiçbir zaman çok meşgul olmamam gerekir ve münzevi bir yaşam sürmem gerekir.

Aşırı gevezelikten vazgeçmek gerekir, verilen sözleri tutmak gerekir.

Üstadı ya da hocayı gördüğümde ona saygılarımı sunabilmem gerekir.

Öğreti yanlısı kimseleri üstatlar gibi görmeye alışmam gerekir.

Öğretiyi yeni benimsemiş olanlara da aynı şekilde saygı göstermem gerekir.

Her canlı varlığı akrabam gibi, kendi çocuğummuş gibi, yakınım gibi görmek için çaba harcamam gerekir.

Günah işlemekten vazgeçmem gerekir ve maneviyatı kuvvetli dostlara güvenmem gerekir.

---

1 Bkz. s., notlar 1-3.

Öfkeden ve kaygıdan uzaklaşarak, kendimi rahat hissettiğim yere gideceğim.

Her şeyi arzu etmekten vazgeçerek arzu etmeden yaşayacağım.

Arzuyla hiçbir biçimde mutlu bir kadere ulaşılmaz ve özgürlüğün canlı gücü kaybolur.

Her zaman mutluluk veren öğretinin olduğu yerde olacağım, yaşamımı bu öğretiye adayacağım.

Hangi işle uğraşırsak uğraşalım öncelikle gerçekleştirilmesi gereken amaç bu olmalıdır.

Böylelikle her şey en iyi biçimde sonuçlanır; aksi takdirde hiçbir [amaca] ulaşılamaz.

Gururlu ve kibirli olduğumda günahtan uzak duracağım,

Gururum kırıldığında-üstadın öğütlerini hatırlamam gerekir!

Cesaretim kırıldığında ondan esinlenerek yeniden cesaret bulacağım.

[Cesaretin kırılması ve esinlenme]nin kendi boşlukları içinde düşünülmesi gerekir.

Arzu ya da nefret objeleri ortaya çıktığında bunları hayal ya da mucize gibi görebilmem gerekir;

Kötü sözler duyduğumda bunların yankı olduğunu düşünmem gerekir.

Bedenimde bir yara gördüğümde bu bedenin eski [yaşamımdaki] beden olduğunu düşünmem gerekir.

Vahşi ve ıssız yerlerde münzevi bir yaşam sürüp kendimi gizleyebilmem gerekir,

Ölü bir hayvan gibi [her türlü] arzudan arınabilmem gerekir.

[...]

İnsanlar arasında sözlerime dikkat edebilmem gerekir.

Yalnız olduğumda düşüncelerime dikkat edebilmem gerekir!

Atisa, Bodhisattva'nın mücevherli kolyesi
(Byang sems rin çen phreng ba), XI. yy.

15. "Büyük Taşıtın iki yolu"

Saçen Kunga Nyingpo

Tantra'lar üstüne genel sunum

Saçen Kunga Nyingpo'nun (Sa-çen Kun-dga' -snying-po, 1092-1158) Sakya geleneğini belirleyen karakteristiklerin arkasındaki isim olduğu söylenebilir... Genel anlamda Dharma' *yı destekleyen, Buda araştırmalarının tadına varmış olan Tantra ritüeli ve* yoga' *sı alanında bütünüyle özel bir yetenek geliştiren aristokratik bir aileyle başlayan bir gelenektir bu. Tantracılık literatürünün büyük bölümü felsefeyle doğrudan ilgisi olmayan pratik el kitaplarıyla ilgilidir ancak bir tantra yorumu külliyatı da gelişmiştir ve bu külliyat genel anlamda yorum litaratürünün daha sonraki oluşumunu büyük ölçüde etkilemiştir.*

Bu repertuvar içinde yer alan türlerden biri Tantra'lar üstüne genel sunumlar'dır (Rgyud sde spyi rnam) *ve bunlar çoğu zaman öğrencileri bu alana yönlendiren referans metinleri olarak kullanılmıştır. Bu türün en eski ve en etkili örnekleri arasında burada bir özeti sunulan Saçen'in kısa metnidir.*

Bu pasajda temel bir sorun ele alınır: ezoterik tantra *öğretileri "Bilgeliğin mükemmelliği"nin egzoterik (dışa dönük anlam-ileti) yolunu gösteren Buda* sutra'*ları öğretilerinden nasıl ayırt edilebilir? Sunumunun başında yer alan* Buda *üstüne sentetik gözlemler ileride göreceğimiz gibi oğlu Sonam Tsemo'nun yapıtlarında geliştirilmiştir (bkz. yukarıda metin 19).*

Genel olarak felsefi yollar ve sistemler arasında büyük farklılıklar görülse de mükemmel sonucun sadece gerçek anlamda mükemmel uyanış düzeyinde elde edildiği söylenmiştir. Ve "mükemmel *Buda*"denen de budur ya da gene bu anlamda "bilgelik kadınının erkeği[1]" veya "*vajra*'ya sahip olanın bilgisi olan on üçüncü düzey[2]" ya da yüce gerçeklik olan büyük damga" aynı anlamda kullanılan ifadelerdir. Bu bağlamda bu terimler ve başka [sözcükler] kullanılır.

Aşılması mümkün olmayan tek bir sonucun bulunması *Görkemli sarılışın tantra*'sında (*Srisamputa*) ifade edilmiştir:

"Nasıl birçok öğreti aracılığıyla
Tek bir özgürlük [elde edilirse],
Nasıl [çeşitli] ırmaklar denizde birleşirse;
Aynı şekilde birçok amaç yoktur."

Ama diyecektir, nasıl oluyor da birden fazla sonuç olmuyor?- Çünkü söylendiğine göre "*Buda*"nın anlamı nesnelerin varlık biçimlerinin gerçekleşmesi ve bu gerçekliğin doğasının biricik olmasıdır. Ama felsefi sistemler arasında birçok farklılık olduğundan varlık biçimi biricik olsa da *Sarılışın daha sonraki Tantrası*'nda (*Samputa'i rgyud fyi ma)* şöyle denmiştir:

"Irmaklar ve deniz aracılığıyla, [yukarıdaki dörtlükte aktarılmıştır] biri ve ötekiyle ilgili örnekler (felsefi sistemlerin farklılığı ve belirsiz birlikleri] ifade edilmiştir... "

Şeylerin özünün var olma biçiminin gerçekleşmesinin *Buda* olmasının kanıtlanması ise kök-*tantra*'da anlatılmıştır:

"Şeylerin anlaşılması sayesinde *Buda*'yım... "

[Buda] öğretilerinin tümü içinde bu sözler Budalığı tinin özünün gerçekleşmesine göre esas doğası içine yerleştirirler. Ayrıca:

"Uyanmış *Buda*... çünkü mutluluk gerçekleşir... "

Bu yok olması mümkün olmayan bilginin gerçekleşmesi bağlamında kanıtlanmıştır. Ayrıca: "Saklısı gizlisi olmayan Brahma, gerçek *Buda*[3]... "

---

1 "Bilgelik kadını" Tantra Budistliği sembolizmine göre özgürleştirici bilgidir.

2 Hem elmas hem yıldırım anlamına gelen *vajra* zihin açıklığını ve sürekliliği temsil eden ritüel asasıdır... Buna göre mutlak uyanış "on üçüncü düzey"de, Budalık ise *tantra*' lar öğretisinde gerçekleşir.

3 Brahma: Hindu yaratıcı tanrı bu bağlamda uyanışın mutlaklığı anlamına gelir.

Bu vazgeçmenin mükemmelliği bağlamında *Buda*'nın özelliklerini kesin biçimde gösterir. Sözgelimi *Buda*'nın durumuyla ilgili olarak üç neden olduğu söylenir.

Böylece iki yol bulunduğu gerçeğine ulaşılır: temeli dışlayan aşkın mükemmellikler yolu ve temeli dışlamayan gizli *mantra*'ların yok edilmesi mümkün olmayan taşıtının yolu. Bu aynı zamanda *Sarılışın daha sonraki Tantra*'sında da dile getirilmiştir:

"Tutkulardan vazgeçmeye dayalı uyanışa doğru götüren eylem vardır ve tutkulara dayanılarak uyanışa götüren eylem vardır... "

Ayrıca:

"Büyük Taşıt" yüce taşıttır yani *bodhisattva*'lann yolu ve sonucu. Yedi "büyüklük"le[4] birliği sağladığından bir araya getirilmiş *sutra*'lar aracılığıyla tamamlanır... Bilgeliğin mükemmelliğindeki gibi. Bu mükemmellikler taşıtının ötesinde yok edilemeyen gerçeklik taşıtı (*vajrayana*) çok yüceltilir çünkü taşıtların en büyüğüdür ve bu taşıt aracılığıyla Budalığa kavuşulur ve yaşamda bu böyle sürüp gider. Dolayısıyla nitelikleri mükemmeldir."

Bu anlamda iki yolun bulunduğunun söylenmesinin sonucu iki tip bireyin oluşmasıdır. Kimileri ten zevklerine pek meyilli değildir ve bunlardan uzaklaşmayı bilir öyle ki aşkın mükemmellikler taşıtı bu tür uyanış özlemleri içinde olanlar sayesinde ifade edilebilmiştir. Kimileri tensel zevklere çok düşkündürler ve bunlardan kesinlikle vazgeçemezler. Yok edilemez gerçeklik taşıtı bu uyanış özlemleri içinde olanlar sayesinde ifade edilebilmiştir. Dolayısıyla ulaşılmak istenen sonuç sadece Budalık düzeyidir; ama oraya götüren yolların [sayısı] ikidir.

Saçen Kunga Nyingpo [Sa-çen Kung-dga'-snying-po],
Tantra*lar üstüne genel sunum (Rgyud sde spyi rnam), XII. yy.*

4 Gerçekliğin yedi "büyüklüğü": amaç, gerçekleşme, bilgi, çaba, maharet, bağlanma ve uyanık etkinlik.

16. "Derin düşünce nasıl olmalıdır"

Longçen Rabjam

Zihin ve bilgi üstüne (devam)

Saçen Kunga Nyingpo'nun belirttiği gibi sutra *ve* tantra'*ların yolları farklıdır, kimilerine göre "Büyük Mükemmellik"in ya da "Büyük Damga"nın yüce öğretilerinde uzlaşıyordu bunlar ve gene onlara göre bu öğretiler aracılığıyla aydınlatıcı bilgi doğrudan doğruya gösterilebilirdi. Yukarıda Lonçenpa tarafından sunulan "Büyük Mükemmellik"in ilkelerinin (metin 5) devamı olan pasajda bunlardan söz ediliyor. Bu bağlamda yol "zihin"in ötesinde zihnin özü"ne ya da bilgiye ulaşan derin düşünce pratiği anlamında tanımlanmıştır.*

Uyanmış Buda modelinin kendinde olduğu anlaşılınca birey bu varoluş durumu özellikleri içinde derin düşünceye adar kendisini. Derin düşünce aşkın mükemmellikler geleneğine göre uyanış düşüncesi geliştirildikten sonra ya da bunun üstünde ve ötesinde inisiyasyon aracılığıyla olgunlaşmış ve ezoterik eğitimler aracılığıyla özgürleşmiş *mantra'* lara göre geliştirilebilir. Burada deneylerin geliştirildiği yol [bunları] ortak bir öze [sahipmiş gibi sunacaktır] ve dolayısıyla *sutra*'lara uygun olacaktır.

Rahat bir koltukta oturuyorsunuz, oraya sığınacaksınız ve uyanış düşüncesini geliştireceksiniz. Derin bir saygı ve tutkuyla bağlı olduğunuz tanrıyı kısaca hayal ettikten ve Vairokana'nın[1] yedi il-

1 Yani Vairokana *Buda*'nın derin düşüncelere dalmış görünümü.

kesini benimsedikten sonra hiçbir şey düşünmeden, hiçbir değerlendirme yapmadan, açık, belli ve çarpıcı bir varoluş dünyasında kendi içinize kapanacaksınız... bu dünya akılla değerlendirilemez kesinlikle [ama her zaman mevcuttur] ve bazı objelerin gözükmesi durumu değiştirmez.

Ayrıca bu sırada, zihin ve faaliyetleri yoktur ve kavramsal olmayan bilgi olan algısal var olma durumunun özünde kalınır. [...] Mutlak gerçek de budur... "zihin ve düşüncenin nesnelerini aştığı" söylenen gerçek. Zihin durduğunda ve düşünce aşıldığında her birinde bulunan bilgi bulutlardan kurtulmuş, parlayan güneşe benzeyen bir gerçekliktir.

Böyle bir dengeli özümseme [durumunda] kalıntının saf özünü ayırarak kendinize bir yarar sağlama amacıyla gökyüzü bulutsuz olduğunda oturun, sırtınızı güneşe verin, gözlerinizi dünyaya ya da gökyüzüne çevirin... kavramsal etkinlik söz konusu olmaksızın açık seçik bir bilgi çıkacaktır oradan. O zaman zihin durduğunda görünen objeleri dış ve ayrılmış olgusal varlıklar gibi değerlendirecek ve zihni belirgin bir iç olgusal varlık olarak kavrayacak şeyleşme söz konusu değildir. Dolayısıyla ne öz ne özsüzlük kavrandığından bu çiftin yanında kavranabilecek üçüncü bir terimi şeyleştirmeden huzur bulunur. [...]

Bu durumda zihnin durduğu nokta olan amaç somut bilgi, var oluşun açığa çıkmasıdır. Aşağıdaki formülasyonun özelliklerinden biri de budur:

"Zihin durması Beden aracılığıyla belli olur... "

Gerçek bir yoğunlaşma söz konusuysa tümel töz, öz-bilinç olan zihin, akılla gelen bilgi ve [duyuların] beş kapısının bilinçleri bağlamında bütünüyle özgür var olma durumu dışında belirsizlik yoktur. [...]

Böyle bir derin düşünce kültürü sayesinde mutluluk, açık seçiklik ve dolaylı düşüncelerin yokluğundan oluşan üç deney doğal olarak ortaya çıkacaktır... aynı şekilde sınırsız başka [deneyler]...

Longçen Rabjam, *Zihin ve bilgi üstüne (Sems dang ye şes kyi dri lan), 14. yy.*

17. "Yolun üç ilkesi"

Je Tsongkhapa

Yolun üç ilkesi

Gelugpa *tarikatının kurucusu Je Tsongkhapa (Rje Tsong-kha-pa, 1357-1419) olağanüstü yapıtı* Uyanışa doğru aşama aşama giden yol (Byang çub lam rim çen mo) *ile dünya çapında bir şöhrete kavuşmuştur; bu yapıt Atisa'nın* Uyanış yolunun ışığı*'nın geliştirilmiş bir yorumudur. Gerçekten de* Mahayana *öğretisinin bütün özelliklerinin bir sentezini oluşturur bu çalışma. Yolla ilgili bütün bilgiler onun belli başlı uğraşlarından biriydi kesinlikle ve* Uyanışa doğru aşama aşama giden yol*'un yanında birçok tamamlayıcı yazı da yazmıştır... bu yazıların bazıları normal uzunlukta, bazıları daha kısadır ve tümü onun bu soruna yaklaşımını özetler. Burada çevrilen kısa metin* Yolun üç ilkesi (Lam gyi gtso bo rnam gsum) *en yoğun ve aynı zamanda en popüler çalışmalarından biridir. Gündelik ezbere okuma çalışmaları amacıyla Gelukpa tarikatı mensupları tarafından ezberlenmiştir; aynı şekilde bu tarikat içinde sürekli incelenen, irdelenen ve öğretilen bir konudur. Ele alınan üç nokta-vazgeçme, uyanış özlemi ve gerçekliğin koşullu bir biçimde yaratıldığını ve boş olduğunu kabul eden bilgelik-bu yazarın en önemli yapıtında* eksiksiz olarak *ele alınan temel temalardır.*

[Vazgeçme]

Tam ve gerçek bir vazgeçme olmadan rahat ve huzura kavuşmanın hiçbir biçimde mümkün olmadığı dünyevi olanaklar deni-

zinde mutluluk için mücadele edilir. Dünya susuzluğu maddi varlıklar için bir engel olduğundan öncelikle vazgeçmenin gerekliliği üstünde ısrarla duruyorum. [Bir insanın doğuşu için] bu çok verimli fırsatın ele geçirilmesinin kolay olmadığı ve bu yaşamda hoşnutluğun olmadığı hatırlandığında yaşanmakta olan yaşamın görünüşlerinden vazgeçilir. Karmik nedenselliğin mutlak karakteri ve dünyevi kargaşanın sıkıntıları düşünüldüğünde gelecek yaşamlar adına aldatıcı [umutlar]dan vazgeçilir. Bütün bunlar bilindiğinde dünya zevkleri için bir saniye bile acı çekilmez. Gece gündüz özgürlük düşüncesiyle haşır neşir olduğumuzda vazgeçme düşüncesi de gelmiştir.

[Uyanış özlemi]

Vazgeçmeye mutlak bir uyanış özlemi eklenmediğinde, [sadece]vazgeçme mükemmel ve aşılmaz uyanış mutluluğuna [ulaşmayı sağlayan] bir ilke olamaz. Bu nedenle bilinçli insanların yüce bir uyanış özlemi içinde olmaları gerekir.

[Yeniden doğuş çevriminde] annelerimizi dört korkunç ırmak [doğum, yaşlanma, hastalık ve ölüm] sürüklemiştir; *karman*'ın çok sıkı ve çok sağlam ipleriyle engellenirler. Bencilliğin amansız tuzaklarına düşerler ve cehaletin yoğun sisi içinde yollarını şaşırırlar. Yaşamın sonsuz olanakları içinde tekrar tekrar doğarken sürekli üç acının[1] kendilerine aman vermediğini [görürler]. Bunları düşünmek bizi uyanış özlemlerine götürür.

[Bilgelik]

Vazgeçme ve uyanış özlemi içinde olunduğunda bile var olma biçimini içermeyen bilgelik olmadan dünyevi yaşamın köklerinden kopmak mümkün değildir. Bu nedenle koşullu yarat(ıl)mayı anlamaya çalışmak gerekir.

Samsara ve *nirvana* olgularıyla ilgili olarak nedenselliğin mutlak karakterini anlayabilen ve bütün şeyleştirici amaçları yok edebilen biri *Buda*'lara uygun bir yola girmiş olacaktır. Bununla birlikte

1 Üç acı sıkıntıların, değişikliklerin ve koşullara bağla yaşamın getirdiği endişelerdir.

Bilgenin gerçekleştirmiş olduğu şey görünüşlerin mutlak biçimde koşullanmış karakteri ve pozitif karşılığı olmayan boşluk[2] ayrı ayrı şeyler gibi düşünüldüğünde kesinlikle anlaşılmamıştır. [Bu iki şey] aynı anda ve almaşmasız biçimde [ortaya çıktığında] ve tanımlanacak nesnenin değerlendirilmesiyle ilişkili bütün pozisyonlar koşullu mutlak yaratımın algılanması içinde yer aldıklarında bakış açıları çözümlemesi amacına ulaşmış olur. Ayrıca nedensellik olarak ortaya çıkan şeyin boşluk olduğu bilindiğinde [bir başka deyişle tanındığında], görünüşler varoluşu şeyleştirmediğinde ve boşluk var olmama durumunu şeyleştirmediğinde aşırı görüşlerin peşinden sürüklenmeyiz.

Je Tsongkhapa [Rje Tsong-kha-pa],
Yolun üç ilkesi (Lam gyi gtso bo rnamgsum), 14. yy.-15. yy başı

2 Pozitif karşılığı olmayan boşluk bir tezdir ve buna göre karşılık olarak herhangi, başka bir var olma biçimi olmadığı takdirde olguların özel var olma biçimlerinden söz edilemez. Söz konusu olan mutlak ve basit bir olumsuzlama ya da *sadece* bir olumsuzlumadır ve olumsuzlamanın yerini dolduracak bir olumlamadan söz edilemez. Tsongkhapa'ya göre olgulann boş olduğunu söylemek *boş* alanın dolu olan başka bir şeyle doldurulmasına izin vermek demek değildir. Öte yandan gene Tsongkhapa'ya göre olgu *kendinden* yoksun değildir, sadece ona yanlış biçimde atfedilmiş olan ve sadece "çürütme nesnesi" (Tibetçe *dgag bya*) olan içkin varlıktan yoksundur.

18. "Aklın bir rüyası"

Çangkya Rölpe Dorje

Bilgi yolu

Budist çevrelerde Hint Dignaga ve Dharmakirti filozoflarının mantık öğretilerinin kurtarıcı bir işleve sahip olup olmadıkları ya da sadece spekülatif bilgi amaçlarına yönelik bir organon (araç) *olup olmadıkları konusunda kimi zaman karşıt düşünceler sergilenmiştir. Bununla birlikte bu yazarların gelenekleriyle yetişmiş çok sayıda Tibetli düşünür onların düşüncelerini kesin bir uhrevi pratikler programıyla birleştirerek anlamışlardır. Bu eğilim bağlamında XVIII. yüzyılın büyük üstatlarından biri olan Çankgkya Rölpe Dorje'nin (1717-1786) yazıları örnek gösterilebilir; Dorje yaşadığı dönemde Mançu imparatorluğunun dinsel sorunlarıyla ilgilenen önemli bir şahsiyettir.* Bilgi yolu (Tşad ma lam rim) *başlıklı aşağıdaki metin en çok ilgi gören ama aynı zamanda en gizemli yazılarından biridir. Gerçekten de bu metin içinde kehanetlerin bulunduğu bir rüyayı yansıtır ve bu rüyada Dharmakirti'nin epistemolojisinin sistematik incelemesi ve Buda yolunda ilerleme arasındaki ilişkiler genel terimlerle sunulmuştur. Çangkya'nın yaşamının son yılında gizli kalan-hiç kuşkusuz ona düşsel açınlama statüsü vermek isteme kuşkusunu yok etmek amacıylametin ölümünden sonra öğrencisi Thuken'in (1737-1802) mükemmel Çangkya biyografisi içinde yayınlanmıştır. Metinde şu ya da bu argüman ayrıntılı biçimde irdelenmez ve daha çok Dharmakirti'nin Budizmin kurtuluş çabası bağlamında bilgi kuramı incelemesinden*

yararlanılması amacına yönelik bir strateji sunulur. Metnin kehanetlerle ilgili yanı Budizm içinde mantıkçılar dünyası ve mistikler dünyası arasında derin bir ayrılık olduğu düşüncesini ortadan kaldırmaya yöneliktir. Çangkya Buda rasyonalitesi aracını kehanetli rüyalar çerçevesine oturturken aslında aklı dinsel deneyden ayırdığı kabul edilen uçurumu ortadan kaldırır.

Ben, Rölpe Dorje Vutai dağına[1] çıktım... üçüncü çevrimin (1785) ağaç-yılan yılında Manjusrighoşa'nın çıkışının yüce mekânına. [Oradaki] inzivam sırasında her çeşit farklı [bilinç] durumlarını yaşadım... uhrevi deneylerin ve rüyanın karıştığı durumlar. Çoğu zaman engel belirtileriyle karışık deneyler söz konusuydu, öyle ki bu bağlamda iyiyi kötüden ayırmak zor oluyordu. Bununla birlikte bunlardan bazıları beni üstat ya da ilahi varlıktan lütuf [gelip gelemeyeceğini] sorma noktasına götürüyordu sık sık. İnzivadan çıktığımda ve [Pekin'e] döndüğümde [...] çeşitli hoş olaylar kaldı aklımda. [Bir gece] uyur uyanık bir Manjusri duası okurken uyuyakaldım. Ve uyanık olduğumu sandığım bir sırada biri çıkageldi ve ona kim olduğunu sorduğumda, "ben Jamyang'ım[2]" dedi. Onun ön odada yatan Jamyang adlı keşişim olduğunu düşündüm ve kendisini görmeye gittim. İyi göremediğimden bir insan varlığıyla ilgili biçim ve giysiler gözüme çarpmadı. Ama tam bu sırada, kısa boylu genç bir rahip ortaya çıktı ortaya... sırtında sarı ipekli, uzun bir gömlek vardı. [...] O zaman kafamda birdenbire bir hatıra canlandı: [Dharmakirti'nin *Ölçütbilim üstüne şiir biçiminde yorum*'un ilk dizeleri]. Bu kısa boylu adam, birdenbire oturdu ve konuştuğu belli olmamasına rağmen kulaklarımda bir ses [çınladı]:

"*Ölçütbilim üstüne şiir biçiminde yorum* olağanüstü bir yapıttır! Kurtuluş ve her şeyi bilmek için çalışanlarda üstadımıza ve [en büyük] derinliği yakalamış olan öğretisine inancın hayata geçmesi gerekir. Bu noktada mutlak aklın getirdiği kesinlik, mutlak gerçeğin inanca bağlı olduğunu savunanlarda geçerli olmadığından,

1 Vutaişan. Çin eyaleti Şanksi'de kutsal bodhisattva Manjusri dağı.

2 Tibet dilinde "Jamyang", Sanskritçede Manjusri. Dolayısıyla burada eşdeğerde bir sözcük.

onlar kesin bir inancı kabul edebilmelerine rağmen koşullu bir [inançlın ötesine geçmeleri zordur. Kesinlik mutlak akıl temelinde doğar ancak koşullarla yok edilemez; [bu durumda] istikrarlı bir yapı kurulur. [...] Bu nedenle kurtuluş ve kurtuluşa götüren yollar bağlamında [Buda inancına bağlı] yabancılarda düşünce bolluğunun boş gevezeliklerden başka bir şey olmadığı anlaşıldığında üstadımız ve öğretisine karşı derin bir inancın karşı konulmaz hükümranlığı noktasına varılacaktır ve akıl yoluyla gerçekleşecektir bu.

Ayrıca Efendimiz Buda'nın dört gerçeğinin[3] bütün ilkeleri, bütün yasakları ve [yöntemleriyle] iletilmesi çabası bağlamında [burada] en küçük bir kusurun, en küçük bir çelişkinin olmadığı, en küçük bir kanıtsızlığın ya da belirsiz [bırakılmış] en küçük bir şeyin bulunmadığı [görülür]. Dahası [Buda öğretisinde] formüle edilmiş bütün nedenler inceleme ve düşünme yoluyla araştırıldığında bunların gerçekten konunun özüne nüfuz ettikleri [anlaşılır]. Bu [entelektüel nüfuz] meselesini mevcut deneyimlerimizle birlikte düşünün: faaliyetlerimiz sırasında ortaya çıkan bu zevkler ve verdiği çeşitli sıkıntılar geçici kazalardır. Bu zevklerin ve sıkıntıların ne kadar yoğun olurlarsa olsunlar nedenler ve koşullar temelinde ortaya çıktıkları deneylerle kanıtlanmıştır. Bu durum dikkate alındığında bir yığın değerlendirmenin kesinlikle nedenlere bağlı olduğu ve bu nedenlerin de sürekli ya da heterojen nedenlerden gelmediği [anlaşılır]. Böylece Üstadın ilettiği biçimde [süreksizlik, acı ve nedensellik üstüne öğretiler]in kesin biçimde kanıtlanmış oldukları sonucuna ulaşılır.

Çangkya Rölpe Dorje, *Bilgi yolu (Tşad ma lam rim)*, XVIII. yy.

3 Kanonik Budistliğin dört gerçeği: acı, acının kökeni, acının bitmesi ve acının bitmesine götüren yol.

IV. Sonuç: Buda'da uyanış

Belçikalı bilgin Louis de Vallée Poussin (1869-1938) Buda figüründe temsil edilen en yüksek düzeyde uyanışla ilgili spekülasyona adanmış Buda düşüncesini ifade etmek amacıyla "buddholoji" terimini ortaya atmıştır. Tibetlilere birçok Hint kaynağı miras kalmıştır ve bunların içinde tantra*'lar da vardır...* Tantra *bu alanda geniş bir düşünceler yelpazesidir ve Tibetliler bunları temel alarak Budalık üstüne açık seçik ve tutarlı teoriler geliştirme çabası içinde olmuşlardır. Bu çabada enkarnasyon ya da "birleştiren yapı" (Sanskritçe* kaya, *Tibetçe* sku) *kavramlarının yerleri önemlidir ve bunlar uyanışın ve "bilgi"nin (Sanskritçe* jnana, *Tibetçe* ye şes) *bir başka deyişle düşünce kuramı açısından uyanışın metafizik boyutlarını temsil ederler. Bu temel ilkelerle ilişkili olarak,* Buda*'ların söz, nitelikler ve etkinlikleri üstüne kavramları en küçük ayrıntılarına kadar çözümlenmiştir. Bununla birlikte Budalık teorisinin geliştirilmesi uyanışı anlatmanın söz konusu olduğu bir üst-dilin yaratılması dışında belli sayıda felsefi problemler ortaya çıkarmıştır. Gerçekten de bu üst-dilin terimlerinin statüsünün düşünülmesinin de gerekli olduğu ortaya çıkmıştır. Bu terimler uyanış sırasında görülen dünyanın gerçek niteliklerine mi denk düşerler yoksa son tahlilde bütün sözel betimleme olanaklarını aşan bir gerçekliği anlatmak amacıyla geliştirilen keyfi adlandırmalardan başka bir şey değil midirler? İlk pasajlar belli başlı düşünürlerin Budalığı anlatma biçimleri üstüne kısa bir özettir, son iki pasaj ise tartışmanın kavramsal özellikleri üstüne düşünceler içerirler.*

19. "Buda nasıl tanınır?"

Sonam Tsemo

Tantra'lar üstüne genel sunum

Ünlü üstat sakyapa *Sonam Tsemo (Bsod-nams-rtse-mo, 1142-1182) yukarıda Tantra'*lar üstüne genel sunumu'*nun (metin 15) bir pasajını gördüğümüz Kunga Nyingpo'nun oğluydu. Sonam Tsemo aynı adı taşıyan bir yapıt yazarak babasının çizdiği ana çizgilere sıkı biçimde uymuş ama içeriği çok daha yoğun bir sunum yapmıştır. Göreceğimiz gibi bu metin bazı açılardan bir yorum olsa da Sonam Tsemo Budalık'ın tantra anlayışını yansıtırken selefinin özetlediği birçok noktayı tamamlamış bu konularda daha derin düşünceler sergilemiştir. Yapıtının en ilginç yanlarından biri ve günümüze kadar değerli bulunmasının nedeni yazarının işlediği tantra konularıyla kaçınılmaz biçimde ilişkili felsefi ve öğretisel önvarsayımları son derece derinlemesine bir bakışla ele almış olmasıdır. Ayrıca, en azından Tibet dilindeki özgün metinde Sonam Tsemo'nun üslubunun belirgin özelliği metnin yazılışından sekiz yüzyıl sonra bile kolayca okunmasını sağlayan akıcılık ve açık seçikliktir.*

Genel olarak elde edilecek amaç, bir başka deyişle elde edilmesi söz konusu olan zirvedeki sonuç aşılması mümkün olmayan ve mutlak uyanış düzeyidir. O halde öncelikle bir *Buda*'yı tanımlayan belirgin özellikler nelerdir?

Aslında bunların [sayısının] üç olduğu söylenir: olgusal varlıkların var olma biçiminin kesin biçimde anlaşılması; tam anlamıyla

eksiksiz bir mutluluğa sahip olma; bütün gizli günah ve kusurlardan uzaklaşma. Bu durum yazıların aktarılmasıyla anlaşılır:

"Şeylerin anlaşılması sayesinde *Buda*'yım..."

Ve:

"Mutluluk gerçekleştiği için de uyanmış Buda..."

Ve:

Örtülü olmayan Brahma, gerçek *Buda*..."

Ayrıca ilk başta, bu üç şey arasında, gizli olmayan temeldir (*rgyu*). Üç [çeşit] örtü vardır ve bunlar bütün [özel] örtüleri kapsarlar: düşmanlık ve [öteki duygulanımlar] tutkuyla ilgili örtülerdir; tanınabilir olanın örtüleri, olabildikleri kadar nesnelerin tanınmasının önündeki engellerdir ve göründükleri biçimde nesnelerin tanınmasının önündeki engellerdir. Bir de içe kapanma örtüsü vardır. "Yokluk" tam anlamıyla var-olmama'dır. Bu nedenle [bu örtüler] bütünüyle yok edildiğine göre *Buda* [sözcüğü] "uyanmış, uyanık" anlamını içerir... [dalmış olduğu] uykudan uyanan bir insan gibi.

Bu tür bir sürekliliğin (Sanskritçe *tantra*, Tibet dilinde *rgyud*) gerçekleşmesiyle olgusal varlıkların var olma biçimleri gerçeklerin bütün boyutlarında ve Gerçekliğe uygun olması isteğiyle anlaşılır. Bu derin bağlantıya bütünüyle egemen olunduğunda gerçekliğin boyutu ve bilgi *gerçekliğin kapsayıcı yapısı olarak* (Sanskritçe *dharmakaya*, Tibet dilinde *ços kyi sku*) birleşeceklerdir. Bu gerçekleşme durumu sayesinde mutluluk bulunacaktır. *Kapsayıcı yapılara*, bilgilere vb –yani bir *Buda*'nın sonsuz niteliklerinin [tümüne] sahip olunduğunda– "özgürlüğü getiren mutluluk" denen şeye sahip olunur.

Dolayısıyla bu iki [şey, *mutluluğun* ve *özgürlük getiren mutluluğun* gerçekleşmesi] mutlak ve basit bir biçimde zihnin açılması ve gelişmesidir... açan bir lotus gibi... *Buda* [sözcüğü] ["açmış"] anlamıyla yüklü sözcüğün kökeni budur. Bilginin mükemmelliğidir bu.

Böylece bu üç [özelliğin] her biri aracılığıyla [uyanış]ın bütün öteki nitelikleri örtük olarak tanınır. Üstüne üstlük *Buda*'ların çok

sayıda niteliği çeşitli *sutra, tantra, kalpa* ve *sastra*'larda anlatılmış olsa da burada bu üçünün açıklanması üstünde yoğunlaşılacak ve bu bağlamda gerçek üstat [Kunga Nyingpo]'nun *Hevajratantra* ve *Görkemli sarılış*'ın *(Srisamputa)* yazılı aktarımların geldiğini söylediği bilgilerle uyumlu olmaya çalışılacaktır. Burada bir *Buda*'nın bütün karakteristiklerinin (ya da niteliklerinin) bulunduğunun bilinmesi gerekir.

[Tek bir amaç vardır]

İkinci nokta yüce meyvenin biricikliğinin kanıtlanmasıdır. Burada iki [başlık] söz konusudur: biricikliğini gösteren kanıtlama ve bu konuda eleştirilere getirilen yanıt.

Birincisi: genel olarak ve farklı yollar olmasına rağmen doruk noktası tektir. Bu *Görkemli sarılış*'ta ifade edilmiştir:

"Çok sayıda öğreti aracılığıyla
Tek bir kurtuluşa [ulaşılır],
Aynı şekilde denize [çeşitli] ırmaklar kavuşur;
Dolayısıyla çok fazla amaç söz konusu değildir."

Aynı şekilde *Daha sonraki Tantra*'da ırmaklar ve deniz örneği iki biçimde gündeme gelir; üstüne üstlük şu söylenmiştir: birçok ırmak aynı denize döküldüğünden farklı görülmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla çok sayıda felsefi sistem bulunmasına rağmen tek bir var olma biçiminin bulunduğu ve farklı yollar bulunmasına rağmen tek bir sonuca varıldığı kanıtlanmıştır.

Böylelikle yüce meyve yani olgusal varlıkların var olma biçimlerinin gerçekleşmesi bağlamında bu var olma biçiminde farklılıklar olmadığına göre nihai amaç çok [olamaz]. Ayrıca "bir"dir çünkü bilginin mükemmelliği ve [günahlardan ve kusurlardan] uzaklaşma bir çeşittir ama bu *Tirthika*'ların gösterdikleri biçimde *atman*'la kaynaşma durumu gibi tek bir tözel özün bulunduğu [anlamına gelmez].

İkinci [nokta]: bu konuda cevap verilmesi gereken eleştiriler bir yandan farklı felsefi sistemler bulunduğunu söyleyen argümanı içerirler ve bir yandan da [Buda]nın üç taşıt öğretisini yaydığını söyleyen argümanı içerirler.

Birincisi bağlamında "olgusal varlıkların var olma biçimi farklıdır çünkü sözgelimi Kendi [üstüne] aşırıların öğretisi gibi birçok felsefi sistem olduğu açıktır" gibi bir eleştiri getirilirse bu durumda şu [cevabı veririz biz]: farklılık görünümü doruk noktasına varamamış olanlarda her bireyin sayısız düşüncesinin [yansıttığı] bir kurgudur. Doruk noktasına varanlar için olguların olası derinliği dışında farklı hiçbir şey yoktur. Örneğin denizin ötesinde gözüken ırmaklar için de aynı şey söz konusudur; bunlar denize döküldüklerinde [sularının] tadı aynıdır; ya da görünüşleri herkese göre değişen güneş küresi. Veya yüz körün bir file dokunması ve [aynı şeye dokunmalarına rağmen] farklı şeyler hissetmeleri.

İkincisi: Üç taşıtın öğretilmiş olduğunu söyleyerek karşı çıkanlar şöyle düşünebilirler: "Efendi, üç [farklı] uhrevi düşünce üstünde yoğunlaştığından üç çeşit uyanıştan söz etmiştir. Bunu nasıl anlamak gerekir?" Ama az gelişmiş [bireyleri] derin düşünceler yoluyla yönlendirmek amacıyla geçiş yolları meyvelerini sunmuştur. Tek bir taşıt olduğu olgusu budur. Ve *gerçekleşmiş görüş ve düşünce* denen şey de sadece ve mutlak biçimde bu [biricik taşıtın meyvesidir]. Uyanış esprisinin doğuşu yola çıkış noktası olduğuna göre ve bununla aydınlatıldığına göre öncelikle öğretilmiştir. Ve bu [nokta]nın anlamı sözgelimi *Madhyamaka* metinleri gibi Mutlak Gerçeği kanıtlayan metinler aracılığıyla açıklandığından bunun üstünde ayrıntılı biçimde yoğunlaşılacaktır.

Sonam Tsemo [Bsod-nams-rtse-mo],
Tantra'*lar üstüne genel sunum* (*Rgyud sde spyi rnam*), XII. Yy.

20. "Mutlak uyanış durumuna nasıl ulaşılır?"

Longçen Rabjam

Tin ve bilgi üstüne (sonuç)

Burada sunulan metin Longçen Rabjam'ın "Temel", "Yol" ve "Sonuç, meyve" sunumunun (metin 4 ve 16) devamıdır. Daha önceki pasajlara uygun olarak temelin yapıları içinde gizli bir durum olan Budalık gibi nitelenen Varoluşun özel nitelikleri üstünde durulduğu görülecektir.

Temelin ve yolun derin düşünce kültürünün bilinmesiyle temeli gizleyen zihinsel kirliliklerden ve hastalıklardan kurtulunur ve daha sonra, on aşama[1] serisinin sonunda *Buda*'ların uyanışı bilgisi *vajira*'ya benzer bir yoğunlaşmayla ortaya çıkar. Çünkü o zaman temelin kendisi her türlü kirlenmeden kurtulmuştur ve buna "uyanışta olan temelin dönüşümü" denir. Buna göre *gerçekliğin kapsayıcı yapısı*, kişisel sezgi olan aydınlık bilgi (Sanskritçe *pratyatmasamvid*, Tibetçe *so so rang rig*) gerçek zihin durması olan gerçek sonu ortaya çıkarır. *Madhyamaka*'ya *Giriş*'te anladıldığı gibi:

> "Bilinen ve tükenebilir nesneler sonunda tükenip gittiğinde,
> Muzaffer olanın Gerçekliğinin Cismi huzurdur.
> O zaman ne doğum ne ölüm olur;
> Zihnin durması bu *kapsayıcı yapı*yla açıklanır."[2]

1 Yani *bodhisattva*'nın kanonik yolunun on aşaması.
2 *Madhyamakavatara*, XII, 8.

Bu *kapsayacı yapı*, ayrıca üç özelliğe sahiptir: Gerçekliğin *kapsayıcı yapısı*, beş kesinlikle donanmış göğe *yükselmenin kapsayıcı yapısı* (Sanskritçe *sambhogakaya*, Tibetçe *long spyod rdzogs pa'i sku*); ve her çırağın eğilimlerine uyarak ihtiyaçlara göre bir eğitim verme amacıyla ortaya çıkmış olan *belli bir kaynaktan gelen kapsayıcı yapı* (Sanskritçe *nirmanakaya*, Tibetçe *sprul pa'i sku*). Dilekleri yerine getiren mücevher olayındaki gibi bu nitelikler kendiliklerinden ortaya çıkar ve bir *samsara* olduğu müddetçe kendiliklerinden uyanmış etkinlikler bireylerin iki biçimde mutlu olmalarına [kendilerinin mutluluğu ve başkalarının mutluluğu] yönelik olarak ortaya çıkarlar. Bu, *bilginin kapsayıcı yapısı* (Sanskritçe *jnanakaya*, Tibetçe *ye şes sku*) olarak ortaya çıkar ve açıklanır ve biraz önce aktardığımız [metinde] görüldüğü gibi hiçbir açıklamaya gerek yoktur bu konuda:

"Dilekleri karşılayan ağaç gibi huzurun *kapsayıcı yapısı* açık seçik biçimde ortaya çıkar;

Arzuları yerine getiren mücevher gibi kavramları yoktur

Ve dünyada bütün varlıkların kurtuluşuna kadar etkili olmak için direnir.

Bu dolaylı çoğalmaların yokluğunda ortaya çıkar."[3]

Ayrıca bir *Buda*'nın uyanışı sırasında zihin ve zihnin hastalıkları kaybolsa da bilgi kaybolmaz; uzamın hareketsiz boşluğu için de aynı şey söz konusu değil midir! Dahası bilgi, reddetme nitelikleri içermesiyle ya da örtülere uzak oluşuyla ve gerçekleştirme özellikleriyle kavranamaz açık seçikliği ve kavramaz duyarlığıyla duyarlı varlıklara yararlı olmak için etkindir [...] Bu olgu şartlanmamıştır ve spontandır; öncelikle temelde var olan niteliklerin potansiyel olarak hayata geçmesidir. *Yüce sürekliliğe* göre:

"Şartlanmamış ve spontandır
Dış koşullarla gerçekleşmemiştir,
Bilgi, sevgi ve güçle donanmıştır,

3 *Madhyamakaravatara*, XII, 9.

Bir Buda'nın uyanışının iki amacı vardır."[4]

Kısacası, "mutlak uyanış" denen ışık saçan temelin potansiyeli sonuçtur (meyve).

Longçen Rabjam, *Tin ve bilgi üstüne, (Sems dang ye şes kyi dri lan)*, 14. yy.

4 *Ratnagotravibhaga*, I, 5.

21. "Karşıtlarımızın yanılgıları"

Sera Jetsün

Nagarjuna düşüncesinin değerlendirmesi

Tsongkhapa felsefesine yöneltilen eleştiriler (metin 6 ve 7) arasında Buda*'ların uyanış niteliklerini gerçeküstü statüsüne göndermiş gibi gözükmesi eleştirisi de vardır. Bazı düşünürlere göre Tsongkhapa'nın algıyı (ya da bilincin yansıtıcılığını) reddetmesi kanonik metinlerde bulunan temel düşünceyle çelişkiliydi ve bu düşünceye göre uyanış kişisel sezgi biçimiyle denenir... Longçenpa'nın biraz önce okunan özetinde açıklandığı gibi. Bu pasajda Tsongkhapa öğretisinin belli başlı övgücülerinden biri olan Sera Jetsün Çöki Gyeltsen (Se-ra Rje-btsun Çoskyi-rygal-mtşan, 1469-1546) bu kanıtlama çizgisiyle benimsenmiş olan eleştirilere cevap veriyor ve eleştirilerinin dayandığı Kutsal Metinler konusunda bile yanıldıklarını söylüyor.*

Bu noktada saygıdeğer [VIII.] Karmapa [Mi-bskyodrod-rje, 1507-1554] ve Serdokçenpa [Gser-mdong-can-pa yani Gsermdong *pan-çen* Sakya-mçog-ldan, 1428-1507] öğretisinin öncüsü "kavramsal olmayan ve kişisel bir sezginin bir biçimde ortaya çıktığını" ifade eden bu formülasyon [Kutsal Kitap'ta bulunan]dolayısıyla ikili olmayan bir bilginin var olma biçiminin doruk noktası olduğunu söylemişlerdir. Gerçekten de bu pasajın söylemek istediği yüce varlık biçimi içe kapanma sırasında kişisel bir sezgi için deney nesnesidir. Ama metni kesinlikle anlamamışlardır. Onlara göre biricik bir bilgi dışında hiçbir şey sezgisel bilginin (*rang rig pa'i ye şes*) özel bir

nesnesi olamaz. Bununla birlikte "kişisel sezgisel bilgi" bilgi sahibinin bireysel olarak sezdiği bir bilgi anlamında [kabul edilmelidir] ve genel olarak Kutsal yazılarda sunulduğu gibi ve [burada] hiçbir biçimde belirgin olmayan öznellik, nesnellik ve özgüllük gibi üç [unsurlu] yansımalılığa benzemez. Gerçekten de Bhavaviveka ve halefleri, aynı şekilde *Prasangika-Madhyamika*'lar, *Vaibhaşika*'lar vb. derin düşünce yoğunlaşmasında kişisel bir bilgi olduğunu söylerler ama [bu bağlamda] yansıma durumunu da reddederler. Başka türlü düşünen sizler nasıl oluyor da bu kanıtın belirleyiciliğini anlamıyorsunuz? Özellikle bu bağlamda söz konusu olan şeyi incelediğimizde görülen şudur: *Jonangkpa*'lar, yüce *Karmapa* ve Sakya Çokden öğretisinin öncüsü bu noktada uzlaşırlar yani mutlak gerçeklik ve kurgusal olarak boş olan, bir başka deyişle [kendisine göre] kurgusal olan görünür [gerçeklik]in boşluğu yüce varlık biçimidir bu düşünceye göre, gene bu düşünceye göre buna karşılık "mutlak gerçek" [terimi]nin adlandırılmasının temeli kavrayabilen özne ve kavranabilir nesne ikilisinden uzak bilgidir. Onlara göre [*Buda'nın*] *düşüncesinin açıklanmasının sutra'sının (Sandhinirmocanasutra)* yüce amacı budur. Ama bu hiçbir biçimde *Düşüncenin açıklanmasının Sutra'sının* amacı değildir çünkü bu *sutra*'nın kavranabilir nesne ve kavrayabilen özne bağlamında kesin bir var olma biçimi olduğu konusunda bir şey söylemez.

Sera Jetsün [Se-ra Rje-betsun Ços-kyi-rgyal-mtşan], *Nagarjuna düşüncesinin değerlendirmesi (Gsung lan klu sgrub dgongs rgyan)*, XV-16. yüzyıllar.

22. "Son ve boşluk üstüne"

Mipam Namgyel

Kurgusal olarak boşluğu kükreyerek haykıran aslan

Kurgusal olarak boşluk felsefesinin bu şekilde mahkûm edilmesine karşı XIX. yüzyılda uzak Doğu Tibet'te gelişen "eklektik hareket"le(rismed) *bağlantılı düşünürler bu felsefeyi desteklemişler, bununla birlikte Dölpapa'da genellikle eleştirdikleri (haklı ya da haksız) tözcülüğü kabul etmemişlerdir (metin 4).*

Nyingmapa *tarikatından, çok çeşitli konulara el atan ünlü yazar Mipam Namgyel (1846-1912) düşünceleri çok etkili olan bir isim olmuştur. Bununla birlikte yorumları karmaşık ve zor anlaşılır ve izleyicileri arasında bile tartışma konusu olmuştur.*

Burada bir bölümü çevrilen Kurgusal olarak boşluğu kükreyerek haykıran aslan *Mipam'ın Dölpapa öğretisinin en ünlü "savunusu"dur; bu metin çoğu zaman Mipam'ın kurgusal olarak boşluğun gerçek bir yandaşı olmasını isteyenler tarafından sık sık gündeme getirilmiştir. Burada Mipam'ın her zaman büyük bir özen göstererek seçtiği felsefi akıl yürütmelerle ilgili iki kategori ayrımı varsayımı söz konusudur.*

Bir yanda "esasen, gerçeğin, sistemin tutarlılığı içinde ve özellikle de pragmatik etkinlik içinde bulunduğunu söyleyen Hint üstat Dharmakirti'nin mantık sistemleri üstünde kurulu "uzlaşımları irdeleyen akıl yürütme" (tha snyad dpyod pa'i tşad ma). *Öte yanda gerçeğin, Mipam'ın ifadesiyle "gerçeklik ve görünüş arasındaki uyum"da* (gnas snang mthun pa) *olduğunu söyleyen "kesin olanı inceleyen*

akıl yürütme." Bununla birlikte bu uyum kavranabilir nesne ve kavrayabilen özne arasındaki bir bilinci içeren bilişsel işlemler bağlamında gerçekleşmez hiçbir zaman. Dolayısıyla böyle bir bilince göre gerçek ancak uzlaşımları inceleyen bir akıl yürütmeyle kanıtlanan tutarlılık içinde bulunabilir.

Bu nedenle Mipam kesinliğin düşünce alanında olamayacağı ve "dikotomik kategorilerin çoğalmasından uzak olan"ın ya da "gerçeklik ve görünüş arasındaki uyum"un her zaman kendi alanı dışında kalan bir mutlak'ı düşünmek amacına yönelik kavramsal modeller doğuran uzlaşımsal akıl yürütme unsurları gibi anlaşılması gerektiği düşüncesine çok sadıktır. Düşünce ikili pratikler içinde kökenlerinden ayrılamadığından mutlak üstüne tasarımlarımız düşüncenin anlaşılmasını bir yandan bir sezginin (boşluk) nesnesi şeklinde ve öte yandan da boşluğun anlaşılmasını sağlayacak bilişsel bir özne (bilgi, jnana) *olabileceği şeklinde yorumlarlar.*

Öte yandan, bir anlamda Mipam Dölpapa'nın öğretisini dengeler ve şu olgu üstünde durur: kurgusal olarak boşluğun kabul edilmesi gerekiyorsa burada mutlak değil uzlaşımları inceleyen akıl yürütmenin bir özelliği söz konusu olmalıdır. Bu durum açıklığa kavuşturulduktan sonra kesin gerçeklikle ilgili ifadelerimiz bağlamında uzlaşımlarımızın kurgusal olarak boşluk gibi bir şeyi nasıl gerekli kılabileceklerini göstermenin yolu açılır. Dolayısıyla mutlakın özne ve nesne dikotomisine bağımlı olmadıklarını söylemek gerekse de mutlakın anlaşılmasından söz etme bağlamında boşluktan ve onu gerçekleştiren bilgiden söz etmek zorundayız. Gerçekten de "ikili olmayan" karakterizasyonu bile bir özelliğin, öznesi aracılığıyla "ikiliksizlik"in nesne olarak düşünülen mutlaka bağımlılığını gerektirir.

Dilbilgisine bırakılması gereken bir minimumdur bu. Mutlak üstüne söylem, mutlakın kendisinden farklı olarak özelliklerinden söz edilmesini gerekli kılar ve bu anlamda eleştirilerini gördüğümüz (metin 21) "ikili olmayan bilgi" ya da "özel sezgisel bilgi" gibi kavramlar kabul edilebilir.

Kurgusal olarak boşluk felsefe sistemini kesin biçimde tanımlamak için öncelikle üstat Nagarjuna'nın metinleriyle uyum için-

de bütün ilkelerin tözel doğadan yoksun olduklarını kanıtlamak gerekir. Bu anlaşılmadığı takdirde kesin gerçeklik kurgusal olarak boşken, görünen gerçekliğin hangi anlamda kurgusal olarak boşluk olduğu kesin olarak kanıtlanamaz. Ayrıca, aynı zamanda kanıtlanması gereken, kişisel sezgide gerçekleşen dolaylı çoğalmaların yokluğunun anlamıdır.

Dolayısıyla çoğalmalardan uzak bu kesin gerçeğin anlamı bir özne –yani kavramsız bilgi– tarafından anlaşıldığında nesne ve özne bağlamında "kesinlik"ten söz edilebilir... bu özne ve nesne gerçekliğin var olma biçimi ve ortaya çıkması noktasında uyuşurlar. Nesneler ve özneler var olma biçimleri ve görünüş kesinlikle uyuşmadığında "görünüşler" olarak adlandırılırlar.

Bu sorular uzlaşımsal bilgi olanakları aracılığıyla irdelendiklerinde aldatıcı ve aldatıcı olmayan ya da şaşırtan ve şaşırtmayan gibi ayrımlar ortaya çıkar. Aldatıcı olmayan ve şaşırtmamış [özelliği] kanıtlanan kesindir oysa görünür [gerçeklik] tam tersi bir durumdur. Boşluk ve görünüşü referans alan iki gerçeğin çok iyi bilinen açıklaması ve biraz önce sunulduğu gibi var olma biçimi ve görünüşün uyum ve uyumsuzluğu bağlamında sunulmaları ilk başta *sutra*'larda ve önemli yapıtlarda sergilenmiştir ve dolayısıyla [biri ve öbürü] kurgusal olarak boşluk yanlılarının ortaya attığı bir yenilik değildir [...].

İki gerçeğin farklılıkları içinde ifade edilmesi gerektiğini, bir başka deyişle birliklerinin reddedildiğini anlamak gerekir. Bu da iki gerçek görünüş ve boşluğun aynı özün farklı zıt biçimleri [olarak tasarlandığı] görünüş ve boşluk olarak sunulduğunda kesinlikle anlaşılamaz. Bu, yanılgı olduğundan, içinde, var olma biçimi ve görünüşün uyuşmaz gözüktüğü yanlış algıların var oldukları sanılır ama aslında [göründükleri gibi olmadıkları] kanıtlanmamıştır. Bu nedenle "görünür" denir onlara. Ama ötekinin, [kesin olan]ın şaşırtmayan bir düşünceyle uyumlu olduğu kanıtlanmıştır; ayrıca hiçbir bilgi ölçütüyle de bozulmamıştır.

Dolayısıyla "kesinlikle vardır" ve "gerçekten kanıtlanmıştır". Bunu görünüşün boşluktan ayrı olmasının gerçekten kanıtlanması

gibi anlamamak gerekir. Çünkü ilk başta gerçeklik alanının görünüş ve boşluk arasındaki ilişki olduğu gösterilmiştir. [...] Kesin gerçek, var olma biçimi bu anlamda kanıtlanmıştır.

Dolayısıyla kurgusal olarak boşluk olmayan bu tür bir kesin [gerçeklik] değildir. Yaygın örnek bağlamında renkli, çizgili, alacalı bulacalı bir ip kesin gerçek olarak kabul edilebilir ve bir yılan [yanlışlıkla ip sanılan] görünen gerçeğe benzetilebilir. Bunların keyfi bir tavırla bir [ve aynı] olduklarını söylemek ve aynı olduklarını kabul etmemek [arasındaki farkı] iyi görmek gerekir. Gerçekten de her ikisinin de yanlış ya da doğru olmaları mümkün değildir.

Dolayısıyla kesin olan özsel olarak boş değildir çünkü kesinlik bağlamında şaşırtmayan özne ve nesne vardır ve var olanın kesinlikle [olduğu gibi] olmadığı olmadığını gösterebilecek olan ve epistemolojik açıdan geçerli olabilecek hiçbir saptırma söz konusu olamaz burada. Bununla birlikte boşluğu kanıtlayan argümanlar daha önce gösterildiğinden bu nokta [yani "bütün ilkelerin tözel doğadan yoksun olmaları"] daha önce kanıtlanmıştır. Ayrıca genel kabul gören gerçeğin analizinin doğru ölçütlerinin kanıtlanmasını anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir biçimde reddedilebilecek biri yoktur bu dünyada... tanrılar bile yapamaz bunu.

Dolayısıyla kesin olan özsel ve yanıltıcı olmayan bir gerçek olduğuna göre bu tür ilkelerden de yoksun değildir; çünkü [bunlardan] yoksun olsaydı bu durumda bu kesinliğin gerçek [olmadığını], saptırılmış olduğunu gösteren bir ölçüt olması gerekirdi-ve bu mümkün değildir. Çünkü öyle olsaydı *nirvana* denen bu huzurun güvenilmeyen bir amaç olması gerekirdi; oysa bu öğretiye kuşkuyla bakanlar böyle bir düşünce ileri sürmemişlerdir ve bunu söyleyebilenler sadece şeytanlar, aşırılar ya da ilkeleri olmayan polemikçilerdir.[...]

Kısacası bu bağlamda "kesin" ve "göreli" kavramlarının [pratiği] nin temeli şaşırtıcı olan ve olmayan özneler ve nesnelerdir. Şaşırtıcı olmayan kesinliğin görelinin yanlışlığı bağlamında gerçeklik ve boşluk olarak ve şaşırtmayan aklın nesnesi olarak var olduğu ka-

bul edilir. Genel olarak özsel bir boşluk olmadığı ve yüce varlıklar açısından var olduğu kabul edilir.

Mipam Namgyel, *Kurgusal olarak boşluğu kükreyerek haykıran aslan (Gzhan stong khas len seng ge'i nga ro)*, 19.yy.-20. yy. başı.

Sözlük

Skt.=Sanskritçe
Tib.=Tibetçe

BİLGİ (skt. *Jnana*, tib. *ye şes*): Buda büyük taşıt sistemlerinde aşkın bilgi dünyevi bilincin (skt. *vijnana*, tib. *rnam şes*) karşıtı uyanmış bilinçtir: sezgisel bilgi (skt. *pratyatmavedaniya*, tib. *so so rang gis rig pa*) mutlakın tam olarak anlaşılmasıdır.

BODHICITTA (tib. *Byang çub sems*): *Bodhisattva*'nın belirgin özelliği "uyanık tavır" anlamında Sanskritçe Buda sözcüğü: bütün varlıkları acıdan kurtarmak amacıyla uyanışa ulaşma iradesi.

BODHISATTVA (tib. *Byang çub sems dpa*): bodhicitta'ya ulaştıktan sonra ve birçok yaşamda liyakat ve bilgelik biriktirdikten sonra *Buda*'lığa aday olan kişi.

BOŞLUK YA DA BOŞ (skt. *sunyata*, tib. *Stong pa nyid*): Koşullanmış nesnelerin tözsüzlüğü. *Madhyamaka* Buda felsefesinin ana fikri. Tibet geleneklerinde kimi zaman *özsel boşluk* ve *kurgusal olarak boşluk* ayrımı yapılır: birincisinin belirgin özelliği göreli gerçekliktir, buna karşılık mutlak *kurgusal olarak boş*'tur (*gzhan stong*) yani göreli gerçeklik açısından boş ama kendi doğası açısından boş değildir.

BÖN (tib. *bon*): Tibet yerli dini; Tibet'te Budizmin yaygınlaşmasından sonra bir manastır ve bilgilik dini olarak gelişmiştir.

BÜYÜK MÜKEMMELLİK (*rdzogs çen*): *Nyingmapa* ("Eskiler") obediyansı Tibet Budistlerinin ve *Bön* dini mensuplarının yüce öğretisi.

BUDA (skt. *Buda*, tib. *sangs rgyas*): Bütün insanların mutluluğu için son kurtuluşa kavuşmuş birey. Hint yorumlarına göre oluşmuş

Tibet dilindeki bu kavramın sözcüğü sözcüğüne anlamı "uyanmış ve gelişmiş"tir çünkü *Buda* manevi sevginin, bilgeliğin ve gücün niteliklerini tam anlamıyla hayata geçirmiştir.

DAVRANIŞ (skt. *karman*, tib. *las*): Budizmde nedenine denk düşen ve sonuçları gelecek bir yaşamda ortaya çıkabilen ahlaki bir değerle donanmış bedensel, sözel ya da zihinsel eylem.

FİDEİST (İNANÇÇI) (tib. *dad pa'i rjes 'brang*): Tibet Budizminde dinsel inancı duygusal eğilimlerine bağlı olan. Rasyonalistin (akılcı) karşıtı.

İKİ GERÇEKLİK YA DA GERÇEK (skt. *satyadyava*, tib. *Bden gnyis*): mutlak gerçeklik (skt. *paramarthasatya*, tib. *don dam bden pa*) ve göreli gerçeklik (skt. *samvrtisatya*, tib. *kun rdzob bden pa*) ya da uzlaşımsal gerçeklik (skt. *vyavaharika*, tib. *tha snyad pa*).

KAPSAYICI YAPI (skt. *kaya*, tib. *sku*). "Cisim, madde, töz"; bu sözcük Büyük Taşıt *Budizminde Buda* durumunun biçimsel yapılarını göstermek amacıyla kullanılır. Belli başlı üç çeşidi vardır: gerçekliğin kapsayıcı yapısı (skt. *dharmakaya*, tib. *ços kyi sku*); yücelmenin kapsayıcı yapısı (skt. *sambhogakaya*, tib. *Long spyod rdzogs pa'i sku*); ve belli bir kaynaktan gelen kapsayacı yapı (skt. *nirmanakaya, tib. Sprul pa'i sku*). Bu listeye kimi zaman başka unsurlar eklenmiştir; sözgelimi bilginin kapsayıcı yapısı (skt. *jnanakaya*, tib. *ye şes sku*).

KENDİ OLMAYAN (skt. *anatman*, tib. *bdag med*): Bir ruhun, bir Kendi'nin, hareketsiz ve tözel bir bireyin brahmanik kavramını reddeden klasik Budizmin temel öğretisi. Buda düşüncesine göre insanlar daha çok gelip geçici varlıklardır ve hareketsiz ve tözel bir yaşam hayali içinde olsalar da sürekli yeniden doğmalar süreci içinde sürekli değişim geçirirler.

KENDİSİ ARACILIĞIYLA BUDA (skt. *pratyekabuddha*, tib. *rang sangys rgyas*): *Buda*'lık özlemi içinde amacı herkesin değil sadece kendi özgürlüğü olduğundan nitelikleri eksik kalan bir özgürlüğe kavuşan kişi.

KÜME (skt. *Skandha*, tib. *fung po*): Canlı bir varlığın belli başlı beş unsurunu gösteren Buda sözcüğü: fiziksel özellikler, duyumlar, algılar, irade ve bilinç.

MADHYAMAKA (tib. *Dbu ma*): "Orta Yol", nesnelerin göreliliğini yani boşluğunu öne çıkaran ve Nagarjuna'nın (İS II. yy) kurduğu Budist felsefe sistemi. Tibetliler'de birçok okula bölünmüştür ve bunlardan biri "Prasangika-Madhyamika"dır (tib. *Dbu ma thal 'gyur pa*): bu sistem boşluğu kanıtlamak için sadece *reductio ad absurdum* tipi argümanları kabul eder. İkinci okul "Svatantrika-Madhyamika" (tib. *dbu ma rang rgyud pa*) ise boşluğun sadece bağımsız felsefi tez olarak kanıtlanabileceği iddiasındadır.

MAHAMUDRA (tib. *fyag rgya çen po*): "Büyük Damga". Geç dönem Hint Budizminde ve esinlediği Tibet geleneklerinde mutlakın doğuştan gelen ve spontan sezgisi, tinin kesin doğası; sözcük aynı zamanda bu bilgiye ulaşma olanağı veren ezoterik derin düşünce anlamını taşır.

NİRVANA (tib. *nirvana*, tib. *myang 'das*): Budist müminlerin kesin amacı olan aşkın huzur.

ÖZ-BİLİNÇ (skt. *alayajinana*, tib. *kun gzhi'i rnam şes*): Yogacara teorisine göre bilincin derinlikleri: eylemlerden kalan izlenimler mevcut yaşamda ya da gelecek bir yaşamda sonuçları gerçekleşinceye kadar kaybolmazlar ve olgunlaşırlar.

PRAMANA (tib. *Tşad ma*): Bilginin ölçütleri ya da geçerli kaynakları ve bu ölçütlerle ilgili bilim dolayısıyla "ölçütbilim". Budist filozoflara göre bilginin belli başlı iki kaynağı vardır: doğrudan algı (skt. *anumana*, tib. *rjes dpag*). Kimi zamanTibetli üstatlar bilgiyi nesnelerine göre ayırırlar; dolayısıyla "kesin olanı inceleyen akıl yürütme"nin (*don dam dpyod pa'i tşad ma*) karşısına "uzlaşımları inceleyen akıl yürütme"yi (*tha snyad dpyod pa'i tşad ma*) çıkarırlar.

RASYONALİST (AKILCI) (tib. *rig's pa'i rjes 'brang*): Tibet Budizminde, inancı, eleştirel bir irdelemeden sonra elde edilen entelektüel kesinlikten doğan kimse. Fideistin karşıtı.

SAMSARA (tib. *'khor ba*): Hinduculukta ve Budizmde dünyevi yaşam, doğum acıları, yaşlılık, hastalık ve ölüm acılarının egemen olduğu yeniden doğuşlar çevrimi.

SASTRA (tib. *Bstan bcos*): Budizmde ve genel olarak Hint bilim kültüründe özel bir bilim (sözgelimi dilbilgisi, astronomi ya da mantık) ve bu bilimle ilgili sistematik çalışma.

SAUTRANTİKA (tib. *mdo sde pa*): Dış dünyanın doğrudan ya da dolaysız biçimde tanınamayacağını iddia eden felsefi Budizm okulu. Bir başka deyişle okula göre deneylerimizin içerikleri olgulardan, işaretlerden ibarettir ve biz bu işaretler aracılığıyla dünyayı rasyonel bir biçimde tanıyabiliriz.

SOFU DİNLEYİCİLER (skt. *sravaka*, tib. *nyan thos*): Kişisel uyanış peşinde olan *Budistler*. Bu sözcük ilk başta büyük olasılıkla "dilenci çömez" anlamında kullanılmıştır.

SUTRA (tib. *mdo*): Budizmde bizzat *Buda* tarafından dile getirildiğine inanılan sözler. Öteki Hint geleneklerinde *sutralar* genellikle aforizmalardır ve bu aforizmalarda felsefi ya da bilimsel bir sistemin temel ilkeleri anlatılmıştır.

TANTRA (tib. *rgyud*): Hinduculukta ve Budizmde ritüeller ve ezoterik öğretiler metni ya da derlemesi. Hint ve Tibet Budist bilginlerine göre terimin sözcüğü sözcüğüne anlamı "süreklilik, türdeşlik"tir; metafizik ve kurtuluşa ilişkin spekülasyonlar doğuran bir düşüncedir bu.

TAŞIT (skt. *yana*, tib. *theg pa*): Budist müminin yolu. Bu konuyu işleyen metinlerde genelde üç taşıt vardır: (1) sofu dinleyiciler taşıtı (skt. *Sravakayana*, tib. *Rang sangs rgyas kyi theg pa*); (2) kendileri açısından *Budalar* taşıtı (skt. *PratyekaBudayana*, tib. *Rang sangs rgyas kyi theg pa*); ve (3)*bodhisattvalar* taşıtı (skt. *bodhisattvayana*, tib. *byang çub sems dpa'i theg pa*). Bu son taşıt, bütün canlıların kurtuluşunu sağlama kaygısı içinde olduğundan genellikle Büyük Taşıt ya da Mahayana (tib. *Theg pa çen po*) olarak anılır ve küçük taşıtlar (skt. *hinayana*, tib.*theg dman*) olan ilk ikisinin karşıtıdır. Ayrıca çok sayıda başka taşıt nomanklaturası (katalog, repertuvar, envanter) vardır: sözgelimi Tibet Budistleri arasında *Bön* ve *Nyingmapa* geleneğinde dokuz taşıttan söz edilir.

TATHAGATALAR YA DA SUGATALAR MODELİ (skt. *Tathagatagarbha, sugatagarbha*, tib. *de/bde gşegs snying po*): Bütün bilinçli

varlıkların tininde bulunan Budalığın gerçekleşmesini sağlayan potansiyel.

UHREVİ ALIŞTIRMALAR (tib. *blo sbyong*): Tibet Budizminde *bodhicitta*'nın yetkinleştirilmesi amacıyla geliştirilen alıştırmalar.

VAIBHAŞIKA (tib. *bye brag smra ba*): Eski Budizm felsefe okulu; bu okula göre zihnin dışındaki dünya gerçektir, algılarımızın konusudur ve görünmeyen atomlardan oluşur.

VAJRA (tib. *rdo rje*): Pan-Hint simgesi; ilk başta tanrı Indra'nın gazabının simgesi anlamında kullanılıyordu ve geç dönem Budizminde –özellikte tantracılıkta– nesnelerin kesin özelliklerinin bir elmas doğasında olduğunu belirten bir sözcük ve aynı zamanda Tantracılığın, öğreti yanlılarına sunduğu, Uyanış sürecinde kesin sonucun alınmasını çabuklaştıran olanakların gücü anlamını almıştır.

YOGACARA (tib. *rnal 'byor spyod pa*) ya da

CITTAMATRA (tib. *sems tsam*): Budist Büyük Taşıt felsefesi; belirgin özelliği zihnin dışındaki maddi gerçekliğin varlığını reddetmesidir. Bu öğretide olgular sadece bunları gördüğünü, anladığını sanan düşünce biçimleridir, hatta bazı eğilimlere göre zihnin basit görüşleridir ve kimi zaman zihnin deneyinin sonucu olan algıların değiştirmediği mutlak bilinç olduğu düşünülür bunların.

İsmi eski Yunancadan gelse de felsefe Antik Yunan kültürlerine özgü bir şey değildir. Aksine, Yunanlar bile *philosophia*'nın kâşifi olmadıklarını, onun başka yerlerden geldiğini düşünmüşlerdir. Batı tarihi boyunca şu kanı hâkim olmuştur: Diğerleri de filozoftur. Ancak 19. yüzyılın sonuna doğru Batı düşüncesi kendi içine kapanarak greko-latin gelenek uğruna diğer tüm teorik bakış açılarına sırt çevirmiştir.

Bu antolojinin ilk cildinde Hint, Çin ve Tibet uygarlıklarına ait temel felsefi metinler bir araya toplanmıştır. Orijinal dillerine göre gruplanmış olan bu metinler, başka diyarların felsefelerinin temel unsurlarını keşfetmeye yardımcı olurken farklı tonlarını da gözler önüne sermektedir.

Roger-Pol Droit yönetiminde, özel olarak bir araya gelmiş uluslararası seçkin uzmanlar tarafından kaleme alınmış bu metinler sentez çalışmalarıyla aydınlatılmış ve notlarla, dizinlerle, kaynakçalarla desteklenmiştir. Bu sayede okur tercih ettiği konuları daha derinlemesine araştırma şansına sahip olacaktır.

internet satış:
www.saykitap.com
20 TL
ISBN 978-605-02-0348-6
9 786050 203486
SAY YAYINLARI