

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

BUDİST METAFİZİĞİ

HÜSEYİN YILMAZ



HECE

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

inceleme

Hüseyin Yılmaz: 1962 Ankara doğumlu. 1985'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1993 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ne Dinler Tarihi araştırma görevlisi olarak girdi. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yaptığı *Mitsel Bilgi ve Öğretimi* başlıklı teziyle yüksek lisansını (1995), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yaptığı *Gelenekselci Yaklaşımlar ve Dinsel Gerçekliğin Doğası* başlıklı teziyle de doktorasını (2002) verdi. Halen Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda çalışmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

BUDİST METAFİZİĞİ

HÜSEYİN YILMAZ

HECE YAYINLARI

Hece Yayınları: 174
İnceleme: 55

Birinci Basım: Şubat 2007
© Hece Yayınları

Kapak Tasarımı: Sarakusta
Dizgi/Düzelti: HECE
Teknik Hazırlık: HECE

Baskı: Öncü Basımevi
Kazım Karabekir Caddesi
Ali Kabakçı İşhanı No: 85/2
İskitler / ANKARA
Tel: 384 31 20

ISBN: 978-9944-195-00-3

HECE YAYINLARI
Konur Sk. No: 39/1 Kızılay/Ankara
Yazışma: P.K. 79 Yenişehir/Ankara
Telefon: (0 312) 419 69 13
Fax: (0 312) 419 69 14
e-posta: hece@hece.com.tr

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ /	7
GİRİŞ /	9
I. BÖLÜM: GAUTAMA SİDHARTA'DAN BUDA'YA/	19
1.1. Doğum /	20
1.2. Çocukluk ve Gençlik /	24
1.3. İnziva ve Aydınlanma /	26
1.4. Aydınlatma /	31
1.5. Ölüm /	34
II. BÖLÜM: BUDİZMİN TEMEL METAFİZİK	
KAVRAMLARI /	37
2.1. Varlık /	37
2.2. Buda ve Budalar /	53
2.3. Tanrısal Varlıklar ve Tanrı /	63
2.4. Kozmoloji ve Cennet-Cehennem /	75
2.5. Nedensellik /	88
2.6. Benlik-Bensizlik /	96
2.7. Karma ve Tenasüh	
(Yeniden Bedenlenme/Reenkarnasyon) /	106
III. BÖLÜM: BUDİST METAFİZİK HAKİKAT /	115
3.1. Budist Öğreti ve Uygulama /	115
3.1.1. Budist Öğreti /	115
3.1.2. Budist Uygulama /	124
3.1.2.1. Kurallar /	124
3.1.2.2. Meditasyon /	134
3.2. Gaye: Hakikat-Nirvana /	164
3.2.1. Nirvana /	165
3.2.1.1. Boşluk-Yokluk-Hiçlik-Öylelik /	178
3.2.1.2. Birlik-İkisizlik /	196
3.2.1.3. Buda Zihni /	205
3.2.2. Satori /	212
SONUÇ /	225
KAYNAKÇA /	231
DİZİN /	239

ÖNSÖZ

Budizm, son yıllarda kendi doğduğu ve yayıldığı ülkelerde gerilerken, Batı dünyasında geniş bir ilgiye tanık olmuştur. Bu popülerliği doğrultusunda Budizmle ilgili bir çok farklı çalışmanın ve yaklaşımın ortaya çıktığı ve Batıda sosyal bilimlerde bunun yankısının olduğu bilinmektedir. Ancak geniş kitlelerin ilgisine yönelik ortaya konan çalışmaların bu dinle ilgili bir çok niteliksiz eserin ortaya çıkmasına neden olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla Budizmin bir çok açıdan tanınmasına yönelik nitelikli çalışmalara ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.

Ülkemizde ise bu alanda yeni yeni bir takım çalışmaların yapıldığı dikkat çekmektedir. Özellikle son yıllarda konuyla ilgili tercüme bolluğunun yaşandığı görülmektedir. Popüler kitapların yanında ciddi araştırma eserlerinin ise tercümesine daha seyrek olarak rastlanmaktadır. Esasen Türkiye'nin kültürel ortamında yaşayan ve din olarak İslam dışındaki dinlerle ilgili özel bir öğretim görmeyen bir insanın diğer dinlerle ilgili yazılan yabancı kaynaklardan yararlanması bir çok açıdan engeller ve güçlükler içermektedir. Çünkü her dinin farklı bir kavram hazinesi vardır ve bu kavramların o dindeki anlamı başka bir dinde değişebilmektedir. Dolayısıyla ülkemizde her hangi bir din ile ilgili yapılan bir çalışmanın, muhatapları açısından ne gibi anlam kaymaları olduğunu dikkate alması gerekmektedir. Biz de bu çalışmamızda bütün bu güçlüklerin üstesinden geldiğimiz iddiasında değiliz. Ancak bunların farkına vararak ortaya koyduğumuz çabanın faydalı olduğunu düşünmekteyiz.

Budizm gibi bizim kültürümüze çok uzak bir din üzerine çalışma yapmanın güçlüğü ortadadır. Öte yandan bu dinin anlaşılmasının güçlüğü yanında, en zor konusunun, yani metafizik öğretisinin ele alınmış olması da bu güçlüğü bir kat daha arttırmaktadır. Bu nedenle Türkçe’de, gerek tercüme gerekse telif eserlerle konuya katkı yapanlara teşekkür etmemiz gerekmektedir. Bununla birlikte bu çalışmanın meydana gelmesinde katkıda bulunan arkadaşlarıma teşekkür ediyorum. Ancak bu çalışmanın, alanında ilk olmaktan kaynaklanan bazı eksikliklerinin bulunacağını baştan kabul ediyor; bu alanda yapılacak yeni çalışmalarla bunların giderileceğini umuyorum.

Bu çalışma kızlarım Büşra Zeynep’in üniversite, Bilge Betül’ün lise sınavlarına hazırlandığı bir zaman diliminde ve hep hummalı bir çalışma ortamında yapıldı. Bu sırada oğlum Muhammet Yusuf, her hal hatır soruşumda farkında olmadan Budist metafiziğin en temel kavramları ile ‘Hiç, Öyle’ diyerek cevap vermekle günlerini geçirdi. Eşim Hatice’ye ise hepimizin kahrını çekmek düştü. Dolayısıyla teşekkürü de o hak etti. Ona teşekkür ediyor, çocuklara başarı diliyorum.

Çalışmamın yararlı olmasını umuyorum.

Hüseyin YILMAZ
VAN-2007

GİRİŞ

Bu çalışmada Budizmi metafizik açıdan incelemeyi amaçlamaktayız. Budizmin metafiziğe en uzak din olduğu ya da metafizik bir öğretisi bulunmadığı bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür. Ancak metafizik tasavvuru olmayan hiçbir din yoktur. Bu konuda Budizm bir istisna değildir. Hatta yakından bakıldığında Budizmin, diğer dinler gibi tamamen metafizik temele dayanan bir din olduğu görülecektir. Zaten Buda da bu gördüğümüz dünyanın ötesindeki bir sırra, bir hakikate uyanmak için o kadar çile çekmeyi göze almıştır. Hakikatin bizim yaşadığımız somut varlıklar dünyasında olmadığını, ulaşılması gereken daha aşkın yani metafizik varlık düzeyleri olduğunu ve onları keşfetmek gerektiğini düşünerek Buda, bu dünyada bir insanın elde edebileceği en konforlu hayatı terk etmiştir.

Ancak burada konunun daha iyi anlaşılması için metafizik ve Budizmin bütünlüğü içerisinde metafiziğin yeri açıklığa kavuşturulmalıdır. Her şeyden önce metafizik, kelime anlamıyla fizik ötesine yani bu algıladığımız varlıkların ötesine işaret etmektedir. Aslında bu lafzî anlam metafiziğin kavramsal anlamına da temel oluşturmaktadır. Nitekim kavram ilk defa Aristo tarafından şu iki konuyu kapsayacak bir anlamda kullanılmıştır: Varlık olmak açısından varlık ve doğal yasaların ve eylemin küllî ya da ezeli ilkeleri.¹ Bu-

¹ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Aslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, 187.

radan metafiziğin iki temel konusu ortaya çıkmaktadır ki birincisi varlık olarak varlık konusudur, ikincisi de gerek insanın gerekse diğer bütün varlıkların varoluş düzenleri, biçimleri ve bunların temel ilkeleridir. Bu anlamlar göz önünde bulundurulduğunda, dinlerin ortaya koyduğu metafizik sistemleri kapsayacak bir çerçeve çizildiğini söylememiz mümkündür.

Ancak burada varlık dediğimiz zaman, artık algı düzeyinde gözlemlediğimiz nesneler değil, bunların ötesinde her türlü ontolojik varlık düzeyi anlaşılmalıdır. Bu bakımdan Budizm de dahil olmak üzere bütün dinlerin iki-bazen bunu üçe de çıkarmak söz konusudur- varlık alanını kabul ettiklerini söylememiz mümkündür. Birincisi duyu organlarıyla algıladığımız fiziki varlıklar alanı, diğeri ise bu varlıkları aşan ve ancak daha üst düzey algılama yetenekleri olan insanlarca idrak edilen aşkın metafizik varlık alanıdır. Buna bir de hayali varlıklar ya da rüyada gördüğümüz algı düzeyiyle ilgili varoluşları ilave ettiğimizde üçüncü bir varlık düzeyi daha ortaya çıkmaktadır. Günümüz dünyasında daha anlaşılabilir olması açısından sanal evreni de bu üçüncü varlık kategorisi içerisinde değerlendirebiliriz. Bütün bunlar bize bu ontolojik yapı içerisinde gerçeklik düzeyi açısından bir hiyerarşi olduğunu da göstermektedir. Yani hakikate yakınlık açısından en alt düzeyde, hayal ya da sanal varlık alanı bulunmaktadır. Daha sonra fiziki alan gelir ki bu alanın hakikat değeri öncekinden daha üst düzeydedir. Ancak metafizik alan ise mutlak hakikat alanı olarak görülmektedir. Öte yandan bu varlık alanları bir birinden tamamen kopuk, bağımsız varoluşlar olarak da görülmez. Her din ya da metafizik sistem bunlar arasındaki bağıntıları izah eden açıklamalara sahiptir.

Burada bir şeye daha dikkat çekmemiz gerekmektedir. Günümüz modern insanında metafizik kavramı daha çok sanal bir evren çağrışımı yapmaktadır. Oysa bu kavramın doğasında, bunun tam tersi bir anlam gizlidir. Çünkü dinlerde ve metafizik sistemlerde ontolojik olarak en fazla hakikat değeri olan ya da varlığı en üst düzeyde gerçek olan metafizik düzeydeki varlıklardır. Nitekim bu varlık alanını idrake sahip bilgiler, filozoflar, ermişler -adına ne

denirse densin- için yaşadığımız fiziki evren gerçekliğini kaybetmekte ve artık hayal, gölge ya da vehim (Hinduizmdeki maya gibi) olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bütün dinler, bu hakikat evrenine insanları uyandırarak yönlendirmek ve yaşadığımız dünyanın aldaticılığından kurtarmak şeklinde bir hedef ortaya koymaktadırlar. Ancak metafizik evreni algılama yetisi olmayanlar açısından bu evrenin anlaşılması hep güç olmaktadır. İşte dinlerde oldukça derin çileler pahasına hedeflenen bu metafizik düzeyi kavrayabilecek bir bilgeliğe ulaşmak, en yüce gaye olarak belirlenmektedir. Budizmin derin meditasyon tekniklerinin hedefi de budur. Öte yandan metafiziğin anlaşılması açısından en önemli engel de burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu bilgiye ulaşabiliyorsa metafizikle ilgili birikimlerini, kazanımlarını günlük dilin kalıplarıyla anlatamamakta, öğretememektedir. Burada yapılması gereken, başkaları hangi şekilde bu bilgiye ulaştıysa o yolu takip etmektir. Bu yolda önderlik yapanlar bilgi aktarmazlar, sadece yolda yürüyene rehberlik yaparlar. Dolayısıyla herkes ancak kendi gayretiyle; bu uyanışa, yaşadığımız dünyanın sınırlılıklarını aşarak aşkın varlık ve bilgi düzeyine ulaşmayı göze almak durumundadır. Budistlere göre bizzat Buda da her hangi bir yardım ve aktarım olmadan kendi çabasıyla aydınlanmaya ulaşabilmiştir.

Bilindiği gibi varlık, metafiziğin temel konusu arasında yer almaktadır. Metafizik, bütün varlık alanlarını küllî (total) olarak ihata edecek bir açıklama sunmak durumundadır. Çünkü insan her şeyi bir bütünlük içerisinde eksiksiz bilmek ister. Dolayısıyla bütün metafizik sistemlerde algıladığımız varlıklar ve metafizik düzeyde varlığın algılanışı bir bütün olarak izah edilmektedir. Varlık nedir? Varlıklar nasıl oluşmuştur? Varlıklar ve varlık evrenleri hangi düzene göre sürmektedir? Gibi sorulara metafizikle birlikte açıklık getirilmektedir.

Anlaşılacağı üzere varlık konusu zorunlu olarak bizi bütün varolanların düzenini izah etmemizi sağlayan kozmoloji konusuna götürmektedir. Dolayısıyla metafizik, yaşadığımız dünyanın varlığı yanında düzeni ve bu dünya dışındaki başka evrenler yani öte dünya, ahiret, saf ülke ya da cennet cehennem hakkında da bize

açıklamalar sunmaktadır. Buna bağlı olarak bu evrenler ve burada varolan her türlü bilinçli ya da bilinç taşımayan varlıkların nasıl varolduğu ve varlıklarını nasıl sürdürdüğü gibi konular da metafiziğin alanı içinde yer almaktadır.

Metafizik bilgiye ulaşmak için her dinde bir yol yordam ya da öğretisi vardır. Aslında özellikle Budizm gibi *kurtuluş kökenli dinlerde*, dinin merkezini bu öğretisi ve bu öğretiye bağlı çeşitli uygulamalar oluşturmaktadır. Metafizik düzeyde varlık ile bilgi özdeş kabul edilmektedir. Bu bakımdan metafizik düzeye ulaşan insan; varlığı külli olarak hem algılamakta hem de bilmektedir.

Anlaşılabileceği üzere dinlerin en zor kavranacak yönü metafizik doktrinleridir. Çünkü bütün dinlerde bu metafizik öğretiye sahip olduğunu iddia edenler, aynı zamanda bu tecrübenin aktarılamazlığını, dile dökülemezliğini, rasyonel kalıplar içine sığdırılmaz olduğunu hep vurgulaya gelmişlerdir. Hatta daha da ileri giderek bildiğimiz algılama, anlama ve düşünme kalıplarının bittiği, aşıldığı noktada metafizik alanın sınırlarına girilebildiğini ifade etmektedirler. Dolayısıyla bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda bir dinin metafizik öğretisini anlama çabası beyhude bir uğraş gibi de görünebilir. Ancak her dinde bu öğretiyi bizim anlayış dünyamıza sunmaya gayret eden, o dinin bir çok bilge ve düşünürü ile karşılaşmaktayız. Aksi takdirde dışarıdan yapılan araştırmalarla, dinlerin metafizik öğretilerinin insanın akli dünyasına sunulması mümkün olmazdı. Nitekim her dinde kendi manevi atmosferine ve tecrübesine, kutsal metinlerine, kendi dillerinin imkanlarına bağlı olarak bu öğretiyi bizim akli anlama düzeyimize indirgemeye çalışan, dil kalıplarına döken, yeni kavramsallaştırmalar oluşturan bir çok eser ortaya konmuştur. Bu çaba, sadece yazılı kaynaklarla sınırlı kalmamış, çeşitli sanat eserlerinde de sembolik olarak somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Öte yandan bizzat yaşandığı şekliyle bu tecrübenin sunulması, belki de yine en güzel ifade etme biçimlerinden birisi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla esasen objektif araştırmacı için adeta mümkün olmayan metafizik öğretiyi anlama girişimi, ancak bu tür imkanlarla mümkün hâle gelmektedir.

Yine de her hangi bir dinin metafizik anlayışının bütünüyle ortaya konulabileceği iddiası hiçbir zaman gerçekçi görünmemektedir. Çünkü dinlerin en büyük metafizikçileri kendilerinin de bu açıdan çaresiz olduklarını yeri geldikçe ifade etmektedirler. Buna her dinin kendi farklı kutsal dili ve o dinin maneviyatını yansıtan özel kavramsal çatısının aktarılmasının zorluğu da eklenmektedir. Dolayısıyla hem anlatamama hem de anlayamamadan kaynaklanan önemli bazı güçlükler her zaman ortaya çıkabilmektedir. Bu güçlük Budizm bağlamında şu şekilde ifade edilmektedir: “Bu açıdan Zen hakkında yazmak dışardan bakan objektif gözlemci için olduğu kadar, içeriden bakan sübjektif öğrenci için de problematik bir iştir. Değişik zamanlar ve değişik durumlarda kendimi bu çıkmazın içinde bulduğum anlar oldu. Objektif gözlemcilerle beraberliğim oldu ve onlarla çalıştım. Şunu gördüm ki tüm iyi niyetlerine rağmen bu adamların istisnasız hemen hepsi hedefi ıskalıyorlar ve akşam yemeği yerine mönüyü koyuyorlar tabaklarına. Öte yandan geleneksel hiyerarşinin içinde bulunduğum da oldu ve gördüm ki burada da insanlar akşam yemeği olarak yedikleri şeyin ne olduğunu bilmiyorlardı. Ayrıca bu pozisyondaki bir kişi teknik açıdan biraz budala konumuna düşmekteydi, çünkü aynı yoldan olmayan birisiyle tam anlamıyla bir iletişim kuramıyordum”.²

Bu noktada Budizmin metafiziğini anlamak objektif bir araştırmacı için daha da zor görünmektedir. Ancak biz, mümkün olduğu ölçüde tarafsız kalarak konuyu betimlemeye çalıştık. Burada Budizmin kendi bütünlüğü içerisinde kavranması ve bu ana gövde içinde metafizik öğretinin yerinin ortaya konması önemlidir. Her şeyden önce belirtmeliyiz ki Budist öğretiyi uygulamayanlar açısından ona derin bir vukûfiyet güç görünmektedir. Ancak burada onların kendi betimlemelerine sadık kalan bir empati geliştirmeye çalışmak tek çıkar yol olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle biz de özellikle Budizmin geleneksel yapısı içinde yetişmiş üstatların an-

² Alan W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, Çev., Sena Uğur, Şule Yay., İstanbul 1998, s. 15.

latımlarının otoritesini öne çıkararak konuyu anlamaya çalıştık. Esasen bu üstatlar arasında Budist metafiziğini betimleme açısından fazla çelişkiler olduğu da söylenemez.

Öte yandan günümüzde oldukça geniş ve dağınık olan Budist kutsal metinlerine ulaşmak daha kolaydır. Yine Budistlerin kendilerini ifade etmek için günümüzün imkanlarını kullanmakta başarılı olduklarını söylememiz mümkündür. Bu gün internet ortamında bir çok Budist kutsal metnine ve Budizm üzerine yapılmış çeşitli çalışmalara ulaşmak kolaylaşmıştır. Ancak bunlar oldukça dağınıktır ve bu metinlere dayanarak metafizik öğreti üzerine derinlemesine çalışmalar yapmak güçtür.

Buda'nın metafizik konular üzerine konuşmaktan pek hoşlanmadığı ve kendi bağlılarını daha çok uygulamaya yönelttiği bilinmektedir. Öyle anlaşıyor ki Buda, bu konuda tartışmalara yol açacak, teorik spekülasyonlar ortaya çıkaracak bir ortam oluşturmaktan özellikle sakınmıştır. Çünkü onun gösterdiği uygulamalar sonucu hedefine ulaşan kişinin zaten bütün metafizik soruların cevabına kendiliğinden ulaşmış olacağı öngörülmektedir. Bu noktada özellikle şuna da dikkat çekmemiz gerekmektedir: Budizm başlangıcından beri uygulamanın önemini ve önceliğini vurgulamaktadır. Budist metafiziğe ise bu uygulama sonucunda ulaşılmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar başlangıçta bu öğreti gerek Buda'nın hayatında gerekse Budist metinlerde açık olarak görünmese de tecrübe edildiği söylenmektedir. Çünkü Buda aydınlanmıştır ve aynı şekilde bir çok müridinin aydınlanmaya ulaştığı kabul edilmektedir. Buradan yola çıkarak bu aydınlanma tecrübesini ifade etmeye yönelik çabalar sonucu metafizik öğretinin günlük dilin anlam kalıplarına dökülmeye çalışıldığını düşünebiliriz.

Budizm temelde Mahayana ve Hinayana olmak üzere iki kola ayrılmaktadır. Bu gün popüler olarak bilinen Zen ve Tibet Budist okulları ise köken olarak ve temel görüşleri itibarıyla Mahayana içerisinde değerlendirilmektedirler. İşte Budizmde metafizik öğretinin ve metafizik bir çok konunun Mahayana Budizmi içinde geliştirildiğini görmekteyiz. A. Watts bu açıdan iki mezhebi şu şekilde

de karşılaştırmaktadır: “Buda’nın ektiği tohum kök vermişti adeta, biri solup cılızlaşırken öteki serpilmeye devam etti. Hinayana Pali mektuplarına bağlandı, ‘durmaksızın onlarla uğraştı’, Bacon’un konuyla ilgili bir tümcesi ile anlatmak gerekirse, ‘örümcek ağını örerken, öğrenme ağını ortaya çıkardı; işçiliği ve inceliği hayranlık uyandırıcı ama özden ve sağlamlılıktan yoksundu.’ Onların ellerinde Buda öğretisi, tüm şeylerin varolmadığını kanıtlayarak evreni ve insanı, bozuşturan, çürüten psikolojileri gibi bozuldu gitti. Oysa Mahayana, Buda’nın bıraktığı yerden gitti -Mahayana Buda’nın iç-rek (batını) öğretisidir, Aydınlanma psikolojisi, Nirvana ve sangsara’nın doğası ve Budizm’in tinsel idealleri üzerine derinlemesine bir arayış içine girmiştir. Gene de Mahayana kesinlikle Hindu düşüncesinin skolastisizminden kaçmış ve Buda’nın kendi uygulamasının tersine insanoğlunun yarattığı en ince metafizik spekülasyonlara inmiş ve Budizmin en büyük tinsel başarılarının temelini oluşturan bir dizi ilkeyi kurmuştur”.³ Öte yandan bununla ilgili ilginç bir efsane de anlatılmaktadır: “Buda öğretisini yaymaya başladığı zaman insanların bu öğretiyi bütünüyle kabul etmeye hazır olmadığını çok geçmeden fark etmişti. Onun evrensel Boşluk (*sunyata*) görüşünün aşırı içerimlerinden ürkmüşlerdi. Bu nedenle Buda, daha derinlikli gerçeklik yorumunu, insanlık anlamaya hazır hâle gelinceye kadar onu güven içinde saklayacak olan nagalara emanet etti. Sonra insan müritlerine, çelişkili gerçek hakkında bir çeşit deneysel eğitim ve yaklaşım olarak, Budizmin Hinayana bölümlenmesi adı verilen, görece rasyonel ve gerçekçi öğretisini sundu. Yılan kralların büyük bilge Nagarcuna’ya, yani ‘Nagaların Arcuna’sına,’ her şeyin boşluk (*sunya*) olduğuna ilişkin hakikati ifşa etmeleri için yedi yüzyıl geçmesi gerekti. Ve ancak ondan sonra insanlık Mahayana’nın tam gelişmiş Budist öğretilerini tanımaya başladı”.⁴

³ Alan Watts, *Mutluluğun Anlamı Çağdaş Ruhbilim ve Doğu Bilgeliklerinde Tinin Özgürlük Sorunu*, Çev. Semiha Aközlü, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1992, s. 161.

⁴ Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığı Mitler ve Simgeler*, Çev. Gül Çağalı Güven, Kabalcı Yay., İstanbul 2004, s. 80-81.

Bu efsane belki de simgesel olarak bize Budist metafizik öğretinin Mahayanada devam ettiğini ifade etmektedir. Gerçekten de Mahayana ve kollarında Metafizik öğretinin zengin bir çok anlam kalıplarına rastlamamız mümkündür. Bu bakımdan biz de daha çok Mahayana görüşünden yola çıkarak konuyu açıklamaya çalışacağız. Hinayanın görüşleri ile yapılan karşılaştırmalar, bu mezhebin, bir çok noktada konuyu başlangıç düzeyinde ele alarak derinleştirmediğini göstermektedir.

Öte yandan Buda'nın öğretisinin özellikle metafizik açıdan Hint dinî dünyasının genel çerçevesine uyduğu da ileri sürülmüştür. Esasen bir çok kavramın ortak olarak kullanıldığı zaten bilinmektedir. A. K. Coomaraswamy "Budizm, ne kadar çok yüzeysel araştırılırsa o kadar fazla kendisinden neşet ettiği Brahmanizm'den ayrı imiş gibi görülür. Ancak bu araştırmayı ne kadar fazla derinleştirirsek onları birbirinden ayırmak o kadar zor olmaktadır" demektedir. Ona göre Budizm'de sadece vurgu farklılıkları vardır. O, Buda'nın konumunu ise şu şekilde izah etmektedir: "Yeni bir düzen getirmek için değil, sadece ve sadece eski düzeni yeniden restore etmek için Buda gökten inmiştir. Şayet onun öğretisi 'mükemmel ve hatasız' ise bu, onun Ebedi Kanun'a (*akalika dharma*) tam anlamıyla nüfuz etmiş olması ve bizzat kendisinin gökte ve yerdeki her şeye şahit olmuş olmasındandır. Onun tarafından geliştirilmiş, 'ona ait bir hikmeti' öğrettiği şeklindeki her türlü düşüncüyü, aşağılık bir sapıklıktan başka bir şey olmadığını kendisi belirtmektedir. Yıkma için gelmiş hiçbir gerçek bilge yoktur. Onlar, daima Kanun'u tamamlamak için gelmişlerdir. Buda, 'Ben, Kadim Yol'un, Eski Yol'un önceki Tam-Aydınlanmışlar tarafından takip edildiğini gördüm ve benim takip ettiğim yol da budur' demektedir".⁵ Bu bakımdan zaman zaman bu benzerlik Budist öğretiyi anlama açısından bir karşılaştırma imkanı sunmakta ve aynı zamanda anlama kolaylığı da sağlamaktadır.

⁵ Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, Çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yay., İstanbul 2000, s. 71-72. Yine Buda'nın öğretisinin *Upanişadlar* düşüncesinin yeni bir ifadesi olduğu ve aralarında bir çok benzerliğin sıralandığı diğer bir değerlendirmeye bkz: D. S. Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yay., İstanbul 2005, s. 28-36.

Burada yararlandığımız kaynaklar üzerinde de bazı değerlendirmelerde bulunmak uygun olacaktır. Budizm üzerine Batıda yapılmış bir çok araştırma bulunmakla birlikte hem bir Budist olması açısından hem de Batılı terminolojiye ve değerlere vakıf olması açısından *D. T. Suzuki* Budizm konusunda önemli bir otorite olarak büyük bir yer edindiği bilinmektedir. Gerçekten de özellikle Zen Budizm konusunda onun araştırmalarının hala yerinin doldurulduğunu söylemek güçtür. Ancak onun eserleri Budizmle ilgili alt yapısı olmayan okuyucu için ağır gelse de Metafizik öğretiyi anlamak açısından eşsiz niteliktedir. Bu nedenle biz de onun çalışmalarından azami düzeyde yararlanmaya çalıştık. Yine benzer şekilde hem Budist hem de Hint dünyasına içerden hakim olan *A. K. Coomaraswamy*'nin çalışmaları da bu çalışmanın temel kaynakları arasında yer almıştır. Kendisi Batı düşünce kalıplarına da hakim bir metafizikçi olarak ele aldığı her konuda önemli bir yer edinmiştir. Budist üstat olarak kabul edilen (*Sheng Yen, Sogyal Rinpoche, Tenzin Wangyal Rinpoche* gibi.) ve Batıda dersler veren bazı yazarların eserleri konuyu içerden anlatan çalışmalar olarak yararlanılmaya değer bir çok yaklaşım içermektedir. Bu üstatların geleneksel Budist hiyerarşi içerisinde yetiştği ve Budist öğretiye hakimiyetleri açıkça hissedilmektedir. Batılı araştırmacılardan Budizm üzerine geniş araştırmalar yapmış ve özellikle Budist metafiziğini anlamak açısından değerli eserler vermiş iki önemli araştırmacı da bu çalışmanın temel referansları arasındadır: *H. Zimmer* ve *A. Watts*. Öte yandan *T. Izutsu*'yu da bunlara eklememiz gerekmektedir; zira o, bir Japon ve belki de Budist dünyanın bütün dillerine hakim bir üstat olarak aynı zamanda İslam'ı da bilen tek araştırmacı olarak öne çıkmaktadır. Bu bakımdan İslam metafiziği ile Budist metafiziğini karşılaştırdığı çalışmaları bizim için en yararlı kaynaklar arasında yer almıştır.

Üç bölüm hâlinde sınıflandırdığımız bu çalışmanın birinci bölümünde Buda'nın hayatı üzerinde durulmaktadır. Ancak onun hayatı burada, daha çok metafizik unsurları öne çıkarılarak özetlenme-

ye çalışılmıştır. İkinci bölümde, Budist metafiziğinin bir çok temel konusu ve kavramları ayrı ayrı başlıklar hâlinde işlenmiştir. Nitekim görüleceği üzere buradaki konular, Budizmde geniş bir metafizik öğretinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Son bölümde ise Budist Metafizik Hakikat ve buna götüren pratik yollar ve uygulamalar hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Burada uygulamaya yönelik pratik konular, Metafizik Hakikate ulaşmanın mümkün yollarını sunmaları açısından önem arz etmektedir.

I. BÖLÜM: GAUTAMA SİDHARTA'DAN BUDA'YA

Buda'nın hayatının Budizm'de merkezi bir konumda yer aldığını söylememiz mümkündür. Onun hayatı bir çok bakımdan Budistler için taklit edilmesi gereken modeller oluşturmaktadır. Bu dinin onun adına izafe edilmesi de bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Biz bu çalışmada onun hayatını daha çok metafizik yönlerini vurgulayarak ele almaya çalışacağız. Amacımız onun hayatının ayrıntılı bir anlatımı olmaktan çok, metafizik öğretinin daha iyi anlaşılmasına giriş sağlayacak bilgilerin verilmesidir.

Buda'nın hayatında doğumundan ölümüne metafizik bir çok unsurun varlığı dikkat çekmektedir.⁶ Her ne kadar Buda'nın tarihsel olarak yaşamadığı mitsel bir kişilik olduğu yönünde bazı iddialar ortaya atılmış olsa da⁷ yapılan bazı araştırmalar onun tarihsel kimliğini ortaya koymuştur. Kral Aşoka tarafından doğduğu yerde anısına diktirilen kitabenin keşfedilmesiyle onun tarihsel kişiliği ile

⁶ Bu çalışmada Buda'nın hayatı temel olarak şu eserlerden yararlanılarak derlenmiştir. Bunun dışında her hangi bir kaynaktan alıntı yapıldığında ayrıca dipnot verilmiştir: Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, Çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yay., İstanbul 2000, s. 82-89; Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, Hece Yay., Ankara 2003, s. 17-38; David Burnett, *The Spirit of Buddhism*, Monarch Yay., Herts, England 1996, s. 9-23; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., C.2, İstanbul 2000, s. 86-96.

⁷ Bkz. A. Hilmi Ömer Budda, *Dinler Tarihi*, Vakıf Yay., İstanbul 1935, s. 235; Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, Çev., Samih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İstanbul, s. 67.

ilgili tartışmalar sonlanmış gibi görünmektedir. Milattan önce 268 yılında yaptırıldığı anlaşılan bu kitabe Buda'nın ölümünden yaklaşık 200 yıl sonraya tekabül etmektedir.

1.1. Doğum

Buda'nın doğumu ile ilgili her ne kadar araştırmacılar farklı tarihler verseler de bu tarihler arasında fazla bir açıklık dikkat çekmemektedir. MÖ. 558 ya da 560 tarihleri gerçeğe en yakın olarak kabul edilmektedir. Araştırmacılar Buda'nın bu günkü Nepal sınırları içinde kalan Kapilavastu'da doğduğunu söylemektedirler. Nitekim Aşoka'nın yaptırdığı kitabeden de Kapilavastu yakınlarındaki Lumbini koruluğunda doğmuş olduğu anlaşılmaktadır.

Budizm'de henüz aydınlanmamış Buda adaylarına, Bodhisatva denmektedir. Tarihsel Buda olan Gautama Sidharta, mükemmel ve tam (mutlak) uyanıklığa ulaşana kadar bir Bodhisatva'dır, yani uyanışa adanmış bir varlıktır. Buda'nın her bir ilahi doğuş silsilesinde yeniden doğduğu kabul edilmektedir. Gautama Sidharta ise, bu enkarnasyon silsilesinde dünyaya gelen yedinci Buda idi ve onu takip edecek olan Maitreya şu anda gökte bir Bodhisatva'dır.⁸ Budist kaynaklarda önceki Budaların hayatlarından da bahsedilir. Bunun dışında başka Bodhisatvalar da vardır. Mesela, Avalokiteşvara gibi. Bunlar, potansiyel olarak birer Buda'dırlar. Ancak bütün varlıklar kurtuluşa ermeden Buda hallerine girmeyeceklerine dair and içmişlerdir.

Bodhisatva'nın bu dünyadaki kişisel öyküsü bundan çağlarca önce yaşamış olan *Sumedha*'nın Buda olmaya karar vermesiyle başladı. Sumedha daha sonraki dünyaya gelişlerinde Buda'lığın gerektirdiği olgunluğa, yetkinliğe giderek daha da yaklaştı. En son prens *Vessantra* adında bir ermiş kişi olarak yaşamını tamamladıktan sonra Buda olmak zamanı geldiği kanısına vardı.⁹

Bir Buda, dünyaya geleceği dönemde ruhban veya kraliyet kastlarından hangisi daha baskın ise o kast içerisinde doğmalıdır. O dö-

⁸ Budizmde gelecek Mehdi olarak görülen bu Maitreya ve mehdiliği ile ilgili olarak bkz., Ekrem Sarıkçıoğlu, "Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4, Erzurum 1980, s. 77-91.

⁹ İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi*, Yol Yay., İstanbul 1981, s. 59.

nemde kraliyet kastı baskın olduğu için Gautama Sidharta bu kast içinde dünyaya gelir. Buda evreni dertlerinden kurtarması için kendisine tanrılar tarafından baskı yapıldığı semadaki yerinde doğacağı zamanı, yeri ve kendisini dünyaya getirecek aileyi ve anneyi araştırıp karar verir. Ganj Vadisi'nde Orta Ülke olarak adlandırılan bölgenin başkenti olan Kapilavastu'daki Sakya kabilesinden kral Şuddodana'nın eşi kraliçe Maha Maya'dan doğmayı seçer. Maha Maya çocuğu cinsel ilişki sonucu doğurmamıştır. Buda annesinin rahminden değil de Tusita Cennet'inden aşağıya inerek dünyaya gelmiştir. Bu da annesinin bir rüyası sırasında gerçekleşmiştir: Kadın bir Bodhisatva'nın ya da geleceğin Budası'nın Tusita Cennet'inden aşağıya indiğini görür. Tushita cenneti geleneğin rivayetlerince "Hallerinden Hoşnut Tanrıların Evi" olarak da bilinir.¹⁰ Rüyasında, beyaz bir filin, ihtişamlı semadan inip karnına girdiğini görür. Kralın rüya tabircileri, onun, ya Evrensel bir imparator veya bir Buda olacak bir oğlan çocuğuna gebe kaldığını söylerler. Çocuk, annesinin karnında görünmektedir. Bebek Buda, Tusita Cennet'inden aşağıya indikten sonra da hemen doğmamıştır. Normal bir doğum olsun diye annesinin bedeninin içine vücudu beyaz renkli, kırmızı bir filin kılığında girmiştir. Sonradan Buda adını alan Sidharta Gautama'nın annesi Maha Maya'nın gebeliği, Buda'nın rahmine girmesinden sonra 10 ay sürdü. Doğum zamanı yaklaştığında Maha Maya, Devahrada'daki ebeveynini ziyarete gider. Yol-da, Lumbini Bahçesi'nde konaklar ve zamanın geldiğini hissederek dayanmak niyetiyle bir ağacın dalına elini uzatır. Ancak dal, kendiliğinden ona doğru eğilir. Bu haliyle ayakta dururken, hiçbir acı çekmeden çocuğu doğurur. Bebeğin doğumu annenin yan tarafından gerçekleşir. Bebek görünür görünmez, toprağı büyük ve parlak bir ışık kaplar. Bebek hem lekesizdir hem de bilinci tam olarak açıktır. Bu sırada, gökyüzünden şakır şakır yağmur yağmaya başlar ve hem yeni doğuran anneyi hem de bebeğini baştan aşağıya yıkar.

Bodhisatva doğar doğmaz ayağını yere basar, kuzeye dönüp yedi adım atar ve bir aslan gibi kükreyip haykırır: "Ben dünyanın en

¹⁰ Jo Durden Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, Çev. Tolga Bakanay, Sınır Ötesi Yay., İstanbul 2006, s. 41-42.

yücesiyim, dünyanın en iyisiyim, dünyanın en yaşlısıyım; bu benim son doğuşum; artık benim için yeni varoluş olmayacak.” Daha sonra kendisini “Dünyadaki İlk Kişi” olarak ilan eder.¹¹ Dört Bölge’nin İlahi Bekçileri tarafından kabul edilir. Evrenin tamamının bir anda çehresi değişir ve her tarafını aydınlık kaplar. Aynı gün, “ortak tabiatlı yedi şey”de dünyaya gelir.¹² Bunlar içerisinde Bodhisatva’nın müstakbel eşi, atı ve sadık müridi Ananda da vardır.

Bu olayların meydana gelişinin, bir olağanüstülükle değil de normal bir şekilde gerçekleştiği kabul edilmektedir. Çünkü Budistlere göre her bir Bodhisatva’nın dünyaya gelişinde aynı olaylar tekrarlanır. Babası çocuğa Sidharta (Ulaşılmış Amaç) adını koyar. Kahinler bedenini inceleyince, yüce kişinin, 32 aslı ve 80 ikincil işaretini ta-

¹¹ Buda’nın bu sözleri *M. Eliade* tarafından mekan aşkınlaştırma eylemiyle, zamansal akımı aşkınlaştırma eylemi arasındaki dayanışmaya ilişkin güzel bir örnek olarak yorumlanmaktadır: “‘Yedi adım’ simgeciliği oldukça şeffaftır. ‘Dünyanın en yükseği’ ifadesi, Buda’nın mekansal aşkınlığını ifade etmektedir. Nitekim, bilindiği üzere her birine yedi gezegenler arası gök katının tekabül ettiği, yedi kozmik kattan geçerek ‘dünyanın zirvesi’ne (*lokkagge*) ulaşmıştır. Fakat bizatihi bu olgudan ötürü aynı zamanda Zamanı da aşkınlaştırmaktadır, çünkü Hind kozmolojisinde yaradılışın başladığı nokta zirvedir ve buradan hareketle en ‘eski’ yerdir. Buda işte bu nedenden ötürü ‘dünyanın en yaşlısı benim’ diye, bağırılmaktadır. Çünkü Buda kozmik zirveye ulaşarak, *dünyanın başlangıcıyla çağdaşı* olmaktadır. Zamanı ve yaradılışı büyüsel olarak ilga etmiştir ve evrenin yaradılışını önceleyen zamansal anın içinde bulunmaktadır. Yanılsama içinde yaşayan herkes için korkunç bir yasa olan kozmik zamanın tersine döndürülemezliği artık Buda için geçerli değildir. Onun için zaman tersine döndürülebilir niteliktedir ve hatta onu önceden bilebilmektedir; çünkü Buda yalnız geçmiş değil, geleceği de bilmektedir. Altı çizilmesi gereken nokta, Buda’nın yalnızca zamanı ilga etme yeteneğine sahip hale gelmekle kalmayıp, aynı zamanda bu zaman içinde tene yönde de ilerleyebildiğidir ve bu durum *Nirvana*’larını veya *Samadhi*’lerini elde etmeden önce, onlara eski varoluşları öğrenme olanağını sağlayan bir ‘geriye dönüş’’ten geçen Budist keşişler ve yogiler için de geçerlidir”. Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1992, s. 70-71.

¹² A. Schimmel, Budizmde 7 rakamının önemi ile ilgili bir çok örnek vermektedir: “Yeni doğan Buda, bunun son doğuşu olduğu gerçeğini ifade etmek için 7 uzun adım atar. Arınmayı 7 yıl boyunca arar ve meditasyon için altına oturmadan önce Buda ağacının çevresinde 7 tur atar. Budist cennetin 7 terası vardır ve 7 dinsel iş bu hayatta inanana meyve verecektir. Bilimsel dünyada 7, geç dönem Budist literatürde sayıların 7 atomdan 7 en küçük parçacığa, 7 küçük parçacığa, 7 parçacığa ve en sonunda da $10^3 \times 4 \times 2 = 7^{10}$ birimden oluşan mile ulaşana dek inanılmaz bir biçimde birikmesinin temelini oluşturur”. Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabaıcı Yay., İstanbul 1998, s. 164.

nıyıp, onun bir Evrensel Hükümdar veya bir Buda olacağını açıklarlar. Yaşlı bir Hintli bilge olan Asita, Himalayalar'ın doruklarından Kapilavastu'ya kadar uçarak yeni doğan bebeği görmeye gelir. Onu kucağına alır ve çocuğun Buda olacağını anlayınca ağlamaya başlar. Çünkü kendisinin ömrünün onun peşinden gitmeye yetmeyeceğini bilmektedir. Asita'nın hikayesinden bir bölüm *Sutta Nipata*'da şu şekilde anlatılmaktadır. “Bu haberi alan Münzevi Asita çarçabuk gökten indi, doğru Suddhodhana'nın evine gitti. Orada oturarak Sakyalara sordu: Prens neredir; onu ben de görmek istiyorum. O zaman Sakyalılar Asita'ya prensleri olan yeni doğmuş çocuğu gösterdiler. Bu çocuk, mahir bir işçi tarafından bir potada eritilmiş altın gibi parlaktı, bütün azametiyle ışık saçıyordu ve güzelliği bütün ölçülerin üstünde idi. Bir alev gibi parlayan, gök kubbesindeki yıldızlar gibi parıldayan, bütün bulutlardan sıyrılmış açık bir sonbahar güneşi gibi ışıldayan bu prensi gören Asita sevinç içinde kalmıştı. Hava *Devaları* gökyüzünde bin katlı bir gölgelik tutuyorlar ve altın saplı yak kuyrukları sallıyorlardı; fakat bu gölgelik görünür değildi. O zaman münzevi Asita, başının üzerindeki beyaz gölgeliğin koruduğu ve turuncu bir kumaş üzerine konmuş güzel bir mücevhere benzeyen çocuğa heyecanlı bir sevinç duydu. Önce beliren alametlere ve müjdelere agah olan Asita, Sakyaların reisini gereği gibi selamladıktan sonra, sevinçten çınlayan bir sesle:

— İşte kimseyle ölçülemeyen, işte bütün insanların başı odur, dedi. Sonra kendi ihtiyarlığını düşünerek derin yeise kapıldı ve ağladı. Göz yaşlarını gören Sakyalılar, Asita'dan: Acaba çocuk için bir tehlike mi var? Diye sordular. Sakyaların bu endişesini teskin etmek için münzevi dedi ki:

— Çocuk için meşum olacak hiçbir şey görmüyorum. Ona hiç bir tehlike gelemes; çünkü alelade bir varlık değildir; hiç korkmayınız. Bu prens en yüksek ilham nuruna erecektir; *dhamma* çarkını döndürecektir. Çok temiz bir görüşe sahip olarak, bir çoklarının sadeti için sonsuz bir şefkatle dolu olarak mukaddes hayatını ta uzaklara kadar yayacaktır. Yalnız ben hayatımın son demlerindeyim. Ölümüm onun büyümekte olduğu zamana tesadüf edecek ve

ben kimse ile ölçülemez ‘Yük taşıyan’ın *dhamma*’sını idrak edemeyeceğim. İşte bunun için kederliyim ve bu keder çok derindir”.¹³

Ancak babası krallık geleneklerine uygun eğitilerek çocuğun büyük bir hükümdar olmasını arzu etmektedir. Bununla birlikte kahinler onun inziva hayatını tercih etmemesi için şu önlemlerin alınması gerektiğini belirtmektedirler: Prens yaşlılık, hastalık, ölüm ve her hangi bir münzevi ile karşılaşması engellenmelidir. Bu nedenle babası onun bu durumlarla karşılaşmasını engelleyecek tecrit edilmiş saray ortamlarında yaşamasını sağlamak için elinden geleni yapmaya çalışmıştır.

1.2. Çocukluk ve Gençlik

Doğumdan yedi gün sonra annesi Maha Maya ölür ve Tusita cennetinde tanrı olarak yeniden doğar. Kız kardeşi Maha Prajapati onun yerini alır ve çocuğu büyütür. Çocuk, Kapilavastu’ya getirilir ve babasına gösterilir. O, kahin Brahmanlar tarafından tanınır ve ona hürmet gösterilir. Çocuk, tapınağa götürülür ve Sakyalar’ın koruyucu tanrısı onun önünde eğilir. Diğer bir mucize, geleneğe uygun olarak kralın yılın ilk Toprağını Sürme işlemine katılması esnasında gerçekleşir. Çocuk, bir ağacın gölgesinde yatmaktadır ve diğer ağaçların gölgeleri güneşe göre yer değiştirirken o ağacın gölgesi hareketsiz bir şekilde olduğu yerde durmaktadır. Çocuk, okulda dersini olağanüstü bir kolaylıkla öğrenmektedir. Onaltı yaşında, ok atma yarışındaki başarısında okunun yedi ağacı bir atışta delip geçmesi sonucunda kuzeni Yashodara (diğer adı Gopa) ile evlenme hakkını elde eder. Kadınların en güzeli olan Yashodara, Rahula adındaki bir çocuğun annesi olur. Sidharta’nın babası onlar için yağmur mevsimi, yaz ve kış için üç ayrı saray inşa ettirir.

Kahinlerin uyardığı kral, genç prensi sarayında ve koruluğunda tecrit etmeyi başarır. Ancak bu sıralarda, dört gün peş peşe zevk bahçesine gitmek üzere arabasıyla gezerken, Bodhisatva, dört işare-

¹³ *Sutta Nipata, Nalaka Sutta*, A. H. Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 85-86.

ti de görür. Tanrılar babanın planını boşa çıkarır ve koruluğa çıkan Sidharta, ilk gün bir asaya yaslanan çökmüş bir ihtiyarla, ertesi gün zayıflamış, morarmış, ateşler içinde yanan bir hastayla, üçüncü gün ise mezarlığa götürülen bir ölüyle karşılaşır. Arabacısı ona hastalıklardan, yaşlılıktan ve ölümden kimsenin kaçamayacağını açıklar. Sonunda, bahçeye son çıkışında prens dilenen, sakin ve dingin bir ermiş görür ve insanlık halinin sefaletlerine dinin derman olabileceğini kanıtlayan bu görüntü onu teselli eder. Böylece her ne kadar bu şeylerin şehirde bulunması kraliyet emriyle yasaklandı ise de Tanrılar, bir ihtiyar, bir hasta, bir ceset ve bir rahip şekline girerler. Bundan böyle Şehzade'nin ihtiyarlık, hastalık, ölüm ve varoluşun gerektirdiği bu değişikliklerin üstüne çıkmış insanın sükuneti hakkında bilgisi olur. Bunun üzerine babasına gider ve ona dünya zevklerini terk edip kendisini ölümden kurtulmayı başaracak olan yolu bulmak üzere rahip olma niyetinde olduğunu haber verir. Babası, onu bu düşüncesinden vazgeçiremez, ancak sarayın kapılarını kapattırır.

Budist metinlere göre sarayda zihnini meşgul etmek isteyen bir sürü cariyeye müzik ve dansla onu oyalamaya çalışırken o ilgilenmeden erkenden uyur. Tanrılar, dünyadan vazgeçme kararını güçlendirmek için, gecenin ortasında Sidharta'yı uyandırıp, uyuyan cariyelerinin çıplak ve tatsız bedenlerini seyretmesini sağlarlar. Sidharta geceleyin uyandığı zaman şarkı söyleyen kadınların bitkin halde uyuduğunu, kiminin sayıkladığını kiminin salyasının aktığını görür. Bunları adeta yakılmayı bekleyen cesetler gibi görerek sanki bütün evi yangın sarmış gibi bir hisse kapılır ve yatağında uyuyan çocuğunu ve eşini uyandırmadan evden ayrılır. Dışarıda onu bekleyen sadık atı Kanthakayı çağırarak Tanrılar tarafından mucizevi bir şekilde açılan saray kapısından çıkar. Yanında ona arkadaşlık eden sadece at bakıcısıdır.

Bu arada şeytan Mara, onu gölgesi gibi takip etmektedir ve şayet geri dönerse kendisine dünyanın imparatorluğunu vereceğini teklif eder. Düşmanı, onu bu konuda ikna edemeyince, yeni bir fırsat ele geçirebilmek maksadıyla Bodhisatva'yı takip eder. Ormanların derinliklerine ulaşan Bodhisatva, başındaki kraliyet örtüsünü

çıkartır ve bir gezgin münzeviye yakışmayacak olan uzun saçlarını keser. Bunlar, Tanrılar tarafından çıkarılır ve göğe yerleştirilir. Tanrılar, kendisine bir gezginci elbisesi temin ederler. Daha sonra Bodhisatva at bakıcısı olan Çandaka'yı atıyla birlikte saraya geri gönderir. Ancak atı, buna dayanamayarak ölür.

1.3. İnziva ve Aydınlanma

Buda, Gautama adını (ailesinin Sakya kabilesi içindeki adı) alıp gezgin bir çileci olur ve Vaisali'ye yönelir. Orada Brahmanca bir üstat olan Arada Kalama, dönemin felsefesini öğretmektedir. Bu öğretiyi çok çabuk öğrenir, fakat onu yetersiz bulduğu için, Arada'yı terk edip Magadha'nın başkenti Racagrha'ya gider. Genç çileciden çok etkilenen kral Bimbisara, ona krallığının yarısını teklif eder, ama Gautama bu baştan çıkarıcı öneriyi reddeder ve bir diğer üstadın, Udraka'nın öğrencisi olur. Udraka'nın öğrettiği yoga tekniklerinde de aynı kolaylıkla ustalaşır, ama tatmin olmayarak onu da terk eder ve Gaya'ya, yönelir. Felsefe ve yoga konularındaki çıraklığı bir yıl sürmüş ancak her iki alanda da bu kısa sürede ustalaşmıştır.

Üstatlardan ders almayı bırakır, sakın bir inziva yeri bulup yerleşir ve altı yıl boyunca nefesine en ağır eziyetleri çektirir. Günde bir darı tanesiyle beslenmeyi başarır. Ancak bununla da yetinmeyerek daha sonra mutlak bir oruca girmeye karar verir. Öyle ki tamamen hareketsiz, neredeyse iskelete dönmüş bedeniyle sonunda toza top-rağa karışacak hale gelir. Bu amansız çilelerin ardından Sakyamuni (Sakya'ların çilecisi) unvanını alır. Yedi senelik bu süreçte Bodhisatva önceleri vücudunu daha fazla eziyetlerle terbiye etmeye, nefesini tutmaya çalışır ve her türlü gıdadan vazgeçer. Vücudu bütün kemikleri belli olacak denli zayıflar. Bu sırada onun bu eşsiz disiplinine hayran olan beş kişi ona mürit olarak katılır. Buda bu dönemde yaptığı uygulamaları *Majjhima Nikaya*'da geniş olarak anlatmaktadır. Öncelikle ağız, burun ve kulaklardan soluk almadan kendisini tamamen derin meditasyona adanmış uygulamasını şu şekilde anlatmaktadır: “Nefes alıp vermeden meditasyon yapınca nasıl olacağını düşündüm. Böylece ağızımdan ve burnumdan nefes alıp vermeyi durdurdum. Bunu yapınca, kulaklarımdan şiddetli gü-

rültüler çıktı. Bu nefeslerin ağız ve burun yerine kulaklarımdan çıkması bir demirci körüğünden çıkan sesler gibi oldukça uğultulu idi. Ancak bu güç durumda dur durak bilmeyen bu şiddete rağmen hiç güçten düşmemeye çalışıyor, dikkatimi topluyordum. Yine de bu sürekli çabalarım ve sakinleşmeme sonucu bedenim güçten düşüyordu. Fakat bu durumdaki acı hisler zihnimi istila etmiyor varlığını sürdürmüyor, kalıcı olmuyordu”.¹⁴ Daha sonra benzer anlatımlarla dört bölüm daha bu uygulama tekrarlanmakta ve Buda’nın çektiği sıkıntılar anlatılmaktadır. Bu *Sutta*’nın 25. bölümünde nefes meditasyonu şu şekilde sonuçlandırılmaktadır: “Bu şekilde beni tanrılar görünce bazıları şöyle dedi: ‘Münzevi Gotama ölmüş’. Diğer tanrılar ‘Münzevi Gotama ölmemiş, ama ölüyor’ dediler. Ve diğer tanrılar ise şöyle söylediler: ‘Münzevi Gotama ne ölmüş ne de ölmektedir; o arahant olmuştur, arahant yolundan gidenlerin durumunda kalmaktadır”.¹⁵ Buda bundan sonra ise yiyeceklerden uzak durarak yaptığı meditasyona geçmektedir: “Bütünüyle yemek yemeyi durdursam acaba ne olur diye düşündüm. Bu sırada tanrılar bana geldi ve şöyle dediler: ‘Sayın ermiş, bütünüyle yiyecekleri kesmeyin. Eğer bunu yaparsanız biz sizin cildinizin gözeneklerinden içeriye ilahi yiyecekler veririz ve sizde onlarla yaşamaya devam edersiniz. O zaman düşündüm ki eğer yoğun bir oruca girecek olursam tanrılar cildimin gözeneklerinden ilahi yiyecekler verecekler ben de onlarla yaşamaya devam edeceğim ve böylece yalancı durumuna düşmüş olacağım. Böylece ben tanrıları bırakarak buna gerek yok dedim. Çok az yiyecek alırsam, mesela her zaman bir avuç dolusu fasulye çorbası ya da mercimek çorbası, fiğ ya da nohut çorbası yersem acaba ne olur diye düşündüm”.¹⁶ Buda bu metnin devamında bütün vücudunun nasıl zayıfladığını ayrıntılı

¹⁴ The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikaya, Mahasaccaka Sutta 21, Pali Dilinden Çev. Bhikkhu Nanamoli, 2. b., Wisdom Yay., Boston 2001, s. 337.

¹⁵ The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikaya, Mahasaccaka Sutta 25, s. 339.

¹⁶ The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikaya, Mahasaccaka Sutta, 28. s. 339.

olarak anlatır. Öyle ki karnı ile sırtının adeta birleştiğini ve elini karnına götürdüğü zaman sırtına değdiğini ifade eder.

Ancak nefis eziyetinin en uç sınırına ulaştığında ve içinde yaşam gücünün yalnızca binde biri kaldığında, çilenin bir kurtuluş aracı olmayacağını anlar ve orucuna son verme kararı alır. Geleceğin Budası felsefeye ve Yogaya hakim olduğunu ortaya koymuştu. Dünyayı terk etmeden önce de prenslik hayatının bütün zevklerini tatmıştı. İnsan deneyimlerinin sonsuz çeşitliliğini oluşturan kültürün, aşkın ve gücün büyük mutlulukları ve hayal kırıklıklarından, gezgin bir dindarın yoksulluğuna, meditasyonun vecdine ve murakabesine, çilecinin inziva ve riyazetine kadar hiçbir şey ona yabancı değildi artık.

Ancak, daha sonra tuttuğu oruçların kendisine bir faydası olmadığını görüp onları terk edince, önceleri kendisine hayranlıkla bağlanan beş müridi de onu terk eder. Tam da bu sıralar, incir ağacının ruhuna takdimeler götürmeyi adet edinmiş bir köylü kızı olan Sujata, o gün, Tanrılar'ın içerisine ölümsüzlük iksiri koydukları sütlü pirinç getirir. Bodhisatva'yı ağacın dibinde oturmuş halde bulur ve ona altın bir kap içerisinde pirinç ile altın bir sürahi içerisinde su verir. Onun duasını alır. Daha sonra Bodhisatva, nehrin olduğu yere iner ve orada yıkanır ve kendisine yedi hafta yetecek olan bu yiyecekleri yer. Tabağı suya atar, ancak tabak, nehrin akıntısının aksine doğru yüzmeye başlar. Bu anlamlı olaydan, maksadına bugün ereceğini anlar. Tekrar Uyanıklık ağacına döner. Aynı anda, İndra, ot toplayıcısı suretini alır ve ayinlerde kullanılan sekiz davet otunu Bodhisatva'ya sunar. Bodhisatva, ağacın etrafında bir zaman döner ve sonunda, ayakta ve yüzünü Doğu'ya çevirmiş bir durumda iken dünyanın çemberlerinin kendisinin etrafında hareketsiz olduğunu keşfeder. Otu etrafa saçar ve bir taht veya bir masanın yer aldığı ağacın dibinde tekrar yerini alır. Artık ölümün acısına sebep olan şey ile onun ilacının bilgisini elde etmeden oradan ayrılmayacağına karar vermiştir. Daha önceki Budaların uyanması da dünyanın bu merkezinde ve bu hayat ağacının dibinde olmuştur.

Daha sonra Sakyamuni, meditasyona dalmadan önce, Mara'nın, saldırısına uğrar. Çünkü Mara, onun, doğumların, ölümlerin ve yeneden doğumların ezeli ve ebedi döngüsünü durdurarak, kendi kral-

lığını sona erdireceğini anlamıştır. Onu çok yaklaştığı bu kurtuluş-tan alıkoymak için korkunç bir iblisler, hayaletler ve canavarlar ordusu saldırıya geçer, ama Sakyamuni'nin önceki sevapları ve dost canlısı mizacı çevresinde bir koruma alanı oluşturur ve bu saldırı karşısında hiç sarsılmaz.

O zaman Mara, bir zamanlar yaptığı gönüllü bir fedakarlık sayesinde kazandığı sevaplar nedeniyle, ağacın altındaki yerin kendisine ait olduğunu iddia etti. Sakyamuni de daha önceki varoluşlarında sevaplar biriktirmişti, ama hiçbir tanığı olmadığı için, "bütün varlıkların tarafsız anası"nı yardımına çağırdı ve Budist ikonografide klasikleşmiş bir hareketle sağ eliyle toprağa dokundu. O zaman Toprak yarı beline kadar kendini gösterdi ve Sakyamuni'nin sözlerine kefil oldu. Bunun üzerine Mara, kötü ruhlardan müteşekkil ordusuyla birlikte ateş ve karanlıklar, yakıcı kum ve küllerle Bodhisatva'ya tekrar saldırır. Ancak bütün bu silahlar, hiçbir yerini acıtmadan Bodhisatva'nın ayağının dibine düşer. Mara'nın ortaya çıkmasıyla birlikte bütün Tanrılar, Bodhisatva'yı hizmetçileri olan ruhi güçlerle birlikte yalnız başına terk ederler. Nihayet Mara, savaşmayı reddeder ve Tanrılar yeniden gelirler. Şimdi akşam olmuştur.

Mara yenildiği için Buda artık bütün manevi güçlerini merkezi soruna yoğunlaştırabilirdi: Acıdan kurtuluş. İlk geceki uykusuz seyrinde meditasyonun dört aşamasını dolaşır ve "tanrısal gözü" sayesinde dünyaların bütünü ve onların sonsuz geleceğini, yani *karman*'ın yönettiği korkunç doğumlar, ölümler ve yeniden bedenlenmeler (reenkarnasyon) döngüsünü kavrar. İkinci geceki uyanık seyrinde, daha önceki sayısız varoluşunu gözden geçirir ve birkaç kısacık an içinde ötekilerin sonsuz varoluşlarını görür. Üçüncü geceki seyir *bodhi*'yi, Uyanış'ı oluşturur; çünkü doğumlar ve yeniden doğumların cehennemi döngüsüne imkan tanıyan yasayı, karşılıklı bağımlılık içindeki on iki üretim yasası adı verilen nedensellik yasasını anlar ve aynı zamanda bu üretimleri durdurmak için gerekli koşulları keşfeder. Artık Dört Kutsal Hakikate sahiptir. Gün doğarken, o artık *Buda*, olmuş, "Uyanmış"tır. Bu gece boyunca sabaha kadar Bodhisatva, kendini gerçekleştirme mertebelerinin tamamını aşar. Sınırlı oluşum çevrimini bütünüyle kavrayan Bodhisatva,

mutlak uyanıklığa ulaşır: O, artık bir Buda'dır. Bütün evrenin, mutluktan çehresi değişir.

Buda, kurtuluş sevincini tadarak Uyanıklık ağacının etrafında yedi hafta boyunca kalır. Bu yedi hafta boyunca meydana gelen olaylardan iki tanesi anlamlıdır: Bunlardan birincisi babalarının güçle elde edemediğini güzellikleri ile elde etmeyi deneyen Mara'nın kızlarının iğvalıdır. Çünkü Mara, yani Ölüm aynı zamanda Kama, yani Eros'tur -nihayetinde Hayat Ruhu'dur- ve Bodhisatva'nın dünyaya sunmaya hazırlandığı kurtuluş aynı zamanda hayatı da tehdit etmektedir. O zaman sayısız kadın, çilecinin çevresini sardı ve çıplak bedenleriyle, çeşitli cilvelerle onu baştan çıkarmaya çalıştılar, ama bu çaba boşunaydı. Yenilen Mara gün batımından önce geri çekildi.

Buda'nın aydınlanması ile ilgili *H. Zimmer* farklı bir tablo derleyerek sunmuştur¹⁷: “Mukaddes Olan, Bilgi Gecesi'nin son nöbetinde, bağımlı türeyişin Sırrının gerçek anlamını kavradığı zaman, onun alimi mutlaklığa ulaşmasıyla onbin dünya birden kükrete. Ardından, aydınlanmasının saadeti içinde Nairancana ırmağının kıyısında, Bo ağacının (Bodhi ağacı, “Aydınlanma Ağacı”) dibinde bağdaş kurarak yedi gün boyunca oturdu. Ve bütün bireyselleşmiş varoluşun esaretine ilişkin yeni kavrayışını bütün canlı varlıkların üzerine büyüsunü yayan doğuştan cehaletin kader belirleyici kudretini, doğum, acı çekme, zayıf düşme, ölüm ve yeniden doğumun sonu gelmez döngüsünü zihninde iyice evirip çevirdi. Derken yedinci günün sonunda doğruldu ve biraz ötedeki büyük bir banyan ağacına, “Keçi Çobanı Ağacı”na doğru yürüyerek, onun dibinde bağdaş kurdu ve aydınlanmasının saadeti içinde yedi gün de burada oturdu. Bu sürenin sonunda yeniden kalktı ve banyan ağacının altından ayrılarak üçüncü bir büyük ağacın yanına gitti. Yine oturdu ve yedi gün boyunca yüce dinginlik mertebesini burada deneyimledi. Bu üçüncü ağaca “Yılan Kral'ın, Muçalında'nın Ağacı” adı veriliyordu.

Tehlikeli bir kobra olan Muçalında, kökler arasında bir delikte barınıyordu. Buda uhrevi saadet durumuna geçer geçmez, Muçalın-

¹⁷ Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığı Mitler ve Simgeler*, Çev. Gül Çağalı Güven, Kabalcı Yay., İstanbul 2004, s. 79-80.

da, mevsimi olmamakla birlikte büyük bir fırtına bulutunun toplanmaya başladığını algıladı. Bunun üzerine, kapkara meskeninden sessizce çıktı ve gövdesinin bükümleriyle, Aydınlanmış Olan'ın mukaddes bedenini yedi kez sardı; boynunu devasa bir biçimde şişirerek bu mukaddes kafayı bir şemsiye gibi örttü. Yedi gün yedi gece yağmur yağdı, rüzgarlar esti, ama Buda meditasyon halinde kaldı. Ve nihayetinde yedinci gün bu mevsimsiz yağmur sona erdi; Muçalında bükümlerini gevşetti, zarif bir gence dönüştü ve birleştirdiği ellerini alnına koyup dünyanın kurtarıcısının önünde eğilerek ona ibadet etti. Bu efsanede ve Muçalında-Buda imgelerinde, karşıt ilkelerin kusursuz bir uzlaşmasını görürüz. Doğumu ve yeneden doğumu güdüleyen yaşam gücünü simgeleyen yılan ve bu körlemesine yaşam istencinin fatihi, yeniden doğum bağlarının koparıcısı, ebedi Aşkın'a giden yolun kılavuzu olan kurtarıcı burada düşüncenin tüm düalitelerinin ötesinde, gözün görebileceği en uyumlu birlik içersindedirler". Görüldüğü gibi Buda bu aydınlanma deneyimini tek başına yaşamıştır. Bu deneyim daha sonraki Budist gelenek açısından bitmez tükenmez yorumlara yol açacak sembolik hazineler olarak sürekli yeni değerlendirmelere tabi tutulmuştur.

1.4. Aydınlatma

Buda bu aydınlanma tecrübesinden sonra dinini diğer insanlara ulaştırma konusunda kısa süreli bir tereddüt geçirmiş ve Mara'da onun peşini hiç bırakmamıştır. Rivayetlerin naklettiği mucizevi olaylar içinde, Mara'nın son yoldan çıkarma girişimi dikkat çekicidir: Kutlu Kişi'nin (Buda), keşfettiği selamet öğretisini tebliğ etmeden, hemen *parinirvana*'ya girmesini önerir. Ama Buda, ancak eğitilmiş ve iyi örgütlenmiş bir cemaat oluşturduktan sonra oraya gireceğini söyler.

Bununla birlikte Buda kısa bir süre sonra, böylesine güç bir öğretiyi yaymaya gerçekten değip değmeyeceğini kendine sorar. Anlaşılamayacağı ve bunun kendisi için bir sıkıntı vereceği düşünceyle Buda, Kanun'un Teker'ini harekete geçirmekten çekinir. O an Tanrılar, "Dünya elden gitti" diye bağırlar. Kararında ısrar etmesini sağlayan, Brahma'nın müdahalesi ve özellikle de kurtarılabilecek belli sayıda insan bulunduğu konusundaki kesin kanısıdır. Tan-

rılar Brahma'nın emriyle Buda'ya gelirler ve Kanun'u (dharma) anlayacak olgunlukta insanların olduğunu gösterirler. Bazı kutsal metinlerde bizzat Brahma Sahampati'nin Buda'ya gelerek onu bu fikrinden döndürüp dharmayı öğretmesini istediği anlatılır: "O zaman Brahma Sahampati bilgisinin kudreti ile Mesud'un düşüncesi- ni keşfetti. Kendi kendine: "Yazık, dünya mahvolacak, eğer Tathagata (Kamil), Aziz, Tam ve mükemmel ilhama eren Buda, *dhamma*'yı öğretmekle lakayt kalacak olursa bu cihan yıkılacaktır!" dedi. O zaman Brahma Sahampati, hemen Brahma alemini bırakarak kuvvetli bir insanın kolunu bükmesi veya bükülmüş kolun açılması gibi büyük bir süratle Mesud'un önünde göründü... Bhagavat, lütfen *dhamma*'yı öğretmeye tenezzül buyursunlar! Tathagata, *dhamma*'yı öğretseler ne olur. Basiret gözleri hafif ve küçük bir nokta ile kararmış olan kimseler vardır; bunlar *dhamma*'nın hitabını duymayacak olurlarsa kurtulamazlar; yalnız bunlar *dhamma*'yı anlayabileceklerdir, dedi".¹⁸ Daha sonra Buda öğretiyi bilmeye ihtiyacı olan insanların bulunduğunu anlar ve tebliğine başlar.

Bunun üzerine Buda, Benares'e gider. Tanrısal gözüyle kendisini terk etmiş beş müridini fark eder. Onları bir manastırda bulur ve kendisinin Buda olduğunu açıklar. Acı, acının kökeni, acının durdurulması ve acının kesilmesine giden yol hakkındaki Dört Kutsal Hakikati onlara anlatır. Yani, İlk Vaazı'nda, Kanun'un Tekerleği'ni harekete geçirir. İkincisinde, hiç kimsenin devamlı olarak aynı bilinç suretlerinde olmadığını açıklar. Daha sonra üzerinde geniş olarak duracağımız ben'in yokluğu öğretisi diğer bir ifadeyle, zat olmama (bensizlik) doktrininde, her türlü fiziki ve zihni faaliyetleri kaba bir yanılsama ve her türlü ızdırabın kökeni olarak lanetler. Bu vaazları sayesinde, önceden kendisini terk eden bu beş müridi yeniden kendisine katılmaya ikna eder. Dünyada artık beş Arhat vardır: yani "söndürülmüş" (*nirvata*) beş varlık.

Buda, Benares'den Uruvela'ya ulaşır. Yolda, eşleri ile birlikte otların üstünde yemek yiyen otuz genç adamdan oluşan bir grupla

¹⁸ Vinaya, Mahavagga, A. H. Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 128.

karşılaşır. Onlardan bir tanesi evli değildir ve yanında bir kadın getirmiştir. Bu kadın, elbiselerini alarak kaçmıştır. Genç insanlar, Buda'ya bu kadını görüp görmediğini sorarlar. Buda ise şöyle cevap verir: "Ne dersiniz genç insanlar sizin için bu kadını takip etmeniz mi iyidir, yoksa kendi Zatinızı mı?". Onlar, Zat'ın takip edilmesi-nin daha iyi olacağını söylerler ve dinlerini değiştirirler. Buda'nın gerçek Zat ile ilgili doktrinine ilk kez burada rastlıyoruz.

Uruvela'da, Ateş'e tapan bir Brahmanlar topluluğuna ait bir keşiş kulübesine uğrar ve geceyi onların tapınaklarında geçirmek istediğini söyler. Onlar, buranın vahşi bir Ejderha'ya ait bir barınak olduğunu ve kendisine saldırabileceğini söyleyerek onu uyarırlar. Buda, bu duruma aldırmaz ve geceyi geçirmek üzere oraya girer. Bacaklarını çaprazlayarak düzgün bir şekilde oturur. Ejderha, öfkeyle içeri girer. Buda, onu yok etmez ancak onu hakimiyeti altına alır. Ateşimsi bir surete bürünüp bir "İnsan Ejderha" halini alınca, ateşe ateşle mukabele eder. Sabahleyin, elindeki çanağında ehlileşmiş Ejderha ile dışarı çıkar. Başka bir gün, Ateş'e tapanlar, Buda izin vermedikçe ne odunlarını yakabiliyorlar ne de ateşlerini yakıp söndürebiliyorlardı. Sonunda, Brahmanlar ateşe takdimeler sunmaktan vazgeçerler ve Buda'nın müritleri olurlar.

Bundan sonra yeni dini kabul edenlerin sayısı çoğalmaya başlar. Racagrha'da, Magadha'nın genç kralı Bimbisara, Buda'ya ve cematine bir manastır bağışlar. Yine Racagrha'da Buda önde gelen iki din adamına, Sariputra ile Maudgalayana'ya ve çileci Mahakasyapa'ya öğretisini kabul ettirir. Her üçü de Budizm'in tarihinde hatırı sayılır bir rol oynayacaktır. Bir süre sonra Kutlu Kişi babasının çağrısını kabul eder ve büyük bir keşiş topluluğuyla birlikte Kapilavastu'ya gider. Bu ziyaret, birçok dramatik olaya ve masalsı mucizelere sahne olur. Buda babasına ve birçok akrabasına yeni öğretiyi kabul ettirmeyi başarır. Bu akrabaların içinde kuzenleri, ruhbandan olmayan baş müridi Ananda ve yakında ona rakip olacak Devadatta da vardır.

Buda Kapilavastu'da fazla zaman yitirmez. Racagrha'ya döner, Sravasti ve Vaisali'yi ziyaret eder ve çeşitli görkemli intisaplar bir-birini izler. Babasının ağır hasta olduğunu öğrenince, yeniden onun yanına gider ve onu azizlik mertebesine yükseltir. Dul kalan kraliçe,

üvey oğlundan kendisini de cemaatine kabul etmesini ister. Buda bunu reddeder, ama kraliçe hepsi rahibe olmak isteyen prenseslerden oluşan bir toplulukla onu Vaisali'ye kadar yaya olarak izler. Ananda da kraliçeyi savunur ve sonunda Buda rahibelere keşişlerden daha katı kurallar koyduktan sonra onu kabul eder. Ama bu istenmeden alınmış bir karardır ve aslında 1000 yıl sürecek Yasanın, kadınlar kabul edildiği için yalnızca 500 yıl ayakta kalacağını açıklar.

Bazı müritlerinin gerçekleştirdiği mucizelerin ardından, Buda “mucizevi güçler”in sergilenmesine karşı çıkar. Bununla birlikte rakipleri olan “altı üstad”a karşı mücadelesinde en büyük mucizelerden birini bizzat gerçekleştirmek zorunda kalır: Kimi zaman yerden devasa bir mango ağacı çıkarır, kimi zaman gökkuşağının üstünde doğudan batıya gezinir veya kendi imgesini havada sonsuza dek çoğaltır ya da İndra'nın göğünde annesine öğüt vermek için üç ay kalır. Mucizevi güçlerin (*siddhi*'ler) yasaklanması ve insanları dine ikna etme yöntemi olarak “hikmete” (*prajna*) verilen önem, muhtemelen Buda'nın özgün öğretisi açısından daha değerli kabul edilmektedir.

Zamanla kendisi gibi gezgin rahiplerden oluşan büyük bir topluluk meydana getirir. Kendisi biraz istemese de kadınların da düzenli bir rahibeler topluluğu oluşturmalarına izin verir. Hayatının sonuna doğru, rahibeler ve rahiplerden oluşan organize bir topluluk oluşturmuştur. Bunlardan çoğu, dindar laiklerin yani rahipler topluluğuna katılmayan Budistlerin başış olarak verdikleri manastırlarda veya yatılı okullarda yaşıyorlardı. Buda zamanını manastırdaki toplulukla ilgilenmekle, rahipler topluluğu önünde verdiği vaazlarla ve Brahmanlarla yaptığı toplantılarla geçirirdi. Brahmanlarla yaptığı tartışmalardan hep kazanarak ayrılırdı. Aynı şekilde birçok mucize de gösteriyordu.

1.5. Ölüm

Buda nihayet yakın bir zamanda öleceğini haber verir. Ananda, bunu duyup da bağırınca; Buda hala dünyaya uygun bir biçimde düşünen, ağlayıp sıkıntıdan kendini yerlere atarak “Dünya'nın Gözü'nün yok olması için daha çok erken” diyenlerin yanında; sakın ve kendilerine hakim, terkip halindeki her şeyin devamlı olamayacağını

bilen ve doğmuş olan her şeyin kendi içinde kaçınılmaz bir şekilde çözülmeyi de taşıdığını bilenlerin de olduğunu söyler. “Benim öğrettiğim Yol üzere yaşayıp benim hatıramı gerçekten şerefliendirecek olanlar işte bunlardır.” Ölümünden önce, inananlardan biri onu ziyarete geldiğinde ona: “Bu saf olmayan cesedi görmek size ne gibi bir hayır getirecek? *Kanun*’u ilan eden, *beni* görür; *Kanun*’u (*dharma*) gör. Ölümünün çok yaklaştığını gören Buda, şu mesajı bırakır. “Işık olan *Zat* (atman) ile beraber olun; *Zat*’ı yegane sığınak edinin, *Kanun*’u Işık ve sığınak bilin.” O, bunun pratikte devamlı ilhamla (*smriti*) geçen bir hayat anlamına geldiğini açıklar.

Buda’nın dokuz halden geçerek *paranibbana*’ya girdiği *Digha Nikaya*’nın 16. bölümü olan *Mahaparinibbana Sutta*’da şu şekilde anlatılmaktadır: “Mesud o zaman *chana* (murakabe) mertebesine geçti. Sonra ikinci, üçüncü ve dördüncü mertebelere geldi. Bundan sonra dördüncü murakabe mertebesinde de yükselerek fezadaki sonsuzluk mıntıkasına geldi. Sonra bu fezadaki sonsuzluktan da çıkarak zekanın sonsuzluğu mıntıkasına geldi. Buradan da çıkarak artık hiçbir şey olmayan yere geldi. Bu hiçbir şey olmayan yerden de yükselince, ne düşüncenin, ne de düşüncesizliğin yokluğunun bulunduğu yere geldi. Ne düşünce ne de düşüncesizliğin yok olduğu yerden de yükselince, düşüncenin ve idrakin büsbütün kesildiği yere geldi.

Bu sırada Muhterem Ananda, Muhterem Anuruddha’ya: “Anuruddha! İşte efendimiz Mesud öldü!” dedi.

Anuruddha: “Hayır dostum Ananda! Mesud ölmedi. Düşünce ve idrakin kesildiği mıntıkaya girdi!” diye cevap verdi.

O zaman Mesud bu düşünce ve idrakin kesildiği yerden de yine, ne düşüncenin ne de düşüncesizliğin yokluğunun bulunduğu yere, oradan hiçbir şey bulunmayan yere, oradan zekanın sonsuz olduğu yere, oradan fezanın sonsuz olduğu yere, buradan dördüncü murakabeye, sıra ile üçüncü, ikinci, birinci murakabeye geldi ve tekrar bu murakabe mertebelerini katedip dördüncüsüne geldiği zaman, bu alemden göçüp gitti”.¹⁹ Bütün bu anlatımlar yoğun meta-

¹⁹ A. H. Çelebi, *age*, 263.

fizik imaları olan bir çok unsur içermektedir. Nitekim daha sonra Budizmin gelişiminde bu unsurların yorumlarına dayanan bir çok yönelim ortaya çıkmıştır. Çünkü Buda'nın hayatı bütün Budistler için her zaman örnek alınması ve ibretle anlaşılması gereken bir model olarak algılanmıştır.

Buda'nın ölümü ile ilgili olarak meydana gelen bazı olaylar yine *Mahaparinibbana Sutta*'da şu şekilde ifade edilmektedir²⁰: “Kutsanmış Efendi'nin son ölümünde, yıldırımın eşlik ettiği, korkunç ve tüyler ürpertici büyük bir deprem oldu. Ve Brahma Sahampati şu dizeleri dile getirdi:

‘Dünyadaki bütün varlıklar, bütün bedenler dağılmalı:

İnsan dünyasındaki eşsiz Öğretmen de,

Güçlü Efendi ve mükemmel Buda öldü.’

Ve devalar'ın hükümdarı Sakka şu dizeleri dile getirdi:

‘Geçicilik, yükselmeye ve düşmeye eğilimi olan şeyleri birleştirir, Yükselirken yok olurlar, ölmeleri en gerçek mutluluktur.’

Ve, Saygıdeğer Anuruddha şu dizeleri söyledi:

Nefes alıp vermeden sadece sadık bir kalple

Şehvetten kurtulan Bilge huzura erdi.

Sarsılmaz zihinle bütün acılara tahammül etti:

Nibbana ile Aydınlanmışın zihni özgür kaldı.’

Ve, Saygıdeğer Ananda şu dizeleri söyledi:

‘Korkunç sarsıntı, insanların tüylerini ürpertti,

Her şeyi başaran Buda öldüğünde.’

Ve, kendi tutkularının henüz üstesinden gelememiş olan bu keşişler ağladılar ve saçlarını yoldular, kollarını kaldırarak kendilerini yere atarak, çırpınarak ve dönerek: ‘Kutsanmış Efendi çok zamansız öldü, İyi Olan çok zamansız öldü, Dünyanın Gözü çok zamansız yok oldu! diye haykırdılar. Ancak arzudan kurtulan keşişler, farkında olarak ve açıkça ayırımında olarak tahammül ettiler ve şöyle söylediler: ‘Her şeyi birleştiren şeyler geçicidir, bunun ne yararı var?’

²⁰ *Mahaparinibbana Sutta*, 6.10, Mel Thompson, *Budizmin Bilgeliği*, Çev. Nilüfer Uluç, Dharma Yay., İstanbul 2004, s. 137-138.

II. BÖLÜM: BUDİZMİN TEMEL METAFİZİK KAVRAMLARI

Bu bölümde Budizm'in metafizikle ilgili bazı temel kavramları incelenecektir. Esasen bu kavramların bazıları felsefede de metafiziğin temel konuları arasında yer almaktadır. Budist metafiziğin anlaşılması açısından anahtar rolü olan bu kavramların, Budist hakikatin anlaşılmasının da zeminini oluşturduğunu söylememiz mümkündür.

2. 1. Varlık

Varlık, bütün metafizik sistemlerin temelinde yer alan en önemli konudur. Çünkü şeylerin anlamları ve değeri onları nasıl algılayıp değerlendirdiğimize bağlıdır. Dolayısıyla metafizik sistemlerde bilgi de geniş oranda varlığa yani ontolojiye dayanır.

Budizm'de de varlık konusu önemli bir yer tutar ve denebilir ki bu dinin anlaşılmasında ontolojik görüşünün kavranması anahtar konumunda bir yerde durmaktadır. Her şeyden önce bu dinde varlık konusu oldukça farklı anlamlara sahip *dharma* kavramından yola çıkılarak temellendirilmiştir. Budistlere göre Dharma, bütün varlıklarda bulunan gözle göremediğimiz ancak varlıkların asıl özünü ve hakikatini oluşturan şeydir. Varlıkların dharmanın düzenli varoluşunun dışında ayrı cisimleri yoktur.

Dharma bütün Hint dinlerinde karşılaştığımız geniş anlama sahip bir kavramdır. Hintliler kendi dinlerine Sanatana Dharma yani ezelî ebedî din demektedirler. Genel olarak Hint dinlerinde bu kav-

ram doğa yasaları, yüce düzen, hakikat, görev, doğruluk, erdem, bilgelik ve öğreti gibi bir çok anlama gelmektedir.²¹ Budizmde bu kavramın başlangıçtan itibaren oldukça önemli anlamlara sahip bir kelime olarak yeni bir anlam örgüsü kazandığını söyleyebiliriz. Bütün Budalar dharmaya sahip olmuş ve onu yaymışlardır. Dharma zaman ötesi ebedî hakikat (akalika) demektir. Budalar dharmayı kendilerinden önceki Budalardan almazlar. Tıpkı Büyük Uyanışa ulaştığında Bilgi Ağacının altında oturduğu zaman Buda nasıl yeniden keşfettiyse diğer Budalar da aynı şekilde dharmaya kendileri ulaşırlar. Bu bakımdan Buda *dharmanın kralı* lakabını almıştır. Ölümsüzlüğe götüren *dharmanın tekerleğini* çevirmiştir. Yine dharmayı içmek terimi de hayat suyunu içmek, Buda'nın gösterdiği Yola girerek öteye geçmek anlamına gelmektedir. Başka bir anlatımla dharma, hikmetli kişinin içinde ölümsüzlüğe, Nirvanaya girdiği havuza benzetilmiştir. Son olarak bütün belirlenimlerin ötesine geçmek, Nehrin Ötesine geçmek ya da nehrin kaynağına (nirvana) ulaşmak da dharma olarak adlandırılmaktadır.²² Buda şöyle söylemektedir:

“Ey Sela, ben zaten bir kralım,
Diye cevap verdi Mesud.
Ben Dharmanın yüce kralıyım,
Dharmanın Tekerleğini çevirdim,
Bu tekerlek asla durdurulamayacak”.²³

Dharma kavramının anlamları üzerine çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. E. Conze'nin özeti bunları birleştirmektedir: “Dharma tüm Budist öğretilerin ana konusunu ve özünü oluşturduğundan, onun belli başlı anlamlarını sıralamak ve bu anlamlar arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmak gereklidir: 1) Her şeyden önce o, son ve mutlak

²¹ Alparslan Salt; Cem Çobanlı, *Dharma Ansiklopedisi*, Dharma Yay., İstanbul 2001, s. 91.

²² Isaline B. Horner, “Dhamma in Early Buddhism, *The Unanimous Tradition Essays on the Essential Unity of all Religions*, Ed. Ranjit Fernando, The Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo 1999, s. 81, 85-86.

²³ *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikaya*, Pali Dilinden Çev. Bhikkhu Nanamoli, 2. b., Wisdom Yay., Boston 2001, s. 759.

gerçeği belirtmek için kullanılabilen bir sözcüktür. Çevremizde algıladığımız her şeyin özünde, ardında, ötesinde tek bir yüce gerçek bulunuyor. Duyularla algılanan, gelip geçici dünyayla karşılaştırıldığında gerçek olarak kalan Dharma'dır. Dharma, gerçekten gerçek olandır. Biz gerçekten gerçek olana, Dharma'ya yönelmeliyiz, yalancı, gelip geçici dünyaya değil. Gerçek mutluluk dünyada değildir, Dharma'dadır, "gerçek"tedir. Dharma, dünyadaki varlıkların ve olayların hem dışında hem de içinde olan ve onları hem içten hem de dıştan yöneten yasadır. 2) İkinci olarak Dharma, en yüce ve son gerçeği, içeren Budist öğretilerdeki "gerçek Bilgisi"ni vurgulayarak, nedeni az çok anlaşılabilen bir anlam kaymasıyla "Öğreti", "İnanç", "Kutsal Bilgi", "Kutsal Yazı", ya da "Yalın Gerçek" anlamlarına gelebilir. 3) Üçüncü olarak Dharma, birinci ve ikinci anlamlarıyla, yaşamımızda, davranışlarımızda kendini gösterebilir. Dharma'yı özümseyebilir ve ona uygun davranmaya başlayabiliriz. Bu durumda bu sözcük "doğruluk, "erdemli oluş" anlamlarını da kazanmış olur. 4) Dördüncü açıdan bakılınca, Dharma'nın, anlamı gittikçe derinleşmekte, incelmekte ve yeni boyutlar kazanmaktadır. Bu durum, Budist felsefeye yeni bir katkı olarak değerlendirilebilir ama sonunda Dharma, her anlama geldiği için anlamsızlaşır. Varlıklar ve olaylar Dharmaya göre olan durumlarıyla ve ilişkileriyle değerlendirilir. Yani ayrı ayrı varlıklar ve olaylar yüce yasa ile uyum içinde olması gereken kendi gerçeklikleriyle kendi iç yasalarıyla, daha doğrusu dharmalarıyla ele alınırlar. Dharma her şeyin ardındaki ve içindeki yaratan, koruyan ve yok eden kişilik ötesi güç ya da yasadır. Yüce ve bu dünyanın da ötesinde, her şeyi düzenleyen bir yasa, bir erk olduğu için kolay kolay kavranamaz ve tanımlanamaz".²⁴

Anlaşılabileceği üzere her şeyin doğasını dharma oluşturmaktadır ve bundan dolayı dünyanın evrensel düzeni bu dharma sayesinde sağlanmaktadır. Bu bakımdan dharma ilke ve yasa anlamına gelmekte ve bütün varlıkların kendi doğalarını ve aynı zamanda işlemlerini de ifade etmektedir. Budizm'e göre dharmanın bir sebebi

²⁴ Edward Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul 2004, s. 33-34.

ve yaratıcısı yoktur ancak Buda onu yalnızca keşfetmiş ve açığa çıkarmıştır. Ayrıca Buda derecesinde bir zihin tarafından anlaşılabilen bir şeydir. Dolayısıyla dharma evrenin içkin, ezelî, yaratılmamış yasa düzenidir ve akli ve ahlaki unsurlar bu düzende birleşir ve uyum halindedir. Aynı zamanda kelimenin kanun ve yol gibi anlamları Budizm'in bir din olarak öğretilerinin de *dharma* olarak adlandırılması sonucunun doğurmuştur.²⁵ Bu bakımdan insanın *dharma*sı her şeyden önce onun asli yaratılışı, varlığının ve gelişmesinin içkin yasasıdır. Fakat *dharma* doğruluk ve dindarlık yasasını da belirtir. Bu ikili anlam insanın görevi, nasıl yaşaması, neye inanması ve inançları hakkında ne yapması gerektiğini ortaya koyar. Bütün bunlar gösteriyor ki dharma insanın ve varlıkların asli yaratılışı, yapısı ve mizacını belirleyen unsur olarak anlaşılabilir.²⁶ Bu bütün varlıkların varoluş düzenini de ifade eder ve bundan dolayı bu düzene uygun şekilde insanın yaşaması için varolan dinin kuralları da yine dharma olarak adlandırılır.²⁷ Nitekim Budist metinler hep Buda'nın *Dharmanın tekerini çevirmesi* deyimini, dini öğretmesi anlamında bir sembol olarak kullanmaktadırlar.

Böylece psikolojik olgular olarak Dharma, hem dünyayı hem de bizim bu dünyayı algılama biçimimizi belirleyen olgular şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bunları niteleyen sıfatlarla sırasıyla şunlardır: Geçicilik, acı çekme ve kalıcı bir benliğin olmaması hali (benliksizlik ya da anatman). Daha sonraları Mahayana tüm dharmalar boştur (sunya) ve bundan ötürü de birbirlerinden temel olarak ayrılmaz tipten şeylerdir. Onlar, hem var olmayan hem de birbirlerini andıran şeylerdir şeklinde ifade edilebilecek bir anlayış geliştirmiş-

²⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 59-62.

²⁶ Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 155.

²⁷ Bu geniş anlamlarından dolayı bu kavram Marco Pallis tarafından dinler arası ilişkilerde temel oluşturacak bir ilke olarak görülmektedir: Bkz. Marco Pallis, "Dharma and the Dharmas as principle of inter-religious communication", *The Unanimous Tradition Essays on the Essential Unity of all Religions*, Ed. Ranjit Fernando, The Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo 1999, s. 221-232.

tir. Aslında Budist teorisi benlik kavramının asli olarak boş bir şey olduğunu, çok daha eskilerden bu yana zaten kabul ediyordu. Mahayanistler boşluğu özellikle vurgulayarak, aynı zamanda geçicilik olgusunun ve dünyanın sistematik olarak yaşamaya mahkum edildiği kötü yazgının merkezi önemini hafifliyorlardı. Bu içsel, dayanıklılı ya da destek unsurunu kendi içlerinde bulma kapasitesindeki *kendinden menkul varlıklar* basit bir şekilde hiçbir yerde yoktular.²⁸ Bu boşluk konusu üzerinde daha sonra farklı bağlamlarda tekrar durmamız gerekecek. Bütün varlıklar ve varoluşların bu dharmanın içinde yer aldığı hesaba katıldığında *E. Conze* dharmaları ikiye ayırmaktadır: Şartlanmış, belirlenmiş dharmalar ki bunlar şimdiye kadar söz ettiğimiz bütün varlıkları ifade etmektedir. Belirlenmemiş dharma ise iki tanedir: Nirvana ve uzay (eter).²⁹

Bazı Budist ekoller dünyayı bir cisimler dizisinden değil fenomenal varlığın tüm unsurlarını oluşturan yetmiş iki *dharmaların* söz konusu olduğu *dharmalar* akımından oluşmuş bir şekilde sınıflandırmaktadırlar. Bu *dharma* teorisi, evrenin işleyişi yanında özellikle de insanın dünyadaki durumunun açıklamasını sunar, zira Budizm'in ilgilendiği insan hayatıdır. Her halükarda Budizm'de, Budist tarihinin geç döneminde bitki ve ağaç gibi doğal unsurların Budalığı taşımasına neden olan bir eğilim söz konusuydu. Doğal dünyanın ve insanların *dharmaları* farklı ya da aynı gerçeklikler değildir; bunlar daha ziyade *dharma'dan* anlaşılan aynı manaya, yani aynı anda hakikat; ilke, yasa ve yasaya göre davranma ve yaşama görevimize aittirler.³⁰

Dharmanın Budist ontolojisindeki yerine ve her şeyle bağlantılı bir şekilde yorumlanmasına geçmeden önce yine varlıkla ilgili bu kavramla da bağlantısı olan başka bir kavrama ve sınıflandırmaya değinmemiz gerekmektedir: Buda, dünyada var olan her şeyin kü-

²⁸ Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 197-198.

²⁹ Edward Conze, "The Ontology of the Prajnaparamita", *Philosophy East and West*, C. 3, 1953, Hawaii, s. 118.

³⁰ S. H. Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 60-62.

me, grup ya da ağaç gövdesi anlamına gelen *khandhas*, (Sanskritçe: *skandha*) kavramını kullanarak beş küme, içinde sınıflandırılabilceğini göstermiştir. Bu, insan içinde geçerlidir ve o da bu beş kümeden oluşmuş bir varlıktır. İnsanın bunlardan ayrı bir benliği yoktur.³¹ Bu beş küme şu şekilde sıralanmaktadır: 1) “Görünüşler” veya duyumsal şeyler kümesi (*maddi şeylerin tümünü, duyu organlarını ve algıladıkları nesneleri içerir*). 2) Duyumlar (beş duyu organıyla girilen temaslarla ortaya çıkarlar). 3) Algılar ve bunların sonucu olan kavramlar (yani tanıyıp öğrenmeye ilişkin -bilişsel-görüngüler). 4) Hem bilinçli hem de bilinçsiz psişik etkinliği de içeren psişik yapılandırmalar. 5) Düşünceler, yani duyumsal yetiler ve özellikle de kalpte bulunup duyumsal deneyimleri düzenleyen ruh (*manas*) tarafından üretilen bilgiler. Buda beni de fiziksel ve psişik güçlerin bu beş kümesine indirger. Böylece bu “küme”ler, şeyler dünyasını ve insanlık halini özet bir biçimde betimler.³²

Budist incelemede, beden, beş *skandhanın*, ya da görüngüsel bütünün ilki olan fiziksel dünya olarak kabul edilir. Bu bütünlükler, ya da “kümeler” bir araya gelerek varoluş yanılısamasını oluştururlar. Biçim maddesel unsurdur. Diğer dört *skandhanın* tümü duyumsama, algılama, istenç ve bilinç zihinsel unsurlardır. Beş *skandha* üzerine iyi dalınç yapabilen kişi aydınlanmış kabul edilir. Budist incelemede, beden dört elemandan oluşur: yer, su, ateş, ve rüzgar. Eğer bu unsurları birbirinden ayıracak olursak, bedenimiz varolmazdı.³³

Anlaşılabacağı üzere bu kümeler hem varlıkların maddi yönünü. hem de insanın bedensel varlığını kapsayan ve izah eden bir sınıflandırma olarak kabul edilmektedir. Fiziksel bir bedene sahip olduğumuz için, beş *skandha* diye adlandırdığımız tüm zihinsel ve fi-

³¹ Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, C. I, Motilal Banarsidass Yay., Delhi 2004, s. 93.

³² M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 109-110; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, s. 94.

³³ Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, Çev. Yılmaz Akgünlü, Okyanus Yay., İstanbul, s. 99.

ziksel varlığımızı oluşturan, bütünlere de sahibizdir. Bunlar, deneyimlerimizin meydana getirdiği unsurlar, ayrıca samsara nedeniyle çektiğimiz acının da temelidirler. Şekil, duygu, algılama, zeka ve bilinç olarak bu beş skandha, insan psikolojisinin sabit yapısını oluşturduğu gibi, onun, gelişim yolunu ve dünyanın gelişim yolunu da oluşturur. Ayrıca, skandhalar, ruhsal, maddesel ve duygusal anlamdaki çeşitli türlerdeki insani zaafılarımızı da içerirler.³⁴ İnsan da dahil hiçbir varlık kendi başına ele alındığında, içinde gerçek bir ontolojik çekirdeği bulundurmaz.³⁵ A. İ. Yitik bu beş kümenin sürekli oluşunu kabul etmenin aydınlanmaya ulaşacak bir olgunlaşma sürecine ters olduğunu ifade etmektedir: “Budizmin ilk dönemlerinde benimsenen insan anlayışına göre, insan maddi beden, duyular, algılama, psikolojik özellikler ve bilinçlilik olmak üzere beş unsurdan müteşekkil bir varlıktır. Bu unsurların her biri sürekli değişim içerisinde bulunduğu için onların toplamı olan insan da sürekli değil, anlık bir bileşimdir ve devamlı olarak değişir. Bu unsurlar toplamı veya onlardan herhangi biri hiçbir şekilde ego, ben veya ruh gibi sürekli bir cevher değildir. Çünkü sürekli ve değişmez bir cevherin varlığını kabul etmek, tekamül veya sürekli gelişim fikriyle uzlaşmaz”.³⁶

Dharma ile Skandhalar ise şu şekilde düzenlenmektedir³⁷: Bütün varlıklar 72 dharma tarafından kapsanmaktadır. Bu dharmalar da beş skandhaya göre aşağıdaki şekilde sınıflandırılmaktadır:

³⁴ Sogyal Rinpoche, *Tibet’i Yaşam ve Ölüm Kitabı*, Çev. Elif Baydar - Güneş Tokçan, Dharma Yay., İstanbul 2002, s. 401. Ayrıca bkz. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 137-138.

³⁵ Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev., Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 44.

³⁶ Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1996, s. 145.

³⁷ David Burnett, *The Spirit of Buddhism*, Monarch Yay., Herts, England 1996, s. 72-73. Bu sınıflandırma mezheplere göre değişebilmektedir. Farklılıklar için bkz. Edward Conze, “The Ontology of the Prajnaparamita”, *Philosophy East and West*, C. 3, 1953, Hawaii, s. 118.

dharmalar	skandhalar
11	Rupa: cisim
1	Vedana:his
1	Samjna: idrak
58	Samskara: irade
1	Vijnana: bilinç

Böylece varlıklarla ilgili temel bir çerçeve çizilmiş olmaktadır. Sonuçta dharmanın belirsiz karakteri, skandhalar aracılığıyla, daha somut olarak varoluşun çeşitli alanlarında belirgin kılınmış olmaktadır.

Ancak dharmanın elle tutulmaz anlık değişkenliği insan açısından olumsuz bazı sonuçlar doğurmaktadır. Budizm'in temel amacı kurtuluşa ulaşmaktır. Dolayısıyla varlığın bu açıdan değerlendirilmesi gerekir. Genel olarak dış dünyada duyularımızla algıladığımız nesnelerin kurtuluş açısından bir engel oluşturduğu kabul edilmektedir. Çünkü varlık, bizimle hakikat ve kurtuluş arasına bir mesafe koymaktadır: “Budistler de gözle görülen elle tutulan varlıkların, yani duyularla algılanan dünyanın, tutkularla, değer yargılarıyla ve bilgisizlikle çarpıtılmış bir gerçeklik, bir aldatmaca olduğunu ileri sürerler. Görünen varlıkları bütün ayrıntılarıyla incelesek ve algılayabildiğimizi sandığımız şeyleri oldukları gibi ya da daha geniş bir açıdan bir ilişkiler ağı içinde görmeye çalışsak bile bütün bunların Budistlere göre, yine de bir gerçekliği yoktur. Çağımızın fizikçilerine göre “atomlar” ne demekse Budistlere göre de “dharmalar” (*dharmas*) o demektir”.³⁸ Bu varlıkların aldaticılığı bir Budist metinde şu şekilde ifade edilmektedir:

“Bütün dünyevi şeyler, yakından bakıldığında,
Sadece rüyalarda görülen yanılsamalardır”.³⁹

³⁸ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 35.

³⁹ *Surangama Sutra*, M. Thompson, *Budizmin Bilgeliği*, s. 124. Yine aynı derlemede (s. 62-63) başka bir metin konuyu şu şekilde tartışmaktadır: “Kardeşler, ne düşünüyorsunuz? Göz... kulak ... burun dil... beden...zihin kalıcı mı, geçici midir?”

‘Geçicidir, saygıdeğer efendimiz’ ...

‘Şekiller...sesler...kokular...tatlar...dokunulanlar...zihin-nesneleri kalıcı mı geçici midir?’

‘Geçicidir, saygıdeğer efendimiz’ ...

Tibet'te uzun yıllar kalan *Alexandra David-Neel*, münzevilerin yaptığı bütün meditasyonların, egzersizlerin temel amacının algıladığımız dünyaların ve görüngülerin bizim hayal gücümüzden olduklarını anlaması için öğrenciye yol göstermekten ibaret olduğunu söylemektedir. Ona göre Tibetli Budistlerin temel öğretisi bundan ibarettir.⁴⁰ Bu bakımdan varlıkların gerçekliğinin olmadığı onların aldatıcı olduğu Budist ontolojisinin temelini oluşturmaktadır.⁴¹

Ancak yakından bakıldığında bu yaklaşım Budist varlık anlayışının temelde “varlıktan kurtuluş”a ulaşmak için bir zemin olarak kullanıldığı görülmektedir. Sonuçta varlıktan kurtuluş ile gerçek Budist kurtuluşun aynı noktada bulunduğu da söylenebilir. Böylece Budizm, şeylerin dünyasının bize sunduğu bu “çarpıtılmış bir gerçeklik”, ve “aldatmaca”nın aşılması için bir çıkış yolu bulmuştur. Hem de yine bu varlık anlayışından yola çıkarak bu sorun aşılmaya çalışılmıştır. Bu konuda en fazla Mahayana ekolünün çaba sarf ettiğini görüyoruz. Hinayana her ne kadar dharma anlayışını kabul etse de onu bütün varlığa uygulayarak tek bir varlık fikrine kadar ulaştıracak bir anlayışla sonuçlandırmamıştır. Öyle ki dharmaların ontolojik olarak kısmi gerçekliğini teyid ederek bir nevi ikinci bir yerde durmuşlardır.⁴² Bu açıdan Mahayana ekolünün varlığı yorumlama biçimiyle konuyu değerlendireceğiz: “Varlık Bilgisi”ne ; (*ontoloji*) ilişkin sözler ya da “gerçek”in gerçek doğası” Mahayana öğretisinin özünü oluşturur. Bu öğ-

‘Geçici olan, ıstırap veren ve değişime tabi olanı şöyle kabul etmek uygun mudur: ‘Bu bana ait, bu ben’im, bu benim benliğim?’

‘Hayır, saygıdeğer efendimiz...Gerçek bilgeliliğin gerektirdiği şekilde bunu zaten öğrenmiştik: ‘Bu altı dış temel, geçicidir’... ‘Kardeşler, bir yağ kandilinin yandığını varsayın: Yağı geçicidir ve değişime tabidir, fitili geçicidir ve değişime tabidir, alevi geçicidir ve değişime tabidir, parlaklığı geçicidir ve değişime tabidir. Şimdi; ‘Bu yağ kandili yanarken, yağı, fitili ve alevi geçicidir ve değişime tabidir ama parlaklığı kalıcıdır, daimidir, sonsuzdur, değişmeye bağlı değildir’ diyen birisi doğruyu söylemiş mi olur? ‘Hayır saygıdeğer efendimiz...Çünkü her his kendisine uygun koşullara bağlı olarak ortaya çıkar; uygun koşulların sona ermesiyle, hisler de sona erer.’ *Nandakovada Sutta*, 7, 9-10.

⁴⁰ Alexandra David-Neel, *Tibet'te Büyü ve Gizem*, Çev. Emin Sınır, Dharma Yay., İstanbul 2002, s. 302.

⁴¹ Bkz. Leslie S. Kavamura, “Principles of Buddhism”, *Zygon*, C. 25, Sayı 1, 1990, s. 67-69.

⁴² Bkz. Heinrich Zimmer, *Hint Felsefesi*, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992, s. 492.

retiler kavranması hiç de kolay olmayan, kısaltmaya ya da atlamaya hiç gelmeyen ince mi ince, derin mi derin görüşler içerir; gözle görülen, elle tutulan kesin ve belirli bir varlıkla bir durum ya da davranışla ilgili sözler olmadıkları, yalnız bir “hiç”le ilgili oldukları için “hiç”i söylerler yani hiç bir şey söylemezler; çünkü görünen varlıkların “öte”sindeki, “art”ındaki “aşkın” (*transcendent*) tek varlık ya da yokluk, yalın ve yüce gerçek, anlamanın da kavramanın da ötesinde olduğu gibi sözlerin de ötesindedir... Bütün Mahayanacılar şu dört temel görüşte birleşirler: 1) Bütün dharmalar “boş”tur yani bunların her biri kendi başına ele alındıklarında birer “hiç”tirler. O zaman herhangi bir “dharma”yı başka bir “dharma”dan ayırt etmek olanağı yok demektir. Bundan dolayı bütün “dharmalar” gerçek açısından gerçek değildir yani “yok”turlar ve birbirlerinin tıpatıp benzerleridirler.

2) Bu “Hiçlik”, olduğu gibi olduğu, “öylece” kaldığı, kendisine hiç bir şey katılamadığı ve kendisinden hiç bir şey çıkarılamadığı için “Öylesilik” diye de adlandırılabilir. Yalnız bir tek “Öylesilik” olabilir ve bu çok varlıklı, karmaşık dünya bizim kafamızın içindedir, düşüncelerimizin ürünüdür.

3) Her şey bir ve aynı şey ise “mutlak” olanla “izafi” (görelî) olan, yaratılmışla yaratılmamış, varlıkla yokluk, birlikle hiçlik, *Nirvana*’yla *Samsara* bir ve aynı şeydir.

4) Gerçek bilgi her türlü ikiliğin, nesne, özne; olumlu olumsuz ikiliğinin de ötesindedir.

Bu “dört temel görüş” “Öte” de olana çok yaklaşır ama eremez. Bu öğretinin en derin özünde “söz” yoktur, susma, sessiz kalma vardır”.⁴³

Varlıkların yokluğu, boşluğu yada hiçliği -ki bu aynı zamanda benin yokluğu ve hiçliği anlamına da gelmektedir- Budist varlık anlayışının temelini oluşturmaktadır. Bu yokluk anlayışı aynı zamanda Budist ontolojide kurtuluş için bir zemin de oluşturmaktadır. Bu varlık anlayışında önce dış nesnelerin varlığı yok sayılarak dharma öğretisi ile adeta buharlaştırılmakta ve daha sonra da bu nesnelerin ötesinde aşkın ve değişmez mutlak bir gerçekliğe ulaşılmaktadır. Şimdi *T. Izutsu* ve *H. Zimmer*’in açıklamalarıyla birlikte bu sürecin nasıl izlendiğini ortaya koymaya çalışalım: Bu öğretiye göre kalıcı

⁴³ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 68-70.

hiçbir varlık yoktur. İnsan da sürekli bir benliğe sahip değildir. İnsan varlığının biçimleri (dharma), bir anlar dizisinden ibarettir. Kalıcı hiçbir şey yoktur. Bütün nesnelerin ömrü an'lıktır. Onların insan varlığına girmeleriyle son bulması aynı anda olur. Bununla birlikte onların birbirini izlemesi sebep ve sonuç zinciri içinde olur. Başlangıçsız ve ebediyete kadar yoluna devam eden nedensellik yasasının zinciridir bu. Kısa süreli dharmalardan oluşan bu zincirler başkalarına bireyler olarak görünürler. Tanrılar, hayvanlar, denizler, insanlar, taşlar ya da ağaçlar halinde. Her görünen varlık o sıfatla kendileri bakımından sadece kısa ömürlü olan zerreciklerin bir akıp yitişidir. Doğum, büyüme, yaşlılık, ölümle yeniden doğuşların sonu gelmeyen zincirinden geçerek ortaya çıkan değişimle öyle adlandırılan birey böyle bir nedensellik sonucunun anaforundan başkası değildir. O demin neyse asla tamamen onun aynı olmaksızın ve buna rağmen ondan yine de farklı değildir. Buna örnek olarak *Izutsu*, *Dogen*'in odunun varlığı ile ilgili açıklamalarını konuyu somutlaştırmak ve anlaşılır kılmak açısından yorumlamaktadır. Odunun yanarak kül olduğunu tasavvur edelim. Bu durumu gözleyen çoğu insan, doğal olarak, ilk önce odun olan şeyin küle dönüştüğünü düşünecektir. *Dogen* bunun, gerçekliğin yanıltıcı görünümü üzerine temellenen bir yanlış anlayıştan ibaret olduğunu belirtmektedir. Odun asla kül *haline gelemmez*; sadece, kül haline geliyor gibi görünür. Odun, ontolojik açıdan bakıldığında, kendine ait *odun-oluştan* başka bir şeye geçemez. Odun *odundur* başka bir şey değildir. Ancak, örneğimizdeki yanan odun bile hala odundur fakat aslında o, küle dönüşmezden önce belli bir zaman dilimi boyunca varlığını sürdüren aynı odun parçası değildir. Zira odun-oluş *dharmadurumunda* bile her an bir *önce* ve sonralığa sahip idi. Yani aslında, zahiren aynı olan odun formu altında bile her biri belli bir anda varlık alanına çıkan ve hemen izleyen anda ise yok olan bir anlık odun formları dizisi vardı. Bu bakış açısından odun konusundaki sıradan anlayış-örneğin, onun, başka bir şeye dönüşünceye kadar kendi ontolojik kararlılığı içinde varlığını sürdüren kendi kendine var olabilen bir varlık ve bir cevher olduğu görüşü- bir illüzyondan ibarettir. Kuşkusuz, *Dogen*, ifadelerinin başlangıcında *odun küle dönüşür* der. Fakat bu, sıradan insanın gözüne görüldüğü şekliyle şeylerin yanıltıcı görü-

nümüne yapılan bir atıftır. Şu halde: *odun, odun-oluş* ontolojik durumunda bulunmayı sürdürmektedir. Çünkü odun denilen şey, her an, bir önceki anda ne idiği ve bir sonraki anda da ne olacağı ile hiç bir ilgi ve alakası bulunmayan ve kesinlikle yeni olan bir şeydir. Odun, odun değildir; odun, kendi ontolojik durumunda sabit kalacağı herhangi bir zamana asla, sahip değildir; o, ne 'önce'ye ne de 'sonra'ya sahiptir; o, hem 'önce'den hem de 'sonra'dan mahrumdur. Odun, kendi başına ele alındığında, yalnız başına varolabilen kendine mahsus bir gerçekliği bulunmayan, neredeyse bir *hiç* olduğu için bu böyledir. Ya da şöyle diyebiliriz: o, sadece anlık bir gerçekliğe sahiptir. Her durumda onun ontolojik statüsü o derece güvensiz ve sallantılıdır ki, o, zamanın iki anı boyunca bile varlığını sürdüremektedir. Her şey her an 'önce' ve 'sonra'dan mahrum ve yoksundur. Yani, ontolojik bir bütün olarak ele alındığı ve sürekli var olan bir şey olarak değerlendirildiğinde, her bir şey, aslında, bir 'anlık varlıklar dizisi' ya da bir 'ontolojik anlar serisi'nden başka bir şey değildir. Böylece, her şey, her an yok olmak üzere varlık alanına çıkmakta ve sonra tekrar be tekrar varlık alanına çıkmaktadır. Tüm dünya her an yeniden doğmaktadır.

Bunun için lambanın alevi de iyi bir örnek olarak verilmektedir. İlk, orta ve son gece nöbetinde alev ne sürekli olarak aynıdır ne de bir başkasıdır. Sonuç olarak bizler de ölüm ve doğumla kayıtlı olan var oluşlarımızın sırasından ve şimdiki hayatımızın çeşitli safhalarından geçerek kendimizle özdeşizdir ve yine de özdeş değildir.

Bu anların peş peşe gelişi iki açıdan değerlendirilmektedir. Bir açıdan varlıkların an be an yenilenmesi durumu bir akış ve süreklilik oluşturmaktadır. Başka bir açıdan ise ontolojik anların peş peşe gelmesi olgusunun kendisinde ise Ezelilik-Ebedilik ortaya çıktığı için bir Mutlaklık ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu anlamıyla bütün varoluş tek bir varlık anlayışında *bir* olarak ortaya çıkmaktadır. Buradan ortaya çıkan diğer önemli bir konu ise zaman anlayışıdır. Varoluş bir anlık parlamadan ibaret olduğu için her şey an be an yenilenmeye devam eder. Dolayısıyla varoluş zamanın her anında kesinlikle yeni bir şeydir ve önce ve sonradan mahrumdur. Bu durumda zaman ile varoluşun tamamen bir ve aynı şey yani özdeş olduğu kabul edilmektedir. Zaman içinde şeylerin varolduğu ve olayların vu-

ku bulduğu bir mahal değildir; zaman insan bilgisinin doğuştan gelen bir formu da değildir. *Zaman* varoluşun kendisidir. Zaman özü itibariyle anlardan ibaret olduğu için, ‘şu anda şöyle şöyle bir şey vardır’ demek ‘şu an!’ demekle tamı tamına aynı şeydir. Diğer yandan yine zamanla ilgili olarak ontolojik anların her birinde kendisini kristalleştirip açık ve net bir şekilde sergileyen *Zamansızlık* veya *Ezelilik-Ebedilik* anlamını ifade eden ‘zamansız şimdi’ kavram da önemlidir. Burada bir anlamda Zaman, Zamansızlığın aktüelleşmesidir. Bu durum açısından bakıldığında, birbirinden ayrı ayrı olan tüm anlık-şeyler, kendi vahdetlerini sergilemektedirler. Onların hepsinin, zaman-ötesi bir metafizik boyutta aynı anda var oldukları görülmektedir. Dolayısıyla *zamansız şimdi* açısından bakıldığında, ‘dün’ ile ‘bugün’ arasındaki ayrım tamamen ortadan kalkmaktadır. Bu bakımdan varlığı bütün olarak zamansız şimdide algıladığımızda bu hem anda olmak hem de bütün varlıkla bir olmaktır. Yani tüm şeyler *Ezelî Ebedî Şimdi* de aynı anda hazır bulunmaktadırlar. Zaman, açısından bakıldığında dünya, ister uzun ister kısa olsun fark etmeksizin geçici ‘an’ birimlerinin sonsuz bir şekilde peş peşe gelmelerinden ibaret bir şey olarak görünecektir. Fakat ister uzun, isterse kısa birimler olarak alınsınlar zaman birimlerinin her birinde, geriye kalan birimlerin hepsi gerçekleşmektedir. Yani zamanın her bir birimi, zamanın tamamının bir aktüelleşmesidir. Bir zaman birimi bir varoluş birimiyle tamamen aynı şey olduğu için, yukarıdaki ifade şu anlama gelmektedir: Her bir şey, peş peşe gelen ontolojik ‘an’larının her birinde, ‘bütün’ün bir aktüelleşmesidir. Sonuç olarak zaman varoluştur. Dolayısıyla meditasyon sırasında daima zamansız şimdi olarak edinilen tecrübeye, tüm şeyler aynı anda (yani eşzamanlı olarak) görülür ve zaman açısından onlar arasındaki tüm farklılıklar da tamamen ortadan kalkmış olur. Çünkü burada her bir ontolojik ‘an’, diğer ontolojik ‘an’ların ya da şeylerin tamamının gerçekleşmesi demektir.⁴⁴ Bu bakımdan dharmaya, olay-nesne ya da nesne-olay anlamları verilerek tercüme edilmektedir.

⁴⁴ T. Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 160-167; H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 488-494.

Başka bir anlatımla varlık denizinin üzerindeki bir dalgayla karşılaştırılarak izah edilmeye çalışılmıştır. Deniz kendi realitesi dalgaların oluşturduğu şekillerle açıklanamaz. Tıpkı dünyadaki cisimler gibi. Onların hiçbir gerçekliği yoktur ve bu sebepten gerçekliğin içinde birdirler. Ama bu realite duyular dünyasının kavramlarıyla tasvir edilemez. Bu realite ontolojik görünümünün içinde sadece varlıkların böyleliğiyle, varlığın özüyle belirtilebilir. Her nesnenin realitesine şu üç açıdan bakılabilir. 1- Bir şeyin asıl çekirdeği, 2- Sıfatları 3- Etkinliği. Bir testinin özü toprak ya da kildir; onun belirteçleri havlı oluşu ya da inceliği kırılğanlığı ya da kuvveti, güzelliği ya da çirkinliğidir. Ama etkinliği suyu alması, tutması ve vermesidir. Gerek özellikleri gerekse etkinlikleri, değişmenin yasalarına tabidir. Onun özü mutlak surette tahrip edilemezdir. Deniz dalgaları yüksek ya da yüzeysel olabilir ama suyun kendi ne daha az ne de daha çok olur. Ve böylece bütün nesnelerin ölmek için doğmuş olmasına rağmen isterse onlar uzun ömürlü bireyler olsunlar ya da sonsuz derecede kısa devam eden zerrecikler olsunlar, onların özü değişmez olarak kalır. Evren, adların ve biçimlerin bütün dünyası, görünür yönlerine ve devamlı görünümlerine sahiptir. Ama bu sonuncusu, bütün nesnelerin temeli öylesilik, varoluşun özü ya da ideal varlığı olarak belirtilebilir. Bu metafizik felsefenin ana düşüncesine göre her bir Dharma başkalarına tabidir. O kendisine ya da bir başkasına dayanarak ya da her iki dayanak sırasını birbirleriyle bağlantılamak suretiyle açıklanamaz. Her bir kavram sistemi iç çelişkileriyle son bulur ve bu sebepten boştur. Ama her şeyin “mevcut olmadığını” söylemek de doğru olamaz. Biricik son gerçek buna göre boşluktur. Bütün mekanların ve zamanların içinden geçerek nesnelerin özü olarak mevcut kalan şey sadece bu Mutlak olandır. Esas mahiyetinde nesneler ne adlandırılabilir ne de açıklanabilirler. Onlar incelenmelerine izin vermezler. Algımızdan kaçarlar. Onlar mutlak bir özdeşlik gösterirler. Hiçbir ayırıcı özellikleri yoktur. Hiçbir değişmeye uğramazlar, hiçbir tahribe maruz kalmazlar. Realite alanları “mutlak gerçeğin” alanıdır. Görece ger-

çeğin alanı değildir. Bu noktada Budizm'in Mutlak Gerçeğinin Hinduizmin tanrısı Brahma ile aynı olduğu kabul edilmektedir.⁴⁵

Ancak bu durum bilgeliğe ulaşmanın elde ettiği bir algılama düzeyiyle ortaya çıkmaktadır. *Pracna* (bilgelik) uyanınca tüm görecelikler aşılmış olur. İkiliklerin üstünden, mutlak boyutundan (*paramart-ha*) dünya kendini açıklar. Amaçla sonuç, özneyle nesne; yaşamla ölüm, görenle görülen arasında hiç bir açıklık kalmaz. Dünya ne tam anlamıyla gerçektir, ne de gerçekliği olmayan düşsel bir görüngüdür. Dalgalar da vardır ama onların da mutlak değişmez bir varlıkları yoktur. Öte yandan her varlıkta Buda doğası vardır. Hepimiz Buda'yla aynı yapıyı, aynı yaratılışı paylaşıyoruz. Eğer sen bir şey, Budalık başka bir şey olursa, o zaman ikilik var demektir. Oysa her türlü ikilik yanılgıdır. Her varlıkta Buda doğası vardır. Buda doğası, böylesiliğin (*tathata*), boşluğun (*sunya*) değişik bir adından başka bir şey değildi. Bu öğretiye göre, Buda'nın varlığı ve yokluğu içine alan, tüm evreni kapsayan mutlak düzlemindeki (*paramartha*), kişileşmemiş, kişisiz bedeni vardır ki ona da Dharmakaya denir.⁴⁶ Anlaşılacağı üzere dharmadan yola çıkan Budist varlık anlayışı Dharmakaya ile mutlak varlığa ulaşmış olmaktadır. Artık mutlak düzeyde söz konusu olan varoluş düzeyi bizim bildiğimiz algı düzeyini aştığı için burada başka bir idrak düzeyinden söz edebiliriz. Esasen daha sonra göreceğimiz gibi bütün Budist uygulamaların hedefi de bu düzeye insanları çıkarmak ve cehaletten kurtarmaktır.

Bu bakımdan bütün Budist ekollerin temel hedefi yanlış varlık algısını değiştirmektedir. Hem dış dünyadaki fenomenleri hem de kendi varlığımızı hikmet gözüyle yeniden keşfetmeliyiz. Bu gözümüzün açılması için ise bazı bağılıklardan kurtulmakla mümkündür. "Fenomenal dünya, düşüncenin ürünüdür. Bu yüzden, zihin düşünceden kurtulduğunda, nihai gerçeklik olan, asıl haline döner. Bu,

⁴⁵ H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 494.

⁴⁶ İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 236-237. Ayrıca bkz. Alan W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, Çev., Sena Uğur, Şule Yay., İstanbul 1998, s. 99-100.

bütün Budaların dünyada görünür olmalarının nedeni olan büyük amacın etkisine benzer. Budalar, insanların aydınlanmasına, Zen terimleriyle asıl yüzlerini görmelerine yardım etmek için ortaya çıkarlar. Sıradan insanlar, iki uç nedeniyle kendi asıl yüzlerini göremezler: Fenomene bağlıdırlar ve benliğe bağlıdırlar; her ikisini de yanlışlıkla gerçek olarak düşünürler. Eğer, hem fenomenin hem de benliğin asılsız olduğu kozmik hakikate uyanırlarsa, onları aydınlanmaya götürecek prajnayı, Buda-bilgisini fark edeceklerdir. Nihai gerçekliğe ulaşmak için fenomenal alemin ötesine gidebilecekler”.⁴⁷

Hinayana ekolüne göre de devamlı varlık biçimi olarak düşündüğümüz her şeyin yerinde bir tabirle asla mevcut olmadığı bilinmelidir. İnsan varlığının biçimleri yani dharmalar da bir anlar dizisinden ibarettir. Gerçekten var olarak değerlendirilebilecek olan şey sadece dharmalardır. Ufak süreli realiteler. İşte onların gruplar halinde, sebep ve sonuç zinciri olarak bir araya getirilmesiyle sahte bireyler izlenimi uyandırılmaktadır. Hiçbir düşünür yoktur, sadece düşünüş vardır; hisseden hiçbir kimse yoktur, sadece hissetmek vardır; davranışta bulunan kimse yoktur tersine sadece görünen davranışlar vardır. Bu yaklaşım maddelerin ve bireylerin mevcut olmadığını savunur ama bu arada kendilerinden dünya yanılgısının oluştuğu sonsuz birimlerin realitesinde ısrar eder. Ruh, (birey) geçici süren kişisel varlık parçalarının bir bileşiminden başka bir şey değildir. Ve bunlar tek başına realitedirler. Nirvana kurtuluşun ele geçirilmesi buna göre sadece gördüğümüz ve hissettiğimiz bütün bu görüntü izlenimlerinin realiteyi oluşturduğu ve oluşturur görüldüğü fikrini bir yana bırakmaktır. Bu hayatımızın ana düşüncesinin ve ana yanılgısının yok edilmesi yanlış umutların ve korkuların hayat planlarının, hırsların ve düşmanlıkların bütün mahiyetini kesip atar. Arhat, aydınlığa eren kişi, artık aldatılmaya izin vermez. Ama Nirvana üzerine daha başka neyin söylenebileceğine dair bir girişimde de bulunmaz.⁴⁸

⁴⁷ M. Thompson, *Budizmin Bilgeliği*, s. 63. Ayrıca bkz. Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 9.

⁴⁸ H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 488-490.

Anlaşılabacağı üzere Budizm’de oldukça karmaşık bir varlık anlayışı vardır. Ama sonuçta bu varlık anlayışı, insanın en yüksek hedefe ulaşmasında, varlıkları ve kendi varlığını anlamlandırma açısından bir zemin oluşturmaktadır.

2.2. Buda ve Budalar

Budizm’de Buda, Budalık ve Budalar ile ilgili anlayış bu dinin anlaşılması açısından anahtar konumundadır. Esasen bir din olarak Budizm her zaman ona izafe edildiği için bir bakıma buradan da Buda’nın bu dindeki merkezi konumu kısmen anlaşılmaktadır. Buda sadece bir tane değildir, bir çok Buda gelip geçmiştir. Bir çok Buda’nın gelip geçmiş olmasının Budizm’e bir evrensellik ve ezelilik anlayışı kattığı söylenmektedir. Buda sözcüğü aydınlanmış bir zihin durumunu ya da halini ima etmektedir. Gautama Sidharta’ya Buda dendi, çünkü azmiyle yüce bilgiye ve ahlaki mükemmelliğe ulaşmıştır, fakat o Budistlere göre ne kendini insan türüne açan bir tanrı ne de dünyayı kurtarmak için tanrı tarafından gönderilen biriydi. O bir tanrıdan ya da insandan yardım istemeden kendi çabasıyla aydınlanmaya erişmiştir. Ancak daha sonra göreceğimiz gibi Budizm’de oldukça farklı ve zengin bir Buda anlayışı gelişir ki burada onun Tanrısal anlamda kabul edildiği durumlarla da karşılaşmaktayız. Budacılar Gautama Sidharta’yı Buda diye anılsalar da, hem onun zamanından sonraki hem de zamanından önceki başka Budaları da kabul ederler. Budalık insanın ulaşabileceği en yüce hedeftir.⁴⁹ Bu bakımdan Budizm’de Buda kavramı, sadece Gautama Sidharta’nın kişiliğini değil, onun örnek aydınlanmış birisi olarak her Budist için bir hedef olan Budalık durumunu da ifade etmektedir.

Budizm’de 25 farklı Buda’dan söz edilmektedir. Sidharta Gautama ise bunların yedincisi olarak kabul edilmektedir. Ancak ondan sonra da yine Buda gelecektir. Bizim bildiğimiz Buda ise daha önce çeşitli defalar farklı varlık düzeylerinde dünyaya gelmiştir. En son Vessantara adlı bir prens olarak dünyaya gelmiş ve öldükten

⁴⁹ Nyogen Senzaki ve Ruth Strout Mccandless, *Budizm ve Zen*, Çev. Nur Yener, Okyanus Yay., İstanbul 2001, s. 28.

sonra Tusita cennetinde yeniden doğmuştur. Bu son dünyaya gelişinden önceki dönemde oldukça uzun bir süre burada yaşamıştır. Bu son Bodhisattva'nın hayatı Tusita cennetinin 4000 yılı boyunca sürer ki bizim dünyamızın 400 yılı Tusita cennetindeki bir güne karşılık gelir. Dünya bir Buda'nın öğretisini almaya hazır olduğunda bir Bodhisattva için dünyaya yeniden doğuş zamanı gelmiş demektir. Bunu sağlamak için on bin dünyanın tanrıları Bodhisattva'dan son varoluşunda insanlar arasında doğmasını istemek için toplanırlar. Tüm geçmişteki Budalar için yaptıkları gibi gelip ondan insanlar arasında doğmaya hazırlanması için ricada bulunurlar. Bundan sonra Buda doğacağı zamanı, yeri, kıtayı, soy halkasını ve onu taşıyacak anneyi kendisi seçer ve dünyaya iner.⁵⁰ Görüldüğü gibi Budaların hayatı yeniden doğuş inancı doğrultusunda da söz konusu edilmektedir. Önceki hayatları ve ölümden sonraki hayatları hakkında bir çok bilgiler verilmektedir. Bütün bunlarda Budaların seçilmiş varlıklar olduğu izlenimi hep hissedilmektedir.

Budalar uzun zamanlar içerisinde zuhur eden mükemmel varlıklardır. Ancak kurtuluş yolunda çaba sarf eden fakat Buda olmayan kimselerde vardır. Bunların da kendi aralarında dereceleri vardır: 1. *Sotapanna*. Bunlar çeşitli bağlardan kurtulmuşlardır ve daha yüksek hayatlarda tekrar doğarak kurtuluşa ulaşip yüksek hakikate erişeceklerdir. 2. *Sakadagâmi*. Bunlar arzularını ve kinlerini yenmişlerdir ve bu dünyaya bir kez daha gelip acılara son vereceklerdir. 3. *Anâgami*. Bunlar Devaların en yüksek mertebesine ait hayata gelirler ve tekrar doğmadan orada nirvanaya ererler. Artık bu dünyaya bir daha gelmezler. 4. *Arhat*. Bunlar en yüksek dereceye erişmiş azizlerdir. Bunlardan normal insanlar için söz konusu olmayan olağanüstü şeyler zuhur edebilir. Bunlar tam kurtuluş yolunu bulurlar ve bütün dünya bağlarından da özgürleşmiş olurlar. Bu derecelerden sonra Budalar gelir. Bir Buda'nın geldiği dönemde başka bir Buda daha ortaya çıkamaz. Budalarında iki derecesi vardır: 1. *Passeka-Buda*: Bunlar dünyayı olgunlaştırmak için gelme-

⁵⁰ Jean Boisselier, *Buda'nın Bilgeliği*, Çev. N. Feyza Zaim (Dalfes), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2003, s. 36-38.

mişlerdir, sadece kendi kurtuluşlarına gömülmüşlerdir. Dolayısıyla bir Buda'nın zamanında da dünyaya gelmiş olabilirler. Yine Budalar olmadan ve her hangi bir cemaat olmadan da kendiliğinden ve kendisi için ilhama ermiş olanları vardır. 2. *Sammasam-Buda*: Evrensel ve öğretici Budalar bunlardır. Bunlar olgunluğun en yüksek derecesini kedilerinde toplamış azizlerdir. İnsanlara kendi kurtuluşlarının örnekliğinde kurtuluşun yollarını gösterirler. İnsani her türlü bağlardan kurtularak olgunluğa, nirvanaya ermişlerdir.⁵¹

Böylece bu sınıflandırma, bize kurtuluşa erişme açısından insanlar arasındaki bir hiyerarşiyi gösterdiği gibi aynı zamanda Budaların insanların kurtuluşu açısından konumunu da ortaya koymaktadır. Aşağıdaki metin bunu daha açık bir şekilde vurgulamaktadır: “Sonra Kutlu kişi konuştu ve şöyle dedi: “Vâsettha, bil ki bir Tathagata (zaman zaman) tamamıyla aydınlanmış biri, mutluluk getiren ve değerli, bilgelik ve iyilikle dolu, dünyanın bilgisine sahip, hatadan uzak olmayan ölümlülere benzersiz bir rehber, ilahların ve insanların öğretmeni olan biri, bir Kutlu Buda olarak dünyaya gelir. Bu evreni kendi kendine sanki onu yüz yüze görüyormuş gibi baştan sona bilir. Alt dünyayı da bütün ruhlarıyla ve üst dünyaları da Mara ve Brahma dahil bilir...Hakikati hem lafzıyla hem özüyle, kökeni ve gelişmesi ve tamamlanması açısından açıklar. Tüm saflığı ve mükemmelliğiyle yüce bir hayatı bildirir”.⁵²

Budistler açısından Buda aynı zamanda bir zihin durumudur; ahlaki ve akli açıdan da mükemmelliği ifade etmektedir. Gerçekte aydınlanmış olan herkes bir Buda'dır. Her ne kadar yukarıda söz ettiğimiz gibi Buda'nın örnekliği söz konusu ise de nasıl Buda Sakya-muni kendi çabalarıyla aydınlığa ulaştıysa aynı şekilde herkesin aynı şeyi yapması ve kendi çabalarıyla içsel hazinesini keşfederek aydınlığa ulaşmaya çalışması gerekir. Bu çabalar ise her düşüncenin, sözün ve davranışın bilincinde olmak ve yaşama duyulan saygıyla kötüden kaçınmak yoluyla gerçekleştirilir. Yaşama saygı duymak

⁵¹ A. H. Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 60-61.

⁵² *Tevigga Sutta, Buddhist Sutta*, İng. Çev. T. W. Rhys Davids, The Book Tree, Escondido, CA, 2000, s. 186-187.

bilinen erdemleri uygulamak, dürüst olmak, temiz yaşamak ve arı düşünmek, adil ve nazik olmak, başkalarına saygı duymak ve onlarla barış içinde yaşamak ve cehalete karşı mücadele etmek anlamına gelmektedir.⁵³ Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Buda bir zihin durumudur ve kişi kendi içsel yolculuğu ile Budalığa ulaşabilir. Dolayısıyla sayılan bu dış şartlarla birlikte deruni açıdan yapılması gerekenlere dikkat etmelidir. İnsan bir kez kendi öz benliğini, öz yapısını tanıdı mı okuması, yazması olmasa, hiç bir şey bilmese de gerçeği bulabilir demektir. Çünkü Buda insanın kendi zihnidir dolayısıyla onu kendi iç dünyasında, iç yapısını görerek bulabilir. Birbirinin ardından gelen, gelmiş geçmiş, Budaların hepsi insanın bu iç varlığını tanımasından söz etmişlerdir.⁵⁴ Buda olmak, aydınlanmak Budist metafiziğin özünü oluşturmaktadır ki biz bu konuyu son bölümde ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Budalık konusuyla ilgili olarak açıklığa kavuşturmamız gereken iki kavram önemli görünmektedir. Bunlar birbirleriyle karşılaştırmalı olarak değerlendireceğimiz Buda ve Bodhisatva kavramlarıdır. Bodhisatva, uyanmakta olan ya da uyanmaya aday bir varlık veya uyanık tabiatlı olandır; Buda ise uyanmış olan, Mutlak Uyanıklıktır. Bodhisatva, bir Buda'nın mutlak uyanıklığı için aşkın bilgileri ve erdemleri hayata geçiren, ölümlü bir varlıktır. Tarihsel Buda olan Gautama Sidharta, mutlak uyanıklığa ulaşana kadar bizzat bir Bodhisatva'dır. Gautama Sidhartayı takip edecek olan Maitreya şu anda gökte bir Bodhisatva'dır. Bunun dışında kaynaklarda söz edilen Avalokiteşvara gibi başka Bodhisatvalar da vardır. Bunlar, potansiyel olarak birer Buda'dırlar. Ancak bunlar, en son filize kadar her şey kurtuluşu ermeden Buda hallerine girmeyeceklerine dair and içmişlerdir.⁵⁵ İşte bu noktada Mahayana ekolünün, Bodhisatva anlayışını merkeze alan bir yaklaşım sergilediğini görüyoruz. Avalokiteşvara bir Mahayana Budist'inin en yüksek hayat idealinin kişileşmiş bir örneği olarak kabul edilmektedir. Çünkü anlatıldığına göre o yaşadı-

⁵³ N. Senzaki ve R. S. McCandless, *Budizm ve Zen*, s. 38

⁵⁴ D. T. Suzuki, *Zen Budizm*, s. 76-77.

⁵⁵ A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 82.

ğı bir sürü seçkin ahlaki enkarnasyonlardan sonra Nirvana'nın dinginliğine karışmak üzereydi. O zaman bütün dünyada bir gök gürültüsünün öfkesine benzeyen büyük bir inleme duyuldu. Avalokiteşvara bunun bütün yaratılanın, kayaların ve taşların, ağaçların, böceklerin, tanrıların, hayvanların ve insanların ağzından yükselen bir acı şikayet, evrenin bütün alanlarından gelen bir matem olduğunu biliyordu. Onun doğum ölüm döngüsünden özgürleşeceğine ve bir daha dönmeyeceğine olan yakınmaydı bu. Ve acıma içinde tıpkı sürüsünü kapıdan içeriye alan ve bütün sürüsü içeri girene kadar kendisi girmeyen ve kapısını kapamayan iyi bir çoban gibi bizzat kapıdan geçen bütün varlıklar istisnasız ondan önce içeriye girinceye kadar Nirvananın mutluluğundan feragat etti. Dolayısıyla kendi Nirvanasını bütün varlıklar kurtulana kadar erteledi. Öte yandan Hinayana'da Bodhisatva sözcüğü Budacılığın sırrına ermeden önceki kimsenin adı iken, Mahayana'nın geleneği Bodhisatva ile dünyayı avutmak ve şifaya kavuşturmak için Nirvananın eşliğinde bekleyenleri ifade etmektedir. Tam bir diğerkamlık ve tam bir acımayla Mahayana'nın Bodhisatva'sı Buda'nın gerçekleştirilen saf aydınlığını erteler. Halk inancında Bodhisatva çağırılır, çünkü o tükenmez şifalandırıcı güçlere sahiptir. Onun gizil güçsel olgunluğu daima kesintisiz, evrensel bir kurtarış olarak görülür. Bodhisatva tükenmeyen bir erdemler birikimine sahiptir ve o bunu birçok hayatlardan geçerek en yüksek dürlülüğün uzun süren ve tamamen kusursuz tecrübelerle içinde biriktirmiştir.⁵⁶ Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Mahayana ekolü bu kavrama önemli anlamlar yüklemiştir.

Bodhisatva öğretisinin doğal bir sonucu olarak başka varlıklara bağlanarak kurtuluşa ulaşma anlayışının Budizm'de bir temeli oluşmaktadır. Çünkü böylece kendilerini tüm canlıları kurtarmaya adanmış Bodhisatvalara bağlanarak kurtuluşu onlardan beklemek anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışla Budizm'de kendi çabasıyla kurtuluş (ciriki) yolunun yanına bir kurtarıcının yardımıyla kurtuluş (tarikî) yolu da farklı bir yol olarak benimsenmiş olmaktadır.⁵⁷

⁵⁶ H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 505-506.

⁵⁷ İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 235.

Anlaşılabileceği üzere Bodhisatva kavramı Mahayana tarafından Budizm'in en yüce kavramı olan Nirvanadan daha önemli bir konuma oturtulmuştur. Çünkü Bodhisatva, Nirvanadan geçmiş dolayısıyla da Nirvanaya ererek doğum-ölüm dünyasından el etek çekmiş birisinden daha yüksek bir ruhani derece içeren bir kavram olarak anlaşılmaktadır. Pali Külliyatı'nda, Buda'nın Nirvanaya ulaşan müritleri Arhatlar, yani değerli insanlar olarak adlandırılırken, Mahayana metinlerinde Arhat tiplmesi neredeyse bencil bir imge olarak görülmektedir. Öte yandan Bodhisatva, kişinin sadece kendisi için Kendi başına ulaştığı bir Nirvana konumunda ciddi çelişkiler bulunduğunu fark etmişti. Yaygın bakış açısına göre Bodhisatva bir fedakarlık merkezi, bir kurtarıcıdır ve tüm diğer duygu sahibi yaratıklar da girene kadar nirvananın son aşamasının kapısında beklemeye yemin etmiştir. Sadece onlar uğruna, tekrar tekrar Samsara döngüsünün içinde dağılmayı kabul etmiştir. Bu sayılamaz yüzyıllar boyunca, çimenler ve tozlar bile Budalık mertebesine, erişinceye kadar devam edecektir belki de. Bu prensibin, Nirvananın kavranamaması düşüncesinden ve bensizlik ilkesinde doğal olarak çıkarılabileceği de görülecektir. Çünkü eğer Nirvana, bunun imkansızlığı fark edilerek, gerçeği kavrama çabalarının artık bir son bulduğu durum ise, Nirvananın kendisini kavranılacak ya da elde edilecek bir durum olarak görmek anlamsız bir davranış olacaktır. Daha da ötesi eğer ben yok ise, Nirvanayı bir canlı tarafından erişilecek bir durum olarak görmek de mantıksız olacaktır. Bu durumun bir sonucu olarak eğer erişilebilecek bir nirvana yoksa, ve eğer gerçekten bireysel kimlikler de yoksa; bu bizim kısır döngüye mahkumiyetimizin aslında yüzeysel olduğunu ve bizim gerçekte zaten nirvana da olduğumuzu gösterir. Bu durumda Nirvanayı tanımaya kalkışmak insanın aslında hiç kaybetmediği bir şeyi aramaya çalışması gibi anlamsız olacaktır. Dolayısıyla, Bodhisatva Samsara Döngüsü'nden ayrılmak için Nirvana sanki başka bir yerdeymiş gibi davranmamaktadır. Çünkü böyle bir davranış; Nirvananın erişilmesi gereken, Samsaranın ise var olan bir gerçek olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁸ Görüldüğü gibi aslında her hangi bir ekolün Buda anlayışı o ekolün bütününe belirleyen bir etkiyi de beraberinde getirmektedir.

⁵⁸ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 87-89.

Bu bağlamda Mahyanın Buda anlayışı sonuçta Buda'nın tanrılaştırılmasına kadar ilerleyen bir anlayışı da beraberinde getirmiştir. Çünkü böyle bir durumda Bodhisatva adeta kurtarıcı bir tanrı olarak işlev görmektedir. Bu durum Buda'nın kendisinin tanrılık mertebesine yükseltilmesi şeklinde değerlendirilmektedir. Bu bakımdan Budizm'in görünürde tektanrı bir dine benzediği de ileri sürülmüştür.⁵⁹ Ancak bir çok Semavi Bodhisatva'nın ortaya çıkması olgusu Budizm'i bazen çok tanrı bir din olarak da göstermektedir. Çünkü bu varlıklara tanrı olarak yönelindiğini söylememiz mümkündür. Onlar mucizevi güçlerle donanmış olan doğa ötesi varlıklar olarak dünya üzerinde hükümdarlık kurmuş ve ibadet edilip, hürmet gösterilmeye layık tanrılar kabul edilmişlerdir. Daha önce kısaca bazılarından söz ettiğimiz bu Semavi Bodhisatvaların dördünü daha yakından incelediğimiz zaman bu konu daha iyi anlaşılacaktır: *Maitreya*: Maitreya, tüm zamanların en eski bodhisatva topluluklarından. Geleceğin Buda'sı olarak anılır. En son dünyaya ineceği ve Sakyamuni'den bile daha büyük bir müritler topluluğuna komuta edeceği de rivayet edilir. Şimdiki çağın en gerçek Bodhisatva'sı olarak kabul gören bu zat, sadece merhametin yaşayan bir timsali olmakla kalmaz, aynı zamanda dünyadaki şimdiki en son doğumunda bir tanrı olarak ibadet edilebilen bir kişidir. *Manjusri*: İsmi *zaferin zarafeti ya da tatlılığı* anlamına gelen Manjusri, bilgelikle hatipliğin kişiselleştirilmiş bir halidir. Ona ibadet etme gibi bazı eylemlerde bulunan, onun resimleri, doktrinleri ve şarkı nakaratlarının tekrarlanmasıyla ve hatta onun adının duyulmasıyla bile, bu eylemde bulunan müride sonsuz yararların aktığı kabul edilir. O kendisini çok rahatlıkla fakir bir dilencinin ya da bir yetimin kılığına sokabilir ve iyi ahlaklı adanmış müritlerinin gözüne, eğer canı isterse gerçek dünyada, ya da eğer bunlar kötü karmik etkiler altında iseler rüyada görünebilirdi. *Avalokiteşvara*: Avalokiteşvara, istediği her kılığa girebilen ve her şeye kadir olan kurtarıcı bir tanrı olarak tasvir edilir. Buda, Bodhisatva veya Tanrı olarak görülmektedir. Bu tanrının özel

⁵⁹ Bkz. Hervé Rousseau, *Dinler*, Çev. Osman Pazarlı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 1970, s. 100-101. Ayrıca bkz. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 533.

görevi de yaşayan canlılara Samsara'nın kapanlarından ve tehlikelerinden kurtulmalarında yardımcı olmaktır. Onun ikinci bir görevi ise kendi adanmış müritlerini, içlerindeki şiddetli isteklerden, öfkeden ve ahmaklıktan korumaktır. *Samantabhadra*: Mükemmel bir varlık olarak dünyaya iner. O kendini seven müritlerine iyi ilhamlar bahşedecek ve ibadette sert bir programı izleyen tüm adanmış müritlerine tılsımlı zikir sözcükleri bahşedecektir.⁶⁰

Ancak genel olarak Buda'nın üç bedeni olarak bilinen anlayışın Budizm'de onun tanrılaştırılmasının en belirgin örneği olduğu kabul edilmektedir. "Mahayana'nın öğretisine göre ezeli Buda'nın üç vücudu (*trikaya*) vardır; O *dharma-kaya*'da (hidayet vücudunda) mutlak, O saf ruhsallığında ebedi gerçektir; O *sambhoga-kaya* (rahmet vücudunda) ahiretin zevk cennetinde ve pek çok *nirmana-kaya* (değişen dünyevi vücutlarda) kendini gösterir. Ancak son iki tezahür şekli, birinci gibi gerçek değildir, onlar Maya'dan (illüzyon dünyasından) bir parçadır".⁶¹ Budizm'deki bu üçleme Hristiyanlıktaki Teslis ile benzerlikleri açısından da karşılaştırılmıştır. Burada Kutsal Ruh aracılığıyla Baba kavramı olmaksızın beden bularak yeniden doğan İsa anlayışı, Nirmanakaya'ya benzetilmekte, Kutsal Ruh da Sambhogakaya ve her ikisinin de mutlak kökü Dharmakaya olarak görülmektedir.⁶²

Bu konuyu biraz daha açıklamak gerekirse, Buda'nın üç bedeni diye bilinen *Trikaya* öğretisine göre, Buda'nın birinci bedeni varlığı ve yokluğu içine alan, tüm evreni kapsayan mutlak düzlemindeki (*paramartha*), kişileşmemiş, kişisiz bedeni olan *Dharmakaya*'dır. İkinci beden göksel katmanlarda ya da varoluşun dünyasal varoluşa oranla daha ince, daha tinsel katmanlarında, daha açıkçası Tanrı katında belirlenip kişileşen, ad ve bedene bürünen *Göksel Budaların* bedeni *Sambhogakaya*'dır. Bu düzlemdeki *Göksel Budalar* her şeyi

⁶⁰ Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 189-191.

⁶¹ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yay., İsparta 2002, s. 243.

⁶² Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 541. Ananda K. Coomaraswamy'de yine Hristiyan teslisi ile benzer bir karşılaştırma yapmaktadır: Bkz. *Buddha and the Gospel of Buddhism*, London 1916, Kessinger Publishing's Rare Reprints, USA, s. 238.

bilme, aynı anda her yerde olma, nedensellik yasasının sınırları içinde kalmakla birlikte her şeye gücü yetme nitelikleriyle birer Tanrı gibi düşünülmüşlerdi. Hiç olmazsa *Göksel Budaların* başka dinlerdeki karşılıklarına verilen ad Tanrıdır. Buda'nın üçüncü bedenine gelince *Gotama Buda* örneğin de olduğu gibi dünyayı kurtarmak; insanlara yol göstermek için insan görünümünde, insan bedeninde dünyaya gelen *Göksel Budaların* bu dünyadaki taşıdıkları bedenleri olan *Nirmanakaya*'dır. İnsan görünümünde, insan bedeninde dünyaya gelen bu kurtarıcı Tanrı motifinin o dönemde bir çok dinde paylaşılan ortak bir yorum olduğu anlaşılıyor. Sonradan Mahayana'da Tanrıçılık eğilimi daha da güçlenince *Dharmakaya* tam bir Tanrı şeklinde kişileştirilmiş bir varlık olarak yüceltilmiştir. Bu bakımdan o, bazan *Adi Buda*, bazan *Vayrakona Buda*, bazan da *Yüce Varlık* adıyla eksiksiz bir Tanrı olarak görülmektedir.⁶³

Tanrısal Buda tipleri, dünyada tecelli eden her Buda ile bağlantılı bir şekilde iki sınıfa ayrılmaktadır. Buna göre her Buda'nın birer ruhani Buda'sı ve ruhani Bodhisatva'sı vardır. Gautama Buda'nın ruhani Buda'sı, Buda Amitaba, yine onun ruhani Bodhisatva'sı ise Avalokiteşvara'dır⁶⁴. Bu Tanrısal Budalar hakkında kısaca bilgi vermekte yarar vardır. Böylece bir anlamda Buda kavramının bu dindeki geniş boyutları ortaya çıkmış olacaktır: *Amitaba*: Amitaba (sonsuz ışık-sonsuz hayat). Buda dünyası, batı yönündedir. Yani Batı Cenneti ya da Saf Ülke de onun egemenliği söz konusudur. Bu dünyaya, sahip olunan mutluluk anlamında Sukhavati adı verilir. Bu dünya, ebedi bir gün ışığının gökkuşağının renkleriyle beraber çevreye yayıldığı bir ülkedir. Bu cennet ışıklandırılmış, çok kıymetli taşlarla yedi surla, yedi sıra palmiye ve rüzgarla müzikler çalan çanlarla süslenmiştir. Bu ülkenin adanmış müritlerine kolaylıklarla ve zevkle dolu bir var oluş vaat edilmiş ve verilmiştir. Günahkarların en büyüğü bile, eğer bu şahıs pişman olursa ve eğer onun yeterli

⁶³ İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 232-234. Ayrıca bkz. A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 99-100; Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 206-207.

⁶⁴ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1955, s. 97-98.

miktarda imanı varsa, bu cennetten farksız aleme erişim fırsatını yakalayabilir. O, Çin’de *Amito* ve Japonya’da *Amita* olarak tanınmaktadır.⁶⁵ Buda Amitaba, Sınırsız Işığın Budasıdır. Amitaba, Çin ve Japonya ile Tibet ve Himalayalar’da yaşayan halk arasında yaygın olarak tanınmaktadır. İnsanoğlunun ait olduğu buda ailesi olan Padma ailesinin başlangıçtan beri var olan Budasıdır. O saf doğamızı temsil eder ve insanların içindeki en başta gelen ve ona hakim olan arzunun dönüşümünü ve değişimini simgeler. Amitaba, zihnimizin sınırsız ve ışıltılı doğasıdır.⁶⁶ *Aksobhya*: Aksobhya (soğukkanlı). Semavi Buda’lar arasında adı ilk sırada anılanlardan biridir. O, doğru yönüne doğru yayılan bir Buda Dünyası’nda varlığını sürdürmektedir. Onun kendi adanmış müritlerinin içinde hiçbir kırgınlık durumu olmamasını sağlayan biri, yani öfke duygusunun başı olduğunu söyleyebiliriz. O, genelde rengi mavi olan ve yine mavi renkli bir file binmiş biri olarak tasvir ve bu tasvirlerde sağ elinde saf bir elmas tutarken, sol eliyle de *dünyaya tanıklık etme* manasına gelen bir jest hareketi yapmaktadır. *Vayrocana*: Vayrocana, (Dışarıya Işık Saçan-Aydınlatıcı). Daha önce belirttiğimiz gibi Gautama Buda’nın Dharma-Bedeni olarak hürmet görür. Adi Buda olarak da adlandırılır. Budist ülkelerde en çok bilinen ve tasvirleri yapılan Buda olduğu söylenebilir. Güneş ve ışık imgeleri, Sakyamuni’nin ve O’nun Aydınlanması’nın ilk dönem kayıtlarında ciddi ölçülerde önemlidirler. O’nun bilgisi, kendisini cehaletin karanlığını aydınlatan bir ışık olarak tasvir edilir ve kendisini alnındaki bilgelik gözünden bir ışık huzmesi yayan biri olarak ifşa eder. Japonya’da Dainichi ya da *Büyük Güneş* olarak bilinmektedir. Japonların çoğu, onu tüm evreni kaplayan *Kozmik Buda* olarak görmektedir.⁶⁷

Bütün bu Tanrısal Buda anlayışlarının daha sonraları ortaya çıktığı ve Buda’nın tanrısal bir varlık haline getirildiği de ileri sürülmüştür. Ancak bize düşen bir Budist’in Buda’yı nasıl anladığını ortaya

⁶⁵ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yay., Konya 2005, s. 24-25; Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 194-195.

⁶⁶ Sogyal Rinpoche, *Tibet’in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 375.

⁶⁷ Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 194-195; M. Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 779.

koymaktır. Öyle ki bugün özellikle Tibet, Çin ve Japon Budist geleneklerinde geniş halk kesimlerinin dini dünyasından bu Buda anlayışlarını kaldırdığımızda geriye din adına fazla bir şey kalmayacaktır.

2.3. Tanrısal Varlıklar ve Tanrı

Tanrı konusu Budizm'in en fazla tartışılan konularının başında gelmektedir. Budizm'e dışardan bakan yüzeysel araştırmacılar genellikle bu dini tanrı inancı bulunmayan bir din olarak kabul etmektedirler.⁶⁸ Hatta bu açıdan Budizm'in dinler arasında tek istisna olduğu da ileri sürülmektedir. Buna bağlı olarak bu dinde metafizik bir anlayışın bulunmadığı da genellikle metafiziği sadece görünmeyen bir tanrı inancına indirgeyenlerce zaman zaman ileri sürülmüştür. Ancak burada şunu vurgulamak gerekir ki Buda, dininin merkezine koyduğu kurtuluş öğretisinde, görünürde Tanrı inancına ve Tanrısal bir yardıma açıkça hiçbir göndermede bulunmamıştır. Bu bakımdan burada Tanrı ve Tanrısal varlıklar diyebileceğimiz İslam'da melek, cin, şeytan ve benzeri varlıklarla ilgili Budist dini dünyasına kısaca göz atmamız gerekmektedir.

Her şeyden önce Budizm'in, Tanrı konusunda Hint dünyasındaki genel anlayış ve zemine bağlı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Hint Tanrılarına bir çok Budist metinde yer verilmektedir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla Buda bizzat kendisi teolojik tartışmalardan hoşlanmamış hatta bu tartışmaları acıdan kurtuluş için yararsız kabul etmiştir. Öte yandan yine Buda'nın Hindistan'da yapılan bu tartışmaların insanı hakikate ulaştırmaktan çok entelektüel kibir ürettiğini ve kurtuluş açısından bir yararı bulunmadığını düşünerek müritlerini bu tartışmalardan uzak tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Tanrı hakkında sorulan sorulara bilinçli olarak cevap vermemiştir. Meşhur bir hikayede Buda kendisine sorulan bazı metafizikle ilgili soruları niçin cevaplamadığını açıklıyor. Budist me-

⁶⁸ Buna bir örnek olarak şu makaleye bakılabilir. Burada yazar Mahatma Gandhi'nin Nirvananın bir tanrı inancı olarak kabul edileceğine dair görüşüne karşı argümanlar ortaya koymaya çalışmıştır. Abidin İtil, "Buddha Tanrısı Reddetmiyor mu?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, Ankara 1963, s. 11-16.

tinlerde geçen bu konuşmada sorulan sorular şu şekilde sıralanmaktadır: “Acaba dünya kalıcı mıdır bitici midir? Dünya sonlu mudur sonsuz mudur? Ruh ve beden özdeş midir? Ruh başka beden başka mıdır? Kutsal kişiler ölümden sonra hem var olup hem de yok olabilir mi veya ne var olup ne de yok olabilirler mi?” Buda kendi tebliğinin bu sorulara cevap vermeyi vaat etmediğini belirterek konuşmak istemez ancak ısrar üzerine şöyle bir örnekle konuyu açıklar: “Mâlunkyâputta, bu zehir sürülmüş bir okla vurulan adamın durumuna benzer. Arkadaşları, akrabaları komşuları onu yaşatmak için bir doktor yada cerrah ararlarken o yaralı adam şöyle eder: Bu oku atan adamın savaşçı sınıfında mı, çiftçi mi yoksa işçi sınıfından mı olduğunu anlamadıkça bu oku kabul etmem.

Yine o kişi şöyle der: Beni yaralayan adamın adını ve hangi soya ait olduğunu öğrenmedikçe bu oku kabul etmem.”

Hikayede yaralının, yaralayan adamın ve okunun başka bir çok özelliğini bilmedikçe okun çıkarılmasına müsaade etmeyeceğine dair sözlerin yer aldığı pasajlardan sonra Buda şöyle söyler: “Bu adam bunları öğrenmeden ölecektir Mâlunkyâputta. İşte aynı şekilde bana sorduğun soruların yanıtını kişi benden almadan ölecektir. Mâlunkyâputta, dinsel yaşam dünyanın sonlu olması veya sonsuz olması esasına dayanmaz. Esas, ne dünyanın sonlu olmasıdır ne de dünyanın sonsuz olmasıdır. Esas olan, bu dünyada doğum, yaşlılık, ölüm, keder, ağlaşma, sefalet, karamsarlık ve ümitsizlik olmasıdır; bunun için bunları bu yaşamda söndürmeyi salık veriyorum.

Dinsel yaşam, Mâlunkyâputta, dünyanın sonlu veya sonsuz olmasına dayanmaz. Ruh ve beden özdeş olmasına da dayanmaz. Dinsel yaşam kutsal kişilerin ölümden sonra yaşayıp yaşamadıklarına da dayanmaz; kutsal kişilerin ölümden sonra hem var hem yok veya ne var ne yok olmalarına da dayanmaz. Esas olan bunlar değildir. Esas olan doğum, yaşlılık, ölüm, keder, ağlaşma, sefalet, karamsarlık ve ümitsizliktir; bunun için bunları şimdiki yaşamda söndürmeyi salık veriyorum.

Neyi açıkladığımı neyi açıklamadığımı iyi düşün Mâlunkyâputta. Bu dünyanın kalıcı mı bitici mi olduğunu açıklamadım. Ben dünyanın sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğunu açıklamadım. Ben

ruh ve bedenın özdeş olduğunu açıklamadım. Ruhun başka bedenın başka olduğunu açıklamadım. Kutsal kişilerin ölümünden sonra varolup olmadıklarını açıklamadım. Onların ölümünden sonra hem varolup hem de yok olduklarını ya da ne var olup ne de yok olduklarını açıklamadım. Neden açıklamadım? Çünkü Mâlungyâputta, bunlar dinin temellerine uygun değildir, hem de nefreti ve tutkuları gidermeyi, sükuneti, doğa üstü yetenekleri, bilgeliği ve Nirvâna'yı kazanmayı sağlamazlar; bu yüzden bunları açıklamadım.

Ben neyi açıkladım Mâlungyâputta? Acı'yı açıkladım, acının kaynağını açıkladım, acıdan kurtulmayı ve acıdan kurtulmaya götüren yolu açıkladım. Peki niçin bunları açıkladım? Çünkü bunlar dinin temellerine uygundur, nefreti yenmeyi ve tutkuları gidermeyi sağlar, sükuneti, doğa üstü yetenekleri, bilgeliği ve Nirvâna'yı kazandırır; bu yüzden bunları açıklamadım. O nedenle neyi açıklayıp neyi açıklamadığıma dikkat et Mâlungyâputta".⁶⁹ Her ne kadar burada doğrudan Tanrı inancına bir gönderme bulunmamakla birlikte Hindistan'da ruh yani Atman konusu ve Tanrı ile ilişkisi teolojik tartışmaların içinde yer alıyordu. Ayrıca Budizm'de kurtuluşa giden yol gereği gibi izlenirse, sonuçta insanlara Tanrı inancı da dahil bütün bu soruların cevabını bulabilecekleri bir aydınlanmayı sağlayacağı vadi de vardır.⁷⁰ Bu durum Buda'nın Mutlak varlık yerine ona ulaştıran ruhi tecrübeyi öncelediği şeklinde yorumlanmıştır: "Buda mutlak ilahi Gerçeklik'le ilgili herhangi bir açıklama yapmayı reddetti. Bütün söz edeceği benliğini tamamen yok eden

⁶⁹ *Macchimanikaya, Sutta* 63; Aktaran Korhan Kaya, *Budistlerin Kutsal Kitapları*, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1999, s. 58-62. Buda'nın buna benze bir sözü de *Samyutta Nikâya*'da şu şekilde geçer: "Benim keşfedip de size bahsetmediğim şeyler, bahsettiklerimden daha çoktur. Bhikkhular ben niçin bunlardan size bahsetmedim bilir misiniz? Çünkü bunların size bir faydası olmazdan ondan... Çünkü bunlar sizi kudsî hayata eriştinmez de ondan... Çünkü bunlar sizi dünyevî hadiselerden uzaklaştırmaz, bütün arzuların söndürülmesine, müzar olan şeylerin kalkmasına, huzura, bilgiye, ilhama, *nibbana*'ya götürmez de ondan... İşte bu sebepten size bunlardan bahsetmedim. Şu halde size nelerden bahsettim bhikkhular? Evet size ızdırap nedir ondan bahsettim. ızdırabın kaynağı nedir, size ondan bahsettim, ızdırabın kaldırılmasına çıkan yol nedir, işte size ondan bahsettim...". A. H. Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 189-190.

⁷⁰ N. Senzaki ve R. S. McCandless, *Budizm ve Zen*, s. 27.

ve tek bir hedefi olan kişiye ulaşan tecrübenin ismi olan nirvana hakkındaydı. Diğerleri bu aynı tecrübeye Brahman'la, el-Hak'la, içkin ve aşkın Uluhiyet'le birlik adını vermişlerdir. Buda bu konuda katı eylemselcilerin tutumunu sürdürerek Budizm'in olduğu kadar diğer dinlerin ilahiyatçıları tarafından da bu tecrübenin objesi ve (düşünüş halinde bilen, bilinen ve bilgi bir olduğu için) aynı zamanda süjesi ve cevheri olarak kabul edilen metafiziksel varlıktan değil sadece ruhi tecrübeden söz edecektir".⁷¹

Bununla birlikte Buda'nın Hint dini atmosferinde doğmuş ve dinini yayan birsi olarak geleneksel Hint tanrılarına inandığı da bir çok Budist metinden ortaya çıkmaktadır.⁷² Nitekim aydınlandıktan hemen sonra Tanrı Brahma (Bazı metinlerde Maha Brahma ya da Brahma Sahampati olarak geçmektedir) ve Tanrılar Kralı Sakka (Sakra) ondan dinini tebliğ etmesini istemişlerdir. Öte yandan Budist metinlerde bu tanrılar hep Buda'nın tarafında yer aldığı görülmektedir.⁷³ Yine hayatının bundan sonraki aşamalarında da zaman zaman bu tanrılarla ilgili metinlere rastlanmaktadır: "Ben, Sakyalar ırkından Gotama, zamanımızın Buda'sıyım, nefsimle yaptığım bir çok cihaddan sonra ilhama (*bodhi*) erdim. Brahma'ya huşu içinde münacat ederken kanun tekerleği birinci defa yüz seksen bin kere müstecap oldu. Daha sonra talimim hesapsız insanları ve Devaları birleştirdi ve ikinci defa dinlendi".⁷⁴ Diğer bir örnek olarak Buda'nın ölümü ile ilgili tanrılar sözlerini verebiliriz: "Mesud'un bu alemde göçüp gittiği anda Brahma Sahampati şu kıtayı okudu:

'Her şey, hayatta olan her şey, mürekkep olan bu şekillerden kurtulacak; bütün ruh ve maddeye, tasarruf eden küme gökte olduğu gibi yeryüzünde de onların fani şahsiyetleridir. Her şey... İnsan-

⁷¹ A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 52.

⁷² Birçok Budist ülkede değişik tanrısal varlıklara inanılmaktadır. Bazen yerel bazı kültlere mensup panteona dahil olan çeşitli tanrıların Budistlerce benimsendiği de görülmektedir. Bunun çeşitli bölgelere ait örnekleri için bkz. *Antik Dünya ve Geleneksel Topluluklarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, Yöneten: Yves Bonnefoy, I-II. C., Dost Kitabevi Yay., Ankara 2000, s. 362, 516-517, 538-548, 602-605, 623-625, 1083-1092.

⁷³ A. K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, s. 112.

⁷⁴ *Buddhavamsa* 26. A. H. Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 120.

lar arsında eşsiz olan Üstad gibi, eski zaman peygamberlerinin varisi, hikmet ve irfan sahibi o kimsenin öldüğü gibi ölecektir.’

Mesud’un bu alemde göçüp gittiği anda Devalar Kralı Sakka (İndra) da şu sözleri söylüyordu:

‘Bir varlığın malik olduğu şeyler fanidir. Tabiatlarında büyüme ile beraber ayrılıp dağılma da vardır. Harap olduktan sonra yeniden teşekkül ederler. Saadet onlara hakim olmaktadır’.⁷⁵

Bazı metinlerde Brahma’nın tanrısal sıfatlarının öne çıktığı da görülmektedir. Mesela *Dhammapada*’daki bu bölümde yaratıcılığına atıf yapılmaktadır: “Ama tam akıl sahiplerinin gün be gün övdükleri, hayatı saf ve temiz olan, nurlu, fazilet ve irfanı kendinde cem etmiş, Jambu nehrinden çıkan altın para kadar saf olan insanı kınamaya kim cesaret edebilir? O insanı Tanrılar bile över, Yara-dan Brahma bile över”.⁷⁶ Yine Tanrının iradesine vurgu yapan şu metin de dikkate değerdir:

“Tanrı herkesi mutlu ve güvenli yapsın!

Tanrı herkesin ruhani/iç neşe elde etmesini sağlasın

Görünsün görünmesin tüm yaşayan varlıklar.

Uzakta veya yakında ikamet edenler

Doğan veya henüz doğmayanlar

Tanrı tüm varlıklara ruhani sevgiyi kazandırsın.

Tanrı hiç bir varlığın diğerini aldatmasına izin vermesin,

Bir kimsenin herhangi bir şekilde diğerini hakir/küçük görmesine müsaade etmesin

Kızgınlık ve kötü-irade içinde diğerinin üzüntüsünü arzu etmesine izin vermesin

Bir annenin oğlunu gözetmesi ve ona özen göstermesi gibi

Onun tek ve biricik oğluna, tüm günlerde

Tıpkı bu şekilde tüm yaşayan varlıklara karşı

İnsan oğlunun kalbi her şeyi kucaklayıcı olsun.

⁷⁵ *Diğha Nikaya 16, Mahâ Paranibbâna Sutta*, A. H. Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 263-264.

⁷⁶ *Dhammapada*, 223-224, *Dhammapada Buda’nın Öğretileri Mükemmelliğe Giden Yol*, Çev. Cengiz Durkan, Dergâh Yay., İstanbul 2005, s. 59.

Tüm dünya için dostluk (olsun),
Her şeyi kuşatan, zihnini yükseltmelisin,
Üstüne, altına ve karşısına
Engellememelisin, nefret ve kötü-iradede beri olmalısın”.⁷⁷

Ancak burada asıl vurgulanması gereken, her ne kadar Buda'nın tanrı konusundaki tartışmalara girmemesine ve özellikle kurtuluş açısından tanrının rolü üzerinde hiç durmamasına karşın Mutlak kavramını çeşitli şekillerde öne çıkarmasıdır. Bu ise aslında kişisel nitelikleri öne çıkarılmış bir tanrı anlayışından daha çok mistik bir tanrı inancının bulunduğu göstergesi olarak anlaşılacak bir durumdur. Bu bakımdan Budizm'deki tanrı inancının yerini *F. Schuon* şöyle değerlendirmektedir: “Denilecektir ki, Budizm Tanrı kavramının aslında metafiziksel ve manevi olarak vazgeçilmez olmadığına kanıttır. Evet eğer Budizm’de Mutlak ya da Aşkın fikri yahut içkin Adalet ve onun tamamlayıcısı rahmet düşüncesi olmasaydı, onlar haklı olabilirdi. İşte bu Budizm’de bizim anladığımız manada Tanrı sözcüğü bulunmasa da onda sözcüğün tekabül ettiği gerçekliğin bulunduğunu gösterir”.⁷⁸ Öte yandan Budizm, temel olarak bu dünyanın değişken ve geçici olması nedeniyle bütünüyle yetersizliğini vurgulayarak, insanı özlemine duyduğu saf mutluluğa yöneltmiştir. Bu saf mutluluğa ulaşmak ise Mutlak olana ulaşmak olduğu için temelde Budist kurtuluş öğretisi insanın Mutlak’a erişmesine bağlıdır.⁷⁹ Ancak bu da yine tecrübe sonucunda idrak edilen bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen bu noktada Budizm’in temel olarak Hindistan’daki Mutlak varlıkla veya tanrılar ve tanrısallık ile ilgili tartışmalara bir tepki olarak da anlaşılması gerektiği ileri sürülmektedir. Çünkü Hindistan’da o dönemde deneyimin doktrinlerle gölgelendiği, din psikolojisinin din felsefesine dönüştüğü ve Brahmanacı geleneğin yozlaşarak skolastisizm, törencilik ve amacı karşıtları kabul etmek değil,

⁷⁷ *Sutta Nipata, 14vd.* Aktaran: John Hick, *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, Çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 172.

⁷⁸ Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 89.

⁷⁹ Paul Poupard, *Dinler*, Çev. Muna Cedden, Dost Yay., İstanbul 2005, s. 84-88.

yok etmek olan çileciliğin düşsel aşırılıkları biçimine girdiği ve böylece doktrinin artık olumsuz bir biçimde yorumlanmaya başladığı görülmektedir.⁸⁰ Bu ortamda Buda'nın, tersi bir yol izleyerek uygulamayı, teolojik spekülasyonların önüne geçirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü o, acılardan kurtulmanın, Nirvananın ancak uygulamayla mümkün olabileceğini sürekli tekrarlamıştır.

Nirvana ve özellikleri üzerine yapılan yorumlarda da teistik anlamdaki tanrı inancının izlerini bulan araştırmacılar olmuştur. Çünkü Budistler nirvanayı tanımlamak için Tanrı'nın özelliklerine benzer kavramları kullanırlar. Bu benzerlik *E. Conze* tarafından şu şekilde sıralanmaktadır: “Bizlere Nirvananın daimi; sarsılmaz, yok edilemez, hareket ettirilemez, yaşlanmaz, ölmez, doğmaz ve dönüşmez olduğu söylendi; bu güç, saadet ve mutluluk, güvenli kaçış, sığınak ve teca-vüz edilemez derecede güvenli yer demektir; gerçek Hakikat ve en yüce Gerçek; iyi, yüce gaye ve yaşamımızın tek besin kaynağı, sonsuz, gizli ve anlaşılamaz Barıştır”.⁸¹ Ancak yine de burada nirvananın mantıksal terminoloji ile ifade edilemezliği hissedilmektedir. Çünkü nirvana kurtuluşa erenin bizzat yaşayarak olduğu şeydir. Bir bakıma bu Mutlak tecrübesi olarak anlaşılabilir ki böyle bir durumda tecrübe eden de dahil olmak üzere, bütün ayrımların kaybolup çözüldüğü, mantık ve algı alanının ötesine geçiş söz konusu olmaktadır.

Sonuçta Nirvana tecrübesi mistik Tanrı deneyiminin bir yansıması olarak anlaşılmaktadır. Tektanrıci dinlere bağlı mistiklerce Tanrı olarak adlandırılan bu deneyim Budistlerce Nirvana olarak idrak edilmektedir. Bu nedenle Nirvana içsel yolculuk gerektiren öznel bir deneyimdir, insan özünün dışındaki nesnel bir olgunun algılanması değildir. Dolayısıyla insan beynine ilişkin, mantık yeteneği ile değil, zihnin genellikle imgelem denilen imge yaratıcı bölümünce yürütülen bir faaliyet sonucu ulaşılan bir durum olarak anlaşılmaktadır.⁸²

⁸⁰ Alan Watts, *Mutluluğun Anlamı Çağdaş Ruhbilim ve Doğu Bilgeliklerinde Tinin Özgürlük Sorunu*, Çev. Semiha Aközlü, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1992, s. 156-157.

⁸¹ Edward Conze, *Buddhism Its Essence and Development*, Windhorse Yay., Birmingham 2001, s. 26.

⁸² Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara 1998, s. 281.

Tanrı anlayışı söz konusu olduğunda Budizm açısından üzerinde durmamız gereken bir başka konu da Buda'nın tanrılaştırılması olgusudur. Genel olarak Buda'nın daha sonra tanrı mertebesine yükseltilerek bir kurtarıcı olarak kutsandığı ileri sürülmektedir. Ancak Buda'nın çeşitli resim ve heykellerine büyük bir saygı ve yüceltmeyle yaklaşıldığı bu günde dikkatimizi çeken bir olgudur.⁸³ Ancak daha önce gördüğümüz gibi Budizmde, Buda'nın Tanrılaştırmasından çok varlık anlayışının bir sonucu olarak onun Dharmakaya bedenine sahip olduğu söylenerek tanrısal bir varlığa ulaşılmaktadır. Burada esasen artık bu dünyada yaşayan Gautama Sidharta ile ilgisi kalmayan bir varlıktan söz edilmektedir. Ancak yine de bu gerçekten tanrı olan bir Varlıktır. Buda'nın adı ile bağlantılı olarak ortaya çıkan bir yorumlama olduğu için onun tanrılaştırılması şeklinde değerlendirilmektedir.

Bundan dolayı Budizmde Tanrının fonksiyonunun Dharmaya verildiği söylenmiştir. Bütün evreni o hareket ettirmektedir. Karma meyvelerinin biriktirilmesi, her bireyin kendi karmasına göre zihin, vücut ve bu dünyaya ait şeyleri kazanması Dharma sayesinde olduğu için burada bir tanrısallık vardır şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁴

Özellikle Mahayana ekolünün yaklaşımı bu açıdan somut bir örnek olarak verilmektedir: “Sübjektif realizmin çatısını Külli Akl'a yer açmak için genişlettiler; ruhsuzluk fikrini, eğer arındırılırsa bireysel aklın da Külli Akılla veya Buddha-dölyatağıyla özdeşleşebileceği doktriniyle değiştirdiler ve tanrısızlığı sürdürürken, bu kavranabilir Külli Aklın ezeli ve ebedi Buda'nın iç şuuru olduğunu ve Buda-aklının hisseden her varlığın özgürlüğünü isteyen ve insanın nihai hedefine ulaşmak için ciddi çaba sarf eden bütün herkese ilahi inayeti lütfeden “yüce bir müşfik kalple” özdeşleştğini belirtiyorlardı”.⁸⁵

Daha önce de belirttiğimiz gibi Buda'nın üç bedeni anlayışı onu bütünüyle tanrısal bir varlık olarak açıklıyordu. *Hinduizm*'de *Vişnu* ya da *Şiva*'nın *Krişna* veya *Rama* olarak insan olup gözükmesiyle

⁸³ Bkz. H. Rousseau, *Dinler*, s. 100-101. A. Watts, *Mutluluğun Anlamı Çağdaş Ruhbilim ve Doğu Bilgeliklerinde Tinin Özgürlük Sorunu*, s. 203.

⁸⁴ A. Ranjan Mohapatra, “Budizm”, Çev. Hidayet Işık, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16, Konya 2003, s. 170.

⁸⁵ A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 17-18.

(*avatar*), *Hristiyanlık'ta Tanrının İsa* olup dünyaya gelmesiyle *Gotama Buda'nın Göksel Budalar'dan* birinin dünyada insan kılığında görünmesi olarak Tanrı'ya dönüştürülmesinin aynı öğretinin (*Avatara öğretisi*) *Mahayana'ya* uyarlanması olduğu görülmektedir.⁸⁶ Esasen *Suzuki* -Budist varlık anlayışında da gördüğümüz gibi- dharmaların mutlak bir şimdiki zamanda yani an'da yeniden yaratılışını sağlayan hiçbir seri zaman akışı anlayışına ve sınırlamasına bağlı olmayan bir Tanrı fikrinin Budistlere yabancı olmadığını belirtmektedir. Bu anlamdan yola çıkarak Budizm'de Dharmakaya fikrine ulaşılmıştır ki bu da Mutlak Varlık anlayışının en açık ifadesi olarak anlaşılabilecek bir kavramdır.⁸⁷ Aslında *Suzuki*'nin temel olarak tek tanrıcı dinlerdeki tanrı anlayışının Budizm'deki karşılığını bulma çabasıyla böyle bir sonuca gittiğini düşünebiliriz.

Esasen Budizm'de varlık anlayışına bağlı olarak varlığın birliği ya da ikisizlik şeklinde tanrıyla diğer dinlerdeki formlara benzer buluşmalara da şahit olunmaktadır. Dünyadan ayrı yaratıcı bir Tanrı fikrinden çok dünyaya içkin bir Tanrı fikri Budistlere daha yakın gelmektedir. Bu bakımdan günümüzün Zen önderlerinden birisi olan Nyogen Senzaki şöyle demektedir: “Eğer Tanrı sözüne bu kadar bağlıysanız, o zaman evren tanrıdır ve tanrı da evrendir. Tanrının evreni yarattığını söylemek ve sonra da onun bu evrenin dışında kaldığını söylemek bir çelişkidir. Bu tekliğin dışında ne Tanrı ne de Tanrı-olmayan varolabilir”.⁸⁸ Yine aynı Budist üstat ‘Budacılar bir tanrıya inanır mı’ sorusuna ise şu şekilde cevap vermektedir: “Eğer Tanrı sözcüğü evrensel yasanın şiirsel bir ifadesiyse, o zaman yanıt evet. Fakat eğer bu sözcük evrensel yasadan ayrı kişisel bir varoluşu ima ediyorsa yanıt hayırdır. Budacılar evreni ve Tanrıyı bir olarak anlarlar. Sonsuzluğun matematik işleminde kalan yoktur. Tüm yaşam birdir; bu nedenle, Tanrı ve insan ya da evren ve tanrı olamaz. Dünyada olmayan bir tanrı sahte bir tanrıdır ve

⁸⁶ İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 232-233. Ayrıca bkz. F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 20-21.

⁸⁷ D.Taitaro Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, Çev.Serdar Atlıalp, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1991, s. 11.

⁸⁸ N. Senzaki ve R. S. McCandless, *Budizm ve Zen*, s. 26.

tanrının içinde olmayan bir dünya gerçek değildir. Her şey teke döner ve tek her şeyin içinde işlev görür”.⁸⁹

Bazı Budist metinlerde ise açıkça Brahma ile birleşmeden bahsedilmektedir: “O zaman, şefkat dolu kalbiyle, birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü yöne yayılarak yaşar. Böylece, daima şefkatle, bollukla dolu, sınırsız, nefret ya da düşmanlığın olmadığı bir kalple bütün dünyaya, yukarıya, aşağıya, karşıdan karşıya, her yere yayılarak yaşar. Tıpkı güçlü bir borazancının, sesini az bir zorlukla dört yöne ilan etmesi gibi, kişi, bu meditasyonla, kalbin şefkat aracılığıyla olan bu kurtuluşuyla, dokunulmamış bir şey, duyuşal dünyada etkilenmemiş bir şey bırakmaz. Bu...Brahma ile birleşme yoludur”.⁹⁰ Son olarak A. Watts tarafından Pali elyazmalarından aktarılan bir metin bu konuda gayet açık bir yaklaşım sergiliyor. Esasen Pali metinlerinde bu tür konuların yer almadığı ileri sürüldüğü için bu metnin tanıklığı oldukça önemlidir: “İmdi, Tathagata (Buda) Brahma ile birliğe ulaşan yolu bilir. Onu Brahma dünyasına giren ve orada doğan kişi olarak tanır. O’ndan hiç kuşkunuz olmasın.”⁹¹

Tanrı ile bağlantılı olarak üzerinde duracağımız diğer bir konu da Budizm’de tanrısal varlıklar diyebileceğimiz devalardır. Yine bu konuyla ilgili olarak Mara şeklinde adlandırılan bir nevi Budizm’de şeytan olarak fonksiyon gören varlık üzerinde de duracağız. Devalar bedensel nitelikleri olmayan manevi varlıklardır. Devalar insandan üstün bir varlık kategorisini oluşturmaktadır. Ancak doğup ölürler, yani ezeli değillerdir ve kendilerine ibadet edilen tanrılar olarak kabul edilmezler. Bu bakımdan onlarda insanlar gibi arzulardan sıyrılarak olgunluğa ulaşabilen varlıklar olarak görülmüşlerdir. Yani niranaya ulaşmak için onlarda çabalamak zorundadırlar. Ancak yine de insanüstü nurani varlıklardır ve herkese de görünmezler. Doğaları

⁸⁹ N. Senzaki ve R. S. McCandless, *age*, s. 25. Tüm şeylerin Tanrı olduğu anlayışını Hinayana açısından değerlendiren bir yaklaşım için bkz. Alan Watts, *Mutluluğun Anlamı Çağdaş Rûhbilim ve Doğu Bilgeliklerinde Tinin Özgürlük Sorunu*, s. 54-55.

⁹⁰ *Teviji Sutta*, 76-77. M. Thompson, *Budizmin Bilgeliği*, s. 32. Ayrıca yine Brahma’yla birleşmeye götüren yoldan söz eden bir metin için bkz: Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 342.

⁹¹ Alan Watts, *Mutluluğun Anlamı Çağdaş Rûhbilim ve Doğu Bilgeliklerinde Tinin Özgürlük Sorunu*, Çev. Semiha Aközlü, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1992, s. 161.

gereği sınırlandırılmamış oldukları için, farklı farklı formlarda gözükmeye özgürlükleri vardır.⁹² Esasen bu deva kavramı genellikle günümüzde tanrı olarak tercüme edilmektedir ki bu çoğu zaman yanlış anlaşılmalara neden olmaktadır. Oysa bu varlıkların tanrıdan daha aşağı bir hiyerarşide yer aldığı anlaşılmaktadır. Hatta Budist metinlerde Brahma gibi tanrılarla devalar arasındaki farkı ortaya koymak için devaların kralı gibi yüceltici isimlendirmelere tanık olmaktadır. Burada Brahma, devalarla eşitlenmemekte onların üstünde ayrı bir varlık kategorisi olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan devaların gerçekte Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerindeki meleklerin tam eşdeğerleri oldukları söylenmektedir. Bunların ortak özelliği ise biçim dışı ve bireysellik ötesi varlıklar olarak tanımlanmalarında ortaya çıkmaktadır. Böyle bir yaklaşım ise çoktanrıcılık olarak algılanan bir çok yanlış anlamının kökenini ortaya koymaktadır.⁹³

Bu bağlamda özellikleri tam anlamıyla şeytanı yansıtan Mara'dan da bahsederek bu konuyu sonlandırabiliriz. Buda'nın hayatında, onu aydınlanmadan alıkoymak ve dünyevi bağlarını güçlendirmek için çağrılar yapan ve tuzaklar kuran şeytan olarak gayretleri dikkat çekicidir. Daha öncede gördüğümüz gibi Buda onu alt ederek hedefine ulaşmıştır. Buda kendisini bir iskelete döndürmüş ve ölümün eşiğine kadar götürmüş olan, uzun ve katı bir inzivanın ardından, *bodhisatva* olan Gautama, bir incir ağacının altına oturmuş aydınlanmayı beklerken, Papimant da denen Kötü Mara, yani Kötücülük, Ölümün Kişileşmesi, kötülük yapıcı ruhlar sürüsünün başında ona yaklaşır. Amacı algnın olmadığı, üst durum, Hiçlik alanı ya da kısacası mutlak hakikat ya da *nirvana*; varlığın yeniden doğmak ve acı çekmek zorunluluğundan kurtulduğu durum olan Buda'nın arayışına engel olmaktır. Mara'nın amacı yeryüzündeki varoluştan kopmanın olanaksızlığını göstererek *bodhisatva*'yı, aydınlanmadan uzaklaştırmak ve ölüm-doğum çemberine mahkum etmektir. Gerçekten de Mara, Buda'yı suça, sefahate ya da hırsızlığa itmez; sadece yaşamaya iter ve Buda yaşamakla kötüdür. Mara, adeta ölüm tanrısıdır, çünkü yaşayan her şey ölmeye çağrılıdır ve her yaşam başlan-

⁹² A. H. Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 59; Sogyal Rinpoche, *Tiber'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 450.

⁹³ René Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 29-30.

gıcından itibaren ölümün tohumunu içerir. Yaşamak demek ölmeye hazırlanmaktır. Buda'ya bağlarından kurtulamayacağını hatırlatmak, cesaretsizliğe, ışıksız insanların kaba yazgısına boyun eğmeye, yani ölüme karar vermeye kışkırtmaktır. Sonunda Mara en büyük yenilgiye uğradı. Gautama, Dört Kutsal Hakikate erişti; artık bu dünyanın kışkırtmalarının erişemeyeceği biri oldu.⁹⁴ Bu bakımdan Mara Budizm'in şeytanıdır ve insanların dünyevi bağlarından kurtulmalarının en büyük engeli olarak görülmektedir. Adeta Buda'nın tersi bir fonksiyonu vardır. Çünkü Buda insanları ölümden kurtarmakta, doğum-ölüm çarkının kısır döngüsünden özgürleştirmektedir. Oysa ki Mara onları ölüme çağırmakta ve gerçek huzur ve mutluluğun düşmanı olmaktadır. Çeşitli görüntülere girip sürekli insanları kötü şeylere yönlendirmektedir. O doğum ve ölüm dünyasındaki her varlık gibi ebedi değildir, ancak insanlar tekrar doğmak üzere öldükleri sürece Mara da daima var olacaktır.⁹⁵ Ancak bazen Mara'nın ölümle özdeşleştirilmesi onun Şeytandan başka bir varlık olarak değerlendirilmesine neden olabilmektedir. Oysa Budizm'de ölüme mahkum olmak kurtuluşa ermemekle aynı anlama geldiği için bir nevi şeytanın başarısı olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan aşağıdaki metinde de görüldüğü gibi Mara, şeytani özellikleri belirgin olarak kendinde toplayan bir varlık olarak kabul edilmektedir: "Buda ölümü, yıkımın, kötülüğün, tüm olumsuzlukların başı olarak gördüğü Mara'yla ilişkilendirmiştir. Mara bizi, doğru yoldan çıkarıyor, "ölümsüz olan gerçek özümüz"den uzaklaştırıyor. Tutkularımızın, isteklerimizin besleyerek büyüttüğü ve bir gün ölecek olan benliğimizle Mara'nın ülkesinde tutsak olmuşuz. Benliğimizden bir sıyrılabilssek sürekli ölüp ölüp dirilmeyeceğiz, "ölümün ülkesi"nde durmayacağız ve bütün varlığımızı bir çırpıda elimizden koparıp alan "ölüm kralı"nın elinden de kurtulmuş olacağız".⁹⁶ Görüldüğü gibi şeytan, Budizm'de kurtuluş öğretisine uygun işlev görececek bir pozisyonda ortaya çıkmaktadır. Kurtuluşa ulaşmada ortaya bir çok engel çıkararak insanları nirvanaya ulaşmaktan engellemeye çalışmaktadır. Bu bakımdan

⁹⁴ Gerald Messadié, *Şeytanın Genel Tarihi*, Çev. Işık Ergüden, Kabalcı Yay., İstanbul 1998, s. 78-79.

⁹⁵ A. H. Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 59-60.

⁹⁶ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 6.

bizzat Buda'nın hayatı onunla nasıl baş edileceğinin örnekliğini ortaya koymaktadır. Bundan sonraki bölümde ise bir çok Tanrısal evrenler ve Tanrılarla Budist Kozmoloji anlayışının insanları zengin metafizik dünyalarla nasıl buluşturduğunu göreceğiz.

2.4. Kozmoloji ve Cennet-Cehennem

Bu bölümde kısaca Budistlerin evren, zaman, ölüm ve cennet-cehennem ile ilgili görüşleri üzerinde durulacaktır. İlk bakışta sanki Budizm'de bir ahiret anlayışı ve inancı yokmuş izlenimi ortaya çıkmaktadır. Ancak özellikle Budist kutsal metinlerde açıkça cennet-cehennemden bahsedildiği gibi çeşitli manevi evrenlerden de söz edilmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi Budizm'de farklı evrenlerden söz edilmektedir. Dolayısıyla evren sadece içinde yaşadığımız dünya ve varlıklarla sınırlı değildir. Hatta Buda bu dünyaya daha önceki hayatlarının sonucunda tekrar doğduğu başka bir evrenden gelmiştir. Bu bakımdan Budist metafizik anlayışının vazgeçilmez unsurları arasında sayılabilecek bu konular üzerinde de kısaca durmak gerekmektedir.

Efsanevi yüce Meru dağı Budist kozmolojinin merkezinde yer almaktadır. Buna göre merkezde bulunan Meru dağıny okyanusların kuşattığı, halka şeklinde sıralanmış, yükseklikleri gittikçe azalan yedi sıra dağı çevrelemiştir. Dört ana yönün her birinde bir ülke vardır. Güneydeki ülke olan Jambudvıpa, Hindistan'ı kapsayan ülkedir. Meru'nun zirvesinde İndra başkanlığındaki otuz üç tanrı yaşar.⁹⁷ Evreninin bütünüyle Meru dağıny merkez alan tek bir kozmolojik yapıdan mı yoksa böyle bir çok evrenden mi oluştuğı tartış-

⁹⁷ Jean Boisselier, *Buda'nın Bilgiği*, s. 24-25. Burada Buda ile ilgili bütün metinlerde yer aldığı söylenen şu ziyaret ilgi çekicidir: "İndra cennetinde, Otuz Üç tanrının en yücesini ziyaret etmek tüm Budaların görevidir. Ulu Kişi, yağmurlar mevsiminin üç ayını (Uyanış'tan sonraki yedinci ay), öğretimden yararlanmadan tanrılar arasında yeniden doğan annesine öğretiyi "bütün açıklığıyla" anlatarak geçirmek üzere oraya gider. Çok sayıda tanrısal varlık, İndra'nın tahtına oturmuş öğretiyi veren Buda'nın çevresinde toplanır. İndra'nın cennetine çıkışına tanıklık edecek kimse olmamışsa da, yağmurlar mevsiminin sonundaki dönüşü, Sankaya'nın kapılarından birinin önünde çok büyük bir kalabalığın huzurunda gerçekleşecektir. Ulu Kişi, göksel bir merdivenden çeşitli tanrıların eşliğinde inerek ayağını yere bastığı anda, hazır bulunana herkes, Brahma'nın meditasyon dünyasının üçüncü katından, Avici cehenneminin en dibine kadar "görünen dünyalar"ın tümüyle ilgili açık bir iç görüşü edinir". Aynı eser. s. 91-92.

malı olmakla birlikte Budizm, evrenin yapısı ve mahiyeti ile ilgili görüşlerde birlik sağlamış görünmektedir. Buna göre her bir evren üç ana bölgeden oluşmaktadır. Bunlar aşağıdan yukarıya doğru 1. *Duyular alanı*, 2. *Şeffaf varlıklar alanı* ve 3. *Mutlak şekilsizlik alanı* olarak sıralanır.⁹⁸

Budizm öncelikli olarak manevi değerlerle düşüncüyü özgürleştirecek öğretilerle ilgilendiği için, bu özgürleşme yolunda aşağıdan yukarıya ilerlemeyi ifade eden bu üç alanı kabul etmek temel amaçla uyumlu bir yapı oluşturmaktadır. Şimdi sırasıyla bu alanların özellikleri ve buralarda yaşayan varlıklar hakkında bilgi vermeye çalışalım. *Duyular alanı*, maddi istekler doğrultusunda davranılan, kendi içinde aşağıdan yukarıya doğru sırlanmış lanetlenmiş varlıklar, hayvanlar, insanlar, asuralar (cinler) ve melekler, son olarak da çeşitli tanrılara ait olan beş alt bölgeye ayrılır. Burada söz konusu edilen, altında cehennemler ve üstünde bir tanrılar dünyası bulunan yeryüzüdür. Bu bakımdan bazen bu sınıflandırmaya cehennem de eklenerek altı bölgeden söz edilebilmektedir. Melekler ve tanrılar bölgesinin de kendi içinde altı alt bölgeye ayrıldığı söylenmektedir ki daha önce söz konusu ettiğimiz Buda'nın indiği Tusita cennetinin bu bölgede bulunduğunu görmekteyiz. Tanrılar dünyasının bu altı seviyesi maddi isteklerden aşamalı olarak arınmayı ifade eder. Bu duyular alanında yaşayan varlıkların hepsi görme, işitme, koklama, dokunma, tatma ve zihni idrak etme özelliklerine sahiptir. Lanetlenmiş bölgenin varlıkları ise işledikleri hata ve kötülüklerin sonucu olarak bu cehennem katmanında bulunmakta ve yapmış oldukları zulüm ve acımasızlıklarla orantılı biçimde cezalandırılmaktadırlar. Cezalarının bitmesiyle birlikte, hayvanlar ve insanların yaşadığı yeryüzüne dönecekler ve burada yeniden bedenleşeceklerdir. Yeryüzünün daha üst bölgelerinde ise kısmen dünyevi kısmen de semavi niteliklere sahip varlıklar olarak kabul edilen asuralar (cinler) yaşamaktadır. İnsanların çeşitli arzu ve isteklerini yerine getirmek için dua ettikleri Tanrılar yani Devalar ise evrenin en üst bölgesinde yaşamaktadırlar. Burada 33 cennet yani semavi bölge bulunmaktadır.

⁹⁸ A. İ. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 125.

Bu beş bölgeye cehennemide dahil ederek bunların dünya hayatındaki yansımaları da şu şekilde yorumlanmaktadır. Bu alemler insan-
da bilincin altı boyutu, olası deneyimin altı boyutu şeklinde değ-
lendirilmektedir. İnsanlarda kendilerini altı olumsuz duygu olarak
gösterirler: öfke, açgözlülük, cehalet, kıskançlık, kibir ve zevk ve-
ren, dikkat dağıtan şeylerdir. Altı alem, bununla birlikte, yalnızca
duygusal deneyim kategorileri değil, aynı zamanda tıpkı bizim insan
alemine ya da bir aslanın hayvan alemine doğması gibi varlıkların
doğduğu gerçek alemlerdir. Her alem bir deneyim sürekliliği olarak
düşünülebilir. Örneğin, cehennem alemi öfke ve kinle ilgili içsel
duygusal deneyim ile kavgalar ve savaşlar gibi kökü öfkeye day-
anan davranışlara, kine dayalı önyargılara kadar uzanır. Tüm bu de-
neyim boyutunun adı, bireysel duygudan gerçek aleme kadar, ce-
hennemdir. Kimi zaman bireyler kendi yapılarında bir boyutun bas-
kınılığını taşırlar ve mesela hayvanlar evreni baskın olduğunda daha
hayvan ya da tanrılar evreni baskın olduğunda daha tanrısal olabilir-
ler. Bu, karakterlerinin baskın özelliği olarak göze çarpar ve konu-
şma biçimlerinde, yürüyüşlerinde ve ilişkilerinde fark edilebilir. Bu
bakımdan öfkeli, sert, hiddetli, telaş içinde bir kişi bir cehennem
varlığı gibi değerlendirilmektedir. Genel olarak insanlar kendi bi-
reysel yapıları içinde her boyutun özelliklerini taşıyabilirler. *Şeffaf*
*varlıklar alanı*nda ise sadece Brahma tanrılarının dünyasında doğan
varlıklar yer alır. Tutkularından kurtulmuş bu varlıklar da sadece
görünüşle ilgili olarak belli bir forma sahiptirler. Bu kozmosun ala-
nı on yedi seviyesi ruhun ulaştığı özgürleşme derecelerine denk dü-
şen dört kata dağılmıştır. Bir nevi meditasyonun derecelerine göre
sıralanan bu dört alan da Brahma Alanı, Abhasvara Alanı, Parlak
Tanrılar Alanı ve Algılanamayan Tanrılar Alanı şeklinde sıralan-
maktadır. Üçüncü olarak *Mutlak şekilsizlik alanı* artık maddesiz va-
roluşun yani forma bağlı görünüşün yok olduğu alandır. Burası dört
ayrı sonsuzlukla ilişkilendirilen ruhsal niteliklerin birleştiği alandır.
Bu dört evrensel erdem ise sevecenlik, merhamet, diğerkamlık ve
itidalli olmak şeklinde sıralanmaktadır. Varlıkların bu bölgeye ula-
şabilmeleri için her türlü arzu ve istekten arınmış olmaları gerek-
mektedir. Burada varlıklar sadece idrak ve bilinç duyularına sahip-

tirler. Bu alanın alt bölgeleri ise sınırsız mekan, sınırsız bilinçlilik, hiçlik ve hem bilinçlilik hem de bilinçsizlik şeklindedir. Bu üç alanın üstünde Mahayana mezhebi Budalar alanı diye adlandırılan dördüncü bir alanı daha yerleştirmektedir. Onlara göre bu evreni oluşturan alanların her biri mutlak aydınlanmaya ulaşmış ve bütün insanlığı da kendi bölgesine dolayısıyla mutlak aydınlanmaya ulaştırabilecek kudrete sahip Budaların hakim olduğu bölümlerdir.⁹⁹ Görüldüğü gibi Budizm’de hiyerarşik bir yapıda ve geniş oranda Budist doktrinle uyumlu bir kozmos anlayışı ortaya çıkmıştır. Bunlar adeta varlıkların arınma düzeylerine göre yaşayabilecekleri kendi özlere uygun varoluşsal alanlardır.

Bu kozmolojik varlık anlayışı yanında kısaca Budizm’deki kozmik devirlere değinerek zaman anlayışını da özetlemek gerekmektedir. Budizm kozmik devrelerin ölçü birimi olarak çok sayıda hesaplanamaz; bölünen Kalpa’yı kabul eder. Pali kaynaklarında genel olarak dört *hesaplanamaz* ve yüz bin *kalpa*’dan söz edilirken; Mahayana yazınında hesaplanamazların sayısı 3, 7 ve 33 arasında değişir ve bunlar Bodhisatva’nın değişik kozmoslardaki kariyeri ile bağlantılandırılır. Budist gelenekte insanın giderek yozlaşması, insan ömründeki sürekli azalışta belirtilir. Dolayısıyla, ilk Buda, Vipassi’nin zamanında insan ömrü 80.000 yıldır; ikinci Buda, Sikhi’nin zamanında (31 kappa önce) 70.000 yıldır ve bu böyle devam eder. Yedinci Buda, Gautama ortaya çıktığında insan ömrü yalnızca 100 yıla, yani en alt düzeye inmiştir. Yine de Budizm’e göre, za-

⁹⁹ J. Boisselier, *Buda’nın Bilgeliği*, s. 25; Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet’in Rüya ve Uyku Yogası*, Çev. Sezer Soner, Dharmā Yay., İstanbul 2002, s. 45-46; A. İ. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 125-128. Duyular alanı çağdaş psikologlar tarafından şu şekilde yorumlanmıştır. Altı alan farklı kavramlar kullanılsa da özelliklerinin insani yapıya uyarlanması açısından dikate değer: “*Tibet Hayat Çarkı* her biri farklı bir psikolojik duruma işaret eden, altı varlık alanını betimler. “*Safhayvan*” denen ilk alan, tamamıyla şartlanmış davranış düzeyini temsil eder ve alışkanlıklar ve basit “etki-tepki”lerin ve düşünceyi belirlediği, davranışçılığın konu edindiği dünyaya tekabül eder. “*Cehennem*” alanları, saldırganlık ve öfke durumlarını temsil eder, kaygı-kökenli davranışların sembolüdür ve Freund, Sullivan, Laing gibi çağdaş psikologlarca işaret edilen psikopatoloji alanıdır. *Pretas* yani “*aç hayaletler*” alanı doyurulmamış iştaha veya sonsuz

man sınırsızdır ve Bodhisatva tüm varlıkların selametini müjdelemek için bedene bürünecektir. Zamandan kaçmanın, varoluşların tunç çemberini kırmanın tek yolu insanlık durumunu ortadan kaldırmak ve Nirvana'ya erişmektir. Ayrıca, tüm bu “hesaplanmazlar”ın selamet öğretileri açısından da bir işlevi vardır. Sadece bunlar üzerine tefekküre dalmak bile insanı korkutur ve aynı geçici varoluşa baştan başlamak aynı bitmez bilmez acıları tekrar tekrar, milyonlarca kez yaşamak zorunda olduğunu kavramaya zorlar; bu da sonuçta kaçma istemini yoğunlaştırır, yani onu, canlı varlık durumunu tam ve kesin olarak aşmaya zorlar.¹⁰⁰ Dolayısıyla bu bağlamda acaba bu canlı varlık durumunu aşmak ve bir anlamda samsara çarkından kurtulmak sadece bu dünya ile mi sınırlıdır? Ölüm ve sonrası tekrar bedenlenmeye kadar ne gibi anlamlar ve aşamalar ifade etmektedir. Bu konunun üzerinde durmak gerekmektedir.

Her şeyden önce Budizm’de ölümden sonraki hayatla ilgili her hangi bir anlayış ve inanç bulunmadığı ön yargısı vardır. Yukarıdaki değerlendirmelerden ölümden sonra çeşitli evrenlerde yeniden varoluşlardan söz edildi. Ancak bu tamamen dünyanın yok oluşuyla bir-

ihtiyaçlılığa denk gelir. Bu, gereksinimdir; yani Maslow’un “*eksiklik güdüsü*” diye tanımladığı şeydir. “*Cennet alanı*” duygusal saadeti, yüksek zevklerin deneyimlenmesini temsil eden tanrısal varlıkları betimler. “*Doruk deneyimler*” büyük olasılıkla bu kategoride yaşanır. Cennet alanının varlıklarıyla, savaş halinde olan “kıskaç tanrılar”, ihtiyaçtan değil kıskançlıktan kaynaklanan bir tavrı temsil eder. Bunlar, Batı sosyal biliminde Veblen ve Lorenz gibi bilim adamlarınca geniş çapta araştırılan bir zihin durumunu, yani güdüleyici bir özyüceltme ve tekebbür durumunu yansıtır. Altıncı alan ise “*insanlar*” alanıdır ve insanlık durumuna erişme potansiyeline işaret eder. Bu erişme, Freud’un trajik vizyonunda formüle edilen “acı çekmek kaçınılmazdır” anlayışına çok benzer. Freud, bu erişimi ya da özlemi dile getirirken acı çekmekten kurtuluş olmadığını ancak ona karşı durma seçeneğinin var olduğunu görmüştür; ancak bir Budist psikolog aynı özlemi dile getirirken “*İlk Asil Gerçek*” kavramını kullanır ve bir çıkış yolu önerir: sıradan bilinçlilik durumunuzu değiştirin ve acıya son verin. Tüm sıradan varlık alanlarını aşan bilinçlilik durumu “Buda alanı”dır. “Budalığa, sıradan bilinçliliğin değiştirilmesiyle, temelde meditasyon ile ulaşılr ve ulaşıncı öfke, ihtiyaç, gurur gibi sıradan varlık alanlarına ait tüm durumlar kaybolur...” Budalık, çağdaş psikolojinin insan gelişimsel şemasında öne sürülenlerden çok daha yüksek düzeyli bir entegrasyondur”. Daniel Goleman, “Psikoloji, Gerçeklik ve Bilinç Çalışmalarına Bakış”, *Ego Ötesi*, Ed. Roger N. Walsh ve Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 40.

¹⁰⁰ Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1994, s. 115-116.

likte ortaya çıkan bir ahiret anlayışı gibi görünmemektedir. Bu evrenler hep varolan ve şu anda da buradaki varlıkların yaşamlarını sürdürdükleri alanlardır. Dolayısıyla bu gelecek yaşam, evrensel yaşamın bir devamını ifade etmektedir. Daha sonraki bireysel bir yaşam anlamına gelmemektedir. Budistler sonsuz bir dünyada, karmasal yaşam dünyasında ya da üç süreç yani geçmiş, şimdi ve geleceğin sonsuz bir döngü olarak yaşandığı bir dünyada yaşadıklarına inanırlar.¹⁰¹ Ancak yine de hepimiz yaşamlarımızı ölüme hazırlanmak için kullanmalıyız. Yaşamlarımızın anlamını bulmaya burada ve şimdi başlayabiliriz. Her anımızı değiştirmek ve hazırlanmak için bir fırsata dönüştürebiliriz içtenlikle, dikkatle ve sükunetle ölüm ve sonsuzluk için. Budist yaklaşıma göre yaşam ve ölüm bir bütündür, ölüm yaşamın bir diğer bölümünün başlangıcıdır. Ölüm, yaşamın bütün anlamını yansıtan bir aynadır.¹⁰² Dolayısıyla ölüm onlar için bu dünya hayatının bitimiyle başlayan bir ceza ve mükafat dünyası olarak görülmemektedir. Ancak yaşamımızı iyi değerlendirmek için önemli mesajlar vermektedir.

Bununla birlikte özellikle Tibet Budizm’inde ölümden sonrasına inanç ile ilgili geniş bir anlayış geliştirilmiştir. Günümüzde yaşayan bir Tibetli bu inancın önemini şu şekilde ifade etmektedir: “Tanıdığım bazı Budist ustaların, kendilerine eğitim için gelen insanlara sadece bir tek basit soru sormaları her zaman ilgimi çeker: Bu hayattan sonra da bir yaşam olduğuna inanıyor musunuz? Bu soruya yanıt verirken felsefi bir açıklama getirmeleri değil, kalplerinin derinliklerinde buna inanıp inanmadıkları öğrenilmek istenir. İnsanların bu hayatlarından sonra da bir yaşama sahip olacaklarına inanmaları halinde, yaşama bakışlarının tümüyle farklı olacağını, belli bir sorumluluk ve ahlaki doğruluk duygularına sahip olacaklarını ustalar bilir. Ustaların endişesi, sürdürdüklerinin dışında bir yaşamın varlığına içtenlikle inanmayan bireylerin, yaptıklarının sonuçlarını çok fazla düşünmeyen ve kısa vadeli değerleri önemseyen bir toplum oluşturmaları tehlikesidir”.¹⁰³

¹⁰¹ N. Senzaki ve R. S. McCandless, *Budizm ve Zen*, s. 27-28.

¹⁰² Sogyal Rinpoche, *Tibet’in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 33.

¹⁰³ Sogyal Rinpoche, *age*, s. 30.

Orijinal adı *Bardo Thödol* olan *Tibetin Ölüm Kitabı* adeta ölen bir kişiye diğer dünyada yol göstermektedir. Bu yol gösterme işini bir rahip ölünün cesedi yanında ya da yatağı veya oturmayı alışkanlık haline getirdiği yerde yapar. Genellikle ölünün ustası veya saygı duyduğu biri Bardo Thödolu kulağına yaklaşıp okur. Bu esnada kimsenin ağlayıp inlemesine müsaade edilmez.¹⁰⁴

Tibetin Ölüm Kitabı yeniden bedenlenme yani tekrar dirilişe kadar geçen bir ara dönemden geniş olarak bahsetmektedir. Buna göre Tibetliler insanın samsara serüvenini anlatan ve ölüm sonrası hayatını da kapsayan dört dönemden bahsetmektedirler: “Tibet Budizmi’nin bakış açısına göre tüm varoluşumuzu, birbiri içine geçerek devam eden dört gerçekliğe ayırabiliriz: (1) yaşam, (2) ölüm, (3) ölüm sonrası ve (4) yeniden doğuş. Bunlar dört bardo olarak bilinir: (1) bu yaşamın doğal bardosu, (2) ölümün acı veren bardosu, (3) dharmata’nın parlak bardosu ve (4) varoluşun karmik bardosu”.¹⁰⁵

Bardo Thödol bütün bu dört dönem boyunca ölen kişinin aydınlanması için telkinlerde bulunarak onu yönlendirmeye çalışır. Eğer her hangi bir aşamada aydınlanma gerçekleşirse öldükten sonra da kurtuluşa erilmiş olunmaktadır. Ancak aydınlanmanın mümkün olmadığı daha üst evrenlerin yani cennetlerin tercih edildiği durumlar da söz konusudur. Eğer bütün bardolar geçildiği halde aydınlanma gerçekleşmediyse bu durumda daha iyi bir bedenlenmenin gerçekleşmesi için çalışılmaktadır. Şimdi bu durumlarla ilgili *Bardo Thödol*’den bazı örnekler vereceğiz.

Aşağıdaki bölüm Ölüm Bardosu’ndan alınmıştır: “Ölüm belirtileri sona ermek üzereyken ölmekte olan şahsın kulağına şunlar söylenmektedir: ‘Ey soylu oğul –veya bir rahipse- Ey Saygıdeğer Üstad, kendini dalgınlığa kaptırma’. Şahıs iman sahibi bir mürid veya diğer herhangi bir kimse ise ona ismi ile hitap edilerek şöyle denir: ‘Ölüm denen şey sana geldi. Şimdi şu kararı al: Bu benim ölüm saatimdir. Bu ölümden faydalanarak gayretimi tekamül yolunda sevgi ve şef-

¹⁰⁴ *Bardo Thödol Tibet’in Ölüler Kitabı*, Fransızca’dan çev. Suat Tansuğ, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1976, s. 14.

¹⁰⁵ Sogyal Rinpoche, *age*, s. 34.

katle sonsuz gökleri dolduran bütün şuurlu varlıkların iyilikleri yolunda harcayacağım. Böylece düşüncelerimi toplayarak özellikle Saf Işığın, Dharma Kaya halinde bütün şuurlu varlıkların iyiliği için gerçekleştirilebilir –bil ki sen bu durumdasın; içinde bulunduğun Büyük Sembol halinin en büyük iyiliğini elde etmeye karar ver ve şöyle düşün: ‘Bunu elde edemesem bile Büyük birleşik Bedene hakim olarak şu Bardo’yu tanıyacağım. Mevcut her varlığın hayrına olarak hangi şekil altında olursa olsun gözükeceğim. Gökyüzünün sınırları gibi sayıları sonsuz duygu sahibi varlığa hizmet edeceğim’. Okuyucu bunları ağızyla ölmekte olan şahsın kulakları dibinde söyleyecek ve onun dikkatinin bir an bile dağılmasına müsaade etmeyecektir. Nefes tamamen durunca, şahıs bir Lama ise, uyku sinirine kuvvetle basılacaktır. Eğer ölen şahıs okuyandan manen üstün derecede biri ise şunlar kuvvetlice söylenecektir: ‘Saygıdeğer Üstad, şimdi esas Saf Işığa giriyorsun. Şu anda hissettiğin durumda kalmaya çalış’.¹⁰⁶

Bardoda bazı insanlar sürekli kötü karmanın etkisi nedeniyle –ki bunlar her zaman farklı kötülükler olarak karşımıza çıkmaktadır; mesela kibir, öfke, sözünde durmama, kıskançlık gibi– bu Saf Işığı göremezler. Yani kurtulamazlar. Bu nedenle bardoda kalma süresi uzar ve kurtuluş daha sonraki bir aşamaya kalır.

Bardo Thödol son aşamada kurtuluşa ulaşamayanlar için iki seçenekten bahseder: Bunlardan birisi bu dünyaya dönüştür, diğeri ise bir cennet dünyasına doğuştur. Bu cennete gidiş şu şekilde anlatılmaktadır: “Katıksız bir cennete geçmek için, geçiş şu şekilde düşünülerek gerçekleştirilebilir: ‘Heyhat!. Ne yazık ki sayısız devirler (kalpa) boyunca, sınırsız ve başlangıcı belli olmayan bir zamandan beri Sangsara çukurunda dolaştım. Önceden “şuur”u, “kendi” olarak tanıyarak Buda halinde kurtuluşa kavuşamamam ne acı! Artık Sangsara beni bıktırdı; kaçmaya çalışmanın zamanı geldi. Batıda, Buda Amitabha’nın ayakları dibindeki mutlu ülkede, lotus çiçekleri arasında olanüstü bir doğum yapmak için, kendim lazım geleni yapacağım’.

Bunu düşünerek, arzunuzu, kararlı olarak arzuladığınız alemlere çeviriniz: En üstün mutluluk dünyası, yoğun düşünce (konsantras-

¹⁰⁶ *Bardo Thödol Tibet’in Ölümler Kitabı*, s. 17.

yon) dünyası veya (uzun Saçlılar Dünyası) na Urgyan'un (Guru Padma Sambhava'nın) yanındaki lotus ışınlımlı sınırsız Vihara'ya. Veya arzunuzu dikkatli bir yoğun düşünceyle en çok dilediğiniz dünyaya yöneliniz. Böyle yaparsanız anında orada doğarsınız. Veya Tusita cennetinde Maitreya'nın yanına gitmek isterseniz aynı şekilde "Tusita cennetinde Maitreya'nın yanına gideceğim, benim için geçiş döneminin sonu geldi" diye düşününüz. O zaman, Maitreya'nın yanında bir lotus göbeğinde mucizeli bir doğum elde edilecektir".¹⁰⁷ Eğer bu son geçiş de gerçekleştirilemezse artık kendi karmasına göre yeniden bu dünyada bedenlenmek zorunda kalacaktır.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Tibetlilere göre ölüm sırasında zihin varlığını bedensiz olarak sürdürür, fakat fiziksel duyular ona bedenden ulaşamayacağı için o bütünüyle yaşadıklarını tecrübe edemez. Ancak zihin böyle boş ve yoksun olunca arı bilincin ışığı ortaya çıkar. Bu yüzden Tibetliler, oldukça mantıksal bir biçimde, ölüm sırasında zihnin Nirvana olan Boşluk'un Saydam Işığını bir anlık gördüğüne inanır. Ancak bu durumda sürekli kalabilirse nirvana kurtuluşunu elde etmiş olur ve bir daha asla doğmaz. Bu çok seyrek durumlarda olur. Bununla birlikte çoğunlukla saydam ve boş zihin, anında duysal görüntüler ve imgelerle kaplanır, duysal arzulara karışır ve böylece anlık en yüksek Saydam Işık görüntüsünden yokuş aşağı yeni bir bedenle yeniden dirilişine doğru sürüklenir. Bu ölen insanın Saydam Işığı kavrayabilme, tutabilme ve böylece eşyanın döngüsünden kurtulabilme şansı olduğu anlamına gelmektedir.¹⁰⁸ Ancak bunun tersi de söz konusudur ki böyle bir durumda yeniden bedenlenmeyle yeni bir hayata başlamak gerekecektir. Bardo'ya, yani ikincisi olan ölümden sonraki ara duruma, tıpkı uykuya daldıktan sonra rüyaya girdiğimiz gibi girilmektedir. Rüya deneyimi açıklıktan yoksunsa, duygusal durumlar ve alışılmış tepkiselliklerle karıştırılmışsa, ölüm sürecini aynı şekilde yaşamak için insan eğitilmiş olacaktır. Ara durumdaki görümlere ikici bir şekilde tepki vere-

¹⁰⁷ *Bardo Thödol Tibet'in Ölüler Kitabı*, s. 73-74.

¹⁰⁸ Walter T. Stace, *Misticizm ve Felsefe*, Çev, Abdullatif Tüzer, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 171-172.

rek daha fazla karmik köleliğe sürülmüş olacak ve gelecek reenkar-nasyonlar, yaşamda geliştirilen karmik izlerle belirlenmiş olacaktır. Bu, bardo'da farkındalıktan yoksun olmaktır.¹⁰⁹ Böyle bir durumda tekrar dünyada varoluşla birlikte ölmek zorunda olan bedenler içinde hapsolmuş şekilde kalınacaktır. Bu yanılsamalar dünyasında, doğum ve ölümün denetimsiz devri olan ve Budistlerin *samsara* olarak adlandırdığı o acı okyanusunda, durmadan geri dönüşler böylece deveran etmektedir. Samsara: doğum, ölüm, genedoğum çarkı; tüm varoluşların döngüsü, yolculuk; insanın mutlak gerçek ile birliğini anlayıp aydınlanmaya ulaşınca dek yaşadığı farklı oluş biçimleridir. Ancak insan hareketleri, sözleri ve düşünceleri yoluyla bir seçim yapabileceğini asla unutmamalıdır. Eğer insan acıya ya da acıya neden olan şeye son vermeyi seçerse içindeki buda doğası uyanır. Bu buda doğası tamamen uyanık hale gelene ve cehaletimizden özgürleşip ölümsüz, aydınlanmış zihnimizle bir oluncaya kadar bu ölüm ve yaşam döngüsüne bir son veremeyiz. Öyleyse, bu yaşamdaki tüm sorumluluklar tam olarak üstlenilmezse, acılar bundan sonraki sadece birkaç yaşam değil binlerce yaşam boyu sürecektir. İşte bu ciddi bilgi Budistlerin bu yaşamdan ziyade daha sonraki yaşamlarının daha önemli olduğunu düşünmelerine yol açmaktadır. Çünkü gelecekte insanı bekleyen daha birçok yaşam vardır. Dolayısıyla sadece bu yaşamları için sonsuzluğu gözden çıkarmanın anlamsızlığını bilmeleri gerekmektedir.¹¹⁰

Bu noktada Budist *samsara* anlayışının A. Watts tarafından dikkat çekilen farklı bir Mahayana ve Zen yorumu oldukça ilginçtir: “Çoğu Budist, doğum-ölüm döngü’sünü tam anlamıyla bir reenkar-nasyon süreci olarak anlar. Bu süreç boyunca bireyi şekillendirmekte olan karma, içebakış ve uyanma sayesinde işini tamamlayınca kadar bir yaşamdan diğerine faaliyetine devam eder. Fakat Zen ve diğer Mahayana ekollerinde daha çok simgesel olarak ele alınan bir durumdur bu. Yani doğma süreci bir andan diğerine doğrudur, böylelikle kişi kendisini zamanın her bir anında yeniden reenkarne eden devamlı

¹⁰⁹ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet'in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 110.

¹¹⁰ Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 38, 174.

*bir egoyla özdeşleştirdiği müddetçe de yeniden doğacaktır. Dolayısıyla öğretinin önem ve geçerliliği özel bir hayatta kalabilme devamlılığı teorisinin kabulünü gerektirmez. Onun önemi eylem sorununun tümünü ve devamlılığını kısır döngülerle örneklemesinde yatar. Bu açıdan da; Budist felsefesi, iletişim teorileri, sibernetik, mantık ve benzeri alanlarda çalışan araştırmacılar için özel bir önemi vardır”.*¹¹¹ Bu yaklaşım, aynı hayat içinde yani tek bir bedenlenmede bir çok defalar insanın kendi içinde yeni doğum ölüm döngüsü yaşayabilmesini kabul etmektedir. Dolayısıyla oldukça dinamik bir yaklaşım gibi görünmektedir. Böyle bir durumda insanın tek bir bedenlenmede daha çok mesafe kat etmesi ve nirvanaya ulaşabilmesi daha kolay görünmektedir. Ayrıca eğer bütün reenkarnasyonlar bu çerçevede anlaşıldığında, ölümden sonra yeniden doğuş değil de yaşarken hayatın yeni bilinç durumlarına ya da daha üst bilinç durumlarına sıçraması şeklinde bir anlayışla karşılaşırız. Bu, her ne kadar amaç yukarıya doğru bir yükselme ise de bazen daha alt bilinç durumlarına doğru bir iniş şeklinde de gerçekleşebilecek bir durumdur. Dolayısıyla insan, bu hayatında samsaranın döngüsü içinde bir çok gelip’ gitmeler yaşayabilir. Sonunda öldüğü duruma uygun farklı bir evrende –cennet-cehennem gibi– doğmaktadır. Ancak bunun, bütün Budistler için geçerli olmadığını sadece Mahayana’ya ait bir yaklaşımdan ulaştığımız bir yorum olduğunu da unutmamamız gerekiyor.

Bu konuyu Budizm’deki cennet ve cehennem anlayışlarını değerlendirerek sonlandırabiliriz. Daha öncede belirttiğimiz gibi bu dünyadan sonra yaşanan bir cennet ve cehennem hayatının varlığı Budizm açısından tartışmalı bulunmuştur. Ancak Budist kutsal metinlerinde açıkça cennet ve cehennemden ve buradaki yaşamdan bahsedilmektedir. Kötü karmaya sahip olanlar cehennem azabı görürler ve daha sonra tekrar bedenlenirler. İyi davranışlarda bulunanlar ise Tanrılar Aleminde yaşarlar. Kendi derecelerine göre bir gök tabakasında yani cennette yaşarlar. Ancak bilge kişiler cennet zevklerini de önemsemezler gerçek mutluluğun ve acılardan nihai kurtuluşun Nirvana’ya ulaşmaktan geçtiğini bildikleri için onu he-

¹¹¹ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm’in İlkeleri*, s. 74.

deflerler.¹¹² *Dhammapada* bu konuda oldukça net konuşmaktadır: “İnsanlar bu alemde doğarlar; kötülük edenler Cehennem’de tekrar doğarlar; fazilet sahipleri Cennet’e gider; fakat arınmış olanlar Nirvana’ya ulaşır. İnsan işlediği kötülükten ne gökyüzüne, ne okyanusun derindiklerine, ne ormandaki bir mağaraya, ne de bir başka yere kaçsa kurtulabilir”.¹¹³ Bu metinden anlaşılacağı üzere Budizm’de kurtuluş yani Nirvana sanki cennetten de öte bir mutluluğu çağrıştırmaktadır. Yine aynı eserde başka bir bölüm şu şekilde: “O ki, güçlü ve yüce gönüllüdür, bütün görenlerin, bütün fatihlerin, daima saflığın, içsel kahramanlığın bir hayatını yaşar, yolculuğunun sonuna vasil olmuştur, Buda gibi uyanıktır; işte ona ben Brahmin derim. O ki, geçmiş hayatlarının ırmağını bilir ve ölümle son bulan hayattan azadedir, Cennet’in neşesini ve Cehennem’in ıstırabını bilir, zira o, tasavvuru tertemiz gören biridir, mükemmelliğinde Yüce Kusursuzluk’la aynıdır; ona ben Brahmin derim”.¹¹⁴

Görüldüğü gibi açıkça cennet-cehennem inancı Budist kutsal metinlerinde yer almaktadır. Ancak tartışma daha çok onun mahiyetiyle ilgilidir. Genel olarak onun ölüm sonrası yeniden bedenleşmeye kadar geçilen bir ara bölge olarak algılanması şeklindedir. İnsanlar bu dünyada yaptıklarının karşılığı olarak öldükten sonra bu alemlerden birinde doğarlar. Bu dünyada kişiliğimizi oluşturan baskın öğelere göre ya cennet yada cehennemde kendimizi buluruz. Mesela öfke, cehennem aleminin tohum duygusudur. Dolayısıyla öfkenin karmik izleri kendilerini gösterdiğinde, bunun karşı olma, gerilim, içerleme, kusur bulma, tartışma ve sertlik gibi birçok ifadesi vardır. İnsan kin, sertlik ve öfke duygusuna yakalandığında ya da bu duygunun kurbanı olduğunda, cehennem alemine katılmış olmaktadır. Geleneksel olarak cehennemin dokuz sıcak dokuz da soğuk cehennemden oluştuğu söylenir. Cehennemde yaşayan varlıklar ölümüne işkenceler görerek ve defalarca kez hemen hayata geri dönerek tahmin edilemeyecek boyutlarda acı çekerler.¹¹⁵

¹¹² Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 5. b., Fakülte Kitabevi Yay., Isparta 2004, s. 203.

¹¹³ *Dhammapada* 122-123, s. 43.

¹¹⁴ *Dhammapada* 416-417, s. 84.

¹¹⁵ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet’in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 50-51.

Bu bakımdan daha önce bahsettiğimiz Tanrısal Budalardan merhamet dolu bir tanrı olan Avalokiteşvara'nın lanetlilerin acılarını dindirmek için cehenneme inmesinden söz edilmektedir.¹¹⁶ Bu durumda öldükten sonra gidilen cehennemin geçici bir arınma yeri olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Yine Budalara bağlı olarak üç ayrı cennetten söz edilmektedir. Bunlar Budaların adına göre, Buda Akshobhya'nın doğudaki cenneti, Amitaba'nın Batı Cenneti, gelecekte dünyaya incek olan Maitreya'nın dünyada kurulacak cenneti. Akshobhya gibi davrananların yani kimseye hiçbir canlıya kesinlikle kızmayan ve öfkelenmeyenlerin onun doğudaki bir yıldızda bulunan, Abhirati'de yeniden doğabilecekleri müjdelenmektedir.¹¹⁷ Öte yandan Tibet Budizm'inde bu dünyada yaşarken cehennem ya da cennete gidip dönme tecrübesinden de söz edilmektedir. Tibetlilerin alışık olduğu bu ilginç olaya *delok* denmektedir. "Tibetçe'de delok, "ölümden geri dönmüş" demektir ve geleneksel olarak deloklar, bir hastalık sonucu ölen ve kendilerini bardoda dolaşırken bulan kişilerdir. Cehennem krallıklarını ziyaret eder ve ölümlerin yargılanmasına ve cehennemin acılarına tanıklık ederler, bazen de cennet bahçelerine ve Buda krallıklarına giderler. Kendilerini koruyan ve olanları açıklayan bir tanrı onlara eşlik edebilir. Bir hafta sonra da delok, Ölümün Efendisi'nden yaşayanlara, onların daha ruhsal bir yaşama ve yararlı bir yaşam tarzına sevk eden bir mesajla bedenine geri gönderilir".¹¹⁸

Öte yandan Nirvana hali de cennete benzetilmiş ve bazen de cennetle özdeşleştirilmiştir. Budist kutsal metinlerinde bencillik arzusunun yok edilmesiyle ulaşılan Nirvananın gerçek kurtuluş, selamet, cennet ve ölümsüz hayatın mutluluğu olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁹ *Suzuki*, Budizm'de bilgeliğe erişmenin, aydınlanmaya erişmekle, bir Buda olmakla, nirvanaya varmakla, arı ülkede, batıdaki cennette doğmakla eş anlamlı olduğunu belirtmektedir.¹²⁰ Bu noktada Çin ve Japonya Budizminde karşılaştığımız bir öte dünya an-

¹¹⁶ Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 75.

¹¹⁷ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 101-102.

¹¹⁸ Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 515.

¹¹⁹ Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 334.

¹²⁰ D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, s. 83.

layışı özellikle halk kesiminde geniş bir kabul görmüştür. Bu Saf Ülke’de yeniden doğuş inancıdır. Amitaba yani sonsuz hayat ve Işık’ın kendisi olan Buda, bütün hisli varlıklara Mutlu Ülkede (Suhavati) yeniden doğum sözü vermektedir. Bu cennette doğabilmek için Buda’nın ismi (Amitaba) zikredilmeli, erdemler geliştirilmeli, zihin terbiye edilmeli ve kutsal metinler okunup hikmeti elde edilmelidir. Bu kutsal metin temel konusu Saf Ülkede doğuşu anlatan *Buda Tarafından Vazedilen Amitaba Yazması*dır.¹²¹ Bu yazma Saf Ülkenin özelliklerini anlatmaktadır.

Bu Saf Ülkeyi anlatan kutsal metinden kısa bir bölümle konuyu açıklığa kavuşturmak mümkündür: “O zaman Buda Büyük Şariputra’ya dedi ki: Buranın batısındaki bir trilyon Buda-ülkesinin ötesinde En Mutlu Ülke denilen bir dünya vardır. O yerde Kanunu tebliğ eden, İsmi Amitayus (ölçülemez hayat) olan bir Buda bulunmaktadır. Şariputra, niçin o ülkeye En Mutlu Ülke dendiğini biliyor musun? O ülkedeki hisli varlıklar hiçbir acı duymaz, her tür hazdan zevk alırlar. Bu yüzden oraya En Mutlu Ülke adı verilir”.¹²² Metin daha sonra bu ülkenin özelliklerini sıralamaya devam etmektedir. Bu tasvirler ortaya mükemmel bir cennet çıkarmaktadır.

Bütün bunların toplamı bize Budizm’de oldukça zengin çağrışımları ve yönlendirmeleri olan bir cennet-cehennem ve öte dünya tasavvurunun olduğunu göstermektedir. Nitekim özellikle geniş halk kitlelerinin bu ahiret inancını önemseydiği bilinmektedir.

2.5. Nedensellik

Budizm’de nedensellik döngüsü, bir nevi insan hayatının doğumdan ölüme ve tekrar doğuma bütün aşamalarını kapsayan devranı ifade etmektedir. Buda tarafından adeta objektif bir yasa olarak formüle edilen nedensellik ilkesi Budist doktrinin de temelini ya da başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Çünkü nedensellik ilkesi-dörtlü Budist doktrinin adeta zeminini oluşturmaktadır.

¹²¹ P. T. Raju; Wing-tsit Chan; Joseph M. Kitagawa; İsmail R. Farukî, *Asya Dinleri*, Çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılâb Yay., İstanbul 2002, s. 410. (Bu bölüm Wing-tsit Chan tarafından yazılmıştır).

¹²² P. T. Raju; Wing-tsit Chan; Joseph M. Kitagawa; İsmail R. Farukî, *age*, s. 411-412.

Nedensellik nirvana dışında her şeyin bir birine bağımlı bir çember içinde hapsolünmüş olduğunu göstermektendir. Bu sürekli deveren eden bir dögüdür ve Budizm burada her şeyin kendisine bağı olduğu bir ilk neden arayışına girmez. Böyle bir şey kabul edilse bile bu ilk neden yine kendisinden önceki aşamadan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla birinci aşamanın nedeni tekrar on ikinci aşama olmaktadır. Buda bütün bu nedensellik zincirinin başına cehaleti koymuştur ve aynı zamanda sonuç olarak da yine cehalet ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla *acı ve ıstırap* (dukka) temelde cehaletten kaynaklanmaktadır. İnsan kendini arındırır nirvanaya ulaşırsa bu bağımlılık zincirinden de kurtulmuş olur.¹²³ Kısaca ortaya çıkan bu özetten anlaşılacağı üzere nedensellik ilkesi Budizm'in bütün unsurlarıyla bağlantılı bir temel ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı *acı ve ızdırabın devamlılığı, dögüsü* nedensellik yasasıyla izah edildiğinden dolayı bu yasa Budist düşüncenin temel konuları arsında sayılmaktadır. Bütün Budistlerin bu nedenselliği kabul ettiği görülmektedir. Bazı araştırmacılar Budistlerin bu yasanının gerekli, ebedi ve evrensel olduğu kadar objektif bir yasa olduğuna inandıklarını ifade etmektedirler. Buda'nın da nedensellik yasasının mutlak geçerliliğine inandığı anlaşılmaktadır.¹²⁴

Budizm'de nedensellik doktrini 12 aşamalı bir dögü olarak işleyen bir çember oluşturmaktadır. Kendi kendine işleyen bu sistem aslında bir yerde varlıkların oluş ve yok oluşunu izah eden kendi içinde kapalı bir sistemi ifade ediyor. Bu kapalı sistemde başlangıç aşamasından son aşamaya ulaşıldığında adeta zincir gibi başlangıç aşamasına tekrar dönülmüş olunmaktadır. Bu bir bakıma sanki samsara çarkının deverenini ifade etmektedir. Bu çarkın dışına çıkış ise ancak nirvana ile mümkün olabilmektedir. Şimdi nedensellik çemberinin on iki çubuğu ve Budizmde *nidana*'lar şeklinde adlandırılan bu aşamaları sırasıyla açıklamaya çalışalım¹²⁵:

¹²³ D. Burnett, *The Spirit of Buddhism*, s. 34-35.

¹²⁴ Hsueh-Li Cheng, "Causality as Soteriology: An Analysis of the Central Philosophy of Buddhism", *Journal of Chinese Philosophy*, C. 9, Dialog Publishing Company, Honolulu, Hawaii 1982, s. 423.

¹²⁵ Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 109-112; Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, Haz. Lütü Bozkurt, 2. b., Okyanus Yay., İstanbul 1998, s. 117-118; İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 129-130.

1. *Cehalet* ya da *Yanılğı (avidya)* olarak ifade edebileceğimiz ilk aşama yanlış düşüncelere yol açıyor. Bu olma çarkına adımımızı attığımızda içine doğduğumuz ilk safhadır. *Buda* Cehalet ve yanlışlığı varoluş çemberinin başlangıcına yerleştirmektedir. Bu aynı zamanda bizim yanlış benlik görüşümüzün de arkasında yatan kökensel sebeptir. Bu demektir ki bizim hayata bağlanışımızın ya da dünyaya ve dünyeviliğe mahkum oluşumuzun temel nedeni cehalettir, yanlışlıktır. Öte yandan cehaletle birlikte bütün bu kıramadığımız kapalı zincirin ilk aşaması başlamakta ve bu başlangıç aşağıda adı geçen ikinci safhayı ortaya çıkarmaktadır.

2. *Eylem niyetinde olmak*. Bu ikinci aşama genellikle insanı eyleme yönelten güdülenmeler ve içgüdüler olarak anlaşılmaktadır. Böylece karakter ve mizaçların biçimleri olarak ortaya çıkan oluşumlar bu ikinci halkada yer almaktadır. Bu oluşumlar tüm duyarlı varlıkları güdüleyerek belirli bir doğrultuda davranmaya zorlarlar. Bu doğrultuda insanın ortaya koyduğu eylemleri iyi nitelik taşıyabilir kötü nitelikli de olabilir. Bu aşamada söz konusu olan, irade, eğilim, yetenek gibi davranışın temeli olan durumlardır. Bütün bunlar üçüncü safhaya neden olmaktadır.

3. *Bilinç*. Demek ki bütün bu güdüler, eğilimler bilincin oluşmasına neden oluyor. Bilinçse, kendisinden sonraki dördüncü safhanın ortaya çıkmasına neden olur.

4. *Ad ve Biçim. (nama-rupa)* Bilinçten özne-nesne ikiliği veya etkenle etkenin etkilediği iş ikiliği doğuyor. Çünkü bilincin kendi dışındaki ayırdına varmasından diğer nesnelerle ilgili izlenimler ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bir bilinç ya da benlik duyumu olmasaydı, bizim onlarla aramızda ortak noktalar bulabileceğimiz bazı nesneler de olmazdı. Eğer bir özne bir nesneyi algılayıp onu anlamazsa, bu nesne anlamsız ve cansız bir şey olarak kalır. Ad ve biçim bir organizmayla dünya arasındaki psikolojik ya da fiziksel etkileşimleri oluşturmaktadır. Bu etkileşimlerse beşinci safhayı doğururlar. Bu aşamada artık dünyaya açılan öznenin duyuları devreye girmektedir.

5. *Altı Temel Duyu*. Budizm'de beş duyuya, bu beş duyuyu bütünleştiren zihin gücü de altıncı duyu alanı olarak eklenmiştir. Bunlar, beş duyu ile birlikte zihnin aracılığı ile elde edilen izlenimler de bizi altıncı aşamaya bağlıyor.

6. *İzlenimler*. Duyuların nesnelerle karşılaşması ortaya izlenimler çıkarıyor. Duyular yoluyla elde edilen izlenimler ya da temas ettiğimiz şeyler üzerinden elde edilen duygular, coşkular. Bu bizim dünya hakkında özümsemiğimiz ve elde ettiğimiz bilgilerdir. Bizler bu izlenimleri, bilgileri görerek, koklayarak, duyarak, tadarak, dokunarak ve zihinsel aktivitelere bağlı olarak elde edebiliriz.

7. *Duygular*. Bu eylemlerden karşılaşmalardan, hoşlanma, hoşlanmama gibi duygular, coşkular oluşuyor. Duygular ve coşkular ise istekleri, hırs ve arzuyu, sahip olmayı körüklüyor. Duygulardan ya da hislerden türeyen öğelerse sekizinci aşamayı doğurmaktadır.

8. *Tutkulara Bağlılık*. Duygular, coşkular isteklere, tutkulara dönüşüyor. Bu aşamada istekler tutkuya dönüşür ve sahip olma eğilimi doğar. Dünyadaki şeylere ya da fikirlere duyulan bağlılık, tutkuların eseridir. Bunları yüzde yüz olarak doyurmak mümkün değildir. Organizma kendisinin eşyaya, fikirlere veya kendi kurgularına bağımlı hale gelir ve onlara tutunur. Bunun sonucunda da kaçınılmaz bir acı durumunu deneyimler.

9. *Yaşam isteği*. Bu bağımlılık insanın yaşam isteğine yol açıyor bundan da varoluş ortaya çıkıyor.

10. *Var olma veya oluş*. Yaşam isteği varlığa ve var olmaya bağlılık ortaya çıkarıyor. Bu oluşuma bağlılık doğuşa neden oluyor.

11. *Yeniden doğma*.

12. *Yaşlanma ve Ölüm*. Böylece doğum yaşlılık, ölüm, ıstırap ve acılara neden oluyor. Yaşlanma ve ölüm, dış bir unsur araya müdahale etmedikçe, bizi tekrar *cehalet ve yanılmanın* bağımlı ortaya çıkışı olarak adlandırdığımız halkanın ilk zincirine geri götürür. Bu, sürekli olarak bu şekilde zamanın başı sonu belirsiz, upuzun süreleri boyunca devam eder. Dolayısıyla bu kısır döngüden kurtulmanın yolu bu zincirden kurtulmaktan geçmektedir. Bu bakımdan zincirin başlangıcı olan cehalet Budistlerin üzerinde yoğunlaştıkları odak olmuştur.

Buda özlü bir şekilde bu nedensellik çemberini şu şekilde anlatmaktadır: “Kaççâna, şeyler vardır denilince bir uç öğreti oluşur; şeyler yoktur denilince de bir başka uç nokta yaratılır. Bu aşırı uçları reddeden Tathagata, bir orta yol önermiştir:

Cehalet karmadan doğar,
Karma bilinçten doğar,
Bilinç ad ve biçimden doğar,
Ad ve biçim altı duyu organından doğar,
Altı duyu organı temastan doğar,
Temas histen doğar,
His istekten doğar,
İstek bağılılıktan doğar,
Bağılılık varlıktan doğar,
Varlık doğuştan doğar,
Doğuş, yaşlılık, ölüm, keder, ağlama, acı üzüntüden doğar.

Böylece bütün acılar ortaya çıkmış olur.

Öte yandan cehaletin bütünüyle yok olmasıyla

Karma kaybolur,

Karma kaybolunca bilinç yok olur,

Bilinç yok olunca ad ve biçim yok olur,

Ad ve biçim yok olunca altı duyu organı yok olur,

Altı duyu organı yok olunca temas yok olur,

Temas yok olunca his de yok olur,

His kaybolunca istek de yok olur,

İstek kaybolunca bağılılık da kaybolur,

Bağılılık kaybolunca varlık da kaybolur,

Varlık kaybolunca doğuş olmaz,

Doğuş olmayınca yaşlılık, ölüm, acı, keder, ağlama, üzüntü de olmaz. Böylece bütün acılar bitirilmiş olur".¹²⁶

Görüldüğü gibi temel olarak bu yasa geleneksel olarak kabul edilen basit bir formülleştirmeye dayanmaktadır: Bu olduğunda, o da olur. Bu yükseldiğinde, o da yükselir. Bu olmadığında o da olmaz. Bu durduğunda, o da durur. Bu yasa ahlaka da uygulanır ve eğer iyi şeyler yapılırsa iyi karşılık, kötü şeyler yapılırsa cezalandırma ortaya çıkacağı kabul edilir. Aynı şekilde fiziksel varlığımız

¹²⁶ *Samyuttanikaya* XXII, 90; 16, Aktaran: K. Kaya, *Budistlerin Kutsal Kitapları*, s. 65. Asaf Halet Çelebi ise bu nedensellik yasasıyla ilgili *Digha Nikaya*'dan daha geniş bir metin aktarmaktadır: *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 99-102.

için geçerli bir kanun olarak da görülmektedir. Bu bütün bireysel gerçekliğimizin belirlendiği ya da kendisine dayandığı kendi dışımızda başka bir doğal yasa olduğu anlamına gelmektedir.¹²⁷ Bu doğal yasanın başlangıcını oluşturan bir yerde bütün bu yanılsama dünyasının üretiminin kökeninde yer alan cehalet kavramının nasıl anlaşıldığına biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

Budistler yanlışlıkların nedeni olarak günah işlemeyi, küçük kaçamaklarla ya da başkaldırıyla dine karşı gelmeyi değil, cehaleti, yanlış kavrayışı, yanılmayı görürler. Cehaleti açıklamak için Budizmde Dört Temel Yanlış'tan (Viparyasa) bahsedilir. Bunlar, 1) sürekli ve kalıcı olmayan şeylerde sürekliliği ve kalıcılığı aramak; 2) rahatsızlık ve huzursuzluk veren şeylerde rahatı ve huzuru aramak; 3) gerçekte var olmayan benliğe sıkı sıkıya yapışmak; 4) gerçekte çirkin ve iğrenç olan şeylerde güzelliği, doyumu aramaktır. Bütün bunların peşinde koşulduğunda cehalet süreklilik arz edecektir ve samsara çarkının döndürülmesine yarayacaktır.¹²⁸ Dolayısıyla bu çemberin kırılması yangını söndürmenin tek yoludur.

Çağımız Budist önderlerinden birisi bu cehalet konusunu günümüz koşulları açısından şu şekilde yorumlamaktadır: “Kültürel cehalet geleneklerde geliştirilir ve korunur. Her alışkanlığa, fikre, değer kümesine ve bilgi yığına yayılıp kaplar. Hem bireyler hem de kültürler bu tercihleri öyle temel bir şey olarak kabul ederler ki bunlar sağduyu ya da tanrısal bir yasa olarak alınırlar. Kendimizi çeşitli inançlara, politik bir partiye, tıbbi bir sisteme, dini bir sistemin nasıl olması gerektiğine dair bir fikre bağlayarak büyürüz. İko-kul, lise, belki üniversiteyi bitiririz ve aldığımız her diploma bir anlamda daha sofistike bir cehalet geliştirmenin bir ödülüdür. Eğitim dünyayı belirli bir mercekten görme alışkanlığını pekiştirir. Yanlış bir bakış açısında ustalaşabilir, kendi anlayışımızda oldukça kesin olabilir ve ustalaşmış diğer kişilerle iyi ilişkiler kurabiliriz. Ayrıntılı entelektüel sistemlerin öğrenildiği ve zihnin keskin bir soruştur-

¹²⁷ Hsueh-Li Cheng, “Causality as Soteriology: An Analysis of the Central Philosophy of Buddhism”, s. 424-425.

¹²⁸ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 23-24.

ma aracına dönüştürüldüğü felsefede de aynı durum geçerli olabilir. Ama doğuştan gelen cehalet anlaşılan kadar temel bilgelik değil, yalnızca kazanılmış bir önyargı geliştiriliyor demektir... Belirli değerlere bağlılık, kültürel bilgisizliğin sonucudur, ancak sınırlı görüşleri kabul etme eğilimi doğuştan gelen bilgisizliğin kendini göstermesi olan ikicilikten kaynaklanır... Cehaletin kötü ya da normal yaşamın yalnızca samsarik bir aptallık olduğu da söylenebilir. Ama, cehalet sadece bilincin bir kararmasıdır. Buna bağlanmış olmak ya da bunun tarafından püskürtülmek tam da cehalet aleminde oynanan ikiciliğin o eski oyununun aynısıdır. Bunun ne kadar yaygın bir şey olduğunu görebiliriz. Hatta bu öğretiler paradoksal bir biçimde '-örneğin, erdeme bağlılığı, erdemli olmayana karşı olmayı teşvik ederek bilgisizliğin üstesinden gelmek için cehaletin ikiciliğini kullanarak ikicilikle birlikte çalışmalıdır. Anlayışımızın ne kadar da hassas olması gerekir ve kaybolup gitmemiz ne kadar da kolaydır! Sadece ayrıntılarına inilip savunulacak başka bir kavramsal sistem geliştirmek yerine doğrudan yaşamak için uygulamanın gerekli olmasının nedeni budur".¹²⁹

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere sonuçta her türlü cehalet nedensellik döngüsünün temelini oluşturmaktadır. Buda, bilincimizdeki deneyim yoluyla elde ettiğimiz bütün bu çağrışımları, izlenimleri, içgüdülerimizi doğuran nedenin cehalet, yanılgı içinde yaşamamızdan ve uyanık olmamamızdan kaynaklandığını söylemektedir. Buda'ya göre her duyulan, her görülen şey daha önce duyulandan, daha önce görülenden meydana gelir. Zihnimizde sürekli dolaşan çağrışımlar, düşünceler, izlenimler olmamış olsaydı bu dünyada cehaletin çemberi kırılmış olurdu. Eğer bütün canlılar yaşamadaki gerçeği bilselerdi hiçbir canlı bu dünyanın acılarına, ıstıraplarına kendini atmazdı.¹³⁰

Buda, tam ve kesin aydınlanmaya erişmeden önce keşfettiği bu nedensellik döngüsünden kurtulmak için bütün her şeyi doğuran neden olarak gördüğü cehalet ve yanılgıyı ortadan kaldırmak ge-

¹²⁹ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet'in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 32-33.

¹³⁰ W. Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 116.

rektiğini ifade etmiştir. Cehalet ve yanılgıyı ortadan kaldırmak ise daha sonra müritlerine ulaştırdığı Budist doktrine uymakla mümkün olmaktadır. Esasen Buda'nın kendisinin de bilincini binlerce şeyin tuzağından, duygu ve yanılsamaların engellerinden özgürleştirilmesi, nedenler zincirini takip ederek ve bu zincirden kurtularak olmuştur.¹³¹ Bu bakımdan Budistler için de ruhsal çalışmanın tamamı, cahilliğin ilerlemesi sürecini tersine çevirmeye ve böylece, bizi kendi uydurduğumuz hayalden gerçekliğin içinde hapis olmaya götüren bu birbirleriyle bağlantılı ve birbirlerine bağlı yanlış algılamaları yaratmamaya, katı hale getirmemeye yönelik çabalarlardır. Aksi taktirde oluşan olumsuz duygular, farklı yanlış algılamalar şeklinde cisimleşir ve beraberce, hayal gücünün ürünü olan krallıklar yaratırlar ve bizi doğum ve ölüm çarkı içinde sürekli hapsederler ki bu samsara demektir.¹³²

Bazı metinlerde Budist doktrinin acıdan kurtulma ülküsü bağlamında da farklı bir nedensellik anlatımı kullanılmaktadır: “İnsan zevklerden azade olmalı, ıstıraptan azade olmalı. Zira zevklere kavuşmamak insanı kederlendirir ve acı duymaksa zaten kederdir.

Bu yüzden zevklere bağlanma, çünkü zevkleri kaybetmek acı verir. Zevklerin ve acıların ötesinde olan insan için onu bağlayan hiçbir bağ yoktur.

Üzüntü zevklerden doğar, korku zevklerden doğar. İnsan zevklerden kurtulursa üzüntü ve korkudan da kurtulur”.¹³³

Anlaşılabacağı üzere bu nedensellik yasası yaşadığımız hayatın belirlenmiş sınırlarına mahkum olmadığımızı ve çemberi yıkabileceğimizi öğretmektedir. Çünkü bir Budist için önemli olan her şeyden önce bütün bağlardan kurtulmaktır. Zaten bir Budist Münzevi her türlü aile bağından, yerleşik hayattan, sürekli bir iş yapmaktan uzaklaşarak dervişliğe başlar. Daha sonra, bütün varlığa bağlı hayatı aşması gerekmektedir.

¹³¹ C. G. Jung, *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 289-290.

¹³² Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 446.

¹³³ *Dhammapada*, 204-207, s. 56.

2.6. Benlik-Bensizlik

Budizm'in kendine özgü yaklaşımlarından birisi de benlik ile ilgili öğretisidir. Buda'nın benlikle ilgili temel öğretisi, *anatman* yani benin yokluğu veya bensizlik şeklinde ifade edebileceğimiz, onu inkara dayalı bir anlayış olarak yerleşmiştir. Hinduizmdeki *atman*, kavramı benlik özellikle Atman, Brahma'dır formülünde ise Aşkın benlik anlamına gelmektedir. Buda'nın yaşadığı dönemde benlik kavramı çevresinde bir çok tartışmanın yapıldığı gerek Budist metinlerden gerekse Hinduizmin tarihinden ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede Buda'nın bu kavramın yerleşik anlamlarından rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır.

Her şeyden önce Buda'nın kurtuluş yolundan alıkoyan ve bir anlamda entelektüel kibire yol açan bütün spekülatif tartışmalardan çevresindeki bağlılarını uzaklaştırmaya çalıştığı görülmektedir. O, diğer bir çok metafizik meselede olduğu gibi Brahman olan Atman'ın varlığı hakkında da konuşmaz. Bu gibi tartışmaların kendi kurmuş olduğu keşifler tarikatının üyeleri arasında bir terbiye veya manevi ilerleme sağlamaktan uzak olduğunu savunur¹³⁴ Bu bakımdan bazen benlikle ilgili soruları cevapsız bıraktığı da olmuştur. “Örneğin gezgin bir din adamı, Vacchagotta ona bu konularda sorular yönelttiğinde sessiz kaldı. Ama daha sonra Ananda'ya bu sessizliğinin nedenini açıkladı: Bir “Benlik” vardır diye yanıt vermiş olsa yalan söylemiş olacak ve Vacchagotta, Kutlu Kişi'yi “ebediyetçi kuram”ın yandaşları arasına yerleştirecekti (yani onu var olan birçok ‘filozof’tan biri olarak kabul edecekti). “Benlik” yoktur yanıtını verseydi, Vacchagotta onu “hiç indirgemeci kuram”ın yandaşlarından biri olarak kabul edecek ve daha da kötüsü, Buda onun kafa karışıklığını daha da artırmış olacaktı: “Çünkü şöyle düşünecekti: Önceleri hiç değilse bir *atman*’ım vardı, şimdi o da yok”.¹³⁵

Ancak bu konudaki Buda'nın öğretisi genel olarak *anatman* yani *atman* yok, yani benlik yok şeklinde ifade edilmektedir. Anatman öğretisi sadece bilincimizin üzerine kurulu bir *gerçek kendinin* yok-

¹³⁴ A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 18.

¹³⁵ M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 111.

luğundan bahseder. Bu doğrudan deneyim ya da kavramlarla anlaşılabilecek bir kendinin ya da temel gerçeğin yokluğu anlamına gelmektedir. Buda, Upanişadlar'daki atman öğretisinin bir inanç meselesine dönüştüğünü, bir tutku, ulaşılabilecek bir hedef, yaşamın alışkanlığı içerisinde zihnin güvenlik amacıyla kendisine tutunacağı son sığınak olduğunu fark etmişti. Buda'ya göre bu şekilde anlaşılan bir "Kendi" artık gerçek "kendi" değildi, fakat bu zaten sayısız olan maya şekillerine sadece bir yenisini daha eklemek olurdu. Dolayısıyla (Anatman) şöyle ifade edilebilirdi: "Gerçek kendi, kendi olmayandır". Çünkü 'kendi'yi aramak ona inanmak onu bulmak için girişilecek en ufak bir çaba, onu anında daha da uzağa itecektir. Budizm'in temel bir prensibi de değişen deneyimlerimizin öznesi olan egonun bir daimi kimliğinin olmadığıdır. Çünkü ego sadece soyut anlamda vardır. İşte bu şekilde egomuzu içinden çekip çıkardığımız geçmiş tamamen gözden kaybolmuş, adeta yok olmuştur. Yani tarihe karışmıştır. Dolayısıyla egoya tutunmak ya da onu eylemlerin etkili bir kaynağı yapmak amacıyla bulunulacak en ufak bir girişim hayal kırıklığıyla sonuçlanmaya mahkumdur.¹³⁶ Daha önce varlık konusunda da gördüğümüz gibi Budizm'e göre her şey bileşik (skandha) olduğundan geçicidir. Sürekli bileşenlerine ayrılan, hiçbir şeyin kalıcı olmadığı, dolayısıyla bu dünyada bağlanmaya değer hiçbir şey bulunmadığı ve herkesin her türlü endişelere ve acılara katlanmaya mahkum olduğu düşünceleri sonuçta benliğin yokluğu ilkesine temel teşkil etmektedir. Peki bu kalıcı olmayan şeylerden nasıl kurtulabiliriz? Ya da endişe ve acıları nasıl aşabiliriz? Çünkü yaşamaya böyle devam edemeyiz. Bu işkenceden kurtulmanın bir çıkar yolunu bulmalıyız. İşte bu noktada Buda bu bileşik olanların geçiciliğini, acı dolu olduğunu ve her şeyin benliksiz olduğunu kendi bilgeliğiyle kavrayanın arınma yolunu bulduğunu bildirmektedir.¹³⁷

Çünkü bu anlamda bir benlikten söz edildiği zaman somut bir şey ortaya koymak gerçekten de güçtür. İnsanın hayatında yaşadığı bir sürü olay ve devir vardır. Benliği çocukluğumuzla mı, gençliğimizle mi

¹³⁶ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 71-72.

¹³⁷ D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, s. 33.

yoksa yaşlılığımızdaki halimizle mi özdeşleştireceğiz. Hangisiyle özdeşleştirirsek özdeşleştirelim ortada belirli bir benlik olmayacaktır. Sadece ard arda gelen bir sürü değişim benlik diye kalacaktır. Dolayısıyla Buda'nın ben yok öğretisinin özü, *ben-ruh* yanılgısını sergilemek, gözlerimizi bu gerçeğe açmak, bizi uyandırmaktır. Bir kez *ben-ruh* yanılgısı oluştu mu, bu yanılgı arsız, yapışkan bir sarmaşık gibi bütün varlığımızı sarıyor, bilincimizin özgürce çalışma etkinliğini dört bir yandan engelliyor. Onun bitmez tükenmez istekleri yaşamı çekilmez bir hale koyuyor.¹³⁸ Bu bakımdan Buda beni kurtuluşa giden yolda en büyük engellerden birisi olarak değerlendirmektedir.

Öte yandan daha yakından baktığımızda Buda'nın insanda manevi bir öz ve kişilik olarak bedenden ayrı bir ruh, kişilik ya da benliği açıkça reddettiğini görüyoruz. Yani insanda öldükten sonra da devam eden bireysel bir ruh yoktur. Dolayısıyla o, bedene can veren ve ölümden sonra varlığını sürdüren ve daha sonra yeniden bedenlenmede tekrar ortaya çıkan bir cevherin varlığını reddetmiştir. Öte yandan böylece daha önce varlık anlayışında da değindiğimiz gibi varlıkların

¹³⁸ İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 120-121. Çağdaş Budist otoriterlerden kabul edilen ünlü yazar *Suzuki* bu benlik fikrinin bütün dinler tarafından maneviyatın önündeki en büyük engel olarak görüldüğüne karşılaştırmalı olarak dikkat çekmektedir: "Akılcılığın tehlikeli yanı, bağlı olduğu düalist düşünme tarzı sonucu "ben" fikrini canlandırmaması ve onun aldatıcı gerçekliğine beşeri deneyimlerde özel bir yer ayırmasıdır. Akıl kendi alanında kaldığı sürece her şey yolunda gider. Ama alanının sınırlarını geçtiği ve izni olmayan bir bölgeye girdiği zaman kötü sonuçlar doğar. Çünkü bu adım *benin* gerçekliğinin kabul edilmesi demektir ve bu da ister istemez ben tutumu ile insan hayatını ahlaksal ve dinsel yönden değerlendirmemiz arasında bir çatışma çıkmasına neden olur ve aynı zamanda nesnelerin doğasına ilişkin manevia anlayışımıza ters düşer. Hepimizin bildiği gibi tüm fenalıkların kaynağı benliktir. Bütün dinlerdeki üstatlar bize "ben" fikrinden kurtulmayı öğretirler, çünkü bu ben, örneğin Hristiyanlarda, insan ile Tanrı arasında aşılabilir bir engel koyar, ya da Budistlerde kötü işlerden kaynaklanan suçların artmasına ve aynı zamanda karmik bağların kuvvetlenmesine neden olur. Bu yüzden akıl, dinsel deneyim alanında hiçbir zaman hoş görülmez. Bize durmadan sade ve bilgisiz olmamız gerektiği söylenir, çünkü dinsel gerçek, ki bu da spiritüel gerçektir, ancak bu tür ruhlara nasip olur. Budistler çoğu zaman "büyük ölüm"den söz ederler ve bununla, alışılmış hayat için ölmüş olmayı kastederler; (Muhammed Peygamberin "ölmeden öl" *hadisi* de bu şekilde anlaşılmalıdır) tahlil edici akla son veren ve bizi ben fikrinden kurtaran bir ölüm gerçekleşmeden kendimizden kurtulamayız. Derler ki, her şeye burnunu sokan aklını bir vuruşta öldür ve köpeklerin önüne at". D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, s. 80-81.

sürekli yok oluşu ve sonluluğu esasen bütün varlıkları kapsar ve bu arada insan için de kalıcı bir öz aynı şekilde kabul edilmez. Buda'nın vurguladığı varlıkların sürekli geçiciliği ve her an yok oluşlarıdır.

Bu bakış açısı esasen varlıkların geçiciliğine vurgu yapmaktadır. Yani varlıkların kendi özlerinden kaynaklanan mutlak bir hakikatleri yoktur. Ya da böyle bir hakikati taşıyan bağımsız bir cevhere de sahip değildirler. Bütün bunlar insan içinde geçerlidir. İnsan kendinde bağımsız maddi ya da manevi ontolojik bir cevherin bulunduğunu yanılgısına kapılmamalıdır.¹³⁹

Diğer yandan yeniden bedenlenmenin öznesi olan, ama kendini kurtarabileceği ve nirvanaya ulaşabileceği düşünülen Benliğin gerçekliği inkar edilince şöyle bir paradoksa varılır: Davranışlarımızın ödülleri kim toplayacaktır? Burada temel amaç şu şekilde özetlenmektedir. Benliğin gerçek olmayışı üzerine meditasyon yaparak, bencillik doğrudan kökleriyle birlikte yok edilmektedir. Böylece insan bütün kişiliğin, bütün bireysel kimlik duyumunun ve bütün ayrılıkların kaldırıldığı bir çeşit belirsiz ve bitimsiz bir bilinçlilik durumuna kaçış yollarını arar. Bu aşamada acı ve ölüm yoktur, çünkü artık ölecek hiç kimse kalmamıştır. Kişisel benliğimizin var olmadığını anladığımız zaman, acı çekmekten kurtuluruz, çünkü acı ancak acı çekecek biri varsa var olur. Öte yandan Buda indirgenemez ve yok edilemez bir Benliğin varlığını reddettiye, bunun nedeni daha önce belirttiğimiz gibi benliğe inancın sonu gelmez metafizik tartışmaları beraberinde getirdiğini ve bunun da entelektüel kibri kıskırttığını bilmesiydi. Bu inanç sonuçta Uyanışın elde edilmesini engelliyordu. Durmadan hatırlattığı gibi, o acıya son verilmesini ve bunun yollarını öğütlüyordu. Benlik beşeri arzuların toplamı olarak görülmektedir. Dolayısıyla o, bir takım arzulardan, ruhi eğilimlerden oluşmaktadır ve bunların ortadan kalkmasıyla son bulur, yok olur. Onun için ruhun tenasühüne ait endişeler yersizdir. Çünkü yaşayan; nesilden nesle geçen şey, fiillerin etkileridir. İnsan, ancak, fiillerini kontrol etmek sayesinde kurtuluşa erer. Sonuçta benlik ve nirvananın niteliği üzerine sayısız tartışmanın

¹³⁹ Bkz. T. Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 45.

gerçek cevaplarını ancak uyanış deneyimini yaşayanlar bulacaklardır. Bu tartışmaların düşünceyle ve sözle çözülmesi ihtimali yoktur.¹⁴⁰ Dolayısıyla yapılması gereken tartışmalara yönelmek değil, uygulamayla gerçeğe giden arınma yoluna girmektir.

Buradan şuraya varabiliriz ki, Budizm arzuların ve çeşitli insani niteliklerin taşıyıcısı anlamında bir insani benliği kabul etmektedir. Nitekim bir çok Budist eserde bu anlamda insanın benliğinden, kişiliğinden bizim günlük dilde kullandığımız anlamda dahil olmak üzere söz edilmektedir. Ancak asıl hedef bu benliğin yok edilmesinde yoğunlaştırılmaktadır. Bu konuda dinlerin genel tutumunun benliğin veri olarak peşinen kabul edilmesi, daha sonra onun arındırılması veya yok edilmesi hatta daha üst bir benlik düzeyine çıkarılması şeklindedir. Oysa Budizm daha baştan onu yok sayarak yola çıkmayı tercih etmiş görünmektedir. Ancak daha sonraki metinlerde ve mezheplerin yaklaşımlarında diğer dinlerin formülasyonlarına uygun kavramsallaştırmalara rastlamaktayız. Mesela Zen Üstadı Dogen açıkça şöyle demektedir: “Buda yolunu çalışmak, benliği çalışmaktır. Benliği çalışmak, benliği unutmaktır. Benliği unutmak, on bin dharma ile aydınlanmış olmaktır. On bin dharma ile aydınlanmış olmak, kişinin ve başkalarının bedenini ve zihnini özgür bırakmaktır. Aydınlanmanın hiçbir izi kalmaz ve bu aydınlanma izsizliği sonsuza kadar sürdürülür”.¹⁴¹

Bu bakımdan Budizm’de benliğin başlangıçta varlığı veri olarak kabul edilmekte en sonunda bu benliğin çözülmesi ile benliksizliğe ulaşılmaktadır. “Her ne kadar benliğin en sonunda çözülmesi gerekse de, aynı zamanda benliksizliğe varmamıza yardım etmesi için bu benliğe gereksinim duyarız...Tıpkı bir bebeğin yürümeden önce emeklemesi gibi, siz de öz-doğanızı bulmadan önce sıradan benliğinizle başlamalısınız. Uygulama aşamalarıyla bu noktadan bilgeliğe doğru ilerlersiniz. Bu yüzden uygulamaya neden sıra-

¹⁴⁰ M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C.2, s. 110-111; A. Watts, *Mutluluğun Anlamı Çağdaş Ruhbilim ve Doğu Bilgeliklerinde Tinin Özgürlük Sorunu*, s. 54; Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri Yay., İstanbul 1963, s. 92.

¹⁴¹ *Shobogenzo*, M. Thompson, *Budizmin Bilgeliği*, s. 104.

dan, bencil beninizle başladığınızı anlamalısınız. Onu küçümselemelisiniz; o sizi benliksizliğe götüren araçtır”.¹⁴² Dolayısıyla günlük dilde kullandığımız anlamda bir benliğin varlığı ve yokluğundan çok onun ne olduğu ya da olması gerektiği önemlidir. Budizm bu benin varlığı değil de *hakikati* konusunda tereddütsüz olumsuz düşünülmektedir. Bensizlik öğretisi benlik fikrini tanımamaktan öte, benlik fikrinin kendisinin bir illüzyon olduğunu belirtiyor. Bu sınırlı tekil varlıklar dünyasında yaşadığımız sürece bireysel ego fikrini korumaktan kendimizi alamayız. Ama, bu da egonun ya da benliğin gerçekliği ve özlüğü için bir kanıt sayılmaz. Benlik kavramı, ardında, günlük işlerimizi gördüğümüz yararlı bir varsayımdan başka bir şey değildir. Benlik sorunu ise metafizik alanına girer. Bunun için de gerçeğin, prajna (bilgelik) sezgisinin de rol oynadığı daha büyük bir alanına girmek gerekmektedir. Duyular ve akıl alanında hareket ettiğimiz sürece bireysel benlik fikrinin tutsağı kalırız ve sürekli benliğin gölgesi ardından koşarız. Ama benlik, ele geçirilemeyecek kadar kaypak bir şeydir. Onu yakaladığınızı sandığımızda görürüz ki boş bir yılan derisinden başka bir şey değilmiş; gerçek benlikse bambaşka bir yerde. İşte Budizm’de bilgelik sonuçta insanı bu yanılsamadan kurtarır ve asıl gerçek benliğe ulaştırır. Ancak bunun nasıl gerçekleştiği doğrudan uygulamanın ve dini tecrübenin konusudur ve çoğu kere bu konuda fazla konuşulduğunu söylemek pek doğru değildir.¹⁴³

Bu noktada Budizm’deki manevi tecrübenin diğer dinlerdeki ile ortak olduğu ancak Buda’nın bu tecrübeyi yaşamakla birlikte yorumlamaktan kaçındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bazı dinlerde birlik, mutlak benlik ve Tanrıyla birlik şeklinde yorumlanan bu tecrübenin Budizm’de benin yokluğu ve nirvana ile benzerliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu benzerliği *Stace* şu şekilde izah etmektedir: İçeride dönük deneyimin özü ayrılaşmamış bir birliktir. Buna sadece Hinayana Budizmi karşı çıkmakla birlikte bütün yüksek kültürlerin mistik geleneklerinde bu, benin birliği olarak, mutlak ben

¹⁴² Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 64-65.

¹⁴³ D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, s. 34.

olarak yorumlanır. Özne kendisindeki tüm deneysel içeriği boşaltır ve saf bir birlik ile baş başa kaldığını görür. O, beni tüm deneysel içerikten boşalttığı zaman geride kalan şeyin boş benin kendisi olduğu sonucunu çıkarır. Ancak gerçekte deneyimlenen şey yalnızca birliktir. Bunun mutlak ben olduğu, hem doğal hem de haklı görülebilir. Bazı dinlerde bunun Tanrı ile birlik deneyimi olduğuna inanılır. Ancak işte bu noktada Buda'nın asla deneyimi yorumlamaya yanaşmamasının öğretisinin biricik farklı niteliği olduğu söylenebilir. O yalnızca, insanları acıdan ve dolayısıyla da yeniden doğuşlar çemberinden kurtaran şeyin kurtarıcı deneyim olduğunda üstelemişti. Buda felsefi soruları yanıtlama iddiasında bulunmamıştır. Kendisinin düşündüğü kadarıyla görevi yalnızca insanoğlunun manevi doktoru olmak ve insanlara yaşamın bir gerçeği olan acılardan kendilerini nasıl kurtaracaklarını göstermekti. Bu amaçla onun tek yapması gereken şey, bu tedaviyi gerçekleştirecek deneyimin nasıl elde edileceğini insanlara anlatmak olmuştur. Öyleyse bu, ben yok (anatta) öğretisi ile Buda'nın Nirvana deneyiminin aslında başka mistiklerin içe dönük deneyimiyle aynı olduğu yaklaşımının arasındaki görünür çelişkinin çözümüdür. Anatta öğretisi yalnızca, bilinç akıntısının ortasında ya da samsara diye bilinen sürekli değişen haller ve varoluşlar akışında bulunabilecek bir ruh-tözü olmadığını anlatmıştır. Varoluş bilmecesinin tek çözümü samsara dünyasından kaçışta bulunacaktır. Nirvananın zihnin yalnızca başka bir öznel hali olduğunu varsaymak onu tam samsara akışının içerisine geri koymaktır. Açık bir biçimde nirvana hem bireysel bilinci hem de mekan-zaman dünyasını aşmaktadır. O, zamansal olandan ayırt edilmiş olarak Öncesiz Bengi'nin Budist yorumudur. Bu yüzden yine Hinayana kutsal yazıları hep nirvananın meydana getirilmediğini veya onun bir nedeninin olmadığını bildirmektedir. Yoga alıştırma, zihin denetimi ile ilgili yorucu çabalar ve yoğunlaşma ile nirvanaya ulaşan aday böylelikle nirvanayı meydana getirmez, yalnızca onu kendisine açar ve kendisinin ona katılımını sağlar. Buda'ya ölümden sonraki son nirvanada nirvanaya ulaşmış bir ermişin varlığını sürdürüp sürdürmediği, yani nirvananın bir yokluk olup olmadığı soruldu. O nirvananın anlama yetisinin kavrayışının ötesinde olduğunu ve anlama

yetisine akla yatkın gelebilecek hiçbir yanıtın verilemeyeceğini söylemiştir. Buna ek olarak o mantığın “ya. ya da” kategorisiyle düzenlenmiş bir sorunun -yani ölümden sonra ermiş var mıdır, yok mudur sorusunun- bu duruma uygun düşmeyeceğini söylemiştir. Bütün bu gerçekler bizi, nirvananın ya da bir başka deyişle Buda’nın mistik deneyiminin diğer kültürlerde karşılaşılan mistik hallere benzetilebileceği sonucuna götürmektedir. Bu da şu anlama geliyor ki onun deneyimi içe dönük bir deneyimdi fakat o bu deneyimi diğer mistiklerin çoğunlukla yaptıkları gibi, benin birliği olarak yorumlama yoluna gitmemiştir.¹⁴⁴

Anlaşılabileceği üzere artık burada söz konusu olan benin birliği ile aslında onun yok edilmesi de kastedilmektedir. Daha doğrusu insanda benlik hissi uyandıran, kibir oluşturan bizi duysal dünyaya hapseden her türlü varlık fikrinden özgürleşmek hedef edinilmiştir. Benlik bu özgürlüğün önündeki en büyük engeldir. “Kuşkusuz Buda’nın amacı *beni* kurtarmak değil, silmek yok etmektir. *Ben*’i kurtarmaya değil bizi *ben*’den kurtarmaya çalışıyordu. Ölümüne çare bulduğunu söylediği zaman kuşkusuz amacı *ben*’i öldürmektir. *Ben* ölsün ki başkaca ölecek, ölümden sakınacak bir şey kalmasın. Ölümsüzlüğe erişebilmek için tek bir yol olduğunu anlatmak istiyordu. Öncesizden sonsuza uzayıp giden varoluş zincirinin içinde-

¹⁴⁴ W. T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 127-129. J. Hick aynı şekilde bu tecrübenin bütün dinlerde evrensel olarak karşımıza çıktığını şu şekilde ifade etmektedir: “Bu farklı yolların hepsi ben-merkezlilikten Gerçeklikte vuku bulan yeni bir merkezliliğe tedrici geçişin şekilleridir. Aziz Augustine’nin deyişiyle Hristiyanlıkta, kendi üzerine eğilmiş bir kalpten Tanrı’nın sevgisine açık ve ona cevap vermeye hazır bir kalbe dönüşür. İslam’da Tanrı’ya ve O’nun iradesine mutlak teslimiyet içinde kişinin hayatını yaşamasıdır. Teistik Hinduizm de Şiva’ya, bedenleşmiş şekli Krişna olan Vişnu’ya ya da eğitimli Hindular tarafından Brahmanın nihai gerçekliğinin tezahürleri olarak anlaşılan diğer ilahi figüre kişinin kendini vermesidir. Advaitik Hinduizm’de sonlu ego-nun Brahmanın sonsuz bilinçliliğine yükselmesidir. Theravada Budizm’inde ben-merkezli bakış açısının bir kaybı ve farkında olmanın nirvanik transformasyonunu getirerek nefsin cismani olmadığına farkına varmasıdır; Mahayana kolunda ise benzer şekilde ben-merkezli bakış açısının tamamıyla ben-merkezli olmayacak bir şekilde tecrübe edildiğinde samsara sürecinin (tüm acı ve ıstıraplarıyla sıradan yaşamın) nirvanayla özdeşleşmesinin keşfedilmesiyle zirve noktaya ulaşarak aşkınlaşmasıdır”. John Hick, *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, s. 140.

ki yerimizi bulmak, kendimizi kandilin fitiliyle değil, yağıyla özdeşlemek, evrensel yaşam ırmağının içimizden aktığının, yaşam gücünün bizim burun deliklerimizle, bizim ciğerlerimizle nefes alıp verdiğinin, bizim bu evrensel yaşam gücünün kendini açığa vurabilmesi için bir kalıp oluşturduğumuzun bilincine erişmek".¹⁴⁵ Esasen *Nirvana* da bir bakıma bu benliğin yok olmasıyla ortaya çıkan durum şeklinde yorumlanabilmektedir. Çünkü o bütünden kopuk ayrı bir yaratık olarak sürdürülen yaşamın sonudur. İnsanın bireysel varlığını bütün içinde eritip, bütünle bütün olması, benlikten soyunması, değişip duran koşulların, nedensellik bağlarının ürünü olan *ben*'in değişmez, kalıcı bir şey olduğu yanılgısından kurtulmasıdır. İnsanların *ben* gidince geriye bir şey kalmayacak diye endişe duymaları gereksizdir. Zira insan *ben*'i aşınca onun sınırlarından taşınca, sonsuza kadar büyüyor, bütünle bütünleşmiş oluyor.¹⁴⁶ Bu bağlamda Buda'nın bir sözü oldukça açıklayıcı görünmektedir. O *Dhammapada*'da şöyle söylemektedir: "Uyanıklıkta neşeni bul: Aklını iyi muhafaza et. Bir filin kendini çamurlu bir bataklıktan çıkarması gibi, kendini alçak benliğinden çek çıkar".¹⁴⁷

Dolayısıyla Budizm'de benin yok edilmesi ile ortaya yeni bir benliğin, gerçek benliğin ortaya çıktığı da söylenmektedir. Gerçek benliği bulmak için insanın kendisini yitirmesi gerekir. Bunun için bir meditasyon uygulayıcısının kendisi hakkında, sağlığını iyileştirmek ya da sınırsız özgürlüklere sahip olmak gibi düşüncelerden uzak olması gerekir. Budizm'e göre bu anlamda benlik üç zehirden türer: arzu, saldırganlık ve aldanış. Zehirlerden arındıkça, bilgelik kazanılır ve yanlış benlik kavramı çözülür, böylece gerçek benlik açığa çıkar. O noktada, benliğin gerçek doğasının benliksizlik olduğu keşfedilir. Bu aşamaya varıldığında, benliğin gerçek doğasının ne olduğu bilinir. Esasen Budizm'de gerçek aydınlanma her türlü duyarlı varlıklardan ve benlik kavramından özgürleşmek şeklinde ifade edilmektedir.¹⁴⁸ Böyle bir durumda haliyle ben algısı ortadan kalkmış olmaktadır.

¹⁴⁵ İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 123.

¹⁴⁶ İ. Güngören, *age*, s. 147. Ayrıca bkz. W. Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 131.

¹⁴⁷ *Dhammapada* 321, s. 72.

¹⁴⁸ Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 62, 64.

Bu durum bazen farklı bir benliğin yani bir üst benliğin ya da Mutlak Benliğin varlığını kabul etmek sonucunu doğurmaktadır. Ancak burada Budizm'in Buda-doğası, Buda Zihni, Buda-dölyatağı gibi kavramları kullandığını görmekteyiz. A. K. Coomaraswamy, Budizm'de benliğin yokluğu ya da mutlak benliğin kabul edilmemesi gibi bir durumun yanlış bir anlama veya tercümeden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre metinlerde, sık sık tekrarlanan 'Benim Zat'ım değildir deyişi yanlışlıkla çoğu zaman 'Zat yoktur' diye tercüme edilmiştir. O Budist metinlerin tamamında kullanılan araba sembolünden hareket ederek, ben (zat) ve mutlak ben kavramlarını açıklamaktadır. Ona göre bu metinlerde araba, bizim kendisi ile veya kendisi içerisinde hayatımızı sürdürdüğümüz ve hareket ettiğimiz, kendisi ile kim olduğumuza dair bilgi sahibi olduğumuz fiziki ve psişik vasıtayı temsil eder. Burada atlar hislerdir, dizginler kontrol organlarıdır, akıl arabacıdır, Ruh veya gerçek Zat (*atman*) arabanın efendisidir, yani vasitanın gideceği yeri bilen tek kişi olarak arabanın yolcusu ve sahibidir. Şayet, atların akla uyarak geliş güzel gitmesine izin verilirse mürettebat yolunu kaybeder. Ancak onlar Zat'la ilgili bilgisiyle uyumlu olan akıl tarafından yönlendirilir ve onun kapsamına girerlerse Zat da kendi meskenine ulaşır. Araba ve zat, düzenli toplamalara verilmiş sıradan isimlerdir ve kendilerini oluşturan unsurlardan ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip olmaları mümkün değildir. Nasıl ki adetler, bu şekilde üretilmiş olan bir şeyin "araba" olarak adlandırılmasını istiyorsa, aynı şekilde insani bireysellik de sadece ve sadece adet olduğu için "zat" olarak adlandırılır. Burada söz konusu olan benlik, Mutlak zat (arabanın efendisi) için bir vasıta. Aynı şekilde eski metinler de, arabanın efendisi ile onun temsil ettiği *hiçbir zaman herhangi birisi olmamış olan* kimseyi gerçek olarak kabul etmektedirler. Bütün bunlardan, Buda'nın manevi Zat olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu Büyük Şahsiyet bütün varlıklarda arabanın efendisidir.¹⁴⁹

Bu aşkın benliği ifade etmek için *Suzuki* de benzer şekilde Mutlak Benlik kavramını kullanmaktadır: "Peki şu gahakarak nedir? Bu

¹⁴⁹ A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 109-110.

maskesi indirilen gahakarak, bizim rölâtif, ampirik benliğimizdir ve onun sınırlayıcı koşullarından kurtulmuş olan ruh da *mutlak* benlik, ya da nirvana sutrasında tarif edilen atmandır. Eski Budistler'in inkar ettikleri atman, aydınlanma deneyiminden sonra elde edilen *mutlak* benlik değil, rölâtif benliktir (atman iki anlamda da kullanılır). Aydınlanma, hayatın anlamını rölâtif benlik olarak kavramaktır, aydınlanmadan sonraki *mutlak* benlik olarak değil. Aydınlanma, hayatın anlamını rölâtif benlik ile *mutlak* benliğin etkileşimi olarak görmektir. Başka bir deyişle, rölâtif benliğin mutlak benliği yansıttığını ve *mutlak* benliğin rölâtif benliğin içinden etki gösterdiğini görmektir".¹⁵⁰ Görüldüğü gibi burada belki de Hint dünyasındaki Atman kavramına benzer açıklamalara tanık olmaktayız. Esasen mutlak benlik kavramına bir çok dinin mistik öğretilerin de rastlamak mümkündür. Ancak kavramsallaştırmalarda farklılıklar kaçınılmaz görünmektedir.

2.7. Karma ve Yeniden Bedenlenme

Budizm'de ben kavramıyla bağlantılı olarak üzerinde durmamız gereken bir konu da *karma* anlayışıdır. Çünkü bireysel bir ruh, benlik kabul edilmediği zaman yaptığımız iyi ya da kötü davranışların sahibi kim olacaktır? Eğer ortada böyle bir kişilik yoksa ahlaki davranışa yönelmek neden gereklidir? Ya da iyi ya da kötü davranışların sonucu kim ceza ve mükafat alacaktır? İşte Budizm'de bütün bu sorulara karma ve buna bağlı olarak da samsara ve reenkarnasyon kavramları çerçevesinde cevap verilmiştir. Öncelikle Buda'nın sözlerinde bu kavramların özü şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: "Bugünkü halimizünkü düşüncelerimizden gelir, şu anki düşüncelerimiz ise yarınki hayatımızı hazırlar; hayatımız aklımızın eseridir. İnsan, sarıh olmayan zihinle konuşur veya davranırsa, araba tekerleğinin kendisini çeken hayvanı takip etmesi gibi, ıstırap da onu izler. Bugün neysekenünkü düşüncelerimizden gelir, şu andaki düşüncelerimiz ise yarınki hayatımızı hazırlar; hayatımız aklımızın eseridir. İnsan, sarıh zihinle konuşur veya davranırsa sevinç onu gölge gibi takip eder".¹⁵¹

¹⁵⁰ D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, s. 39.

¹⁵¹ *Dhammapadā*, 1-2, s. 25.

Karma, ‘yapmak’ anlamına gelen *Kar* fiilinden türeyen Sanskritçe bir isimdir; ismin -i hali de Karman’dır. Kelime olarak “yapmak, eylemek, bir amelde bulunmak” anlamlarına gelmektedir. Kelime terim olarak şu anlamları ifade etmektedir: Bu yaşamdaki tüm durumlar ve şartlar daha önceki yapıp etmelerin doğrudan sonuçlarıdır ve şimdiki zamandaki her davranış geleceğin kaderini belirler. Yaşam bütünüyle işleyen *Karman* süreci, sonsuz neden ve sonuç dizisidir.¹⁵² Bu bakımdan karmayı evrene hakim olan şaşmaz neden sonuç yasası olarak düşünmek en doğrusudur. Dolayısıyla karma hem hareketlerimizin içindeki görünmez güç, hem de yaptığımız hareketlerin oluşturduğu sonuçtur. Bunun anlamı, bedenimizle, konuşmalarımızla veya zihnimizle her ne yaparsak yapalım, bu yaptığımız şeyin yaptığımıza uygun bir sonucu olacağıdır.¹⁵³ Dolayısıyla somut benliklerin ya da ruhların yaşamları arasında bir ruh göçü durumu olmasa da, bir yaşamdan bir sonrakine giden yolda bazı nedensel bağlantılar vardır. Yani, muayyen bir yaşamın karmik birikimleri kendi başlarına, nedensel bağlantılar üzerinden birbirine bağlanmış olan sonsuz sayıdaki eski yaşamların birikimleri ya da tüm bu yaşamların nihai ürünleridir. Bu bağlantılar üzerinden birbirlerine bağlanmış haldeki bu ardı arkası gelmeyen yaşam silsileleri, devamlı ve aralıksız bir bütünlük oluştururlar. Bu silsile boyunca da, bir yaşam üzerinden bunun peşi sıra gelen ikinci yaşamı belirleyen yegane şey de ilk yaşamdan -ya da yaşamlardan da diyebiliriz- miras olarak devralınan karmik yüküdür.¹⁵⁴

Ancak *karma* özellikle insanın yaptığı her türlü iradi davranışları kapsamaktadır. Bu bakımdan Budizm’de bu kavramın daha ziyade iradi fiili ortaya çıkaran irade etme, isteme olarak anlaşıldığını söylemek daha doğrudur. Dolayısıyla karma teriminin Budizm’de ifade ettiği anlam dini veya dünyevi her türlü fiili içine almaktadır. Öte yandan *Karma* aynı zamanda iradi olarak yapılan, is-

¹⁵² N. Senzaki ve R. S. McCandless, *Budizm ve Zen*, s. 37; Alparslan Salt; Cem Çobanlı, *Dharma Ansiklopedisi*, Dharma Yay., İstanbul 2001, s. 194.

¹⁵³ Sogyal Rinpoche, *Tibet’in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 164.

¹⁵⁴ Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 107.

ter dini veya ahlaki, isterse dünyevi karakterli bir fiil olsun mutlaka ahlaki niteliği ve mahiyetiyle doğru orantılı bir sonuç ortaya çıkarmasını ifade eden bir kanun veya prensibin adıdır.¹⁵⁵ Bu bakımdan insanın karmayı değiştirme imkanı vardır. İnsan kendisini iyi davranışlara yöneltirse kötü karmanın etkilerini üzerinden atarak iyi karma elde edebilir. Yine Budist öğretiyeye, kurallara uyan her hangi birisi de kötü karmasını değiştirebilir.¹⁵⁶

Budizm, yaşadığımız dünya koşulları açısından karmayı yorumlayarak aynı zamanda bu ilkedan bir davranış ve ahlak ilkesi oluşturma yoluna gitmiştir. Bu bakımdan yaşadığımız çevrenin bizi koşullandırması ile de karşılaştırmalar yapılmıştır. Yaşadığımız kültür bizi koşullandırır, ama nereye gidersek gidelim koşullanmanın tohumlarını da kendimizle birlikte taşıyırız. Mutsuzluğumuzun suçunu çevre ya da koşullara atar ya da koşullarımızı değiştirebilirsek mutlu olacağımıza inanırız. Ama kendimizi içinde bulduğumuz bu koşullar, çektiğimiz acının yalnızca ikincil nedenidir. Dolayısıyla çağdaş dünyamızın koşulları açısından karmanın konumu şu şekilde anlaşılabilir. Budizm günlük hayattaki sorunların ikincil nedenlerden kaynaklandığını söylemektedir. Mesela okyanus kıyısına ya da dağlara giderek şehrin stresinden kurtulmaya karar veririz. Belki şehrin heyecanı için kırsal bölgenin yalnızlığını ve güçlüklerini terk edebiliriz. Bu değişiklik iyi olabilir, çünkü ikincil nedenler değiştirilmiştir ve bir memnuniyet bulunabilir. Ama bu yalnızca kısa bir süre için geçerlidir. Hoşnutsuzluğumuzun kökleri de bizimle birlikte yeni evimize gelir ve bu köklerden yeni hoşnutsuzluklar gelişir. Çok geçmeden bir kez daha umut ve korkunun kargaşasına yakalanırız. Mutsuzluğumuzun çözümünün dış dünyada bulunabileceğini düşündüğümüzde, arzularımız ancak geçici olarak doyurulabilir. Bunu anlamadığımızda, hep huzursuz ve hoşnutsuz olarak

¹⁵⁵ A. İ. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 177-178.

¹⁵⁶ Mizuno Kögen, "Karman: Buddhist Concepts", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, C. 8, New York, s. 267.

arzunun rüzgarlarıyla oraya buraya savruluruz. Bu durumun Budizm açısından anlamı şudur: Karmamız tarafından yönetilir ve sürekli olarak gelecek karmik hasadın tohumlarını ekeriz. Sıradan hayatlarımızdaki neredeyse tüm eylemleri içine alan duygulardan üremiş eylemler, karmik izler bırakır. Karma, eylem demektir. Karmik izler, eylemlerin sonuçlarıdır; bunlar zihinsel bilincimizde kalır ve geleceğimizi etkiler.¹⁵⁷ Buradan anlaşılacağı üzere karma hem önceki karmaların üzerimizdeki etkisi hem de bizim geleceğe yönelik gönderdiğimiz etkiler şeklinde çift yönlü işeyen bir kanundur. *Karma* yasasının ışığında acılar bir anlam buldukları gibi pozitif bir değer de elde ederler. Bir insanın o anlık yaşamının acıları daha önceki yaşamlarda işlenmiş hata ve suçların yazgısal sonucu olduğundan hak edilmiş olduğu gibi, üstelik iyi karşılanmaktadır, zira bireyin sırtına yıkılan ve gelecek yaşam çemberini belirleyen karma borcunu ortadan kaldırmanın tek yolu budur. İnsanın varoluşu uzun ödeme ve borçlanma dizileri oluşturur ve bunun dökümü her zaman açıkça görülmez. Budizm her varoluşun ızdırap olduğu ilkesinden yola çıkar ve son tahlilde her insan hayatının indirgenebileceği bu kesintisiz acılar dizisinden kaçmak için somut ve nihai bir yol önerir.¹⁵⁸ İnsan sadece geçmiş ve karmik mirası tarafından pasif hale getirilmiş hapisane mahkumu değildir. O karmanın yükünü dengeleyebilecek miktardaki bir özgür iradeye ve alternatif yollardan eylemde bulunabilecek özgürlüğe sahiptir. Nasıl davranacağımızı serbestçe, bilerek ve isteyerek seçerek, yaşamlarımızı iyileştirebilme ya da geleceğe dair bazı felaket senaryolarını da kaderimizden uzaklaştırabilme imkanını kazanırız. Bizim ahlak ağırlıklı bir yaşam mı, yoksa ahlak dışı ve sorumsuz bir yaşam mı yaşadığımız olgusu, ürettiği karma üstünden bizim yeniden doğum koşullarımızı değiştirmeye başlayacaktır.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet'in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 34-35.

¹⁵⁸ Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1994, s. 100-101.

¹⁵⁹ Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 105.

Bu kanuna göre, fiiller sonucunda ortaya çıkan, gözle görülemez nitelikteki sonuçlar hemen veya bir süre sonra semeresini verecektir. Eylemi yapan için bundan kurtuluş yoktur ve bu sonuçlar ya aynı varoluş süresinde veya ölümden sonraki daha önce bahsettiğimiz metafizik alemlerden birinde, veyahut ruhun yeniden bedenlenmesinden sonra yine yeryüzünde mutlaka semeresini verecektir. Ancak davranışların sonuçlarının kesin olarak ne zaman ortaya çıkacağını önceden belirlemek mümkün değildir. Bu özelliği sebebiyle karma inancı, ahlaki bir sebep-sonuç yasası olmanın ötesinde aynı zamanda eskatolojik yanı da bulunan bir inanç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan onun yeniden bedenlenme (tenasüh) anlayışıyla birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Öte yandan karma inancına göre, her yeni varoluş bir öncekinin karşılığıdır. Dolayısıyla şu andaki varoluşumuz önceki varoluşlarımızın bir karşılığı olduğu gibi, gelecek varoluşumuz da bugünkünün bir karşılığı olacaktır. Bu bakımdan dünyevi varoluş, sıradan bir olay değil, karmik birikimlerin ortaya çıkardığı bir zorunluluktur. Karma-tenasüh inancına göre, icra edilen fiillerin ortaya çıkardığı karmik birikimlerin geleceğe taşınmaları konusuna gelince; alemdeki her şeyin sürekli değiştiğini savunan, dolayısıyla sürekli, manevi bir unsurun varlığını da tanımayan Budizm'de, karmik birikimlerin geleceğe intikali sebep-sonuç zinciri içerisinde cereyan eder. Aynı şekilde mevcut karmik birikimlerin yok edilip nihai kurtuluşun elde edilmesi hususunda da Budizm, bütün karmik birikimlerin bir anlık tefekkür ile izale edilebileceğini savunmaktadır.¹⁶⁰ Esasen anlaşılacağı üzere Budizm'de karmanın bağlarından kurtulmakla gerçek kurtuluş aynı şeydir.

Samsara ve *yeniden bedenlenme* konusu Budizm'de karma ile bağlantılı olarak bütünlük oluşturacak şekilde bir yapı oluşturmaktadır. Çünkü karmanın ortaya çıkması yeniden bedenlenme şeklinde gerçekleşmektedir. Bu yeniden bedenlenme kavramına karşılık, reenkarnasyon veya tenasüh kavramları kullanılmaktadır. Bu kavram-

¹⁶⁰ A. İ. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 178-179.

lar genellikle dilimizde ruh göçü şeklinde anlaşılmaktadır. Oysa daha önce de vurguladığımız gibi Budizm bağımsız bir maddi ya da manevi cevhere sahip bağımsız bir ruh ya da ben fikrini kabul etmemektedir. Dolayısıyla “ruh göçü” anlamını çağrıştıran bütün kavramlar bu yeniden bedenlenme dediğimiz durumu ifade etmek açısından yanlış anlamalara neden olmaktadır. Kısaca karmik birikimlerin yeni bir bedenle tekrar dünyaya gelmesi şeklinde ortaya çıkan duruma Budizm’de yeniden bedenlenme diyoruz. Budizm’de bedenlenen şey ayrı bir ruh, kişilik ya da belirli bir kimliği olan her hangi bir insan değil, karmik birikimlerdir. Ancak bu birikimler dünyadaki daha önceki hayatlardan bağımsız da değildir. Zira karmik birikim dediğimiz şeyler nihayetinde bu dünya hayatının meyveleridir, uzantısıdır hatta devamıdır diyebiliriz. İşte bu karmik birikimler ölümle yok olmaz tekrar bedenlenir ve bu sürekli devam eden döngüsel bir yapı oluşturur ki Budizm’de buna *samsara* denmektedir.

Bu karmanın bedenlenmesinde ortaya çıkan ve çelişkili gibi görünen durum Budizm’de sürekli yanan lamba benzetmesiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Yanan lambanın akşamki alevi ile gece ortasındaki alevi hem aynıdır hem de farklıdır. Ya da biri diğerinden tutuşturulan lamba örneği daha açıklayıcıdır. Yani ne lamba, ne de onun alevi birincinin aynıdır. Fakat birinci olmadan da ikincinin tutuşması mümkün olmazdı. Alevin bir lambadan diğer lambaya geçişi örneğinde olduğu gibi, bir hayattan diğerine geçen de karmadan başka bir şey değildir. Bu, bir adamın amelinin diğerinin üzerine yüklenmesi değildir. Bir amelin meyvesini tecrübe edenin, o ameli işleyenden farklı olduğunu söylemek doğru değildir; benzer şekilde, bu iki adamın aynı olduğunu söylemek de doğru değildir. Esasen benliğin ya da bireysel ruhun varlığının inkar edildiği yerde kimlik probleminin bir anlamı yoktur. Tekrar doğuş süreci lambayı tutuşturan bir alevi benzetilirken, bu süreç alev sönünceye kadar devam edecektir. Nihayetinde ateşin sönmesiyle birlikte, acı ve elem çarkı sona erecek ve nirvanaya ulaşılabilecektir. Böylece sükunete erişilecektir; ancak, ölüm anında bile olsa, yanlış bir davranış alevin sönmemesine sebep olabilecek, bir başka lamba tutuşacak, yani bir başka hayat başlayacaktır. Karma, ölümden etkilenmez ve

yeniden bedenlenerek yaşamaya devam eder.¹⁶¹ Bu döngünün bir nedeni olarak da cehalet gösterilmektedir. Çünkü Budizm bu dünyadaki varoluşun ya da kısır döngünün başlangıcının cehaletten kaynaklandığını öğreten nedensellik ilkesine sahiptir. Dolayısıyla cehalet aydınlanma yolculuğunu engellemektedir.¹⁶²

Daha önceki konuda da söz ettiğimiz gibi her ne kadar çoğu Budist, doğum-ölüm döngüsünü (samsara) tam anlamıyla bir yeniden bedenlenme (reenkarnasyon) süreci olarak anlasa da Zen ve diğer Mahayana ekollerinde daha çok simgesel olarak ele alındığı görülmektedir. Yani doğma süreci bir andan diğerine doğrudur, böylelikle kişi kendisini zamanın her bir anında yeniden bedenlendiren (reenkarne eden) devamlı bir egoyla özdeşleştirdiği müddetçe de yeniden doğacaktır.¹⁶³ Bu anlamıyla her anımızda yeni bilinç durumlarıyla ya da egonun farklı katmanlarıyla yeniden varoluşumuz adeta bir bedenlenme gibi algılanmaktadır. Yine daha önce ontoloji konusunda değindiğimiz gibi dharmaların her anda yeniden varolmaları da bu açıdan benzerlik göstermektedir.

Yeniden bedenlenme döngüsü (*Samsara*) içinde bir doğup bir ölüp acılı dünyadan bir türlü kurtulamamak sıradan insanların alın yazısıdır. İnsan eğer samsara çarkından özgürleşmek istiyorsa yeni karma oluşturmamalı ve o güne kadar biriktirmiş olduğu bütün kar-

¹⁶¹ Adnan Bülent Baloglu, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 53-56. Bu süreklilik farklı benzetmelerle de açıklanmıştır: "Eylemlerin bir sürekliliği var ama *ben*'in de, bilincin de sürekliliği yok. İşte Buda'nın dilinde doğum ölüm döngüsü (*samsara*), yaşamların önceki yaşamların etkisiyle biçimlendiğini anlatmaktan daha öte bir anlam taşııyordu. Bir mumdan ötekini yakınca, yanan muma geçen aynı ateştir ama bu mum bir öncekinin çok benzeri de olsa gene de aynı mum değildir. Belki bu durumu devinimi birbirlerine aktaran bilardo topları daha da güzel açıklamış oluyor. Vurduğunuz top öteki topa çarpınca durur. Ama onun çarptığı top devinime geçer ve kendisine vuran topun devinimini sürdürür. İlk topun ötekine aktardığı şey sopanın başlattığı aynı eylemdir ama top değişmiştir. *Budist* görüşe göre her yeni doğmuş bebek ekilmeye hazır boş bir tarlaya benzetilebilir. Geçmişteki sayısız yaşamların, sayısız eylemlerin bir bileşkesi olarak ekilmeye hazır bir tarla gibi geliyor dünyaya. Kendinden önceki yaşamların beslediği, kıskırttığı istekler, tutkular bu tarlada kök salıyor". İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s.140-141.

¹⁶² Sogyal Rinpoche, *Tibet'i'n Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 38.

¹⁶³ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 74.

maları da söndürmüş olmalıdır. Esasen Buda olmak demek yani *aydınlanmış* demek karmanın bağlarından dolayısıyla samsara çarkından da kurtulmuş olmak demektir. Bu bakımdan Gautama Sakyamuni de Buda olduğu için her hangi birisinin onun bedenlenmesi yani onun kendisinde enkarne olduğunu ileri sürmesi mümkün değildir. Bunun nedeni, Gautama'nın, tam anlamıyla, doğum ölüm döngüsünden bağımsızlaşmak olan nirvanaya, yani yeniden bedenlenmenin (reenkarnasyonun) tüm olasılıklarının ortadan kalktığı duruma ulaşmış olmasıdır.¹⁶⁴ Dolayısıyla onun nirvanaya ulaşması yani sönmesi, ortada başka bir benliği oluşturabilecek hiçbir şey kalmayacak şekilde olmuştur.¹⁶⁵

Bu bakımdan yaşarken yeni karma üretmememiz ve eski karmamızı temizlememiz gerekmektedir. Budizmde karmayı temizlemek ve içimizde oluşan olumsuz yönelimleri ortadan kaldırmak için iki-çi olmayan bir farkındalıkla kalarak bu duygunun kendini serbest bırakmasına izin verilmesi önerilmektedir. Böylece, duygu uçan bir kuş gibi ortaya çıkıp, sonra da kendiliğinden boşlukta eriyip gidecektir. Bu durumda, karmik tohum duygu ya da düşünce, bedensel duyum veya belirli davranışlara yönelik bir itki olarak kendini gösteriyor demektir, ama yandaş ya da karşıt olmayla tepki göstermediğimiz için hiçbir gelecek karma tohumu üretilmiş olmaz. Örneğin, kıskançlığın ortaya çıkmasına ve varlığımızın bu duygu tarafından esir alınmadan ya da bu duyguyu bastırmaya çalışmadan, kıskançlığın bu farkındalık içinde eriyip gitmesine her izin verildiğinde, bu duyguya yönelik karmik eğilimin gücü zayıflar. Bunu pekiştirecek yeni bir eylem yoktur. Duygunun bu biçimde serbest bırakılması karmayı kökünden keser. Bu durum karmik tohumları zamanla sıkıntı yaratma olanağı vermeden yakmaya benzetilmektedir. Bu duyguları serbest bırakmanın olumlu karma oluşturmaktan niçin daha iyi olduğunu da anlatmaktadır. İnsan artık karmik eğilimler tarafından yönlendirilmediğinde, kendiliğinden ve uygun bir biçimde karşılık verebilir ki bu olumlu karma oluşturmak demektir. Mesela Bu-

¹⁶⁴ A. David-Neel, *Tibet'te Büyü ve Gizem*, s. 101.

¹⁶⁵ Jo Durden Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 358.

dizimde olumlu karmik eğilimlere bağlı olarak ortaya çıkan şefkat oldukça iyi bir şeydir. Ancak, daha iyisi, karmik koşullanmadan kurtulmuş bir bireyde çaba gerektirmeksizin, kusursuz bir biçimde ortaya çıkan mutlak şefkattir. Bu daha geniş ve kapsamlı daha etkilidir ve ikiciliğin yanılmalardan kurtulmuş durumdadır.¹⁶⁶ Burada artık hem karmadan kurtuluş gerçekleşmekte hem de mutlak kurtuluş için zihin dönüştürülmüş olmaktadır.

Miras aldığımız karmanın kurtuluş açısından değeri büyüktür. Çünkü önceki bedenlenmelerinde iyi birikimleri olan bir insan bu açıdan daha iyi miras biriktirmiş olmaktadır. Günümüz Budist yazarlarından bu konuya yönelik bir açıklama ilginç bir yaklaşım getiriyor: “Çabuk aydınlanan insanların “keskin karma kökleri” olduğunu ve böyle olmayanların “donuk karma kökleri” olduğunu söyleriz. Bu ani ve aşamalı, keskin ya da donuk ayırımları nereden gelir? Budacılıkta bir yaşamın zamansal süresinin kişinin geçmiş yaşamını ve hatta gelecek yaşamlarını bile içerdiğine inanırız. Keskin karma köklerine sahip birisiyle karşılaştığımızda, böyle iyi bir karmaya sahip olmak için geçmiş yaşamlarında çok şevkli bir şekilde çalıştığına inanırız”.¹⁶⁷ Çünkü lamba örneğinden de hatırlayacağımız gibi her ne kadar lambanın ışığı farklı zamanlarda farklı ışıklar gibi algılansa da sonuçta kesintisiz yanan bir lambanın ışığı aynı ışık olarak da kabul edilebilir. Dolayısıyla karmanın sürekli akışı da yeni bedenlerde ortak ya da aynı çizgiyi oluşturmaktadır. Bu durum ta ki lamba sönene çizgi kaybolana kadar devam edecektir.

¹⁶⁶ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet'in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 40-41.

¹⁶⁷ Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 87.

III. BÖLÜM: BUDİST METAFİZİK HAKİKAT

3.1. Budist Öğreti ve Uygulama

Bu kısımda öncelikli olarak Dört Kutsal Hakikat üzerinde duracağız. Bu öğretiyi bütün Budist mezheplerce kabul edilen üst yapı olarak görülebilir. Daha sonra Budizm’de uygulamaya yönelik temel kurallar ve özellikle kurtuluşa yönelik uygulama diyebileceğimiz meditasyon konusunu ayrı ayrı değerlendireceğiz.

3.1.1. Budist Öğreti: Dört Kutsal Hakikat

Budizm’de Buda’nın aydınlanmadan sonra ulaştığı gerçeği insanlara ulaştırmaya karar verdiğinde anlattığı *Dört Kutsal Hakikat* bu dinin öğretisi olarak en temel görüşlerini yansıtmaktadır. Buda’nın daha sonraları çeşitli anlatım biçimleriyle bir çok farklı yerde anlattığı bu öğretiyi Budizm’de ortak paydayı oluşturmaktadır. Bu öğretiyi adeta bir Budist için hayatın bütünüyle nasıl algılanması gerektiğini en sade bir şekilde ortaya koymakla kalmamakta aynı zamanda dünyaya bakış açısını da şekillendirmektedir. Ancak en önemlisi bu öğretiyi insanlara Budist kurtuluşun bütün anahtarlarını da vermektedir. Bu bakımdan bu öğretiyi üzerinde durmamız gerekmektedir. Çünkü bir anlamda metafizik öğretinin de bu konuya zemin oluşturduğunu ya da sonuçta bu öğretinin metafiziğe ulaştığını söylemek mümkündür.

Buda bu Dört Kutsal Hakikati anlatırken doktor gibi bir söylem kullanmaktadır. Önce durumu belirler ki bu İlk Hakikattir. İkinci

Hakikat ile hastalığı teşhis eder. Ardından bir reçete önerir: Bu üçüncü Hakikattir. En sonunda Dördüncü Hakikat ile de bu ilacın nasıl kullanılacağını belirtir. Bununla birlikte *Ruben Buda*'nın aydınlanmaya, kurtuluşa erişmek için gösterdiği bu sekiz basamaklı yol öğretisinin, rasyonalist bir biçimde elde edilecek veya düşünerek çıkarılacak bir bilgi sistemi olmadığını Buda'nın öğretisinin kişinin iç görü yoluyla elde edeceği sezgisel bilgeliğin ürünü olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁸

Bütün Budist sistemin kendi içinde bir yere sahip olduğu bu Dört Kutsal Hakikati sırasıyla şu şekilde açıklayabiliriz:

1. Birinci Kutsal Hakikat¹⁶⁹: *Dukkha*

Kısaca hayat bir ızdırapdır. Bu bütün hayatın, doğumun acı, ızdırap ve kaygıdan ibaret olduğunu ortaya koyan temel gerçeği ifade etmektedir. Buna göre hayatın doğası, acılar, üzüntüler ve sevinçler; mükemmel olmayış, sürekli olmayış ve cevhersiz oluştan ibarettir. Dolayısıyla insan, bunu bir gerçeklik olarak, açık ve bütüncül bir şekilde anlamalıdır. Gerçekten de mutlulukların, buna manevi mutluluklar da dahil, hepsi *dukkha*'dır; çünkü bunlar sürekli değildirler ve sürekli olamayan da *dukkha*'dır. *Dukkha*, doğum, ihtiyarlık, hastalık, ölüm, kaba insanlarla birliktelik veya sıkıntılı şartlara bağlı olmak, sevilen kişilerden ayrılmak, istenileni elde edememek, elverişli şartların kaybı, acı, sızlanma, umutsuzluk gibi acı olarak bilinen her şeydir. Öte yandan sürekli olmayışından dolayı mutlu bir halin kaybına neden olan değişim tarafından meydana gelen acıda yine *dukkhadır*.

Buda şöyle demektedir: “Keşişler, size yükü, yükü taşıyanı, yük almayı ve yükten kurtulmayı öğreteceğim.”

“Keşişler, yük nedir?”

“Yanıt, beş bağıllık grubu olmalıdır. Peki nedir bu beş şey? Bunlar; biçim bağıllığı grubu, duygu bağıllığı grubu, algılama bağı-

¹⁶⁸ W. Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 119-120.

¹⁶⁹ Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, Çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 94-95; D. Burnett, *The Spirit of Buddhism*, s. 27-31; Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 69-70; Jean Varenne, “Budizm”, Çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yay., Konya 1993, s. 350-351.

lılığı grubu, eğilim duyma bağlılığı grubu, bilinç bağlılığı grubudur. İşte keşişler bunlara yük denir.”

“Peki yükü taşıyan kimdir?”

Yanıt birey olmalıdır; şu şu aileden soylu filanca! Keşişler, işte o kişi yükü taşıyandır.”

“Keşişler yükü almak ne demektir?”

“Bu yeniden doğuşa götüren istektir, zevk ve tutkuyla bağlanmaktır, her varlıkta zevk bulmadır; yani tensel zevklere duyulan istektir, yani geçici varlık ve kalıcı varlık için duyulan istektir. İşte keşişler yükü almak budur”.

“Peki, yükten kurtulmak nedir?”

“Bu tutkunun tamamen yok edilmesidir. İsteğin kesilip atılması, istekten vazgeçilmesi, ona uyulmamasıdır. İşte keşişler, buna da yükten kurtulmak denir.”

Bunları söyleyen Büyük Öğretmen, konuşmasını şöyle tamamladı:

“Ağır yükün beş grubu vardır,

İnsan bu ağır yükü hep taşır,

Bu yükü sırtlamak acı verir,

Bundan kurtulmak ise mutluluktur.

Bütün bu yükü bırakıp

Bir daha hiçbirini almayan,

Tüm tutkusunu kesip atıp

Açlıktan kurtulur Nirvâna'ya ulaşır”.¹⁷⁰

Genellikle Buda bu öğretiyi kutsal metinlerden gördüğümüz kadarıyla bir bütün olarak ele almaktadır. Yani dört hakikati de aynı metinde işlemektedir. Çünkü öğretisi onda aydınlandıktan sonra küllî olarak mevcuttur. İşte Buda'nın burada söz ettiği, daha önce değindiğimiz varlığımızın sürekli değişim içinde olmasına neden olan, tüm zihinsel ve fiziksel varlığımızı oluşturan, beş *skandha* diye adlandırdığımız hallere, özelliklere sahibiz. Bu güçler beş bölüm veya birleşimden oluşur: Madde, hisler, algılar, zihni oluşumlar ve bilinç. Bunlar varlığın sürekli değişim içinde bulunmasını ya da bir yerde

¹⁷⁰ *Samyuttanikâya*, XXII, 1. K. Kaya, *Budistlerin Kutsal Kitapları*, s. 63-64.

varlığa neden olan fiziksel ve zihinsel güçlerden oluştuğunu ifade etmektedir. Bunlar devamlı varlık ya da varoluşlar değildir. Dolayısıyla varlıkların, duyguların devamlı olmayışı acıya neden olmaktadır. Her şey değişim halinde olduğuna göre insanın bağlanacağı hiçbir şey yoktur. Bu evrensel bir durumdur. Yani bu sürekli olmayış bütün maddi ve ruhi varlıkları kapsar. Dolayısıyla *ben*'de yoktur. Varlık hissi skandha yani hallerin geçici birleşimlerinin oluşturduğu boş ve yalan bir evren ve benliktir. Oysa Buda'ya göre gerçek zevk ve mutluluk sadece değişmez ve sürekli, ebedi olursa gerçekleşir. Bu dünyada yaşadığımız geçici mutluluklar sadece mutluluğun bir görüntüsüdür. Esasen bu şekilde bir varoluş doğrudan samsara çarkını da beslemektedir ki böylece insan acının döngüsel bir çark oluşturduğu hissini de derinden hissetmiş olmaktadır. Bu kavrayış derin bir acıya neden olmaktadır. Ancak bu noktada Buda bu olguya boyun eğmemekte sadece birinci aşamada bir tespit yapmış olmaktadır.

2. İkinci Kutsal Hakikat¹⁷¹: *Samudaya*

İkinci hakikat acının kaynağını ifade etmektedir. Buna göre acının kaynağı bitip tükenmek bilmeyen arzulardır. *Samudaya* tekrar varoluşu meydana getiren susamışlık yani şiddetli arzu (*tanha*)dur. Arzu, hayata susamışlık ve bununla birlikte ortaya çıkan tüm ihtiraslar, erdemsizlikler ve lekeler bu ikinci hakikati ifade etmektedir. Peki bu arzuları ortaya çıkaran nedir? Daha önce anlattığımız on iki halkalı nedensellik yasasına bağlı olarak temelde varoluşların sürekliliği cehaletten kaynaklanmaktadır. İşte aynı zamanda arzuların kökenini de bu yasa açıklanmaktadır. Bu yasa temel olarak insan hayatının bir varoluştan diğerine sürekli akışını sağlayan mekanizmayı izah etmektedir. İşte yeniden varolmak acıya maruz kalmanın da nedenidir. Buda sürekli yaşamın acılardan, tasalardan, ıstıraplardan başka bir şey olmadığını söylüyordu. Çünkü yaşam sürekli yaşlılık, hastalık, üzüntü, korku, elem, tasa gibi olayların tehdidi altındaydı. Bütün canlılar az veya çok bu olaylarla birlikte olmak, birlikte yaşamak zorundaydılar. Buda, bütün bu yaşamı meydana getiren şeyin doğmak olduğunu söylüyordu. Canlı varlıklar doğma-

¹⁷¹ W. Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 113-114; D. Burnett, *The Spirit of Buddhism*, s. 33-36; F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 95-96.

muş olsalardı, bu azabı, bu acıyı çekmeyeceklerdi. Doğmak, elem ve acı çekmektir. Bir şey doğmadan azap çekerek tekrar ölmez. Öyle ise doğmaya, beden bulmaya neden olan şey nedir? Beden bulmadan, doğmadan anlatılmak istenen şey annenin rahmindeki ilk oluşturmaktır. Bu ilk oluşun nedeni ise var olma arzusudur. Var olma arzusu, beden bulma isteğidir. Budistlere göre yaşam unsurunun bedeni oluşturma istemesinin nedeni hırs ve arzudur. Bu durum aynı zamanda doğmakla ölmek arasındaki döngüyü ifade eden karma ve samsaranın da temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Buda sürekli arzudan kurtulmak gerektiğini öğütlemiştir:

“Arzudan üzüntü doğar, arzudan korku doğar. İnsan arzulardan kurtulursa, korku ve üzüntüden de kurtulur.

Tensellikten üzüntü doğar, tensellikten korku doğar. İnsan tensellikten kurtulursa korkudan ve üzüntüden de kurtulur.

Şehvetten üzüntü doğar. Şehvetten korku doğar. İnsan şehvetten kurtulursa korku ve üzüntüden de kurtulur.

Zihni azimle yüklü ve sonsuz Nirvana’yı arzulayan, tensel zevklerden kurtulmuş olan insana “akıntıya karşı giden” anlamına gelen *uddham-soto* denir; çünkü arzuların ve dünyevi hayatın akıntısına karşı olanın yolu, sonsuzun neşesini bulmaya yönelmiştir”.¹⁷²

Arzulardan kurtulmak bir anlamda varolmaktan karma biriktirmekten kurtulmaktır. Böylece kendilik ve susamışlık kavramından kurtulmuş olunur ve eylemler daha doğru olur. Varolma ve olma susamışlığı var oldukça süreklilik deveranı (*samsara*) devam eder. Ancak Gerçeğin, Hakikatin, Nirvana’nın mükaşefesine sahip olan hikmet tarafından onu hareket ettiren güç, yani bu susamışlık koparılıp kesilirse bu deveran son bulur. Buda’ya göre bunu koparmak oldukça zordur, çünkü kökleri derindir ve kökleriyle birlikte koparılmazsa tekrar ortaya çıkabilir:

“Nasıl ki kökleri zarar görmemiş ve kuvvetli duran bir ağaç kesilse bile tekrar tekrar büyürse, arzuların kökleri de dibinden koparılmadıkça ıstıraplar da tekrar tekrar geri dönerler.

Zevkler arasında koşan arzunun otuz altı ırmağı kuvvetlendiğinde, onun kuvvetli dalgaları, cinsel zevklerin hayalini kuran, akılsız adamı da alır götürür.

¹⁷² *Dhammapada*, 207-209, 212, s. 56-57.

Akarsu her yere gider. Arzu sarmaşığı her yerde büyür. Sarmaşığı büyürken görürsen, aklın gücüyle onun köklerini kopar”.¹⁷³

Dolayısıyla arzuların kökünü kurutmak için varolma susamışlığını söndürmek gerekir. Bu yapılmazsa samsara çarkı işlemeye devam eder.

3. Üçüncü Kutsal Hakikat¹⁷⁴: *Nirodha*

Üçüncü hakikat bize acıdan ve ıstıraptan ve bunların sürekliliğinden kurtulmanın onları yok etmenin yolunu göstermektedir. Bu, *dukkha*’nın sönmesi mutlak doğru olan en son hakikate yani Nirvana’ya ulaşmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir. *Dukkha*’nın sona ermesi ile Nirvana’ya ulaşılmış olmaktadır. Yani onu yok edebilmek için kökünü, susamışlığı (*tanha*) yok etmek gerekir. *Nirvana*’nın ne olduğunu ise son bölümde değerlendireceğiz. Ancak burada sadece şunu söyleyebiliriz ki o da bunun kelimelerle tanımlanamayacağı veya aklımızın sınırlılığı içine sığdıramayacağıdır. Biricik hakikat olduğundan dolayı sadece yaşanmış bir tecrübe, *budhi*’nin uyanışı ve sezgi onu anlaşılır kılar ve bu da sadece bu hale ulaşmış kişiler için mümkündür. Sonuçta yanılgıya veya cehalete düşmeksizin her şeyi olduğu gibi görmek; arzunun ve susamışlığın sönmesi ve *dukkha*’nın durmasıdır. Buda nirvana’ya girdi demek yanlıştır. Buda veya Arhant “tamamen söndü” (*parinibbuto*) denilmeli; çünkü onun için ölümden sonra yeniden diriliş yoktur. *Dukkha* susamışlıkla başlamakta ve hikmetle (*prajna*) bitmektedir. Hikmet, Dördüncü Soylu Hakikate göre geliştirilmiş ve yetiştirilmiş olduğunda, hayatın sırrını keşfeder ve eşyanın hakikatini oldukları gibi görür. Sır açıklandığında ve hakikat keşfedildiğinde yanılsamanın içinde *samsaranın* devamını coşkuyla meydana getiren güçler sakinleşir; karmik oluşumların yeniden oluşması mümkün olmaz; çünkü sürekliliği besleyen yanılgı ve susamışlık kalmamıştır. Hakikati yani *nirvana*’yı gerçekleştiren kişi dünyanın en mutlu insanıdır. Mükemmel bir zihni sağlığa sahiptir, geçmiş için pişmanlık duymamakta, gelecek için kaygı taşımamakta, o sadece şu anı yaşamaktadır. *Nirvana* mantık ve muhakemenin ötesindedir. Eğer Yolu sabırla ve özenle takip edersek, eğer kendi kendimize çalışırsak ve bilinç-

¹⁷³ *Dhammapada*, 332-334, s. 73-74.

¹⁷⁴ F. Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s. 96-99.

li bir şekilde arınırsak ve eğer gerekli manevi gelişmeye böylece ulaşırsak bir gün bunu içimizde gerçekleştirmek mümkün olur.

4. Dördüncü Kutsal Hakikat¹⁷⁵: *Magga*

Üçüncü Hakikat bize Nirvanaya giden yolu öğretiyordu, Dördüncü Hakikat ise bu yolu nasıl yürümemiz gerektiğini anlatıyor. Bu *Sekiz Katlı Kutsal Yol* olarak bilinir ve kurtuluş için onun bilinmesi değil yürünmesi, takip edilmesi ve o yolda daim olunması gerekir. Bu bakımdan bu Hakikate acının bitimine götüren Orta Yol denmiştir. Çünkü bu yol, mutluluğa bağlılık ve duyu hazlarına bağlılık aşırılığından kaçındığı gibi mutluluğu aramanın başka bir şekli olan nefsi yok ederek yenme aşırılığına düşmekten de kaçınır. Bu Sekiz Katlı Kutsal Yol aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi sekiz kate-
goriden oluşur. Bunun yanı sıra bu sekiz etken üçlü bir eksene göre düzenlenerek kendi arasında ayrı bir sınıflandırmaya daha tabi tutulmuştur. Hikmeti gerektirenler düşünceyle ilgilidir, Ahlakı gerektirenler eylemle ilgilidir, Derin Düşünceyi Murakabe ve Tefekkürü gerektirenler ise kalbi mükâşefe diyebileceğimiz bir içgörü ile ilgili olmak üzere kendi içinde üçlü bir grup daha oluşturmaktadır ¹⁷⁶.

<i>Sekiz Katlı Kutsal Yol</i>	<i>Üçlü Sınıflandırma</i>
1. Tam Görüş-Doğru Düşünce (Samyag-drishiti)	Hikmet (Prajna)
2. Doğru Anlayış-Kavrayış (Samyag-samkalpa)	
3. Doğru Konuşmak (Samyag-vak)	Ahlaki Davranış (Sila)
4. Doğru ve Tam Eylem (Samyag-karmanta)	
5. Doğru ve Tam Hayatı Kazanma Yolları (Samyag-a jiva)	
6. Doğru ve Tam Çaba-Uygulama (Samyag-uyayama)	
7. Doğru ve Tam Farkındalık-Bilinçlilik (Samyag-smriti)	Yoğunlaşma, Zihnî Disiplin (Samadhi)
8. Tam Uyanıklık, Murakabe-Doğru Tefekkür (Samyag-samadhi)	

¹⁷⁵ F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 99-102.

¹⁷⁶ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 77-79; Cengiz Erengil, *Budizm*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 45-46; A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 204-205.

1. *Tam Görüş-Doğru Düşünce (Samyag-drishti)*: Mutlak kurtuluşu ulaştıran bu sekiz yolun birincisi; bazı yönlerden diğerlerinin tümünü içerir. Budizm her şeyden önce sonuçta insanı berrak bir bilince sahip olmaya ve dünyayı olduğu gibi görmek için uygulama yapmaya odaklanmaktadır. Böyle bir bilinç, kişinin canlı bir dikkatle doğrudan deneyime yönelmesidir. Böylece alışılmış kalıp yargıların onu yanlış yöne sürüklemesine izin vermemiş olur. Dolayısıyla dünyayı, beden bulmayı, ıstırapı gerçek biçimiyle, içlerindeki gizemi görebilecek iç görüye, manevi göze sahip olmak da bu tam görüş-doğru düşünce ile mümkün olmaktadır. Bu birinci yol aynı zamanda acının ve kötülüğün ayırmacı, ben merkezci bir varlığı arzuladığı ve böyle bir arzuyu ve ben, beni, benimle olan gibi saplantıları yok etmeden kötülükten kişisel veya müşterek bir kurtuluş olamayacağını da ifade etmektedir.

2. *Doğru Anlayış-Kavrayış (Samyag-samkalpa)*: Eşyayı olduğu gibi anlama, kavrama anlamına gelmektedir. Bu eşyayı derinlemesine nüfuz ederek kavramaktır. Bu nüfuz ancak derin bir arınma ile zihni disiplin geliştirildiğinde mümkün olabilmektedir.

3. *Doğru Konuşmak (Samyag-vak)*: Bütün şuurlu varlıklara şefkat ve sevgiyle yöneltilmiş doğru sözler kullanılmalıdır. Bu ilke kişiler veya gruplar arasında yalandan, dedikodudan, iftiradan ve nefret, kin, bozgunculuk ve ayrılıkçılığa yol açacak tüm sözlerden; sert, kaba, terbiyesiz bir üslubun kullanımından ve boş, nafile, gereksiz ve aptalca konuşmalardan kaçınmayı zorunlu kılar. Eğer işe yarar söylenecek bir şey yoksa o zaman soylu bir sessizlikte kalmak gerekmektedir.

4. *Doğru ve Tam Eylem (Samyag-karmanta)*: Doğru Eylem barış ve iyi niyeti ortaya çıkarmak ve sürdürmek amacıyla yapılmalıdır. Düşünce, davranışta sözde dürüstlükten, doğruluktan ayrılmamak gerekir. Bu ilke doğrultusunda hareket etmek son derece özgür, tasarlanmamış, doğal ve kendiliğinden davranmayı ifade etmektedir. Doğru eylem sebepsizce hayatı yok etmekten, hırsızlıktan, hilekar muameleler yapmaktan kaçınarak ahlaki bir davranışa götürmeyi ve başkalarına karşı onurlu ve barışçı bir hayat sürdürmeye yardımcı olmayı amaçlar.

5. *Doğru Hayatı Kazanma (Geçim) Yolları (Samyag-ajiva)*: Meşru Geçim Yolları ya da sadece insanlara ve mümkünse canlı hiçbir varlığa zararlı olmayan meslek tercihi yapmak bu ilkenin temlini oluşturmaktadır. Hayatını kazanırken doğruluktan ayrılmamak, başkasına zararlı olacak bir meslekte çalışmamayı öngörmektedir. Bu ahlaki davranış birey ve toplumun uyumunu sağlayan temeldir ve diğer yandan da bu ahlaki temel olmaksızın zihni bir gelişme mümkün değildir. Bu bakımdan doğru geçime bağlı olarak Budizmde beş yasak vardır: Kasaplık, meyhanecilik, esrar ticareti, silah ve zehir imalatı. Dolayısıyla iyi bir Budist, avlanmaz, balık tutmaz, silah kullanmaz, et, içki ve zehir satın almaz ve zina yapmaz.¹⁷⁷

6. *Doğru ve Tam Çaba-Uygulama (Samyag-uyayama)*: Bu altıncı Yol kendine hakimiyete yönelik samimi çabayı ifade etmektedir. Zihni disiplin zihni çalıştırmayı, disiplin altında tutmayı ve geliştirmeyi amaçlar. Doğru çaba, kötü ve hastalıklı zihni hallerin ortaya çıkmasını engellemek, zararlı zihni hallerden kurtulmak ve henüz var olmayan iyi ve sağlıklı zihni halleri meydana getirmek ve bunları geliştirmek isteğinin enerjik arzusudur.

7. *Doğru ve Tam Farkındalık-Bilinçlilik (Samyag-smriti)*: Hayatın her anında gerçek bir uyanıklık veya uyuşukluktan kurtulmak için sürekli tetikte olmak bu bilinçliliği ifade etmektedir. Ne yaptığımızı bilmediğimiz için salt düşüncesizlikle kötülük yapmayalım diye uyanık olmalıyız. Doğru ve Tam Farkındalık, uyanık olmayı, beden, duyuların ve hislerin eğilimlerinin ve ruhun, fikirlerin, düşüncelerin, nesnelerin ve kavramların ne yönde aktığının özenle bilincine varmayı amaçlar.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Günay Tümer; Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 2. b., Ocak Yay., Ankara 1993, s. 156.

¹⁷⁸ Bu konuyu açıklarken A. W. Watts şöyle demektedir: “Böylesi bir bilinçle görülecektir ki düşüncenin düşünenden, bilginin bilenden, öznenin nesneden ayrılması son derece soyuttur. Bir yanda zihin öte yanda da yaşadığı deneyimler yoktur aslında, sadece bir deneyim süreci vardır ve bu süreçle bir nesne olarak kavranabilecek bir şey olmadığı gibi bir özne olarak kavranabilecek kimse de yoktur. Böyle bakınca deneyim süreci kendisine tutunmayı bırakır. Düşünce düşüncüyü kesintisiz, sadece kendisini kendisinden ayırmaya her hangi bir gereksinim duymadan, kendi kendisinin nesnesi olabilecek şekilde takip eder”. Alan W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkelere*, s. 78-79.

8. *Tam Uyanıklık, Murakabe-Doğru Tefekkür (Samyag-samadhi)*: Kendini toplama ve benliği ahlaki olarak öldürmenin ulaştırdığı birlik bilgisini sağlayan Doğru Tefekkür sekizli yolun son ilkesidir. Doğru tefekkür sayesinde ateşli arzular ve bazı zararlı düşünceler uzaklaştırılır ve geriye sadece mutluluk ve neşe duyguları kalır. Böylece tefekkür, tüm zihni aktiviteleri yok etmekte; birleştirici istikrar gelişmekte; tüm duyguyu, mutluluğu veya mutsuzluğu bile ortadan kaldırmakta ve geriye sadece sükunet ve saf dikkati bırakmaktadır. Bu durumda zihin kendisine karşı bölünmekten kurtulmuştur, derin bir barış durumundadır.

Böylece *Sekiz Katlı Kutsal Yol* beden, sözün ve ruhun olgunlaşması için bir disiplini olarak ortaya çıkmaktadır. Sonuçta benliğin gelişmesi ve arınması için bir araç olarak işlev görmektedir. Amacı biricik hakikatin yaşanmasıdır.

3.1.2. Budist Uygulama

Budizmde kurtuluşa herkes kendi uygulamaları ve çabaları ile ulaşmaktadır. Bütün yapılan ibadetler temelde manevi arınmaya yöneliktir. Bu uygulamaları genel olarak iki grupta toplamak mümkündür. Birinci gruptakileri ahlaki kurallar ve dini emirler, yasaklar şeklinde sınıflandırabiliriz. Bu uygulamalar manevi ilerlemenin dışsal şartlarını uygun hale getirmeyi amaçlamaktadır. İkinci grup uygulamalar ise daha çok meditasyon çerçevesinde oluşan zihni odaklama, derin murakabe ve zihni dünyevi her türlü izlenimden boşaltmaya yönelik çabaları ifade etmektedir. Şimdi bu iki konuyu ayrı başlıklar hâlinde değerlendirmeye çalışacağız.

3.1.2.1. Kurallar

Budizm, daha çok bir dervişlik dini olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bütün insanların bu dindeki münzevi hayata dahil olduğu bir toplumsal yapının oluşturulması mümkün görünmemektedir. Çünkü Budizmde dervişlerin geçimleri derviş olmayanlar tarafından karşılanmaktadır. Dervişlerin çalışmaması, hayatlarını dilenerek kazanması gerekmektedir. Dolayısıyla herkesin derviş olması, aynı zamanda herkesin dilenci olması anlamına da gelmektedir ki bu da mümkün değildir. An-

cak derviş olmayanların da Budizmde yeri vardır ve onların kurtuluşu erebileceği kabul edilmektedir. Bununla birlikte derviş olanların uyması gereken kurallar ile dervişlerin uyması gereken kurallar farklıdır. Dervişlere daha ağır yükümlülükler ve kurallar konmuştur.

Öncelikle derviş olmayan ya da olamayan Budistlerin bu din içindeki yeri, onlardan neler yapmaları beklendiği üzerinde kısaca duralım. Her şeyden önce derviş olmayan bir Budist evine, ailesine çok bağlıysa bunları terk edemiyor ve dervişlerin evsiz, yurtsuz, serbest yaşamına adım atamıyorsa bu onun daha olgunlaşmadığını, dünya bağlarından henüz kurtulmaya hazır olmadığını gösterir. Bu kişi şimdiki yaşamında daha yeterince olgunlaşmamış, gelişmesini tamamlamamış, yüksek dervişlik yaşamına daha adımını atamamıştır. Ancak dervişlik yaşamına geçmeden kurtulan, gerçeğe, Nirvana'ya eren Budistler de olabilir. Ama gene de derviş olmadan kurtulmak çok zor bir şey olduğundan, derviş olmayanların olgunlaşmaları, sevap kazanarak daha iyi bir yaşam için hazırlanmaları, tekke yaşamı için olgunlaşmaları, yolda ilerlemeleri gerekmektedir. Derviş olmayanların yolda ilerlemek için yapabilecekleri en anlamlı iş sevap kazanmaktır. Budizm'e göre bu Budistlerin sevap kazanmasının dört yolu vardı: 1) Derviş olmayanlar da biraz sonra bahsedeceğimiz Beş Buyruğa mümkün olduğu kadarıyla uymaya çalışmalıdırlar. Oruç tutmalı, dünya zevklerine sırt çevirmeli, kokulu yağlar sürünmemeli, takılarla süslenmemelidirler. Beş buyruğa ek olarak dervişlerin de uyduğu iki buyruğa daha uymaya çalışabilirler ki bunlar büyük ve yüksek bir yatakta yatmamak; altın ve gümüşe el sürmemektir. 2) Budizmde *Buda*, *Dharma* ve *Sangha* şeklinde sırlanan Üç Değere yürekten inanmalı ve saygı göstermeli. Zira derin düşüncelere yatkın olmayanlar, zaman ayıramayanlar ve dünya işlerinden başka şey düşünemeyenler için en uygun yol inançlı olmaktır. Bir kimse olgunlaşınca inancın yerini derin sezgi, bilgi ve kavrayış alacaktır. Ancak esasında Budizmde bu Üç Değerin derin sembolik anlamları da vardır ve adeta bu dini bütünüyle özetlemektedir. Üçlü Mücevher olarak da bilinen bu gerçeği bu açıdan şu şekilde izah edebiliriz: *Dharma* (öğreti); *Buda* (üstad) ve *Sangha* (derviş sınıfı ve aynı zamanda kardeşlik). Bu üçlüğe dingili *Dharma*, yani Hakikat olan *Yasanın Tekerleği* adı da verilmiştir.

Birliğin çoklukla iletişimini sağlayan tekerlek çubukları *Buda*'lardır ve doktrinin dünyada uygulanmasını mümkün kılan ve böylece tekerleğin ilerlemesini sağlayan dış çember de *Sangha*'dır. 3) Bir Budist hiç bir zaman kırıcı, aşağılayıcı olmamalıdır. Kimseye tepeden bakmamalı, özellikle kimsesiz, fakir dervişlere iyi davranmalıdır. Elinden geldiğince elindekini vermeli, sadaka dağıtmalı, bağışta bulunmalıdır. Derviş olmayan Budistlerin yapması gereken ve onlara faydası dokunacak en önemli şeylerden biriside dervişlere karşı sorumluluklarıdır. Bu bakımdan dervişlerin uğrağı olan gözde manastırlara, terk edilmiş manastırlara iyi bakmaları, sağlam olması için destek vermeleri gerekmektedir. Çünkü Budist dervişlere verilen sadakanın, yapılan yardımların sevabı çoktur. En çok da ermişlere (Arhatlar) verilen armağanlar ve adaklar onlara sevap kazandırır. 4) Buda'nın kutsal kalıntılarına saygı gösterilmelidirler.¹⁷⁹

Budist ülkelerde Buda'nın çeşitli hatıralarının bulunduğu büyük manastırlar da vardır ve bunlara pagoda denir. Bunları ziyaret ve buralara çeşitli hediyeler ve takdimeler sunmak hem halkın Budizm'le bağını sağlam tutmakta hem de ibadet anlamına gelmektedir. Çünkü bu hatıralara duyulan derin saygı Budizm'in kurucusuna bağlılığı gösterir. Böylece derviş sınıfına dahil olmayanlara da Budist inancını aşılar. Bu binalardaki kutsal sembollere ve bu sembollerin ifade ettiği anlamlara yönelmek önemli bir ibadet biçimi olarak kabul edilir ancak buralardaki pek çok Buda tasvirine doğrudan ibadet edilmez. Tasvire gösterilen saygı Buda'nın yüceltilmesi ve onun yüce bir Öğretici olmasının hatırlanmasıdır. Bu nedenle pagodalarda ibadet edilirken eller yüz önünde birleştirilerek yere doğru eğilir bazen de şecde edercesine yere kapanılır. Sonra tasvirlerin önünde bağdaş kurulup oturulur, kutsal metinler okunur ve tefekküre dalınır.¹⁸⁰ Bu gün bir çok Budist ülkede halkın oldukça farklı şekilde bu mabetlerle ilişkilerini sürdürdüğü görülmektedir.¹⁸¹

¹⁷⁹ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 50-51; F. Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s. 105.

¹⁸⁰ Ahmet Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, Esra Fakiile Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 70-72.

¹⁸¹ Günümüzde çeşitli Budist ülkelerdeki ziyaretler, şenlikler ve ibadete yönelik geleneksel uygulamaların geniş bir dökümü aşağıdaki çalışmada derlenmiştir: *The Life of Buddhism*, Ed. Frank E. Reynolds ve Jason A. Carbine, University of California Yay., Berkeley/Los Angeles/London 2000.

Bu manastır hayatının dışında kalan kesim arasında uzun bir eğitim sürecinden geçerek kendi şartları içinde meditasyon uygulayan insanlar da bulunmaktadır. İşte bunların arasından dünyevi nesneleri oldukları gibi algılama düzeyine erişebilen, yani onları kurtuluş için engeller olarak görebilme yeteneğinde olan insanların çıkabileceği kabul edilmektedir. İşte bu insanlar asıl hedefin Nirvana olduğunu idrakerler ve sonuçta kurutuluşa ulaşmak onlar için mümkün olur. Ancak dervişler ya da rahipler sınıfı ile bu sınıf arasındaki ilişkiler eşitlikçi bir anlayışta ortaya çıkmamaktadır. Tersine genellikle derviş olmayanlara küçümseyici şekilde yaklaşmaktadır.¹⁸²

Bu bağlamda Budizmde üzerinde durmamız gereken daha çok rahip ve rahibeler için konulan kurallardır. Çünkü Budizm daha sonraları tam bir manastır düzeni kurmuş ve Sangha teşkilatlanmıştır. Dolayısıyla dinin temel hedeflerine ulaşmak bu çerçevede mümkün görülmektedir. Temel olarak Budizmdeki bu zahiri kuralları şu şekilde özetlememiz mümkündür: Öncelikle sekiz kutsal ilkeye dayalı üç temel ilke öğretilmektedir ki bunlar ahlak kuralları, samadhi ve bilgelik. Ahlak kuralları, ya da keşişlerin davranış kurallarını açıklayan Vinaya önemli bir temel oluşturmaktadır. Ahlak kuralları Buda'nın öğretisi içinde yaşama ilkeleridir. Vinaya yasaklarının amacı, dünyayı gerçekten terk eden, gerçek bir derviş olmak ve düzenli ve yoğun meditasyon yapabilmek için elverişli bir ortam hazırlamaktır. Bu kurallar dervişi, toplumsal yaşamdan soğutarak, toplumla ilgili işlerden, kaygılardan uzaklaştırmakta, aile, soy, boy bağlarından koparmaktadır. Bir dervişin ailesinden, evinden ayrılarak, mal mülk sahibi olmaktan vazgeçerek, yasaklarla dolu aşırı sıkı bir yaşam sürmesi, dünya bağlarından kurtularak iç özgürlüğüne kavuşması ve bağımsızlığa ulaşması için gerekli görülüyordu. Ahlak kurallarının sağlam bir temeline sahip olmadan, Samadhiyi uygulamak kişiyi yolun dışına, sapkın görüş ve davranışlara sürükleyebilir. Kurallar dervişleri korur ve daha sonraki aşamalara hazırlayarak doğru yolda tutar. Ayrıca bu kuralların yanında dervişler birçok kutsal metin okumaktadırlar. Genellikle bunlar belirli bir usta-

¹⁸² Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 141-142.

nın nezaretinde uygulanır. Bir ustaya sahip olmayan dervişler, eğer görüşleri sutralarla uyum içinde değilse, bunların yardımıyla hatalarını fark edebilmek için kutsal metinleri ustaları olarak kabul ederler.¹⁸³ Ahlak kurallarını tam olarak yerine getirmeyen için meditasyona sıra gelmez. Öncelikle ahlak kuralları meditasyona uygun bir ortam ve zemin oluşturduğu için bu kurallarda olgunlaşmalı sonra meditasyona geçmelidir.¹⁸⁴ Öte yandan manastır hayatında Budist keşişler ve rahibelerin uymaları gereken ikiyüz elliden fazla kural bulunmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz beş kural en temel uyulması gereken çerçeveyi oluşturmaktadır. Bunlar şunlardır:

1. Hiçbir canlıya zarar vermemek.

2. Kendilerine gönülden ikram edilmeyen hiçbir şeye el sürmemek, bunları almamak.

3. Şehvani zevkler dünyasını terk edip, bekar biri olarak kalmak.

4. Hakkaniyetli, şefkatli ve merhametli bir tarzda konuşup, düşünmek.

5. Sarhoşluk etkisi yapan tüm maddelerden özenle kaçınmak.

Bu kurallar derviş olmayanları da kapsayacak şekilde ve özellikle günümüz şartları açısından şu şekilde yorumlanmaktadır: Hiçbir canlı varlığın kişisel zevk için öldürülmemesi; tüm duyarlı varlıklar için sevgi dolu şefkat duyulması; kendine ait olmayan hiçbir şeyin alınmaması, bencil olmayan, cömert bir yaşam yaşanması; evlilikte birbirine karşı sevgi ve saygı duyularak sadakatın korunması, kişinin kendini arıtır, temizlemesi; doğru olmayan tek söz söylememesi, her şekilde dürüstlüğü geliştirmesi; sarhoşluktan kaçınması ve arı ve ayık bir hayat sürmesi; kendini temiz tutması ve değerli kılması.¹⁸⁵

Burada şunu hatırlamamız gerekir ki Budizm en ideal şekliyle ancak Sangha içinde uygulanabilir. Bu bakımdan bu uygulamaların bizzat yaşandığı bu örgütten burada kısaca söz etmemiz yararlı olacaktır. Sangha bir bütün olarak değerlendirildiğinde önce erkek ve

¹⁸³ Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 19.

¹⁸⁴ S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, C. I, s. 102.

¹⁸⁵ N. Senzaki ve R. S. Mccandless, *Budizm ve Zen*, s. 29; Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 68.

kadın dervişleri, daha sonra, dervişleri destekleyen, koruyan, Üç Değere değer veren ve Beş İlkeye uyacaklarına söz veren derviş olmayan Budistleri kapsamaktadır. Ancak bütün bu geniş örgüt içinde küçük bir seçkin azınlık gerçek Sanghayı oluşturmaktadır. Sarı derviş giysisi, yalnızca bir kişinin yolda ilerleyebilmesi, gelişebilmesi için başkalarına göre daha uygun koşullarda bulunduğunu gösterir, yolda başarıyla ilerlemiş olduğunu göstermez. Gerçek Sangha, görünmeyen örgüt, Aryalar adı verilen seçkin, kutlu kişilerden oluşuyordu, onların karşısındaki sıradan dünyalılar ise çocuk gibiydiler, olmamış, pişmemiş, ham, çiğ, kuru kalabalıklardı. Bu iki kesim arasındaki ayrım, Budizmde çok önemlidir. Bunlar iki ayrı yaşam biçiminin, iki ayrı evrenin insanlarıdır; dünyaya bağlı, yaşam derindeki dünyalılar ve dünyadan geçen, dünyayı terk edenler şeklinde sınıflandırılırlar. Gerçekten yaşayanlar, canlı olanlar, yalnızca ermişlerdir, çünkü onlar gerçekten ne için yaşadıklarını bilmektedirler. Canlar, bir anadan, bir kez doğmuş olmakla yetinmezler, örgüte girmekle *yeniden doğmuş* olduklarını söylerler. Kendilerini dünya koşullarından, koşullanmışlıklardan çekip sıyrarak canlar şimdi Nirvana'ya götüren yolda yürümeye, yol almaya, başlamışlardır. Derviş olmayan birisinin gözünde Nirvana, bağlandığı, sevdiği şeylerden ayrılmak, dünyadan kopmak demektir ve bu ona ölüm gibi gelir. Oysa uzun meditasyonlar sırasında derviş, kendisini dünyaya çeken bir nesneyle karşılaştığında bunu gönül rahatlığıyla geri çevirebilecek bir olgunluğa ulaşır ve bunu yalnızca aşılması gereken bir engel ya da üzerinde durulmaya değmeyecek bir baş ağrısı olarak görür. Bu dünyadan vazgeçiş işi bir alışkanlığa dönüşürse sonunda dervişin; yönelebileceği Nirvana'dan başka hiç bir şey kalmaz. Bu aşamaya gelebilen bir derviş, olmamış sıradan insanlar sırasından çıkar, pişmişlerden biri olur, seçkinlerin, arasına katılır. Bundan sonra derviş, sıradan insanların dünyasının çekiminden gitgide uzaklaşır; kişisel çıkarlardan ve gerçeğin yanıltıcı algılanmasından kaynaklanan nefret, hırs, tutku gibi duyguları artık çoktan geride bırakmış, aşmıştır. Nirvana açısından bakılınca bu dünyanın işlerinin anlamsızlığı, önemsizliği ve boşluğu ortaya çıkar ve Nirvana giderek derviş dönüştürmeye, her işinde onu yön-

lendirmeye başlar. Sanghadaki dervişler hiyerarşik olarak dört grup halinde sıralanırlar. En aşağıda Yol Erleri bulunur. Bunlar sonsuzluğa götüren yola girmiş sayılanlardır. Bundan sonra dünyada yeniden bedenlenmeye göre sıralama yapılır ve ikinci tür kutlu kişilerin en çok yedi kez gelip gitmeleri, yeniden doğmaları gerekir. Üçüncülerin yalnız bir kez doğmaları gerekir. Dördüncüler Arhatlar bu olgunlaşma sürecinin en son ve en olgun meyvalarıdır, onların dünyaya artık tekrar geri gelmeleri gerekmez. Gerçek Sangha işte bütün bu kutlu kişiler topluluğundan oluşmaktadır. Arhatlar bunların içinde en üstte olanlardır ve bundan dolayı en çok onların sözü geçmektedir.¹⁸⁶ İşte Budizmde manastır hayatı içerisinde oluşan bu hiyerarşi çerçevesinde her üyenin uyması gereken bir çok zahiri kural asıl içsel arınmanın sağlanması için gereken temel zemini oluşturmaktadır. Sadece uyulması gereken kurallarla da sınırlı değildir bu yapılması gerekenler aynı zamanda uzak durulması gerekenler, yapılması yasak olan şeyler de vardır. Şimdi bunlara biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

Budist manastır kurallarını oluşturan ve dervişlere özgü disiplin Vinaya olarak adlandırılmaktadır. Bu kurallar şu şekilde sınıflandırılabilir: Topluluğa kabul ve itiraf törenleri, geri çekilmeleri ve cezalandırmaları düzenleyen kurallar, giyim kuşam kuralları, yeme içme kuralları, ilaç kullanım kuralları. Öte yandan dervişlerin işlememesi gereken ve sayıları 250 olan suç vardır. Bu topluluğa ilk olarak giren tüm derviş adaylarının, basit bir şekilde bağlılık yemini etmeleri gerekmektedir. Başlangıç olarak bunların daha önce söz ettiğimiz Beş Emre uyacaklarına dair yemin etmeleri de zorunludur. Bu Beş Emir, sonradan iki katına yani ona çıkarılmıştır. Bunlar şu şekildedir: 1. Öğleden sonra katı gıdalar almaktan kaçınmak. 2. Dans etme, şarkı söyleme, müzik sanatçılığı gibi faaliyetlerden kaçınmak. 3. Parfüm kullanmaktan, boyuna takılan takılardan, mücevherlerden ve diğer kişisel ziynet eşyalarından kaçınmak. 4. Yüksek koltuklarda oturup, yüksek yataklarda uyumaktan ya da

¹⁸⁶ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 36-38.

yatmaktan kaçınmak. 5. Özellikle altından ya da gümüşten yapılmış eşyaların alım-satımı olmak üzere tüm ticari eylemlerden özenle kaçınmak. Günümüzde de tüm rahiplerin ve rahibelerin bunlara kesinlikle riayet etmeleri ve katı bir şekilde uymaları istenmektedir.¹⁸⁷ Yine *Dhammapada*'da oldukça şiirsel bir üslupla Buda şu öğütlerde bulunmaktadır:

“Ey insanoğlu, hayat tekneni boşalt, boşalınca süratle seyreder. İhtiras ve zararlı arzulardan soyununca, Nirvana ülkesi yolu sana göründü demektir.

Şu beşini kes at: Bencillik, şüphe, ham sofuluk ve ibadetler, şehvet, nefret. Şu beşinden kurtul: Bir vücutla veya vücutsuz doğma isteği, bencillik, huzursuzluk, cehalet; ama şu beşini bağrına bas: İman, uyanıklık, enerji, tefekkür, görüş. Şehvet, nefret, vehim, gurur, yanlış görüşlerden ibaret olan beş bağı kıran, öbür kıyıya varmış demektir.

Gözle, *Bhikkhu*. Derin tefekkürde bulun. Cehennem ateşinde kızgın sıcaklıktaki demir topu yutmaya mecbur olanlar gibi, ıstırabı düşünmemek için zevkleri düşünme.

İrfanı olmayanın tefekkürü de yoktur, tefekkür etmeyen de irfana kavuşamaz; ama irfanı ve tefekkürü olan Nirvana'ya pek yakındır”.¹⁸⁸

Budizmde kendini yolda yürümeye adanmış herhangi bir müridin yolculuğu sırasındaki ilerlemesinde karşı karşıya kalacağı engeller vardır ve bunlar aşağıda görüldüğü gibi temel olarak beş tanedir: 1. Şehvani hazlar. 2. Kötü yüreklilik, nefret veya kırgınlık. 3. Tembellik, uyuşukluk ve cansızlık. 4. Huzursuzluk ve kaygı. 5. Kuşku. Bu beş engel tüm açık kavramaya, bir anlamda tüm olumlu gelişmelere karşı çıkar. Eğer insan bu engellerin egemenliği altına girerse nasıl kurtulacağını bilemeden neyin doğru veya yanlış, neyin iyi veya kötü olduğunu anlayamadan tedirginlik içinde bocalar.¹⁸⁹ Bu bakımdan Budizm bazen bu engellere karşı münzeviyi güçlü kılmak için çok

¹⁸⁷ Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 137-138; Ayrıca bkz: A. K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, s. 130.

¹⁸⁸ *Dhammapada* 363-366, s. 78.

¹⁸⁹ F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 103; Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 132.

ağır uygulamalar da yaptırmaktadır. Bir Sutta şöyle anlatmaktadır: “Dikenlerin üzerini yatağı yapan, ıslak balçık giysisi içinde yalnız başına uyuyan, açık havada yaşayan, verilen her yeri kabul eden, pislik içinde yaşayan dikenle kaplı biridir ve uygulamaya bağlıdır, hiç su içmeyen biridir ve uygulamaya bağlıdır ya da akşam olmadan üç kez yıkanma uygulamasına kararlılıkla bağlıdır. Çile uygulamacısı, bütün bunların hepsini yapabilir ancak ahlakı, kalbi ve bilgeliği geliştirilmemiş ve farkındalığa getirilmemişse, o zaman aslında münzevi ya da bir Brahmin olmaktan hala çok uzaktır. Ancak...bir keşiş, düşmanlığın olmadığı, husumetin olmadığı ve şefkatle dolu bir gönül geliştirdiğinde, kötülüklerden vazgeçerek, zihninin doğru yoldan ayrılmamış kurtuluşunun farkına varıp, onda yaşayarak, kendi içgörüsüyle bu yaşamda bilgelik yoluyla kurtuluşun farkına vararak yaşadığında o zaman bu keşişe...münzevi ya da Brahmin denir”.¹⁹⁰

Gerçeğe uyanmak için Budizmde yedi etkenden daha bahsedilir. Bunlar da bir nevi içsel uygulamalara başlangıç oluşturacak kurallardır ve şu şekilde sıralayabiliriz: 1. Dikkat: Tüm eylemlerde ve tüm fiziksel ve zihni hareketlerde bilinçli ve dikkatli olmak. Çünkü eğer dikkatimiz açık olmazsa yapacağımız uygulamalar bizi tembelliğe ve uyuşukluğa da sürükleyebilir. 2. Araştırma: Doktrin hakkında farklı sorunları ilgilendiren araştırma. Bütün ahlaki, felsefi, dini araştırmalar buna dahildir. Bu yine uygulama açısından uygun zihinsel zemin oluşmasına katkıda bulunur. 3. Amaca ulaşana kadar azimle çalışma enerjisi. Sonuç alıncaya kadar gevşememe ve sabırlı olma. 4. Neşe: Kötümser, karanlık veya melankolik ruhi bir tutuma tamamen karşıt olan bir yetenek. Bu da yine bıkkınlık ve uyuşukluğu engelleyen bir faktördür. 5. Bedenin ve ruhun gevşemesi: Bütün kasılmalara karşı yürümek. Bütünüyle doğal bir eğilimle kendini sıkıntı ve stres gibi engellemelerden özgüleştirmek. 6. Yolun içinde bulunan Tefekkür. Sürekli, uygulamanın her aşamasında bilinçli bir yolda oluş hali kazanmak. 7. Sükunet: Hayatın tüm değişimlerine sükunetle ve şaşırmadan karşı koyma yeteneği. Böylece her türlü yeni durum ve aşamalarda içinde bulunulan hali kavramak mümkün olmaktadır.¹⁹¹

¹⁹⁰ *Mahasihanada Sutta*, 15, M. Thompson, *Budizmin Bilgeliği*, s. 20.

¹⁹¹ F. Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s. 103.

Daha önce de değindiğimiz gibi Budizmin yaşanması açısından en uygun ortamı oluşturan manastırlardır. Daha doğrusu manastırlar bu amaçla inşa edilmişlerdir. Manastırda öncelikle sözlü bir eğitim verilir ve buna uygun olarak davranışlar ortaya çıkar. Burada eğitime başlayan dervişler başkalarından yakınmazlar. İnsanlardan ve şartlardan yakınmazlar. Şartların değil kendilerinin değişmesi gerektiğinin bilincindedirler. Onlarda duyarlı bir vicdan gelişir ve kendilerine karşı duyulmamış bir dürüstlük gösterirler. Bu kendilerini aşırı değerlendirmeye ve bizzat haklı oldukları düşüncesine götürmez. Başkalarından daha çok neye malik olduklarını bilirler ve bunu bizzat kendilerine borçlu olmadıklarını da bilirler. Kadere müteşekkirdirler ve önlerinde duran yoldan dolayı boyun eğicidirler. Çatışma olursa üstada giderler. Sürekli murakabe halindedirler.¹⁹² Esasen saydığımız bütün kurallar için en iyi uygulama ortamını manastırlar sağlamaktadır. Budizmde uygulamaya yönelik tarih içerisinde bir çok yenilik de ortaya çıkmıştır. Özellikle Büyük Araç diye bilinen Mahayana'nın yenilikleri ilgi çekicidir. Bu mezhep 108'li gruplar halinde düzenlenen boncuklardan oluşan dua değirmenleriyle, tanrılara yapılan kurbanlarıyla, gonklarıyla, resimleriyle, tespihleriyle ve kutsal hecelerın zikredilmesiyle Buda'nın öğretisinin popülerize edilmesini sağlamıştır.¹⁹³ Bu durum aynı zamanda geniş halk kitleleri açısından Budizmi çekici bir din haline getirmiştir.

Bunun dışında Buda'nın hükümdarların davranışları için de bazı kurallar önerdiği görülmektedir ki bunlar da dikkate değerdir. Ona göre bir devletin mutlu olması için adil bir yönetime sahip olması gerekmektedir. Buna göre hükümdarın uyması gereken On Görevi vardır: 1. Hoşgörü, cömertlik, merhamet. Hükümdar, zenginlik ve mülk için ne doyumsuzluk ne de bağıllık duymalı; fakat bunları toplumun refahı için kullanmalıdır. 2. Yüksek bir ahlaki karakter. Hiç bir zaman hayatı yok etmemeli, kandırmamalı, çalmamalı ve başkalarını sömürmemeli, zina yapmamalı, yanlış şeyler

¹⁹² Eugene Herrigel, *Zen Budizmi Yolu*, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1995, s. 45.

¹⁹³ H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 486; Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 292.

söylememeli, baş döndürücü içkiler almamalı. Yani o da beş ilkeye uymalı. 3. Her şeyi toplumun iyiliği için feda etmeli. Konforunu, adını, ününü ve hayatını bile Devletin çıkarları için feda etmeye hazır olmalıdır. 4. Doğruluk ve bütünlük. Görevlerini uygulamada herhangi bir korkudan ve kayırmadan uzak durmalıdır; niyetlerinde samimi olmalı ve halkı kandırmamalıdır. 5. Sevimlilik ve naziklik. Yumuşak bir huya sahip olmalıdır. 6. Alışkanlıklarında ölçülülük. Sade bir hayat yaşamalıdır ve kendinin lükse kaymasına izin vermemelidir. Kendine hakim olmalıdır. 7. Nefret, kötü istek veya kin duymamalıdır. Hiç kimseye karşı hınç beslememelidir. 8. Şiddet kullanmamalı, barışı ve adaleti egemen kılmaya çalışmalıdır. 9. Sabır, af, hoşgörü, anlayış. Kendini kaybetmeden imtihanların, zorlukların ve hakaretlerin üstesinden gelmelidir. 10. Karşı çıkmama, engel olmama. Halkın refahının lehine olan kararlara karşı çıkmamalı, halkla uyum içinde bulunmalıdır.¹⁹⁴

Budizmde temel olarak kurallar rahip ve rahibeler içindir. Ancak manastırlarda her münzevinin kişisel özellikleri ve gelişim aşamaları göz önünde bulundurularak farklı görevler sorumluluklar ve dersler verilir. Dolayısıyla bu kurallar temel çerçeve çizer ancak uygulamada bir çok farklı deneyimler görülebilir.

3.1.2.2. Meditasyon

Budizmde asıl manevi hedefe varmanın uygulaması meditasyondur. Bu dinde, ahlaki kurallar gerçekleştirildikten yani erdemlere ulaşıldıktan sonra zihni geliştirme çabası olarak da değerlendirilebileceğimiz meditasyon gündeme gelir.

Budizmde kurtuluşa ulaşan çabalar aşağıdaki metinde görüleceği gibi genel başlıklar halinde şu şekilde verilmektedir: “Bir kişinin inancı varsa,.. ‘İnancım böyledir’ dediğinde hakikati korur; ama yine de ‘sadece bu hakikattir, diğer her şey yanıltır’ kesin sonucuna varmaz. Bu şekilde... hakikatin korunmasını tanımlarız. Ancak hakikat henüz keşfedilmemiştir. Bir öğrenci, öğretmenini incelediği ve onun hayallere dayanan hallerden arınmış olduğunu gördüğün-

¹⁹⁴ F. Schwarz, *Kadim Bilgelik Yeniden Keşfi*, s. 106.

de, o zaman ondaki inancı tanır; inançla dolu halde onu ziyarete gider ve ona saygılarını sunar; ona saygılarını sunarak kulak verir; kulak verdiğinde Dhamma'yı (öğretiyi) duyar; Dhamma'yı duyarak, onu ezberler ve ezberlediği öğretinin anlamını inceler, anlamını incelediğinde bu öğretilerin düşünsel bir kabulünü edinir, şevk ortaya çıkar; şevk ortaya çıktığında iradesini kullanır; iradesini kullanarak dikkatle inceler, dikkatle inceleyerek çabalar; kararlılıkla çabaladığında bedeniyile asıl gerçeği fark eder ve onu bilgelikle anlayarak, görür. Bu şekilde...hakikat keşfedilir".¹⁹⁵ Bu kutsal metin oldukça sade bir sıralama vermektedir. Ancak sonuçta dervişin çabayla iradesini kullanarak yaptığı uygulamalar meditasyon anlamına geliyor ki şimdi bu konunun ayrıntılarına değineceğiz.

Bir anlamda Budizmde uygulama deyince akla meditasyon da gelmektedir. Çünkü uzun tarihi süreç boyunca Budizmin temel değişmez özellikler arsında meditasyon gelmektedir. Budistleri sayısız kuşaklar boyunca yoğurup biçimlemiş olan ve etkisi altına aldığı kişilere belirli bir yön veren geleneksel bir dizi meditasyon uygulaması bu dinde her zaman merkezi bir yerde bulunmaktadır.¹⁹⁶ Çünkü Budist otoriteler her fırsatta Budizmin ancak bu uygulamayla bilinip yaşanabileceğini ve yine Nirvanayı mümkün kılan şeyin de meditasyon olduğunu vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla hayatın ve ölümün anlamını çözmek için, günün ve gecenin her saati Budaların ve ermişlerin yaşadığı gibi yaşanmalıdır. Zira onların yolu iletilemez ve sadece yaşayarak ulaşılabilir. Nitekim Buda da bir zihin durumudur, akli ve ahlaki mükemmelliktir. Bilindiği gibi Buda aydınlanma anlamına gelmektedir ve gerçekten aydınlanmış olan biri bir Buda'dır. Buda Sakyamuni kendi çabalarıyla Budalığa ulaştı ve herkesin aynı şeyi yapmasının mümkün olduğunu açıkladı. İnsan kendi çabalarıyla içsel hazinesini bulmalı ve bunu kendisi görmelidir.¹⁹⁷ Zen Budizm, daha da ileri giderek insanın kendisinden kaynaklanmayan hiçbir bilginin değer taşımadığını; hiçbir otoritenin,

¹⁹⁵ *Canki Sutta*, 15, 20, M. Thompson, *Budizmin Bilgeliği*, s.76.

¹⁹⁶ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 11.

¹⁹⁷ N. Senzaki ve R. S. Mccandless, *Budizm ve Zen*, s. 34, 38.

hiçbir öğretmenin, içimizde kuşkular uyandırmaktan başka bir şey öğretmediğini ileri sürmüştür. Sözler ve düşünce sistemleri, kolayca, tapındığımız birer otoriteye dönüşebildikleri için tehlikelidir. Yaşam, kendi akışı içinde kavranmalı ve yaşanmalıdır; asıl erdem budur.¹⁹⁸ “Kimi zaman, bu noktadaki karışıklık bir uygulamacının uygulama konusunda kafasının karışmasına yol açar. Şu soru ortaya çıkar: ‘Mutlak gerçeklik karşıtlıkların ortadan kalkması ve öz-gürleşme bu boş doğanın farkına varılmasında bulunacaksa, öyleyse niçin görece sonuçları amaçlayan uygulamalar yapmam gereksin?’ Yanıt çok basittir: çünkü ikici, görece bir dünyada yaşarız, bu dünyada etkili olan uygulamalar yaparız. Samsarik varoluşta, ikiye bölmeler ve kutuplaşmalar anlamlıdır; doğru ve yanlış, farklı dinler, ruhsal okullar, felsefi sistemler, bilim ve kültürün değerlerine dayanan iyi ve kötü davranma ve düşünme biçimleri vardır. İçinde bulunduğunuz koşullara saygı gösterin”.¹⁹⁹ Dolayısıyla içinde bulunduğumuz şartlardan yola çıkarak hakikate varabileceğimizi hiçbir zaman unutmamak gerekmektedir.

Öte yandan Budizmin meditasyonla ulaştığı insani varoluş düzeyleri modern dünyada yeni yeni keşfedilmekte ve bu konuyla ilgili araştırmalar yapılmaktadır. Bizim yaşadığımız sıradan varlık alanlarını aşan bilinçlilik durumu, Buda alanı olarak görülmektedir. Budalığa, sıradan bilinçliliğin değiştirilmesiyle, temelde meditasyon uygulamaları ile ulaşılır ve ulaşılınca öfke, ihtiyaç, gurur gibi sıradan varlık alanlarına ait tüm durumlar kaybolur. Bu bakımdan Budalık, çağdaş psikolojinin insan gelişimsel şemasında öne sürülenlerden çok daha yüksek düzeyli bir entegrasyonu ifade etmektedir. Budist gelişim şeması sadece çağdaş psikolojinin insan için nelerin mümkün olacağına dair önerdiği kademeleri genişletmekle kalmamış ve böyle bir değişimi mümkün kılan meditasyon gibi araçlar hakkında da ayrıntılı bilgiler vermiştir. Meditasyon yoluyla insan farklı bir bilinçlilik durumuna girebilir ve kendini sistematik bir eğitime tabi tutarak, farklı varlık düzeylerini idrak ettiği değişik

¹⁹⁸ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Şükrü Alpagut, Kabalcı Yay., İstanbul 1990, s. 46.

¹⁹⁹ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet'in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 105.

bilinç düzeylerine yükselerek deneyimleyebilir.²⁰⁰ Bu bağlamda modern dünyada akılı öne çıkaran, düşünmeyi yücelten her türlü yaklaşım bu bilinç düzeylerine ulaşmak açısından Budizmde sakıncalı bulunmaktadır. Budizme göre akla teslim olmak değil ona hakim olmak gerekmektedir. Dhammapa’da da şöyle denmektedir: “Akıl kaypaktır ve maymun iştahlıdır, hoşuna giden her türlü hayalin peşinden gider; ona gerçekten hakim olmak zordur. Ama akla hakim olmak çok kıymetli bir şeydir; kontrol altındaki akıl büyük neşe kaynağıdır. Akıl görünmez ve çok ince bir şeydir; ve hoşuna giden hayallerin peşinden koşar; ama bilge kişi zihnine hakim olmalı; çünkü iyi muhafaza edilen zihin sonsuz neşe kaynağıdır”.²⁰¹

Günümüz dünyasında genellikle bilincin çeşitli eğitim ve egzersizlerle daha üst düzeylere çıkabileceği göz ardı edilmektedir. Oysa geleneklerin çoğu, farklı kültürler ve çağlar boyu değişmeden kalan ve farklı biçimlerde isimlendirilen insan doğası modellerini barındırır. Birçok gelenek, bilinçliliği merkezi konumda görmekte ve Batılı varsayımlara karşı bazı önermeler öne sürmektedir. Bunlar, (1) normal bilinçlilik durumumuzun büyük oranda üst düzeyin altında olduğu, (2) gerçekte “daha yüksek” bilinç durumlarını içeren farklı bilinç durumlarının var olduğu, (3) bu bilinç durumlarına eğitimle ulaşabileceği, fakat (4) onlara ilişkin sözlü iletişimin zorunlu olarak sınırlı olduğudur. Tam gelişimi başarmış mistikler, sarıh bir biçimde normal bilinçlilik durumumuzun üst düzeyin altında olmakla kalmayıp, rüyamsı ve illüzyonlu olduğunu öne sürerler. Onlara göre, biz eğitilmemiş bireyler, farkında olalım ya da olmayalım, kendi zihinlerimizin içinde hapsolmuş durumdayız; zihinlerimiz, tamamen ve farkında olmaksızın, herşeyi tüketen illüzyonlu bir algı ya da gerçeklik (maya ya da samsara) üreten sürekli bir iç izlenimlerin tuzağına düşmüştür. Neyse ki, bu durum, bizim algısal-bilişsel sürecimizi, meditasyonda olduğu gibi, titiz bir taramadan geçirmemize değin sürer sadece. İnsan, bu rüyayı sürekli olarak özümseyemediğinde ya da

²⁰⁰ Daniel Goleman, “Psikoloji, Gerçeklik ve Bilinç Çalışmalarına Bakış”, *Ego Ötesi*, Ed. Roger N. Walsh ve Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 40-41.

²⁰¹ *Dhammapada*, 35-36. s. 30.

rüyadan tümüyle silkindiğinde, uyanmış olduğuna hükmedilir ve hem önceki durumunun, hem de çoğunluğun halihazırdaki durumunun farkına varır.²⁰² Öte yandan yine modern dünya her şeyde aklın çözümüne teslim olur. Oysa Budizme göre bu açıdan akıl hem yetersizdir hatta bazen engel bile oluşturabilir. “Benlik kabuğu çatlatılıp “başka bir kimse” içeri alındığı zaman benlik kendini yadsımış ya da benlik sonsuza doğru ilk adımlarını atmış oluyor. Dinsel açıdan burada sonluyla sonsuz arasında, akılla daha yüksek yetenekler arasında, ya da daha açıkça gövdeyle ruh arasında zorlu bir kavganın olduğu söylenebilir. Aklın gönül esenliğini bozan, huzur kaçıran bir özelliği var. Zihnin dirliğini, esenliğini bozacak sorular ortaya koyuyor da çok kez bunlara doyurucu, kandırıcı yanıtlar bulmakta başarılı olamıyor; cahilliğin verdiği o mutlu iç barışı altüst ediyor da onun yerine başka bir şey getirip bozduğu düzeni yeniden sağlayamıyor. Cahillikten gelen yanılgıları meydana çıkardığı için çok kez aydınlatıcı, ışık tutucu olarak niteleniyor. Ama gerçek şu: Zihni içine düşürdüğü çıkmazlardan kurtarabileceği yolu aydınlatması her zaman akıldan beklenemiyor. Kuşkusuz akıl en son, en doğru çözümü gösterecek bir araç değil o. Sonuçlarının ne olacağına, bir çözümü olup olmadığına aldırmadan ortaya attığı soruları kendinden daha üstün bir şey çıksın da çözsün diye bekliyor”.²⁰³

Budizm burada modern duruma karşıt olarak hem akli aşan imkanları kabul etmekte hem de daha üst bilinç düzeylerini ve bunları keşfetmeyi sağlayan yöntemleri içinde barındırmaktadır. İşte bu noktada meditasyon, kaşımıza bir yöntem olarak çıkmaktadır. Öncelikle meditasyona nasıl hazırlanıldığı ve meditasyon yapılırken neler yapıldığı neler yaşandığını ortaya koymak gerekmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi ahlaki arınmışlığa ulaşmak meditasyona başlangıç için şarttır. Çünkü erdemli olmayan düşünceler, cinsel fanteziler ya da sinir, meditasyon sırasında şaşkınlığa sebebiyet verir. Meditasyona başlamadan önce çevreyi ve zihni de hazırlamak gerekme-

²⁰² Roger N. Walsh; Duane Elgin; Frances Vaughan; Ken Wilber, “Paradigmalar Çarpışıyor”, *Ego Ötesi*, Ed. Roger N. Walsh ve Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 46-47.

²⁰³ D. T. Suzuki, *Zen Budizm*, s. 41-42.

dir. Bu hazırlık için şunlar tavsiye edilmektedir: Büyük doğal sükunet içinde rahatlamak. Rahat olmak, olabildiğince doğal ve genişlemiş olmak. Alışkanlık haline getirilmiş sinirli halden yavaşça sıyrılarak, tüm hırslardan kurtulmak ve gerçek doğamızın içinde rahatlamak. Sıradan, duygusal, düşünce hastası kişiliğimizi adeta güneşte bırakılmış bir buz kütlesi ya da bir kalıp tereyağı gibi düşünmek. Sükunetin ortaya çıkmasına çalışmak ve parçalanmış zihni toplayarak, Sükunetle Durmak, düşüncelilik düzeyine ulaştırmak ve Duru Görü anlayışının getireceği farkındalığın içinin de uyanmasına izin vermek. Ve tüm olumsuzlukların kaybolduğu, saldırganlığın eriyip gittiği ve karmaşanın, gerçek insani doğanın kusursuz ve engin gökyüzünün içindeki sis gibi yavaş yavaş buhar olup uçtuğu hissedilecek bir hale ulaşmak.²⁰⁴ Dikkat edilirse bu hazırlıkla derviş doğrudan kendini meditasyon dünyasının içinde bulmuş olacaktır.

Budizmde meditasyon temel olarak şu üç amaç için yapılmaktadır: 1. Duyu organlarına sürekli akan dış etkilerden ve kişisel çıkarlara ilişkin düşüncelerden zihni kurtarmak. 2. Dikkati, duyularla algılanan görünen dünya düzeyinden daha değişik ve daha yüce düzeylere götürmek ve bu arada zihinde esen fırtınaları dindirmek. Duyumlara ve gözlemlere, günlük yaşam deneyimine dayanan bilgi; yeterli, doyurucu, güvenilir, anlamlı ve derin olamaz. Duyumlardan ve geçmiş olayların gözlemlenmesinden elde edilen bilgi, kesin bilgi değildir; değersiz ve çoğunlukla gereksiz bir bilgidir. Bilinmeye değer olan gerçek, duyumların dışı yönelmediği, duyumların ve gözlemlerin ötesinde, algı kapılarının kapandığı sırada yani meditasyon sırasında anlaşılan gerçeklerdir. Bir kimse dünya işlerinde ne kadar becerikli ve bilgili olursa olsun, dışardan gelen duyumlara ve gözlemlere dayanan sığ bilgisiyle ve dar görüş açısıyla yüce gerçekleri kavrayamaz, derin bilgiye ulaşamaz. 3. İç dünyasında gezinerek duyular ötesi gerçeği algılamaya, kavramaya çalışan dervişin karşısına sonunda son ve tek yüce gerçek olarak uçsuz bucaksız Sonsuzluk ve Hiçlik çıkacaktır.²⁰⁵ İşte Budist meditasyonun son hedefi bu Hiçliğe ulaşmaktır.

²⁰⁴ Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 116.

²⁰⁵ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 25.

Aslında bütün yöntemler aynı hedefe yönelmiştir. Ancak Budizmin bu konuda oldukça zengin bir birikime sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu yöntemleri bizzat yerinde görüp derleyen *Alexandra David-Neel*, Tibet Budizmindeki meditasyon uygulamalarının aşamalarını şu şekilde özetlemiştir: 1. Çeşitli dinler ve felsefelerle ilgili çok sayıda kitap okumak. Farklı öğretileri anlatan eğitimli uzmanları dinlemek. Bir takım yöntemlerle kendini denemek. 2. Birçok öğreti arasından birini seçmek ve diğerlerini bırakmak. 3. Alçakgönüllü tavırlar sergilemek, ama belirgin bir biçimde silik kalmamak, zihnin tüm dünyevi güçlerin ve ihtişamın üzerine çıkmasını sağlamak. 4. Her şeye karşı kayıtsız olmak. Karşılaşılan şeyler arasında seçim yapmamak. Bir şeyler kazanmak ya da bir şeylerden kaçınmak için çaba harcamamak. Her şeyi aynı kayıtsızlıkla kabul etmek; zenginlik ya da yoksulluk, övgü ya da küçümseme, erdem ve erdemsizlik, onur ve utanç; iyi ve kötü arasındaki farklılığı dikkate almamak. Yapılan hiçbir şey için acı çekmemek ya da pişman olmamak, öte yandan, başarılarla asla coşku duymamak ya da övünmemek. 5. Varlıkların sergiledikleri çeşitli eylemleri ve çatışan düşünceleri kusursuz bir ılımlılık ve yansızlıkla değerlendirmek. Eşyanın tabiatının ve her varlığın her zamanki davranış biçiminin böyle olduğunu anlamak ve daima sakin kalabilmek. Dünyaya, ülkenin en yüksek dağında durup, vadilere ve aşağıda uzanıp giden daha alçak tepelere bakan bir adam gibi bakmak. 6. Altıncı aşamanın sözcüklerle anlatılamayacağı söylenmektedir. Bu aşama, Lamaist terminolojide “Açıklanamayan gerçek” anlamına gelen “Hiçlik” kavramının algılanmasıyla anlaşılabilir.²⁰⁶

Hakikate ulaşmanın ya da uyanışa ermenin hızı ve bir anlamda niteliği ile ilgili olarak iki yoldan bahsedilmektedir. Birinci yolda uyanışa birdenbire ikincisinde ise dereceli ya da aşamalı yolla ulaşılmaktadır. Aşamalı yöntem zihnin artık bulanmış taşkınlıklar ve düşüncelerden temizlenmesi, ani yöntem ise bilincin derinliklerinde, hızlı peş peşe bir geriye dönüş sonucunda dualist görüşlerin çıkarıp atılmasıyla gerçekleşir. Bu durum uyanışa ermenin aslında

²⁰⁶ A. David-Neel, *Tibet'te Büyü ve Gizem*, s. 303-304.

hiçbir şeye ermemek olduğu gerçeği ile alakalıdır. Başka bir ifadeyle, nirvana eğer gerçekten buradaysa ve onu aramak onu kaybetmek demekse yavaş yavaş ilerleyen basamaklı bir yöntemle onun farkına varmak pek de mümkün gözükmemektedir. Kişi onu içinde bulunduğu anda, dolaysız olarak görmelidir ya da zaten kendiliğinden görür.²⁰⁷ Ancak genel olarak asıl üzerinde durulması gereken meditasyonla aşamalı aydınlanmada bilincin seyridir ki şimdi bu konu üzerinde durabiliriz.

Her şeyden önce meditasyon tamamen insanın iç dünyasında gerçekleşen bir çalışmadır. Bu bakımdan günümüzde psikologlar bu olgu üzerinde gittikçe daha yoğunlaşan bir ilgiyle durmaktadırlar. Bizde bu aşamada psikolojideki yaklaşımların katkısını alarak meditasyonun gerçekleşme aşamaları hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Sekizli yoldaki arınma, konsantre olma ve sezgi çok yakından birbiriyle alakalıdır. Zihni arındırma çabaları, sezgiyi imkan dahiline sokan, ona zemin hazırlayan ilk konsantrasyona imkan verir. Konsantrasyonun ya da sezginin geliştirilmesiyle, saflık, meditasyon uygulayıcısı için bir irade eylemi olmak yerine çabadan yoksun ve doğal bir şekilde gerçekleşir. Konsantrasyonun özü zihin bulanıklılığının olmamasıdır. Arınma ise dikkati, zihni dağıtan kaynakların sistematik olarak budanması demektir. Şimdi meditasyon uygulayıcısının işi, zihni birliği tek noktada odaklaşmayı başarmaktır. Düşünce akımı normal olarak gelişigüzel ve dağınıktır. Meditasyonda konsantrasyonun amacı, zihni tek bir obje, yani meditasyon konusu üzerine sabitlemek suretiyle düşünce akışında odaklaşmaktır. Meditasyonda odaklanılan bu obje oldukça farklı şeylerden oluşmaktadır. Bir Sutrada bunlar şu şekilde sıralanmaktadır: “Yogin egzersizinde (hayali olarak) güneşin veya ayın suretini yahut lotusa benzeyen bir şeyi, veyahut öte dünyayı veyahut ta gökyüzü, ateş ve benzeri gibi çeşitli şekiller görür. Bütün bu görüntüler onu filozofların yoluna sevk eder: Bunların hepsi bir kenara konulduğunda ve bir imgesizlik hali söz konusu olduğunda Zat’la

²⁰⁷ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm’in İlkeleri*, s. 109.

ahenk içinde bir durum ortaya çıkacak ve bütün Budalar beraberce ülkelerinden gelecekler ve ışıldayan elleriyle bu hayır sahibinin başına dokunacaklardır”.²⁰⁸ Dolayısıyla zihnin yoğunlaştığı objenin, mutlaka her hangi bir nesne olması zorunlu değildir. Sonuçta bu obje kişinin kendi zihninin ürettiği bir şeydir. Meditasyon uygulamasında bilinç belirli bir nesne üzerinde yoğunlaştırılarak o nesnenin imgesinin zihinde canlandırılmasına çalışılır. Bu uygulamada en çok kullanılan araçlar kırmızı killi topraktan yapılmış, yirmi yirmi beş santim çapında yassı bir teker; bir su birikintisi; ateş ya da bir duvar yarığından gözüken hava gibi şeylerdir. Meditasyonun konusu olan nesneye uzun bir süre bakıldıktan sonra, gözler kapatıldığında, zihinde o nesnenin bir eş imgesi belirir. Önceleri o nesne bütün ayrıntılarıyla kusurları, eksikleriyle zihne çakılır ama bu uygulama sürdürülürse, zihinde tüm kusurlardan arınmış, tümüyle ruhsal, yetkin bir imge canlanır. Bu uygulamadaki hedef işte bu ruhsal yetkin imgenin oluşmasını sağlamaktır.²⁰⁹

Konsantrasyonel meditasyonun sonraki aşamalarında zihin sadece objeye yönlendirilmekle kalmaz aynı zamanda ona nüfuz ederek, onun içinde tamamen yutulur ve zihin, objeyle tek vücut olmak üzere harekete geçer. Bu meydana gelirken, obje meditasyon yapanın bilincinde olan yegane şeydir. Başlangıçta, meditasyon uygulayıcısının odağı meditasyonun objesinden ayrılır. Ayrıldığını fark edince birey, bilincini tekrar gereken odağa döndürür. Bireyin tek yönde odaklaşması tesadüfidir ve gelişigüzel olur. Zihin meditasyon objesi ile gidip gelir. Konsantrasyondaki ilk aşama, uygulayıcının zihninin, hem yanı başındaki sesler türünden dış etkilere hem de bizzat kendisinden kaynaklanan çeşitli düşünce ve hislerin vermiş olduğu rahatsızlıktan etkilenmemesidir. Uygulayıcı, sesleri içtiği, düşünce ve hisleri de fark ettiği halde onlardan rahatsız olmamaktadır. Bir sonraki aşamada, bireyin zihni uzun süreli olarak obje üzerinde odaklaşır. Uygulayıcı, zihni objeden uzaklaştıkça onu tekrar objeye döndürmekte gitgide daha başarılı olur ve dikkatini toplama kabiliyeti artar.

²⁰⁸ *Lankavatara Sutra*, A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 287.

²⁰⁹ İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 170.

Bu olurken, uygulayıcı yeniliğe susamışlığın getirdiği can sıkıntısı türünden huzurlu birlikteliğe düşman zihnî alışkanlıkları bertaraf edebilmektedir. Meditasyonun ilk aşamalarında, meditasyon objesi üzerinde odaklaşma ile karışıklık uyandıran düşünceler arasında bir gerilim vardır. Asıl karışıklık yapıcı şeyler duyusal arzulardır; kin, ümitsizlik, öfke; tembellik, uyuşukluk; endişe, kaygı; kuşku ve şüphecilik. Çokça yapılan egzersizle bu engeller tamamen ortadan kalkar; işte o an konsantrasyonda gözle görülür bir hızlanma fark edilir. Bu aşamada zihni boşaltma ya da temizlemeye çalışma yerine yapılması gereken sadece onu kendi haline bırakmaktır. Zihni kendi haline bırakma aynı zamanda, zihinde gelip giden düşünceleri, izlenimleri de bastırmadan, alıkoymadan, onlara müdahale etmeden kendi haline bırakmak demektir.²¹⁰ Bu zihni zorlamadan kendi doğallığı içerisinde aşamalardan geçmesine zemin hazırlamaktır.

Bu anda, tek noktada odaklaşma ve saadet gibi zihni özellikler, eşzamanlı olarak tam emilimle birlikte olgunlaşacak şeyler olup baskın hale geleceklerdir. Bu henüz başlangıç düzeyidir ve tam emilimin zihni faktörleri bu giriş düzeyinde güçlü değildir. Ortaya çıkışları şüphelidir. Zihin, bunlar ile kendi iç yapısı, normal uzun süreli düşünceler ve ayrımcı fikirler arasında bocalamaktadır. Uygulayıcı hala duyularına açık olup çevredeki gürültülerden ve bedeninin hislerinden haberdardır. Meditasyon nesnesi baskın bir düşünce olsa da zihni yeterince kaplayamamıştır. Bu giriş düzeyinde, mutluluk, zevk, sükunet yanında güçlü haz ya da vecd hisleri ortaya çıkar. Tam Emilim Ya da Jhana denilen ikinci aşamada sürekli olarak meditasyon objesi üzerinde odaklanılmak suretiyle normal bilinçlilikten toplu bir kopuş anını simgeleyen bir düzeye ulaşmaktadır. Zihin aniden obje içinde batıp orada sabitlenmiş gibi görünür. Engelleyici düşünceler tamamen durur. Artık ne duyusal algılama, ne de bireyin her zamanki vücudundan haberi vardır; bedensel acı hissedilmez. Bilinç, vecd, mutluluk ve tek odaklılığın etkisi altında kalır. Jhana'nın ilk etkisi kısa bir an sürer ancak devam eden gayretlerle birlikte Jhana durumu gitgide daha uzun zamanlar

²¹⁰ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 125

alabilir. Uygulayıcı, istediği zaman, istediği yerde, istediği süratte Jhana'ya ulaşabildiği zaman tam hakimiyet gündeme gelir. Uygulayıcının zihni, herhangi bir düşünceden ve hatta orijinal ilk objeden bile tamamen özgür ve bağımsız duruma geldiğinde daha derin jhanalar yaşanır ki bu üçüncü aşamadır. Bu durumda sadece objenin yansıyan bir imajı tek yönlü odaklaşmanın merkezi olarak kalır. Birey ilk nesneyi tasavvur ederek objeye ait ilk düşünceleri ve daha sonra da vecd durumunu terk etmek suretiyle üçüncü Jhana seviyesine ulaşır. Emilimin üçüncü düzeyinde, en yüksek vecd durumuna karşı bir sükunet, itidal hissi mevcuttur. Bu zihnî sükunet durumu vecdin kaybolmasıyla birlikte ortaya çıkmaya başlar. Bu Jhana son derece hassas olup, bu yeni beliren sükunet, temkin durumunun yokluğunda, uygulayıcının zihni tekrar vecd durumuna çekilebilir. Uygulayıcı, üçüncü Jhana'da kalırsa, çok güçlü bir tatlı mutluluk onu kaplar ve daha sonra da tüm bedenine akar. Daha da derinleşmek için uygulayıcı, tüm zihin zevk türlerini terk etmek zorundadır. Birey, bütünüyle sükunet, hatta mutluluk ve vecd durumlarına muhalefet edebilecek tüm bu zihni durumları da terk etmelidir.²¹¹ Mutluluğun tamamen kesilmesiyle birlikte sükunet ve tek yönlü odaklaşma tam güçlerine kavuşur. Dördüncü Jhana da be-densel zevk hisleri tamamen terk edilir; acı hisleri zaten ilk Jhana'da durmuştur. Tek bir his ya da düşünce yoktur. Uygulayıcının zihni bu son derece hassas düzeyde huzur içinde tek yönlü odaklaşma ile dinlenme fırsatı bulur. Konsantrasyondaki bir sonraki aşama, şekilsiz diye isimlendirilen dört durumda zirveye yükselir. İlk dört Jhana'ya bir maddesel şekil üzerinde odaklaşma ya da oradan gelen birtakım kavramlar vasıtasıyla ulaşılır. Ancak uygulayıcı,

²¹¹ Bir Zen hikayesi bize bu yolda olan dervişlerin dış algıların etkilerini taşımadıklarını şu şekilde anlatmaktadır: “Bir zamanlar, Tanzan ve Ekido çamurlu bir yolda birlikte yolculuk ediyorlardı. Şiddetli bir yağmur yağıyordu. Dönemece geldiklerinde, karşıya geçemeyen, ipek bir kimonosu ve kuşağı olan güzel bir kıza karşılaştılar. Tanzan bir anda ‘Hadi gel’ dedi kıza ve kızı kucaklayarak çamurun üzerinden geçirdi. Ekido, o gece konaklayacakları tapınağa ulaşana dek hiç konuşmadı. Sonra kendini daha fazla tutamadı. ‘Biz keşişler kadınların yanına yaklaşmayız’ dedi Tanzan’a, ‘özellikle genç ve güzel olanların yanına. Bu tehlikelidir. Niçin bunu yaptın?’ ‘Ben kızı orada bıraktım’ dedi Tanzan. ‘Sen onu hala taşıyor musun?’”. M. Thompson, *Budizmin Bilgeliği*, s. 42.

tüm şekil algısının ötesine geçmek suretiyle şekilsiz durumlara ulaşır. İlk dört Jhana'ya girmek için, uygulayıcı zihnini kendi zihni faktörlerinden boşaltmak zorundadır. Müteakip her bir şekilsiz Jhana'ya girmek için, uygulayıcı müterakki bir şekilde konsantrasyonun daha hassas objelerinin yerini alır. Tüm şekilsiz Jhana'lar tek yönlü odaklaşma ve huzurun tüm zihni faktörlerini paylaşırlar, fakat her bir düzeyde bu faktörler daha da artırılmıştır. Konsantrasyon soğukkanlılığa yaklaşır. Uygulayıcı ilk şekilsiz emilime ve beşinci Jhana'ya ulaşır, o zaman dikkati tefekkür objesi olarak sonsuz boşluğa çevrilir. Tam bir sükunet ve odaklaşma ile birlikte uygulayıcının zihni, içinde tüm algı biçimlerinin son bulunduğu bir katmanda bekler. Bireyin zihni bu üstün bilinçliliğin içinde öylesine sağlam bir şekilde yerleşmiştir ki hiçbir şey onu rahatsız edemez. Ancak her ne kadar ihmal edilse de hala duyuların en bariz izi var olmaya devam etmektedir. Uygulayıcı dikkatini duyulara çevirdiğinde emilim kırılabilmektedir. Beşinci Jhana'da uzmanlaşınca, uygulayıcı daha da derinlere gider. Bunu ilkin sonsuz mekan bilinçliliğini başararak, daha sonra da dikkatini bu sonsuz bilinçliliğe çevirerek yapar. Bu şekilde, sonsuz mekan düşüncesi terk edilirken objesiz ebedi bilinçlilik yerinde kalır. Bu altıncı Jhana'yı tanımlar. Altıncısında da uzmanlaşınca, uygulayıcı yedinci Jhana'yı elde eder. Bunu da öncelikle altıncı Jhana'ya girip daha sonra bilinçliliğini sonsuz bilinçliliğin yokluğuna çevirmek suretiyle gerçekleştirir. Bundan dolayı, yedinci Jhana, nesne olarak varlığı ya da boşluğu alıp onda yok olmaktır. Yani uygulayıcının zihni, herhangi bir nesnenin yokluğunun farkında olmayı kendi objesi olarak alır. Yedinci Jhana üzerinde uzmanlaşmak için uygulayıcı onu gözden geçirerek herhangi bir algının dezavantaj olmadığını öğrenebilir. Büyük oranda motive olan uygulayıcı, sekizinci Jhana'ya ulaşır. Daha sonra dikkatini sükunete ve boşluk algısından uzaklaşmaya çevirir. Burada çok hassas bir koşul söz konusudur; bu sükunete ulaşma arzusunu gösterecek en ufak bir belirti olmaması gerektiği gibi, yokluk algısından kaçınmak için de herhangi bir belirti olmamalıdır. Sükunete ulaşırken, birey sadece tortusal zihnî işlemlerin bulunduğu hassasiyet ötesi bir duruma ulaşır. Burada büyük çaplı bir algıdan söz edi-

lemez: Bu bir algısızlık durumudur. Hassasiyet ötesi bir algıdır; dolayısıyla algısızlık değildir. Bundan dolayı sekizinci Jhana ne algısal, ne de algı dışı alan şeklinde tanımlanır. Hiçbir zihnî durum kesin olarak var değildir, sadece kalıntıları mevcuttur. Son olarak şunu belirtmek gerekir ki her bir Jhana bir aşağısındakine dayanır ve uygulayıcının zihni her bir düzeydeki büyük unsurları tek tek aşmak suretiyle yukarı doğru yolculuk yapar. Alıştırmalarla birlikte, uygulayıcının bilinci her bir düzeyde bekler, ancak bu bilinç için çok kısa bir andır. Ancak Budizmde temel amaç uygulamanın kendisi değildir. Kurtuluşa ulaşmayan yol eksiktir. Bu bakımdan uygulayıcı eğitiminin temel espirisi, Jhana'ları kapsamaya ihtiyaç duymayan bir yolun olmasıdır. Bu yol dikkatlilik ile başlayan, sezginin içinden geçerek ve Nirvana'da son bulan yol olarak ifade edilmektedir. İlk aşama olan dikkatlilik, klişeleşmiş algının kırılmasını gerektirir. Doğal temayülümüz, artık pek tanıdık gelmese de çevremizdeki dünyaya alışmak yönündedir. Dikkatlilikte, uygulayıcı metodolojik olarak kendi tecrübesinin apaçık gerçekleriyle karşılaşır ve sanki her olayı ilk defa oluyormuş gibi görür. Bireyin zihni tepkisel olmaktan çok alıcı ise bunu, algının ilk aşamasına sürekli olarak dikkat etmek suretiyle gerçekleştirir. Dikkatini, duyuları ve düşüncelerine çıplak olarak bakmakla sınırlandırır. Sanki bunlar bireyin beş duyusu ve düşünceleri veya altıncı duyuyu teşkil eden zihni içinde oluyormuş gibi algılanır. Uygulayıcı duyu izlenimlerine devam ederken, gözlediği herşeyi kaybetmeye basit bir şekilde tepki göstermeye devam eder. Eğer, zihninde daha ileri herhangi bir yorum, yargı ya da yansıma oluşursa, bunlar çıplak dikkatin odağını oluştururlar. Bunlar ne inkar edilir ne de benimsenir, sadece dikkat edilip sonra uzaklaştırılır. Dikkatlilikte, meditasyon uygulayıcısı, kendi gerçekliğinin yapılandırıldığı zihin cevherinin gelişigüzel ünitelerine şahit olmaya başlar. Bunu anlamakla beraber, dikkatlilik sezginin içinde olgunlaşır. Sezgi uygulaması, dikkatliliğin gerilemeksizin devam ettiği noktada başlar. Sezgi meditasyonunda, bilinçlilik kendi objesi üzerinde sabitlenir. Böylece tasarlayan zihin ve onun objesi tam bir başarıyla hep beraber ortaya çıkar. Bu nokta bir sezgiler zincirinin başlangıcını, yani zihnin kendisini

bilmesi olayını işaret eder. Aynı şekilde yine bu nokta, Nirvana durumunda son bulan bir sezgiler zincirini işaret eder. Sezgide ilk anlayış, tasarlanan olguların onları tasarlayan zihinden farklı olduklarıdır. Zihninde, zihnin kendi işleyişine şahit olduğu bölüm, onun şahit olduğu işleyişlerden farklıdır. Uygulayıcı, bilincin onun aldığı objelerden farklı olduğunu bilmektedir, ancak bu bilgi burada vurgulandığı gibi sözel düzeyde değildir. Daha çok, uygulayıcı bunu ve ortaya çıkan anlayışı doğrudan tecrübe ile bilmektedir. Farkında olduğu şeyler için kelimeler bulamayabilir; anlamakta, fakat bu anlayışı gereğince ifade edememektedir. Bu sezgi uygulamasına devam edilirse uygulayıcı, bilinçle onun objesinin farklı yapısını anladıktan sonra, daha ileri bir sezgiyle bu ikili süreçlerin benlikten mahrum olduğunu da açık bir şekilde anlayabilir. Uygulayıcı, bunların kendi şahsi sebeplerinin sonuçları olarak ortaya çıktıklarını, yoksa herhangi bir bireysel aracının yönlendirmesi sonucu olarak ortaya çıkmadıklarını görür. Bilinçliliğin her anı kendi doğasına uygun olarak hareket eder, başkalarının arzusuna göre değil. Uygulayıcı, zihinde herhangi Sonsuz bir varlığın araştırılamayacağını kesin olarak anlar. Bu daha önce üzerinde durduğumuz “bensizlik” öğretisinin tecrübesidir. Uygulayıcı “ben”, bir yanlış kavrayıştan ibarettir.²¹² Sezgi uygulamalarına devam ettikçe, uygulayıcı, şahit olan zihnini ve onun objelerinin kendi görüş alanının

²¹² Burada benin kavranışıyla ilgili şu yorum da ilginç bir yaklaşım sergilemektedir: “Bakan kişi canlı doğanın sınırlarını çok aşmış olarak nesnelerde ve onların kaderleriyle ve tamamen maddi varlıkları içinde yitmiş görünenlerle en içten bir temas halinde bulunur ve hatta bu teması zaman zaman onlarla tamamen birleşmek derecesine bile yükseltebilir. Bundan sonra ona öyle gelir ki, nesne bu bakışta ona bakana değil tersine bizzat kendine gelir ve sanki varlık, görünür dünya (zahiri alem) içinde kendi kendisini görüyormuş gibi, realitenin tüm zenginliğini bu sayede elde eder ve bakışının olayını kucaklar ve taşır; ve bundan sonra gören kimse, nesnelerin objeler olarak onun karşısında durduğu bu öznel kutbu artık hissedemez, tersine varlığı kavranamaz özellikle kutup olarak hisseder ve kendini rastladığı her şeyle bir arada duyar, biçimlendirilmiş görünür dünyanın bir diğer kutbuymuş gibi karşısına çıkan her şeyle, onlar kökenlerinden geldikleri gibi nasıllarsa öyle durumda birleşmiş hisseder. Çünkü her hangi bir nesne için geçerli olan şey, ben için de geçerlidir. Ben de bakışta saydam olmuştur. O dibini teşkil eden son derinliklerine kadar saydamlaşmıştır. Bunun için şu koana bakınız: Sen, iyi ve kötü karşısı içinde olduğundan daha

ötesinde bir frekansta gelip gittiklerini öğrenir. Tüm bilinçlilik alanının sürekli bir akış içinde olduğunu görür. Gerçeklik dünyasının, sonsuz bir akış içinde her zihin anında yenilendiğini fark eder. Bu anlayışla birlikte, varlığının derinliklerindeki süreksizliğin gerçekliğini bilir. Bu olguların her an doğup sonra da yok olduğunu keşfeden uygulayıcı, öyle bir noktaya gelir ki bu noktada onların sevimli ve güvenilir olmadığını anlar. Hayal kırıklığı başlar: Sürekli değişen bir şey, uzun süreli bir tatminin temeli olamaz. Uygulayıcı, benlikten yoksun olan ve sürekli değişen kişisel gerçekliğini fark ettikçe, tecrübe dünyasından kopma durumuna girer. Bu ayrılma perspektifinden, bireyin zihninin süreksiz ve kişisel olmayan vasıfları, zihnin birey tarafından bir acı kaynağı olarak görülmesine sebep olur. Meditasyon uygulayıcısı bu ana kadar herhangi bir ileri yansıma olmaksızın yoluna devam eder. Bunları fark ettikten sonra, bilinçliliğin her ardışık anının başlangıç ve bitişini açıkça görmeye başlar. Bu algı berraklığıyla birlikte şunlar meydana gelir: Parlak bir ışık görüntüsü ya da ışıldayan bir şekil. Coşkun hisler. Zihin ve bedende sükunet. Buda'ya, onun öğretilerine, meditasyon eğitmenine karşı kendini adama hissi ve ona inanma ve bunlara eşlik eden, meditasyonun erdemlerine duyulan neşeli güven ile arkadaşlara ve akrabalara meditasyon uygulaması tavsiyesi. Meditasyonda gayret. Bedeni kaplayan yüce bir mutluluk, hiç bitmeyecekmiş gibi gözükten ve uygulayıcıyı bu olağanüstü tecrübeyi başkalarına da anlatıya motive eden bir saadet. Bilinçliliğin her anının çabuk ve açıkça algılanması: Dikkat keskin, güçlü, berraktır. Süreksizlik, benliğin olmaması, tatminsizlik derhal ve bariz bir şekilde anlaşılır. Kuvvetli bir dikkatlilik. Bilinçliliğe giren her şeye karşı

önce yaşarken senin yüzün neydi? Yani kişisel ben olarak dünyanın içinde, bu belirli insan olarak çokluk ve karışıklık alanında durmadan önceki yüzün neydi? Bu koanın cevabı burada da manevi üçüncü gözle ezeli yüzü görmek, onu bulmaktır. Yani zihni yansıtsın yardımıyla bulmak ve düşünmek değil. Bu takdirde kendi ben'ine ilişkisiyle yaşanan şey başka ben'e ve hiçbir zaman nesnelere aktarılamaz aynı zamanda bir benzeşimle tersine bütün bu biçimlendirilmiş şeyler, her birisi kendiliğinden kökenlerinden geldikleri gibi doğrudan doğruya öğrenilirler". E. Herrigel, *Zen Budizmi Yolu*, s. 27-28.

bir itidal, temkin. Burada sıralanan diğer faktörlere de ışığa olduğu gibi ince, hassas bir bağlılık ve bunların tasarlanmasında zevk duyulması... Meditasyon uygulayıcısı, bu on işaretin ortaya çıkışı sırasında çoğu kez coşkulu bir sevinç içindedir ve aydınlanmaya ulaşmış ve meditasyon görevini bitirmiş olduğunu düşünmek suretiyle onlardan bahsedebilir. Bu işaretlerin kendi özgürlüğüne delalet ettiğini düşünmese bile duraksayıp onun tadını çıkarmak isteyebilir. Sonuç olarak uygulayıcı, ister kendi kendine, isterse de eğitmeninden aldığı öğütlerle olsun bu tecrübelerin, kendisinin son hedefi olmaktan çok yol boyunca uzanan birer işaret olduklarını fark eder. Bu noktada, sezgi odağını onlara ve kendisinin onlara olan bağlılığına çevirir. Bu sahte Nirvana, aşama aşama kaybolduğunda uygulayıcının bilinçliliğin her anına ait algılayışı daha da belirginleşir. Bireyin algısı, kusursuz olana değin ardışık anların gitgide daha güzel bir ayrımını gerçekleştirebilir. Algılayışı hızlandıkça her bilinçlilik anının sona erişti ortaya çıkışından daha açık bir şekilde algılanır. Sonuçta, uygulayıcı her bir anı sadece gözden kaybolduğunda algılar. Birey, tasarlayıcı zihni ve onun objesini her an çiftler halinde kayboluyormuş gibi tecrübe eder. Uygulayıcının gerçeklik dünyası sürekli bir çözülme durumu içindedir. Korkunç bir idrak akar buradan; zihin korkuya kapılmıştır. Bu noktada, uygulayıcı, tüm olguların tatmin vermeyen vasfını anlar. En küçük bir bilinçliliğin bile mümkün olan herhangi bir doyumdan tamamen yoksun olduğunu görür. Beklentilerini konumlandırabileceği veya kendisine tutunabileceği bir durumun ya da yerin orada olmadığını anlar. Tamamen sakinleşip, birçok zihni cevhere, her türlü varlığa, kadere ya da bilinçlilik durumuna karşı olduğunu duyumsar.²¹³

²¹³ Uygulamada derinleşenlerin artık kaygıdan uzak bir doğallığa ulaşmaları aşağıdaki sözlerde çok açık ifade edilmektedir: “Vinaya Üstadı You Yuan, Zhao Zhao’ya şöyle sordu: ‘Hala manevi geliştirmeyi uyguluyor musun?’ ‘Hala uyguluyorum’ ‘Nasıl yapıyorsun?’ ‘Pilav geldiğinde yiyorum, yorgunluk olduğunda uyuyorum’ diye yanıtladı Zao Zao. ‘Herkes böyle yapar, o halde herkes senin gibi manevi geliştirmeyi uyguluyor!’, Aynı değil.’ ‘Niçin aynı değil?’ ‘Yemek zamanı olduğunda yemezler, çünkü yüzlerce düşünce başka bir şeye izin vermez. Uyuma zamanı geldiğinde, uyumazlar, çünkü tasarlanacak binlerce plandan rahatsızdırlar”. Wong Kiew Kit, *The Complete Book of Zen*, den aktaran: M. Thompson, *Budizmin Bilgeliği*, s. 79.

Dikkatlilik anları arasında, sadece tüm zihni süreçlerin durması halinde ferahlık mümkün olur. Bunun için uygulayıcı, bu zihni süreçlerden kaçmak için çabalarını tam anlamıyla yoğunlaştırır. Bu zihni süreçlerin yapısı süresizlikleri, acı unsuru ve benlikten yoksun oluşları barizleşir. Şimdi meditasyon yapanın tefekkürü otomatik olarak özel bir çaba olmaksızın sanki kendi kendine ilerliyordur. Korku, ümitsizlik ve gizem hisleri kaybolur. Bedensel acılar tamamen yok olur. Uygulayıcının zihni hem korkuyu hem de zevki terk eder. Çok üstün bir zihin açıklığı ve yayılan bir sükunet ortaya çıkar. Şimdi sezgi zirvesinin eşliğindedir; uygulayıcının her bilinçlilik anı, dikkati keskin, güçlü ve berraktır. İlgisizliği zirve noktadadır. Onun dikkati artık ne herhangi bir olguya nüfuz eder, ne de oraya yerleşir. Bu anda, obje olarak kendisini teklik olaysızlığı, şekilsizliği yani Nirvana'yı alan bir bilinçlilik ortaya çıkar.²¹⁴ Tüm fiziki ve zihni olguların bilinçliliği tamamen son bulur. Nirvana'nın bu nüfuz etme anı, ilk defa ulaşıldığında bir saniye bile devam etmez. Hemen bunu takiben, uygulayıcının zihni henüz geçmiş olan Nirvana tecrübesine yansıdığı zaman, “zevk anı; bir bakıma muradına erme anı” meydana gelir. Bu tecrübe en derin psikolojik sonuç ve-

²¹⁴ Bu aşamaya ulaşan meditasyonun farklı bir sınıflandırması da şu şekildedir: “*Budist* metinlerde, dördü nesnelere, biçimlere bağımlı (*rupa-chana*), öteki dördü nesnelerden, biçimlerden arınmış (*arupa-chana*) sekiz tür *meditasyon*'dan söz edilir. İlk dördü kavramlara, gidimli, çıkarımcı düşünceye bağımlılıktan kurtulmak, tam uyanıklığı (*samyag-samadhi*) gerçekleştirip iç suskunluğa erişmek için yapılır. Bu yolla zihin doğal bütünlüğüne kavuşur, bölünmüşlükten kurtulup sözcüklere, kavramlara, mantık kurallarına bağlı olmadan fark etmeye, anlamaya başlar. O güne dek bilince ulaşma olanağı bulamamış nice ayrıntı bilince yansır, böylelikle de gerçeği bütünlüğü içinde görüp kavrama olasılığı doğar. Nesnelerden, biçimlerden arınmış öteki dört *meditasyon*sa (*arupa-chana*) sınırsız uzay; sınırsız bilinç; hiçlik ya da boşluk ve ne alının olduğu ne de olmadığı alan üzerine yapılan *meditasyon*lardır. Bu *meditasyon*ların amacı zihnin, asal yapısının anlaşılmasına yardımcı olmaktır. *Meditasyon* hem *tam bilinçliliği* (*samyag-smriti*), hem de *tam uyanıklığı* (*samyag-samadhi*) içine alan bir uygulamadır. *Tam bilinçlilik* gerçekleştirilince, *tam uyanıklık* kendiliğinden gelir. *Tam-uyanıklık*sa *Sekiz Basamaklı Yüce Yol*'un sekizinci ve sonuncu basamağıdır. İnsan bir kez *tam uyanıklık* (*samyag-samadhi*) durumuna girince tüm ikilikler yok oluyor; düşünenin düşünceden, bilenin bilinişten, öznenin nesneden kopukluğu diye bir şey kalmıyor. Zihinle yaşantı arasındaki bölüntü kalkıyor. Bu yaşantıda ne öznenin kavrayacağı bir nesne var, ne de nesneyi kavrayacak bir özne”. İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 170-171.

rici bilişsel bir şok niteliğindedir. Çünkü bu, lisanımızın oluştuğu herkesçe bilinen gerçekliğin ötesinde bir alana aittir. Nirvana “olağanüstü bir gerçekliktir” ve ancak ne olmadığı bağlamında tasvir edilebilir. O hiçbir koşula bağlı olmayan bir durumdur. Nirvana’da, arzu, bağlılık, kişisel çıkar kaybolup gider. Bu bilinçlilik durumunu takiben nihai davranış değişir, Nirvananın tam olarak idrak edilmesi uygulayıcının bilinçliliğinin sürekli bir şekilde değişimini kendiliğinden gerçekleştirir. Ugulayıcının Nirvana’yı idrak etmesiyle birlikte, onun egosunun görünümüleri ve normal bilinçliliği de terk edilir ve bir daha hiçbir zaman ortaya çıkmaz. Sezginin yolu, bu noktada konsantreden büyük ölçüde farklılaşır: Nirvana zihinsel durumların bozucu yönlerini (nefret, açgözlülük, yanılsama vs.) yok ederken, Jhana sadece onları bastırmaktadır. Nirvana’nın meditasyon yapan için sonucu, çabasız ahlaki duruluk olup aslında saflık onun tek mümkün olan davranışdır. Çabasız saflığa, duruluğa ulaşmak için, uygulayıcının egoizmi ölmüştür.²¹⁵

Bütün bu anlatım bize normal bir meditasyon sürecinde kolayca bu seviyelerin aşıldığını düşündürmektedir. Ama gerçek hiç de bu kadar sade ve yol bu kadar kolay değildir. Tibette uzun yıllar kalan *Alexandra David-Neel*, bir lamanın öğrencisinin çok yoğun ız-

²¹⁵ Meditasyonun psikolojik unsurlar göz önünde bulundurularak yapılan bu tasviri metin içinde verilen kaynaklardan yapılan katkılar dışında genel olarak aşağıdaki makaleden özetlenerek alınmıştır: Daniel Goleman, “Bir İç Boşluk Haritası”, *Ego Ötesi*, Ed. Roger N. Walsh ve Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 190-198. Ayrıca aynı süreçle ilgili bkz. Jack Kornfield, “Meditasyon: Teori ve Uygulama”, *Ego Ötesi*, Ed. Roger N. Walsh ve Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 201-205. Benliğin ölmesi ile ilgili olarak şu metin daha özet bir anlatım sunmaktadır: “Birçoğunuz bu düzeylerin bazılarını boşaltabilir, ancak bırakın kendinizi ve çevrenizi, yöntemi bile unutamaz. Bunlar birçok insan için temel olan engellerdir. Eğer sonunda yöntemi de unutursanız, zaman farkındalığınızı kaybeder ve çok iyi oturabilirsiniz. Eğer kendinizi unutabilirsiniz, bir kişilik değişimi deneyimleyebilirsiniz. Sonra çevrenizi unutur ve Samadhi’ye girerseniz, kesinlikle büyük bir değişim geçirirsiniz. Görünenden boşluğa uzun bir yol katetmiş olursunuz. O aşamada size bunun ötesi olan, “benliksizlik” düzeyine varmanız için bir yöntem vereceğim. Beş düzeyi şöyle özetleyebiliriz: İlki, zihninizi günlük düşüncelerinizle ilgili düşüncelerden boşaltın. İkincisi, inziva sırasında ortaya çıkan düşüncelerinizi bir kenara koyun. Üçüncüsü, yöntemin kendisini de boşaltın. Dördüncüsü, kendinizi unutun. Beşincisi, çevreyi unutun”. Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 69.

diraplar çektiğini görünce, ondan yardım etmesini ve öğrencisini bu çileden kurtarmasını rica eder. Lama şu şekilde cevap verir: “İnsanın kendisini yanılsamalardan kurtarması,” diye devam etti, “düşsel dünyanın yanıltıcı görüntüsüne gözünü kapaması ve gerçek dışı inançlardan arınması zordur. Aydınlanma değerli bir mücevherdir ve satın alınırken yüksek bir bedel ödenmelidir. Tharpa’ya ulaşmanın sayısız yolu vardır. Sen, acıdığın o adama uygun olan dan daha az zorlukları olan bir yöntem izleyebilirsin; ama eminim senin seçtiğin yöntem de benim öğrenciminki kadar zor olacaktır. Eğer kolaysa yanlıştır”.²¹⁶

Meditasyon esnasında bir çok engelle karşılaşabiliriz ve bunlar bizi gerçek aydınlanmadan alıkoyabilir. Bunlar şu şekilde sıralanmaktadır: İlk engel sınırsız ışık ve ses deneyimidir. Buna takılan münzevi günlük yaşama döndüğünde onun etkilerine ve çeldiriciliğine de dönmüş olur. Eski bağlarına geri döner. İkincisi en yüksek huzur ve saflık durumudur. Bunu yaşayana yalancı bir aydınlanma hissi verir ve gerçeği ile karıştırma riski vardır. Üçüncüsü boşluğu ve aydınlanmayı kazanmaktır. Ancak, ilk iki aşamadan farklı olarak, aydınlanmayı tanımlayabilecek kelimeler yoktur. Aydınlanmış kişiler dünyayı tam olarak olduğu gibi görürler. Ancak gördükleri şey sıradan insanın gördüğünden tümüyle farklıdır. Bir yaprak gördüklerinde onun içinde evreni görebilirler. Bu ne bir ruhsal bir güç ne de normal bilgidir. Eğer onun hakkında konuşmalarını isterse- niz, hiçbir şey söyleyemezler. Ne büyük bir zevk ne de bir tiksinti hissederler. Bu sadece büyük bir uyanma durumudur. Genellikle insanlar bu düzeye vardıklarında en yüce olana ulaştıklarını, bir Buda gibi doğum ölüm döngüsünden özgürleştiklerini hissederler.

²¹⁶ A. David-Neel, *Tibet’te Büyü ve Gizem*, s. 192. Meditasyonda aşama kaydetmenin oldukça ağır bedeller ödemek gerektirdiği bir çok Budist otorite tarafından ifade edilmektedir. Günümüzde Zen Budizm’in üstatlarından sayılan ve aynı zamanda Budizm üzerine Japonya’da doktora yapan Sheng Yen kendi uygulamasını ve ne gibi zorluklarla karşılaştığını bizzat kendisi anlatmaktadır. O günümüzde Japon Budist geleneğinin icazetli üstatlarından kabul edilmektedir. Onun bu uygulama süreci günümüz uygulamalarının nasıl sürdürüldüğü açısından da ayrıca okumaya değerdir. Çünkü üstatları onun okumuş olmasını ağır karma yükleriyle bağımlı olması şeklinde olumsuz bir birikim olarak görmüşlerdir. Ayrıntılar için bkz. Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 26-38.

Bu çok iyidir. Ancak eğer bu noktada durursanız, zihninizde bir düşünce hala varolmaya devam edecektir. Bu düşünce aydınlanma düşüncesinin kendisi, büyük bir aydınlanmaya ulaşmış olduğunuz hissidir. Bu durumda boşluğa tutunmuşsunuz demektir. Dördüncü ve en yüksek engel boşluğun kendisini de kırıp parçalamaktır. Üçüncü engelin ötesine geçmek için, boşluğun kendisini parçalamak olan dördüncü ve en son engeli aşmamız gerekir. Boşluk durumunda, her şeyin hiçbir engel olmadan varolduğu hissedilir. Bu boşluğun anlamıdır. Boşluğu parçalamanın anlamı aydınlanma durumunu bile çözüp yok etmektir. Büyük bir aydınlanmaya ulaştığımız hissini bile bırakırsınız. Kendinizi yine olağan durumunuzdaki gibi hissedersiniz.²¹⁷

Temel olarak meditasyonda en fazla üzerinde durulan ve gerçekleştirilmesi en zor şeyin zihni her türlü yerleşmiş yargılardan, kurgulardan ve alışkanlıklardan kurtarmak temizlemek ve arındırmak olduğunu söyleyebiliriz. Anlaşılabacağı üzere bu çaba beni silinceye kadar sürecektir derin bir arınma ve temizlik olarak görülmektedir. Budizm bütün enerjisini burada yoğunlaştırmaktadır. Bu çabayı günümüzün bir Budist uygulayıcısı şu şekilde betimlemektedir: “İçinizdeki hırsın azalması, giderek; kendinizden özgürleşmeye başladığınızın işaretidir. Ve siz bu özgürlüğü daha çok deneyimledikçe, egonuzun ve onu canlı tutan umutlarınız ve korkularınızın azalarak yok olmaya başladığını ve sonsuz cömertlikteki “egosuzluğun bilgeliği”ne giderek yaklaştığınızı göreceksiniz. Bu bilgelik evinde yaşamaya başladığınız zaman, artık “ben” ile “sen”, “bu” ile “o” veya “içerideki” ile “dışarıdaki” arasında ayırıcı bir sınır olmadığını fark edeceksiniz; en sonunda ikiliğin olmadığı gerçek yuvanıza ulaşacaksınız.”²¹⁸ Bunun için insanın öncelikle kendi zihin dünyasını tam bir temizlikten geçirmesi gerekiyor. Aşağıdaki Zen hikayesi bu bakımdan oldukça anlamlıdır: “Meiji çağında (1868-1912) yaşayan bir Japon üstadı olan Nan-in, Zen hakkında bilgi almak için kendisine gelen bir üniversite profesörünü kabul etti. Nan-

²¹⁷ Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 71-74.

²¹⁸ Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 138.

in çay ikram etti. Ziyaretçisinin fincanını ağzına kadar doldurdu ve sonra çayı dökmeye devam etti. Profesör onu izledi, kendi tutamayınca ‘Artık doldu. Daha fazla alamaz!’ dedi. ‘Fincan gibi’ dedi Nan-in ‘sen de kendi düşüncelerin ve kurgularınla dolusun. Fincanını boşaltmadığın sürece Zen’i sana nasıl gösterebilirim’.²¹⁹

Bu hikayeden de anlaşılacağı üzere her insanın kendi kişisel durumu da meditasyonda göz önünde bulundurulmaktadır. Çünkü kişisel eğilimler, aldığı eğitim büyüdüğü çevre, maddi durum ve meslek gibi etkenler başlangıç açısından çok önemlidir. Amaç bütün bu karmik birikimlerin etkisini silmek olduğu için belki de her insanın özel durumuna uyarlanmış bir meditasyon programı zorunlu hale gelebilmektedir. İşte Budizmde üstatların bu konuyu dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Zira üstatlar insanlar arasında derine uzanan köklü kişisel ayrımlar bulunduğunu çok iyi bilirler. Onlar yine bilirler ki mistik alanın hangi kısmında bu farklar gözükmüşse gözüksün onlar sadece katlanmak değil; tersine haklı görülmelidir. Ancak deneyimin hedefi açısından farklılık olmaz. Çünkü kişisel olanı yasaklamak, zararsız, güçsüz hale getirmek, sınırlarını kaldırmak ve tam bir boş oluş durumunu sağlamak için benliği en kişisel olandan arıtmak gereklidir.²²⁰ Nitekim bunu göz önünde bulunduran Tibetli lamaların çeşitli egzersizler uyguladıkları görülmektedir. Dahası, her lama kendine özgü bir yöntem geliştirir ve hatta, aynı ustanın iki öğrencisinin aynı yolu izlediği bile ender görülmektedir. Zihni, guruların, bastırmayı reddettiği bireysel eğilimlerin ve yeteneklerin doğal bir sonucu olan belirgin kaosu kabul etmeye hazırlamak gerekmektedir. Tibette öğrenci bu mutlak özgürlük yolundaki yolculuğuna ruhsal rehberine kesin bir itaat göstererek başlar. Usta, çömezi, zihninin bir bölümünü oluşturan ve başlangıcı zamanın karanlıklarında kaybolmuş ardışık yaşamların akışı içinde geliştirilmiş olan inançlarından, düşüncelerinden, kazanılmış alışkanlıklarından ve doğuştan var olan eğilimlerinden kurtulabilmesi için yüreklendirmelidir. Diğer yandan, usta, öğrencisini sıyrılmaya çalıştığı, düşünceler ve alışkanlık-

²¹⁹ M. Thompson, *Budizmin Bilgeliği*, s. 113.

²²⁰ E. Herrigel, *Zen Budizmi Yolu*, s. 80-81.

lar kadar dayanaksız ve akıl dışı olan yeni düşüncelere ve alışkanlıklara karşı kendini koruması gerektiği konusunda uyarmalıdır. Kısa Yol, denilen bu disiplinin temeli hayal etmekten kaçınmaktır. Derin düşünmeye dayalı meditasyonda imgelemin belirlenme amacı, algıların ve duyuların bu bilinçli yaratımı ile kendileri de imgeleme dayalı oldukları halde gerçek olarak kabul ettiğimiz bu algıların ve duyuların yanıltıcı yapılarını ortaya koymaktır. İşte mevcut düşsel düşüncelerin, kökünden kazınması ve tohumlarının yakılmasıyla gelecekte hiçbir hayali düşüncenin doğmaması sağlanacak ve arınma oluşacaktır.²²¹ Dolayısıyla her öğrencinin farklı düşsel dünyası ve karmik birikimi olduğu için onların gelişimleri de farklı olur, uygulanan program da farklı olmak durumundadır.

Geldiğimiz bu noktada Budizmde üstat-mürit ilişkisi açısından oldukça önemli olan başka bir konu üzerinde durmamız gerekmektedir: Budistlere göre bütün bu hakikatler müride silsile yoluyla üstadı tarafından aktarılmaktadır. Bu durum zihnin devrede olduğu bir aktarım olarak kabul edilmektedir. Aslında Budizmde üstadın müridine hiçbir inanç ya da dogma telkin etmediği söylenmektedir. Bu manevi aktarımda söz konusu olan şey bu durumda batınî bir takım hakikatler olarak görülebilir. Bunun Budizmde başlangıçta yani biz-zat Buda tarafından ilk olarak Maha-Kasyapa'ya gönülden doğrudan aktarılmasıyla başladığı kabul edilmektedir. Çünkü bu yazıyla ya da sözle aktarılabilecek bir şey olmadığı için Budistlere göre Sut-ralarda da bu içsel öğretiye dair bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak meditasyonu olgunlaşmış her hangi biri aynı soy bilgeliğini alır. Dolayısıyla Budizmin özü tüm kutsal metinleri ve gizli öğretileri aşarak insan deneyimleri aracılığıyla canlı bir şekilde kuşaklar boyunca ilerleyerek yaşamaktadır.²²² Bu aktarımın önemi çağdaş Tibetli bir Budist yazar tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: "İlk kez Tibet Budizmi ile tanışan insanlar geleneğimizde nesillere, soy silsilesine ya da ustadan ustaya geçerek süren zincire verilen büyük önemin nedenini başlangıçta anlayamazlar. Bu nesiller süreci çok

²²¹ Alexandra David-Neel, *Tibet'te Büyü ve Gizem*, s. 304-305.

²²² N. Senzaki ve R. S. McCandless, *Budizm ve Zen*, s. 57.

önemli bir muhafız görevi yapar: öğretinin güvenilirliğini, bozulmadan nesilden nesile aktarılmasını ve devamlılığını sağlar. İnsanlar, ustanın kim olduğunu anlamak için o ustanın ustasına bakabilirler. Bu uygulamanın nedeni bir takım köhneleşmiş, geleneksel bilgileri korumak değil, önemli ve güçlü bilgeliği ve onun güçlü yöntemlerini zihinden zihine ve kalpten kalbe aktarmaktır”.²²³ Anlaşıldığı kadarıyla burada aktarım hem bizzat kendi niteliği açısından hem de aktarılan gerçekliğin niteliği açısından bizim bildiğimiz bütün bilgi kalıplarına aşkındır. Öyle güvenilir bir yöntemle aktarılmaktadır ki bu mutlak bir doğruluk izlenimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla hem öğreti, hem üstat hem de uygulamanın birlikteliği en güvenilir şekilde aktarımı sağlayan bir yöntem olarak kabul edilmektedir.

Bu aşamada üstat ile öğrenci arasındaki bu ilişkiye biraz daha yakından bakmak gerekmektedir. Budizmde öğrenci üstadına tam bir güven duyar. Üstada gönülden inanır. Sözlerinin her birisine güvenle kulak verir. Kendisini ona kayıtsız şartsız teslim eder. Üstadın manevi yönetimine tabi olduğu sürece öğrenci, bütün yüreğiyle başvurabileceği şeye henüz malik değildir.²²⁴ Ancak bunlar manevi eğitimin ilerlemesi için başlangıç olarak öğrencinin bağıllığını ifade eden bir teslimiyettir. Daha sonra üstatla içten bir bağ geliştirilir. Buna Guru yoga da denir ve özü, uygulamacının zihnini üstadın zihniyle birleştirmektir. Guru yoga sadece hayal edilmiş bir imgeye yönelik bazı duygular ortaya çıkarmayla ilgili değildir; tüm üstatların ve tüm Buda’larla o ana dek yaşamış olan farkındalığa varmış varlıkların temel zihniyle aynı olan içimizde bulunan temel zihni açığa çıkarmak, keşfetmek için yapılır. Dolayısıyla öğrenci Guruyla birleştiğinde, gerçek rehber ve üstat olan kendi saf gerçek doğasıyla da birleşmiş olmaktadır. Ama bu, soyut bir uygulama değildir. Guru yoga yaparken, mürit, yüzünden yaşlar akıtmaya başlayan ve kalbini açıp büyük bir sevgiyle dolduran türde yoğun bir içten bağıllık hissetmeye çalışmalıdır. Kendini aydınlanmış Buda-doğası olan gu-

²²³ Sogyal Rinpoche, *Tibet’ in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 221.

²²⁴ E. Herrigel, *Zen Budizmi Yolu*, s. 82.

ru'nun zihniyle birlik içinde olmasını sağlamaya çalışmalıdır. Tibet geleneğine göre "üç güvenilirler" zihninin doğası tanıtıldığı zaman orada hazır bulunmalıdırlar: birinci güvenilir, ustanın takdis ve hayır duası, ikinci güvenilir öğrencinin kendini adanmışlığı ve üçüncü güvenilir, tanıtım yönteminin güvenilir silsilesi.²²⁵

Budizmde uyanışın bir anlamda kutsal metinlerden devşirilmeyip insandan insana manevi olarak aktarımının farklı bir boyutu daha vardır. Bu dolaysız, uyanışın sutralar tarafından nakledilmediğini fakat örnek olarak üstattan öğrenciye aktarılmış olduğunu söylemek; her zaman ille de telepatiyle iletilmiş son derece gizli bir deneyim anlamına gelmemektedir. Bu aynı zamanda metinlerin sadece öğretile- rin başlıklarını içerdiği ve bunların tam olarak anlaşılabilmesi için sözlü geleneği öğrenmiş birisinin gerekli olduğunu da ifade etmektedir.²²⁶ Esasen tekrar hatırlamamız gereken şey Budizmde gerçeğin yaşanarak öğrenildiği ilkesidir. Dolayısıyla hakikatin bir öğretmen- den bir müride iletilmesi müridin kendisinin aydınlanmayı algıladığı, anlamına da gelir. Bu durum geleneksel olarak üstat, öğrencisine zihninin doğal durumu tanıttığında olur. Öğrenci sürekli bir dinginlik haline ulaştığı için, üstat ulaşılması gereken yeni durumu betimlemek yerine öğrencinin zaten yaşadığı şeyi işaret eder. "İşaret etme" talimatı olarak bilinen bu açıklamayla öğrencinin zaten orada olan şeyi fark etmesini sağlamak, hareket halindeki zihni saf, ikici olmayan farkındalığa sahip zihninin doğasından kavram ve düşüncede ayırt etmek amaçlanır. Bu ikici olmayan şimdide, farkındalığın (rigpa) kendisinde bulunmak, sürekli dinginlik (zhine) uygulamasının mutlak evresidir.²²⁷ Bu durum aslında doğal olarak öğrencide bütün bu potansiyellerin hazır bulunduğu ve eğitimin aşamalarında üstat tarafından ona tanıtıldığı ve ayrıca manevi aktarım ile de desteklendiği şeklinde yorumlanabilir. Bütün bu eğitim aşamalarında müridin zihni çok ciddi bir yönlendirmeye arındırılmaya, boşaltılmaya ve ön-

²²⁵ Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 84, 135-136.

²²⁶ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 110-111.

²²⁷ Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 117.

yargılardan kurtarılmaya çalışılmaktadır. İşte bu noktada Koan'ın da önemli bir araç olarak kullanıldığını görmekteyiz.

Özellikle Zen Budizmin bir yöntemi olan Koan tekniği zihni boşaltmak ve akli önyargıları kırmak için geliştirilmiş bir yol olarak işlev görmektedir. Koan kelimesi kelimesine tercüme edilecek olursa, 'problemlerdir'. Bu problemlerin 1700 kadar olduğu söylenir ve bir kimsenin bu problemlerinden birisini çözebilmek için yedi senelik bir inziva hayatı yaşaması çok bulunmaz. Bu problemlerin rasyonel çözümleri yoktur. Mesela, bu problemlerden bir tanesi, 'Bir elin çıkardığı sesi duymak'tır. Bir diğeri 'Ana karnına düşmeden önce ana özlemi çekmek'tir. Diğer bazı problemler ise şunlardır: 'İnsanın cansız bedenini sürükleyip götüren kimdir?', 'Bana doğru yürüyüp gelen kimdir?', 'Her şey Bir'e rücu eder, fakat bu sonuncusu neye rücu eder?' Bu gibi zen problemleri, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllardan önce Çin'de de vardı. Japonya bu metotları mezheple birlikte oradan aldı. Japonya'da 'ustalık' için gereken terbiyenin en önemli kısmını teşkil etmektedir. Zen el kitapları ciddiyetle bunları ele alır. Koan'ın içinde hayatın dilemması gizlidir. Japonlar düşünmenin son derece zor bir iş olduğuna inanır ve düşünen bir şahsın, 'tıpkı kovalanan bir farenin bir labirent içinde koşup durması' gibi, bir çıkmaz içerisinde olduğunu, 'boğazına kızgın bir demir küre tıkanmış olan', bir insana benzediğini ve 'demir parçasını ısırmaya çalışan bir sivri sineği' andırdığını söylerler. Düşünen kimse, kendinde değildir ve normal gayretinin iki katını sarf eder. Nihayet zihinle problem arasındaki perde, 'insanın kendisini müşahade eden benliği' kalkar, iki şey -zihin ile problem- şimşek süratiyle anlaşılır. Artık problem çözülmüştür ve şahıs 'bilmektedir'.²²⁸ Aslında çözülen problem değil zihnin doğasının anlaşılmasıdır.

Koan uygulamasıyla akıl ve mantık sonuna kadar zorlanmakta ve bunun sonucunda da akıl ve mantıktan daha üstün sezgi ve bilgiliğin uyanması hedeflenmektedir. Böylece zihin akıl yoluyla çözümediğini daha büyük güçlerini seferber ederek çözmeye çalışır.

²²⁸ Ruth Benedict, *Krizantem ve Kılıç*, Çev. Türkân Turgut, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1994, s. 279-280.

yor. Kendisine çözmesi için bir koan verilen öğrenci günlerce onunla uğraşır, boğuşur. Ustasıyla görüştüğünde bulduğu çözümleri ona iletir. Ama bu çözümler çoğu zaman geri çeviriler. Çünkü asıl çözüm aydınlanmaya ulaşıncaya kadar zihni zorlamak ya da sıradan zihni aşmaktan geçmektedir. Dolayısıyla ustayla yapılan görüşmeler zihnin hangi seviyede olgunlaştığının test edildiği ve bazı yönlendirmelerin yapıldığı eğitimler olarak görülmektedir.²²⁹

Koan üzerine çalışan bir öğrenci şunlara dikkat etmelidir: Bir koan üzerinde çalışmak için onu çözmeye hevesli olmak gerekmektedir. Bir koanı çözmek için, onu düşünmeksizin onunla yüzleşmelidir. Onu ne kadar akla vurursanız bir çözüme ulaşmak o kadar zor olur. İki el birbirine vurulunca ses çıkar. Tek elin sesi nedir? Bu bir koandır. Eğer bir ses olmadığını düşünürseniz yanılırsınız. Bir Zen koanı dışarıdakiler için saçmalıktan başka birşey değildir, fakat bir Zen öğrencisi için bu aydınlanmaya açılan kapıdır. Zihinsel egzersizler, ne kadar üstün ya da arı olursa olsunlar, bir koanı asla çözemezler; gerçekte bir koan öğrenciyi idrakin ötesine geçmeye zorlamak için verilir. Mantıklı çözümler sunmaktan öte belki de mantığın çözüm olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Öte yandan her seferinde birden fazla koanın üstünde çalışmamalı ve koanı veren üstattan başkasıyla tartışmamalıdır. Başka hiçbir şey hakkında düşünmeden sadece koandaki soruyla yüz yüze gelmelidir. Günlük görevleri ihmal etmeksizin boş zamanları koanla zihne egzersiz yaptırarak geçirmelidir. Her koan, doğrudan kişisel ustalıktan gelen kişinin gerçek deneyiminin bir ifadesidir. Dolayısıyla aynı safhaya ulaşan öğrenci aynı şeyi ifade eder.²³⁰ Dolayısıyla çeşitli koanlara verilecek resmi cevapların yayınlanması her zaman yasaklamıştır. Çünkü zaten bu disiplinin asıl amacı, kişinin cevabı kendi sezgisiyle keşfedebilmesidir. Cevabı keşfetmeden bilmek, yolculuğu gerçekleştirmeden haritaya çalışmak gibidir. Tanımlanan gerçeğin kendi üzerindeki etkisine sahip olmadan verilen cevaplar, yavan ve

²²⁹ İlhan Güngören, *Zen Budizm Bir Yaşam Sanatı*, 4. b., Yol Yay., İstanbul 1995, s. 190-192.

²³⁰ N. Senzaki ve R. S. McCandless, *Budizm ve Zen*, s. 33.

hayal kırıcı olacaktır. Ayrıca kuşku yok ki; yetenekli hiç bir üstat cevabı içinde hissetmeden yani yaşayarak öğrenmeden veren kişiler tarafından kandırılmayacaktır.²³¹ Çünkü üstatlar aynı tecrübeyi yaşamışlardır ve önemli olan ne söylendiği değil yaşanan halin nasıl ifade edildiğidir. Tecrübe aynı olabilir ama onun betimlenmesi farklı farklıdır. Bu koandaki bireysel farklılık ve Zen'deki aydınlanmayı ifade eden Satoriye götürüşü *Jung* tarafından şu şekilde betimlenmektedir: “Bunun yanında, nihai sonuçların tarif edilmesi o kadar muğlaktır ki hiçbir durumda kişi, koan ile aydınlanma tecrübesi arasında herhangi rasyonel bir bağlantı keşfedemez. Hiçbir mantıksal izlek olmadığından, koan yönteminin, psikik süreç üzerine en ufak bir sınırlandırma dahi koymadığı ve bu nedenle nihayet-te ortaya çıkan sonucun tilmizin bireysel mizacından başka hiçbir yerden ortaya çıkmadığını varsaymak gerekir. Eğitimde amaçlanan rasyonel idrakin tamamıyla tahrip edilmesi, bilinçli önvarsayımların neredeyse mükemmel bir biçimde yok olması durumunu yaratır. Bu önvarsayımlar tamamen devre dışı bırakılır, ancak bilinçsiz önvarsayımlar, yani, mevcut olan ancak yoksunluk ya da tabula rasa'dan başka bir şey olmayan fark edilmemiş psikolojik mizaç, böyle değil. Bu mizaç, doğanın verdiği bir etkidir ve bu etken cevap verdiğinde -ki bu bir satori tecrübesidir-, tepkisini doğrudan bilinçli zihne taşıyan Doğa'nın cevabıdır o. Tilmizin bilinçsiz doğasının öğreticiye ya da koan'a cevap vasıtasıyla sunduğu şey, açıklçası, satori'dir. Bu, en azından bana, tarifler açısından bakıldığında, şu ya da bu biçimde doğru olarak doğayı formüle eden bir görüş olarak görünür. “Kişinin kendi doğasına bakışı”nın, “asli insan”ın ve kişinin kendi varlığının derinliklerinin, çoğunlukla, Zen ustasının yüce ilgisi dahilinde olan bir mesele olması olgusu tarafından da desteklenir bu”.²³² Çalışmada verilen Koan adeta bir meditasyon nesnesi görevi görür ve zihni bütünüyle boşaltmaya yarar. Böylece sonuçta alıştırma kuşkuya, düşen “ben” ortada kalmaz.

²³¹ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 204.

²³² C. G. Jung, *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 270.

Her şey adeta silinmiştir. Yalnızca bir şey kalmıştır: Yani koan. Sadece bir şey cereyan eder: Düşünmek. Fakat alıştırma bulunan için tutumunun semeresiz çabası gittikçe apaçık olur. Bu tarzda çözüm sağlanamaz. Zahmetle kafa yorma ve anlamsız derin derin düşünme, ya yavaş yavaş ya da tamamıyla birden bırakılır ve bu bırakış, koan'ın akli görüş alanında tek başına kalmasına kadar sürdürülür. Buna göre sadece koan mevcuttur, artık soran bir ben yoktur.²³³ Dolayısıyla adeta bütün mantıksal ve akli faaliyetler adeta söndürülmüştür. Zihin kendisini rahatsız edebilecek her türlü eğilimden arındırılmış ve doğal haline ulaştırılmıştır.

Budizmde meditasyon esnasında ortaya çıkan bazı olağanüstü durumlar da aydınlanma açısından sakıncalı bulunmuştur. Nirvana'ya giden yolda yapılan bazı uygulamaların mucizevi güçler (*siddhi*) edinilmesini sağladığı görülmektedir. Bu olağan üstü güçler uygulama sırasında kaçınılmaz bir biçimde ediniliyor ve bu nedenle dervişin manevi ilerlemesi hakkında kesin bilgiler oluşturmuyordu: Bu durum, öğrencinin koşullanmalardan kurtulma yolunda olduğunun, çarklarının içinde öğütüldüğü doğa yasalarını askıya aldığıının kanıtıydı. Dolayısıyla uygulamayı destekleyici olumlu etkileri vardır. Ama diğer yandan aynı güçlerin çifte bir tehlikesi vardı; çünkü dünya üzerine büyüsel egemenlik kurma gibi boş bir uğraşla uygulayıcıyı baştan çıkarabilir ve ayrıca dindışı kesim içinde de kafa karışıklıklarına yol açabilirler. Yani bir yandan müridi asıl hedefinden uzaklaştırarak aracı amaç haline getirebilirken başka bir açıdan da halka sanki Budizm'in bu gösterilerden ibaret bir şey gibi yanlış sunulmasına neden olabilir.²³⁴ Nitekim Budist dünyada bu sakıncaları doğrulayan örneklere rastlanmaktadır. Bu konuda Buda döneminde geçen bir olay şu şekilde anlatılarak onun konuyla ilgili görüşü de ortaya konmaktadır: “Buda bir zamanlar, öğrencilerinden biriyle yaptığı bir yolculuk sırasında, bir ormanın ortasındaki bir kulübede yapayalnız yaşayan çok zayıf bir Yogine rastlamış. Üstat durmuş ve adama ne kadar süredir zorluklara alışma eğitimi

²³³ E. Herrigel, *Zen Budizmi Yolu*, s. 63.

²³⁴ M Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 116-117.

yaparak yaşamakta olduğunu sormuş. “Yirmi beş yıl” diye yanıt vermiş Yogin. “Peki bunca uzun ve zahmetli çabayla ne kadar güç kazandın?” diye sormuş Buda. Münzevi gururla, “Suyun üzerinde yürüyerek nehri geçebilirim,” diye karşılık vermiş. “Zavallı dostum demiş!” Buda, acıyarak. “Böylesine önemsiz bir sonuca ulaşmak için bunca yılı gerçekten boşa mı harcadın? Neden peki? Salcı birkaç bozukluk karşılığında seni diğer kıyıya götürür.”²³⁵

A. K. Coomaraswamy bu olağan üstü durumları şu şekilde değerlendirmektedir: “Bütün bunların ne anlama geldiğini kendimize sormadan önce nasıl ki öz-üstü demek öz-dışı demek değilse aynı şekilde tabiatüstü demek de gayr-i tabii demek olmadığını, aynı şekilde belirtilen ve tamamıyla akledilebilir olan disiplinleri uygulayarak tecrübe etmeden bu tür fetihlerin (açılımların) mümkün olmadığını söylemenin bilimsel olamayacağını bilmemiz gerekir. Bunların mucizevi olduklarını söylemek, imkansız olduklarını söylemek değildir aksine bunların hayret verici şeyler olduklarını söylemektir. Eflatun’u takip ederek daha önce belirttiğimiz gibi “bilgelik, hayretle başlar.” Bunun dışında Buda, diğer ortodoks üstadlar gibi, bu güçlere büyük bir önem atfetmez ve hararetle bunların kendilerini geliştirmek için kullanılmasını ister. Her halükarda, onlara sahip olan ruhbanların, bunları halka açık bir şekilde ulu orta göstermelerini yasaklar.”²³⁶ Budist üstatlarında bu tür durumlara sahip olmakla övünenlere pek hoş bakmadıkları anlaşılmaktadır. Tibet’te içsel ısı elde ederek dondurucu kış günlerinde, çıplak olarak bağdaş kurup meditasyon yapan ya da nehirde battaniye ıslatarak bunu aynı soğuk havada üzerinde kurutan uygulayıcılar bulunmaktadır. Bunlardan birisi bağlanmak istediği üstadına içsel ısı elde etme konusunda iki yıl çalıştığını ve bir hayli başarılı mesafeler kat ettiğini gururla anlatır. Kendisini sessizce dinleyen üstadın tepkisi oldukça ilginçtir: “Bu zavallı adamı mutfığa götür, ateşin yanında otursun ve sıcak bir çay içsin. Ona bir de eski bir kürk giysi bul ve ver. İki yıldır titriyor.”²³⁷

²³⁵ Alexandra David-Neel, *Tibet’te Büyü ve Gizem*, s. 248.

²³⁶ A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 106-107.

²³⁷ Alexandra David-Neel, *Tibet’te Büyü ve Gizem*, s. 219.

Yine de bu olağanüstü güçler beş Yüksek ilim sınıfı içinde yer alır: 1. *siddhi*, 2. tanrısal göz, 3. tanrısal işitme, 4. başkalarının düşüncelerini bilme ve 5. daha önceki varoluşları hatırlama. Buda meditasyon halindeki uygulayıcının çoğalabildiğini, görünmez olabildiğini, katı toprağın içinden geçip, suyun üzerinde yürüyüp, gökte uçabildiğini, veya göksel sesleri duyabildiğini, başkalarının düşüncelerini okuyabildiğini, daha önceki varoluşlarını hatırlayabildiğini açıklar. Ama bu güçlerin edinilmesinin keşişi gerçek hedefinden, *nirvanadan* saptırabileceğini de belirtir. Ayrıca bu tür güçlerin sergilenmesi selametın yayılmasına hiçbir biçimde hizmet etmez. Çünkü başkaları da aynı mucizeleri gerçekleştirebilir. Öte yandan derviş olmayanlar yalnızca büyüün söz konusu olduğunu sanabilir. Bu nedenle Buda, olağanüstü güçlerin ruhbandan olmayanlar önünde sergilenmesini kesinlikle yasaklamıştır.²³⁸ Bununla birlikte Ruhsal eğitimle kazanılan yetkinliğin, olağanüstü güçler elde etmeye yönelik daha önemsiz uygulamalarda da zincirleme olarak bir yetkinlik sağladığı kabul edilmektedir. Öte yandan manevi yolda ilerleme kaydetme yetisi olmayanların bu tür güçleri elde etmede başarılı olabilecekleri ifade edilmektedir. Bu da yine bu tür başarıların her zaman değerinin fazlaca abartılmadığı ve adeta dudak bükülerek geçiştirildiği anlamına gelir. Bu bakımdan toplayacakları meyve ne olursa olsun, manevi üstatlar arasında en saygın olanlar bu tür çaba-

²³⁸ M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 117. Budizmde her ne kadar Mahayana içinde değerlendirilse de sadece Tantrik Budizmin bu olağanüstü uygulamaları merkeze alarak doğrudan aydınlanma için bir araç olarak kullandığı görülmektedir. Bu mezhepte olağanüstü uygulamaların merkezi konumu şu şekilde izah edilmektedir: “Tantra’nın amacı ve ideal ermiş tipi değişik olduğu gibi öğretim yöntemleri de oldukça değişiktir. Amaç yine Buda olmaktır ancak uzak bir gelecekte, çağlar boyu bekledikten, çağlar çağlayıp akıp gittikten sonra değil, hemen şimdi, göz açıp kapayıncaya kadar geçen kısa sürede, tek bir düşünceyle şu anki bedenimizde, yeni, kestirme ve kolay bir yolla, bir mucize gerçekleştirir gibi Buda olmaktır amaç...İdeal ermiş tipiye şimdi *Arhat* ya da *Bodhisattva* değil *Sidha*’dır yani olağanüstü güçleri ele geçirmiş olan bir büyücüdür. *Siddha* bir bakıma da sekizinci aşamaya gelerek olağanüstü güçler elde eden, mucizeler gösteren bir *Bodhisattva*’ya da benzetilebilir. Öğrenim yönteminde de bazı değişiklikler olmuştur. Mahayana öğretisini Sutralar ve Şastralarla ortaya koyuyordu. Öğretiyi öğrenmek isteyen, gereken ilgiyi gösteren ve yeterli kavrama yeteneğine sahip olan herkese açık olan belgelerdi

ları yüreklendirmezler. Olağan üstü güç kazanmak için harcanan çabalar bu ustalar tarafından can sıkıcı çocuk oyunları olarak kabul edilirler.²³⁹ Bu noktada temel olarak Budistlerin amacının olağanüstü güçlerden de kendilerini özgürleştirerek, kurtuluş yolundaki engelleri kaldırmak ve kurtuluşa ulaşmak olduğunu düşünebiliriz. Ancak meditasyonun çeşitli aşamalarında ortaya çıkan bu olağan üstü durumların üstatların gözetiminde olumlu ilerlemeler sağlayacak şekilde yönlendirilmesi yararlı görülmektedir. Ancak bir sihirbaz gibi ün, çıkar ya da gurur vesilesi olacak şekilde kullanılması ise bu defa tersi bir işlev görecektir ve yeni bağımlılıklar ortaya çıkaracaktır.

3.2. *Gaye: Hakikat/Nirvana*

Budizmde bütün çabaların nihai hedefinin Nirvana olduğu hep söylenmektedir. Ancak son hedef olan Nirvana bu dinde anlaşılması en zor kavramlardan kabul edilmektedir. Nitekim Buda bu kavramla ilgili olumlu özelliklerini sırlayarak tanımlar vermekten çok negatif yönleriyle anlatmaya çalışmıştır. Yani Nirvana'nın ne olduğunu değil, daha çok ne olmadığını ifade etmiştir. Biz bu bölümde Nirvana kav-

bunlar. Şimdiyse bunların yerine kutsal sayılan, herkese açık olmayan oldukça geniş bir Tantra yazınının ortaya çıktığına tanık oluyoruz. Tantralar seçkin birkaç kişiye yani "anlayanlar"a açık olan ve herkes anlamasın diye anlaşılması ve gizemli bir dille yazılmış olan gizli belgelerdi. Bunları öğrenmek isteyen kişinin bir "eriştirme" (inisyasyon) töreninden geçmesi gerekiyordu. Birkaç anlama gelebilen ve çoğunlukla kendi başına bir anlamı olmayan sözlerle doluydu bu metinler. Sırları ve konuyu iyi bilen bir *guru* ya da öğretmenin yardımı ve sözlü açıklamaları olmadan bunları anlamak ve çözümlemek olanaksızdı. Sırlar iyi korunmuş ve ortaya dökülmemiştir. Binlerce Tantra bozulmadan olduğu gibi çağımıza kalmıştır ama çağdaş araştırmacılar bunlara bir anlam vermekte güçlük çekmektedirler. Belki bilimsel anlayışlarına, inceleme yöntemlerine ve bakış açılarına ters düştüğü için belki de mantığı hiçe sayan açıklamalara anlayış gösteremedikleri ve büyüünün düşünce yollarını, dilini küçümstedikleri için çağımızın araştırmacılarının Tantralara gereken önemi verdiği söylenemez. Tantra öğretisinin genel ilkeleri az çok kesin olarak bilinmekte ve kesitirebilmektedir. Ne var ki somut ve önemli ayrıntılara girilince belirli yoga uygulamalarına, yöntemlerine değinen bölümlerin, somut önerilerin, yönlendirmelerin ne olduğu pek anlaşılmamaktadır. Tantracı yazarlar yazılarını eski Mahayanacılar gibi Buda Sakyamuni'ye değil de açık sözlülükle daha da eski çağların mitolojik bir Budasına dayandırdılar". E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 105-106.

²³⁹ Alexandra David-Neel, *Tibet'te Büyü ve Gizem*, s. 264-266.

ramına ilaveten Budist uygulamada kurtuluşa ulaşma yolunda tecrübe edilen gerçeklikleri ifade etmede kullanılan veya farklı mezheplerin tercih ettikleri bazı kavramları değerlendirmeyi de uygun bulduk. Nirvana kavramı uygulama sonucu doğrudan tecrübe ile kavranılan bir hakikat olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu tecrübeye dayalı olarak daha sonra bir çok farklı kavram ortaya çıkmıştır. Bunların bir kısmı Nirvanaya ulaşan açısından söze sığmayan bu deneyimin yaşadığımız dünyanın kavramlarına en yakın ifade edilme girişimleri olarak kabul edilebilir. Esasen bizzat Nirvana kavramı da bu tecrübeye isim olarak önerilen kavramlardan biridir ve kelimenin kök anlamıyla bağlantılı olarak bir çok sembolik anlam yüklenerek zenginleştirilmiştir. Dolayısıyla aynı tecrübeyi ifade eden *öylelik, boşluk, yokluk, buda zihni ve zat* gibi kavramlar da doğrudan aydınlanmayı anlamaya bizi yaklaştıran kavramlar olarak üzerinde durulmayı gerekli kılmaktadırlar. Bu bakımdan ayrı başlıklar halinde bu kavramları ele almayı uygun bulduk. Bundan sonra öncelikle Nirvana kavramından yola çıkarak Budizmin aydınlanma ve kurtuluşla ilgili bütün birikimini gözdem geçirmeye çalışacağız. Esasen Budizm gelmeden önce kavramın Hinduizmde de kullanıldığını görüyoruz. Burada da kavram yine yüksek bir hakikati daha doğrusu Hinduizmin kurtuluş söz konusu olduğunda öne sürdüğü formülü ifade etmektedir. Hindulara göre insandaki ilahi ruh olan Atman'ın arınarak Brahman'a ulaştığı, Brahman olduğu durumuna Nirvana denmektedir.²⁴⁰

3.2.1. Nirvana

Budizm açısından Nirvana sözle tanımlanamayan bir hakikattir. Önceki bölümden de anlaşılaacağı üzere ona ancak özel bazı meditasyon uygulamaları sonucu ulaşılabilir. Hatta bu meditasyon uygulamaları da ancak yine sözle anlaşılaacak şeyler olmaktan öte yaşanarak anlaşılaacak şeylerdir. Ancak Nirvana bütün uygulamaların en son hedefi, ya da ondan öte gidilecek bir yerin olmadığı, her türlü insani çabanın tükendiği bitiş noktasından başlamaktadır.

²⁴⁰ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 559.

Nitekim Buda Nirvananın bir çok özellikleri üzerinde durmakla birlikte, onun herkesin kabul edebileceği tek bir tanımını vermemiştir. Aynı şekilde Budist literatür bize onunla ilgili bir çok bilgi verir ama hiçbir zaman ortak bir tanım üzerinde anlaşmış değildir. Hatta bu konuda bir çok çelişki gibi görünecek yaklaşımlar, duraksamalar ve şaşkınlıklara rastlamak da mümkündür. Esasen yukarıda belirttiğimiz gibi sözün bittiği yerde başlayan bir olgu, ortak bir söz kalıbına sığdırılamaz. Arzuların sönmesiyle ortaya çıkan durum *nirvanadır*. Kavranılamaz varoluş ve değişmez durum olarak tanımlanmakla birlikte *nirvananın* ben'in bittiği yerde başladığı ifade edilmektedir. Ancak bunların somut tanımlamalar olmadığı ve nirvananın sözlü tanımların sınırlarına sığmayacağı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan onun için varlık, yokluk, yada varoluş ya da var olmama gibi her türlü olumlu ya da olumsuz tanımlama girişimlerinin Budistlerce geçerli ve meşru kabul edilmediği bilinmelidir.²⁴¹ Bununla birlikte bir çok Budist metin Nirvanayı mutluluk verici bir durum olarak göstermektedir. Yine Budistlerce her ne kadar somut olarak hemen kendini ele vermeyen kelimeler gibi görünseler de anlamı bize yaklaştıran bazı kavramlar kullanılmıştır. Bunlar öteki kıyı, ada, sonsuzluk, ölümsüzlük durumu ve mutlak iyi (*summum bonum*) (*na-ihs-reyasa*) kavramlarıdır.²⁴² Dikkat edilirse bu kavramlar bize Nirvananın somut bir tanımını vermemekte daha çok somut bir tanıma sığdırılamayacağını anlatmaktadır. Sonuçta Nirvana cehaletten kurtulduğumuzda ulaştığımız dünyadır. Yaşadığımız bu dünyada ve bu bedenimizde ona ulaşırız ama sadece bedensel bir şey de değildir. Psikolojik olarak insanda bir çok olumlu etkiler yapar ve onu bencil düşüncenin sakıncalarından sınırlılıklarından kurtarır.²⁴³

Buda Nirvanaya ulaşanların (Arhat: Kurtulmuş aziz) sarsılmaz mutluluğa eriştiğini, 'Ölümsüz'e eriştiğini, Nirvananın bahtiyarlık ol-

²⁴¹ S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, C. I, Motilal Banarsidass Yay., Delhi 2004, s. 108-109.

²⁴² L. de la Vallée Poussin, "Nirvana", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, C. 17, Edinburg, s. 376.

²⁴³ Thomas P. Kasulis, "Nirvana", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York, C.10, s. 453-454.

duğunu belirtir. Yine o Nirvananın elde edilmesini bir alevin sönmesine benzetmiştir. Çünkü arzuların sönmesiyle Nirvanaya ulaşılmaktadır. Öte yandan Nirvana bütün koşullanmışlıklardan kurtulmak olarak da anlaşıldığı için Mutlaktır ve bundan dolayı hem bütün kozmolojik yapılara hem de bilgi kategorilerine aşkın demektir. Bu durumda Nirvanaya ermiş insanın var olmadığı söylenebileceği gibi, koşullanmamış olarak varolduğu da söylenebilir. Burada meditasyonla aydınlananların ulaştığı bir bilinç dönüşümüyle birlikte söz kalıplarının ve düşünce yapılarının ortadan kaldırılmasıyla anlaşılabilecek bir durum söz konusudur. Çünkü nirvana yalın olarak olası en yüksek düzeyine çekilmiş içe dönük deneyimdir. Ulaşılan bu aşamada paradoksal bir düzleme varılmakta ve bu düzlemde varlıkla var olmayan çakışmaktadır. Dolayısıyla kurtuluş da hem tükeniş ve yok oluş hem de en büyük mutluluk şeklinde ifade edilebilmektedir Nirvana sadece akıl yürütme yoluyla elde edilemez ki bu bütün mistik deneyimin akıl ötesi ya da anlama yetisi ötesi olduğu iddiasıdır. Onun yalnızca aydınlanmış insan için anlaşılır olduğu söylenir. Burada kastedilen sadece akıl ve uygulama olarak bilge insan değil. Bütün mistik düşüncelerin temelinde paradoksal özelliğe sahip olduğu ve mantık kurallarının mistik deneyime ulaşamayacağı görülmektedir.²⁴⁴ Bu sonuçta Budistler için Nirvana'nın bütünüyle mantıksal yapıların ötesinde olduğu anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Nirvananın bu mantık üstü olarak ifadelendirilmesi neredeyse söz birliği edilen bir konu haline gelmiştir. Budist metinler şu sözü sık sık tekrarlarlar: En yüce ilke istense de açıklanamaz, anlatılamaz, dile gelmez. Bu en üst hakikati anlamak ya da idrak etmek için iç görüşü elde etmeye; bilinci, dikkati arttırmaya; gerçeği anlayarak yaşamaya, bir iç yaşantıya dönüştürmeye çalışmak şarttır. Budizm bunun için de gösterilemeyişi 'göstermeden göstermenin', söylenemeyeni 'söylemeden söylemenin' yollarını araştırmış, ilk bakışta önemsiz, anlamsız görünüşüyle yadırganan anlatımlardan sözlerden yararlanarak olağandışı ve oldukça etkili yöntemler geliştirmiştir".²⁴⁵ Çünkü bu hakikat kelimeler ötesi bir gizemi ifade etmekte-

²⁴⁴ M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 112, 117-118. W. T. Stace, *Misticizm ve Felsefe*, s. 319.

dir. Dolayısıyla *söylemeden söylemek* ancak aynı hakikati kendisinde tahakkuk ettirebilene aşık olan bir dili keşfetmek ve kullanmak anlamına gelmektedir. Bütün bu anlamları keşfedecek düzeye ulaşmak, oldukça ağır bedeller ödenerek yoğun çabalar harcanarak mümkün olmaktadır. Ama sonuçta aynı yolu yürümeyen için tanınması mümkün olmayan bir gerçeklik düzeyine varılmaktadır. Burada mesela Zen Budistlerinden bazı mürşitler, tanımlanması bile gerekmeyecek bazı nesne ya da sözlerin ‘satori’yi taşıdığını gösteriyorlardı. Ancak zaman gelmiş ve mürit buna hazırsa şayet. Öte yandan bu tür hakikatler elbette acelecilik yapan, yapay müritlere görünmüyordu. Bu nedenle hakikatler, sadece yola girmeyenlerin göremediği, ama özü itibariyle ayan-beyan ortada olan gerçeklerdir. Bu gerçekler hakkındaki bilginin ‘kelimeler ötesi’ olarak tarif edilmesinin temel nedeni budur. Bilginin kelimeler ötesi oluşu iletilemeyeceği, üzerinde konuşulamayacağından kaynaklanmıyor. Burada anlama ancak, kişinin bu tür hakikati kendi gözleriyle görmesi için yola girmesiyle gerçekleşmektedir. Ruhi üstatlarına sahip oldukları gizemleri raporlar halinde sunmaları şart değildir. Ancak üstatların yaptığı, kişinin, bu gerçekleri kendi çabası ve çalışmasıyla direkt olarak öğrenmesini sağlamaktır. Onların yaptıkları en önemli şey, bu oluşum için uygun ruhi ortamı hazırlamak, çiçeğin açacağı toprağı sulamaktır. Buda müritlerine şunu öneriyorlardı: Bir tek satırı bile ezberlememeliydiler. Yapacakları beden zihin ve amellerini kökten dönüştürecek bir yolda ilerlemekten ibarettir.²⁴⁶ Bu bakımdan bu tecrübeyle sonuca ulaşan ile bu tecrübeyi bilmeyen arasında derin bir uçurum ortaya çıkmaktadır. *Nirvana* paradoksu diyebileceğimiz bu durumda Nirvana; bilinçlerinin şu anki hallerinden dolayı bazıları için ulaşılmaz ve onu gerçekten keşfedenler için de tasvir edilemezdir.²⁴⁷

Budistler için bu dünyada Nirvana tecrübe edilebilecek bir mutluluktur. Nitekim Budist geleneğe göre Buda sürekli bir aydınlanma

²⁴⁵ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 136-137.

²⁴⁶ Theodore Roszak, *Bilincin Evrimi*, Çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 175-176. Ayrıca bkz. İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 144.

²⁴⁷ F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 97.

bilincine ulaşmıştır. Budistler bu yaşamda ve bu bedende *Nirvana*'ya erişmenin olanaklı olduğunu ve kesin olarak Buda'nın ve diğer arhatların bunu başardığını kabul etmektedirler. Çünkü, temelde nirvana sürekli bir mistik bilincin ulaşacağı son durumudur. Budizm'e göre nirvanaya, bir insanın henüz bedende olduğu bu hayat sırasında ulaşılabilir. Böylece nirvanaya ulaşan kişi için artık yeniden doğuş olmayacaktır zira samsara çarkından da böylece kurtulmuştur. O zaman, bedeni sonunda yıpranıp yok olduğunda yani bu dünyadaki bedensel ölüm gerçekleştiğinde ona ne olur? Bu durum Buda'nın hayatında da görüldüğü gibi onun parinirvana'ya -dönüşü olmayan son kurtuluşa- girdiği şeklinde bir kavramla ifade edilmektedir.²⁴⁸

A. H. Çelebi, Nirvana kelimesine en uygun karşılığın İslam Tasavvufundaki *Fenâ fî'llah* kavramı olduğunu önererek şöyle demektedir: “Budizm akidesine göre kemal, nihayet bu hadde dayanır. Bu alem, ezeli huzur alemidir. Orada *sebebiyet bağları* yoktur. Bu kelime iştikak itibarıyla de söndürme, soğutma manalarına gelir. Orada artık hayatın bütün devirleri, keşmekeşleri durmuştur. Hayatı yeniden teselsül ettiren bütün arzular sönmüştür. Alelaide insanlar için kendi benlikleri zannedilen şeyler bu makama eren kimse için kendisine tamamiyle yabancı olan hayallerden ibaret kalır”.²⁴⁹ A. K. Coomaraswamy'e göre Hindular için *Mokşa*, Çinli mistikler için *Tao*, Süfîler için *Fena* ve Hristiyanlar için *Ebedi Hayat* (Eternal Life) ne ise Budistler için de *Nirvana* odur.²⁵⁰ Benzer şekilde T. İzutsu'da İslam Tasavvufundaki *fena* kavramının Nirvana ile yakın bir anlamda olduğunu ifade etmektedir. “*Fena*, literal olarak, ‘yok olma’ ya da ‘yok edilen bir şey’ anlamına gelir; bu, bir bakıma, Budizm'deki *nirvana* kavramına benzeyen bir şeydir. Bizi ilgilendiren özel bağlamda ise bu terim, derin bir meditasyon durumunda zihnin şiddetli bir yoğunlaşmasının sonucu olarak bireyin ‘ben-bilinci’nin tamamen yok olması anlamına gelir. Bu tecrübede, mistiğin ampirik bilincinin sert gibi görünen kabuğu eriyip çözülür

²⁴⁸ W. T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 60, 316.

²⁴⁹ A. H. Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 57.

²⁵⁰ A. K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, s. 115.

ve ‘ben cevheri’ altta yatan var oluşun birliği tarafından emilerek tamamen kendi içerisine çekilir. Süjeye ait olan bu yok oluşun metafizik anlam ve önemi şu gerçekte yatmaktadır: O ana kadar sahte bir cevhersel ben şeklinde görünegelen varoluş bu belirlenimini kaybeder ve kendi orijinal mutlak belirsizliğine geri döner. Herhangi bir şeyin sübjektif bir şekilde gerçekleşebildiği tek yer insan zihni olduğu için, varoluşun saf subjektifliği içindeki gerçekleşmesi de sadece ve sadece insanın kendi yalancı subjektifliğinin tamamen çözüldüğünü tecrübe etmesi yoluyla olur... Bu noktada hatırlamalıyız ki, saf halinde bulunan metafizik Gerçeklik, mutlak Belirsiz olandır ve böyle olması ile o, her türlü objeleştirmeye karşı koyar. Zira objeleştirme belirlenime işaret eder. Varoluş, bir obje olarak kavrandığı an kendi olmaktan çıkar. Orijinal belirsizliği içindeki varoluş, asla bir obje olarak kavranamaz. O ancak, insanın kendisini gerçekleştirmesi şeklinde tüm bilginin süjesi olarak fark edilebilir. Çünkü nihai Süje odur. Bu arada belirtilmelidir ki, Budizm’de mutlak belirsizlik halindeki varoluşa genellikle ‘*Zihin-Doğa*’ ya da ‘*Zihin-Gerçeklik*’ denilmesinin nedeni de budur”.²⁵¹

Buda’nın tanımladığı dünyanın ve hayatın ızdıraplı ve yalancı oluşundan, doğum ölüm döngüsü olan samsara çarkından bir çıkış yolu olarak Nirvana hakikati vardır. Aksi taktirde insanlar çok acıklı ve umutsuz bir durumda olacaktı ve çaresiz kalacaktı. Bütün bu gözle görülen ve gerçek sandığımız aldatıcı gerçekliğin ötesinde Nirvana denen kesin ve yalın gerçek vardır. Yanıltıcı duyularla algılanan duyuların ötesinde bir duyum, günlük olağan yaşantıların ötesinde olağanüstü bir yaşantıdır Nirvana. Dolayısıyla Nirvana

²⁵¹ T. Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 92-93. Benzer şekilde R. Guénon, Nirvana kavramını şu şekilde açıklamaktadır: “Bu terim, lafız olarak ‘nefes veya hareketin fenası’nı ifade eder; yani *Nirvana* artık hiçbir değişme ve hiçbir tahavvile tabi olmayan, biçimden ve zuhur etmiş varoluşun diğer tüm araz veya bağlarından kesin olarak kurtulmuş bir varlığın haline işaret etmektedir. *Nirvana* birey-ötesi durum (*Prajnanın* durumu) ve *Paranirvanaysa* kayıtlanmamış durumdur. Aynı manada *Nirvritti* (“değişmenin ve hareketin fenası”) ve *Paranirvritti* terimleri de kullanılmaktadır. İslam geleneğinde bunlara *fena* ve *fenai*’l-fena tekabül eder”. René Guénon, *Vedanta’ya Göre İnsan ve Halleri Hind Felsefesinde Kâmil İnsan*, Çev., Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2002, s. 147.

duyular ötesi yalın ve kesin bir gerçekliğin söze dile gelmeyen duyum ve yaşantısı olduğu için hakkında çok somut ifadelerle konuşma gücüdür. Ama yine de çok güzel sonuçlar ortaya çıkaran Budizmin bu en yüce hakikatini anlamak için kendimizi biraz zorlamamız gerekiyor. Çünkü onun hakkında bir fikir sahibi olmadan bunca insanın ömürlerini tükettikleri çabanın anlamını kavramamız mümkün olmayacaktır. Budistler için Nirvanaya ulaşıldığında orada bütün eksiklikler, yanlışlıklar, kötülükler nedenleriyle ve sonuçlarıyla birlikte ortadan kalkmaktadır. Budistler, Nirvana'yı kendi özlerinde yaşamak, kavramak isterler ve tanımlamaya hiç yanaşmazlar. Ancak genel olarak Budist terminoloji sembolik olarak bize Nirvanayı her vesileyle ve bütün dinin ilkelerine bağlantılı bir şekilde anlatmaktadır. Mesela bu dünya çıkan yangınla tutuşup yanmakta olan bir eve benzetilir; aklı başında olan herkes bu evden kaçmaya çalışmalıdır. *Samsara* döngüsüyle dünya yaşamı bir yangın yeriye *Nirvana*, bu yangının sönmesiyle ortaya çıkan durumdur. Nitekim Nirvana'nın anlamı da *sönme*dir. Bu bağlamda sönmekten, sönüşten söz etmekle anlatılmak istenen şey tıpkı bir alevin söndürülmesi gibi insanın acılarının kaynağı olan isteklerin, tutkuların, doyumsuzluğun söndürülmesidir.²⁵² Bu yangın ve söndürülmesi konusunu *H. Zimmer* oldukça edebi bir üslupla ifade etmektedir: “Hayat süreci bir yangınla karşılaştırılabilir. Dış dünyayla temasında harekete geçen varlığımızın istemsiz etkinliği ile bizim tanıdığımız gibi, hayat durmadan yoluna devam eder. Buna göre tedavisi, bu ateşin söndürülmesinden (Nirvana) ibarettir. Ve Bunda, uyanmış olan bilge artık yakılamayandır. Artık yanmayandır. Buda hiçbir zaman yok oluşun içinde çözülmemiştir. O sönmemiştir tersine hayatın yanılması olan, ruhun ve bedeninin normal dinamiği olan tutkular, hırslar sönmuştür. Artık gözleri kamaşmış olmadığından, yanlış tasavvurlara bağlı olmadığını bilmektedir”.²⁵³

Farklı bir bakış açısıyla Nirvana, varlığın bedene bürünmüş somutluklar, döngüsünden kaybolma, çıkmasıdır. Bu tanımlamala-

²⁵² E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 23-24. W. Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 139.

²⁵³ H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 454.

rın dışında kalan, dolayısıyla da ölçülemez ve sonsuz olan bir duruma geçiş anlamına gelmektedir. Nirvana'ya ulaşmak aynı zamanda Buda'ya uyanış'a ulaşmaktır. Fakat bu sıradan bir ulaşma değildir. Çünkü hiçbir motivasyon kaynağı ya da elde etme arzusu içermez. Nirvana'yı arzulamak ona ulaşmayı amaçlamak imkansızdır. Çünkü bir eylem konusu olarak arzulanabilir veya tasavvur edilebilir hiçbir şey Nirvana değildir. Zira o hep arzuların sönmesi olarak da anlatılmaktadır. Nirvana sadece kendini kavramanın imkansızlığı anlaşılınca, istek dışı gayri ihtiyari ve kendiliğinden ortaya çıkar. Bu yüzden bir Buda, yani aydınlanmış olan makam-mevki, ya da rütbe adamı değildir. O bütün ikilikleri aşmıştır.²⁵⁴

Öte yandan doğum, hastalık, ihtiyarlık, ölüm, ıstırap, gözyaşı, tedirginlik, umutsuzluk, işte bunların hepsi bu ateşi besliyor, bir yaşamdan başka bir yaşamın gelişi bu ateşin *ben* adı verilen bireyden, *ben* adı verilen başka bir bireye geçmesiyle oluyor. İstek ve tutkuların yok olması, ıstırapın etkili olmayacağı bir iç barışa, iç suskunluğa, aşkın bir mutluluğa erişmektir. Kuşkusuz *nirvana*'ya erişmek isteği de yolu izleyen kimsenin önünde başka bir istek ve tutku olarak duran bir engeldir. *Nirvana*'ya erişme isteği de içinde olmak üzere tüm istek ve tutkular bırakılmadan, olanla, gelenle yetinmekten gelen bir iyimserlik kazanılmadan *nirvana* gerçekleştirilemez. Dolayısıyla bireysellik adına var olan her şey söndüğü için *Nirvana* bir bakıma bütünden kopuk ayrı bir yaratık olarak sürdürdüğümüz yaşamın sonudur. Bireysel varlığımızı bütün içinde eritip, bütünle bütün olmak, benlikten soyunmak, değişip duran koşulların, nedensellik bağlarının ürünü olan *ben*'i değişmez, kalıcı bir şey sanmak yanılgısından kurtulmaktır. Sonuçta insan *ben*'i aşınca, *ben*'in sınırlarından taşınca, sonsuza kadar büyüyor, bütünle bütünleşmiş oluyor ki işte bu Nirvanadır.²⁵⁵

Dolayısıyla bu açıklamalar, bizi yoğun olarak Nirvana'nın ne olduğundan çok ona nasıl ulaşmamız ya da ulaşmak için neler yapmamız daha doğrusu esasen ne yapılacağı da belli olduğu için ge-

²⁵⁴ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 76.

²⁵⁵ İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 146-147.

reken uygulamaları, çabaları yeterli düzeyde sarf etmemiz konusunda teşvik etmektedir.

Temel olarak bizi dünyaya bağlayan her türlü bağdan kurtulmak, arzulardan özgürleşmek gerekmektedir. Bu durum *Dhammapada*'da çok etkili bir şekilde ifade edilmektedir: "Bilgeler demirden, tahtadan veya ipten yapılmış zincire kuvvetli demezler; altın için, gümüş için, oğullar ve eşler için olan tutkunun zinciri daha kuvvetlidir. Bilgeler "İşte bu gerçekten kuvvetli bir zincirdir" derler. Yumuşak görünür; ama insanı aşağılara sürükler ve çözmesi zordur. Bu yüzden bazı insanlar zincirlerini keserler; dünya hayatından vazgeçip, zevkleri arkada bırakarak, doğru yolda, yürümeye başlarlar. Arzuların esiri olanlar, kendi yaptığı ağa yakalanan örümcek gibi, arzuların nehrine koşarlar. Bu yüzden bazı insanlar zincirlerini kırarlar, üzüntü ve kederleri geride bırakarak doğru yolda gitmeye başlarlar. Geçmiş geride bırak; geleceği geride bırak; şimdiyi geride bırak. O vakit öte sahile gitmeye hazırsın demektir. Artık ölümle biten bir hayata asla dönmezsin".²⁵⁶

Bütün bunlar bize gösteriyor ki insan arzusunun yok olmasına çalışmalıdır. Çünkü arzu bizi dış nesnelere bağlar ve benliğimizi o an için meydana getiren çeşitli öğelerle birleştirir. Dolayısıyla eğer yaşamaya olan susamışlığı yok edersek, varolduktan, dolayısıyla acıdan da kurtulmuş oluruz ve doğum ve ölüm dünyasından da sıyrılır, bencilliği ile birlikte bireyselliği de kaldırırız. İşte bu durum Nirvana'da olmak demektir. Bu bakımdan Nirvana, arzusunun yok olması, hıncın yok olması, doğru yoldan çıkışın yok olmasıdır. Artık yanlış yola gidiş imkanı da tükenmiştir. Buna göre Nirvana bireysel varlığın yok oluşu ve bunun ayrılmaz parçası olan acının sönmesidir. Sonuçta Nirvanaya ulaşmakla göreceliğin yok edilmesi sağlanmakta, yani mutlak bir gerçek haline varılmaktadır.²⁵⁷

Budist metinlerde Nirvana ile bağlantılı olarak sembolik bir anlam kalıbı sık tekrarlanmaktadır. Bu kavram *Diğer sahile geçmek* ya da *öteki kıyıya geçmek* diye ifade edebileceğimiz Pracna-Paramita

²⁵⁶ *Dhammapada* 339-342, s. 74.

²⁵⁷ Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 71, 75. Ayrıca bkz. H. Rousseau, *Dinler*, s. 95-96.

kavramdır. Bu kavram, kurtuluş için adeta bir ad olarak kullanılmaktadır ve “şimdi gitmiş ve Öteki Kıyıya (*para*) yerleşmiş (*ita*) olan Aydınlatıcı Bilgelik (*pracna*)”, yani kısaca *Öteki Kıyıya Götüren Aydınlatıcı Bilgelik* anlamındadır. Bu *Öteki Kıyı* ya da *Uzakta-ki Kıyı*, bizim durduğumuz, hareket ettiğimiz ve konuştuğumuz, arzu tarafından esir alındığımız, acıya maruz kaldığımız, cehalete battığımız bu *Kıyı*’nın karşısı olarak, nihai hakikat ve aşkın gerçeklik alanını temsil etmektedir. *Pracna-paramita* bir yandan dünyevi, hatta semavi varoluşlardan alınan zevkin yok oluşunu, bireysel devamlılığa yönelik her türlü özlemin son buluşunu temsil ederken; öte yandan da bizzat tüm sınırlayıcı, farklılaştırıcı özelliklerden yoksun olan o, her şeyin sert, yok edilemez, gizli doğasını da ifade etmektedir. Dolayısıyla diğer kıyının bilgeliğini eline geçirmeye çaba harcayan kişi dünyevi oyunun yanılgılarını geride bırakmış gibi hareket eder. Günlük hayattaki her eylemde nefsini yener ve sonunda sonsuz sayıdaki bu gibi tek tek yaşadıklarının sonucu olarak görüntüye bağlı psişik tutumunun yanılgılarını gerçekten yener. Bütün bunlardan sonra içgüdüsel olarak onun Ben’i, bütün yanılgılı izlenimleriyle artık mevcut değilmiş gibi davranır. Bu değişiklik diğer kıyının bilgeliğinin gerçek mahiyetini ve asıl anlamını oluşturmaktadır.²⁵⁸ Bu noktada Budizmin “*Nirvana*’ya ulaşmak için *beni* aşmak, *ben* yanılgısından kurtulmak gerekiyorsa *nirvana*’yı gerçekleştirecek olan kimdir?” sorusuna nasıl izah getirdiğini ortaya koymak gerekmektedir. Bu izah öncelikle *nirvana* da içinde olmak üzere erişilebilecek, ulaşılabilecek bir yerin bulunmadığının anlaşılmasından geçmektedir. Erişme, ulaşma, mutlak gerçekliği olmayan görece sözlerdir. Bu anlaşılınca bir yere ulaşılmış olur ki o da, insanın bir yere ulaşılabileceği yanılgısından kurtarmış olması gerçeğidir. Kuşkusuz bu sözlerdeki açık mantıksızlık ilk bakışta göze çarpıyor. Bir yere ulaşamayacağının anlaşılmasıyla bir yere ulaşılmış olması mantıksal açıdan tutarlı gibi gözükmemektedir. Ancak *Öteki Kıyıya Götüren Aydınlatıcı Bilgelik*’ğin (*Pracna Paramita*) amacı bizi öncelikle

²⁵⁸ H. Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığı Mitler ve Simgeler*, s. 113-114; *Hint Felsefesi*, s. 514.

mantığın boyunduruğundan kurtarmak, mantığın öteki kıyıya varmakta bir yardımcı olmak şöyle dursun, bir ayak bağı olduğuna gözlerimizi açmaktır. Bu bilgelik istiyor ki, mantık da içinde olmak koşuluyla zihin, tüm bağlardan kurtulsun, özgür olsun da gerçeği olduğu gibi gerçek böylesiliğiyle (*tathata*) görebilsin. Düşünceler, kavramlar, sözcüklerle, mantıkla bir yere varılamaz ama eğer bunlar bir yana bırakılacak, insan kendini bunların boyunduruğundan kurtaracak olursa, o zaman düşüncelerin, kavramların, sözcüklerin aracılığı olmadan, anlaşılmasın olanı anlar, kavranamaz olanı kavrar, ulaşılmaz olana ulaşır. Böylelikle *ben* aradan çıkarılmış olur, geriye başka bir boyuttan anlayan, kavrayan, bilen yaşantı kalır. Yaşantı tüm yönleriyle doğrudan, aracısız bilince ulaşır. Dolayısıyla *Öteki Kıyıya Götüren Aydınlatıcı Bilgelik* doğrudan tecrübeyle, arınmayla ulaşılan bir bilgeliktir.²⁵⁹ Bu konuda büyük çabaların gösterilmesi gerekir ve herkes bunun üstesinden gelemeyiz. *Dhammapada* şöyle der: “Pek az kişi zaman nehrini aşıp Nirvana’ya ulaşabilir. Pek çoğu nehrin bu yanında bir aşağı bir yukarı koşuşup dururlar. Fakat kanunu öğrenip kanunun yolunu izleyenler, işte onlar diğer kıyıya varacak ve ölüm ülkesinden öteye geçecekler. Bilge kişi karanlığın yolunu geride bırakıp aydınlığın yolunu izleyerek ev hayatını bıraksın ve hür bir hayata adım atsın. Pek az kişinin hoşlandığı yalnızlıkta, en yüksek bahtiyarlığa ersin: Maldan mülkten, arzulardan ve dimağını karartan her ne varsa ondan azade olarak”.²⁶⁰

Here şeyden özgür olmak aynı zamanda öte sahile bizi ulaştıran bütün araçlardan özgür olmak anlamına da gelmektedir. *H. Zimmer* bu konuyu bir bütünlük içerisinde değerlendirmiştir. Onun yaklaşımını şu şekilde özetlemek mümkündür: Her türlü araçtan da özgür olmak gerektiği için bizi karşı kıyıya geçiren sal, nasıl gerçekliğini yitiriyorsa aynı şekilde ırmak da başka sahile erişen için bütün gerçekliğini yitirmektedir. Eğer böyle bir kimse etrafına bakarsa, geride kalan ülkeye bakmak için geriye bakarsa, ardında hiçbir düalitenin, asla başka bir kıyının artık bulunmadığını görür. Hiçbir ayıran,

²⁵⁹ İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 224-225.

²⁶⁰ *Dhammapada* 84-86, s. 37.

akıntılı ırmak mevcut değildir. Hiçbir sal, sandalcı, hiçbir karşıya geçiş yoktur. İki kıyı ve ırmaklı sahne bu arada iz bırakmadan gözden silinmiştir. Aydınlığa erenin gözü ve ruh için böyle bir şey mevcut olamaz. Çünkü bir başka şeyi görmek ya da düşünmek, kendi varlığından farklı ve onun dışında bulunan bir realite son aydınlığa daha ulaşmadığı anlamına gelecektir. Bir başka kıyı hala ikici algının içinde oturan insanlar için mevcuttur. Aydınlığa ermek demek dünyevi ve fizik üstü varlığın iki kıyısı arasında aldatici ayrımın artık mevcut olmaması demektir. Artık yeniden doğuşun iki ayrı kıyısı arasında akan bir ırmak da yoktur. Hiçbir Samsara ve Nirvana mevcut değildir. Olgunluğa götürecek olan sayısız varoluşların içinde imanla, kendini vererek girilen ve adsız Benden sıyrılışların uğruna sonunda gerçekleştirilen uzun hac yolculuğu şimdi uykudan uyanmadaki bir düş manzarası olarak yiter. Saf ruh gücünün insanı aşan bu çabalarının, nefsi yenmesinin yeni yüce eylemleriyle hedefe ulaşmaya ilişkin iştiaklı çabanın, bu yüksek, birçok bedenleşmelerden geçerek ahlaki nedenselliğin genel yasasından kurtulmaya yönelik bütün bu gayretlerin (karma), bütün bunların hiçbir realitesi olmaması aydınlığın gizli anlamıdır. Budizmdeki çilekeşlik yolu devamlı olan hiçbir özlü Ben ve herhangi bir objenin mevcut almayıp tersine kabaran ve yeniden gevşeyen ruhsal olayların mevcut olmasını temel almaktadır. Bu ruhsal olaylar duyumlar, duygular, hayallerdir. Bu olaylar baskı altına alınabilir ya da hareketli kılınabilir ve isteğe göre gözlemlenebilir. Şehvetin, kötülüğün ve cehaletin ateşinin söndürülmesi gerektiğine dair fikir, eğer insan o psişik gücü ve o acıyı kendine mal ederse, bütün anlamını yitirir. Çünkü hayat süreci artık bir yanan ateş olarak yaşanmaz. Bu sebepten ciddi olarak kendisine çaba harcamaya değer bir hedef diye Nirvana'nın sözü edilirse, bu takdirde bunda bu süreci bir yangın gibi belleğinde tutan ya da yaşayanın takındığı tavır kendini, açığa vurur sadece. Bunda, böyle bir tavır, acıyı hala hisseden ve alevi söndürmenin mecburi olduğunu sananları irşat ederken gerekli görmektedir. Uyanmış, aydınlığa ermiş olanın perspektifinde Nirvana ve Samsara, aydınlık ve cehalet gibi, özgürlük ve kölelik gibi karşıtsal adlandırmalar önemsiz ve içeriksizdir. Bu sebepten Buda, Nirvana Üzerine konuş-

mayı reddetmiştir. Eğer sal sonunda geride kalmışsa ve iki kıyının hayali ve ayıran ırmak terk edilmişse, bu takdirde gerçekte ne ölümlün ve hayatın alanı ne de kurtuluşa erişin alanı mevcuttur. Dahası bir Budizm bir sandal diye bir şey de yoktur, çünkü o zaman ne kıyı, ne de su vardır onların arasında. Hiçbir tekne yoktur ve hiçbir sandalcı yoktur; hiçbir Buda da yoktur.²⁶¹

Görüldüğü gibi Budist literatür oldukça geniş bir şekilde bu *öteki kıyı* sembolünü kullanarak bütün dini onun çevresinde kurtuluşa, Nirvanaya kadar ortaya koyan sistemli bir anlatım biçimi oluşturmuştur. Benzer şekilde bu sembolik anlatım *Dhammapada*'da da vardır ve bu konuda son sözü ona söyletmek doğru olur: "Nehrin kıyısına git, Brahmin, bütün ruhunla git; arzularını geride bırak! Sam-sara Irmağı'nı geçtiğin zaman Nirvana ülkesine ulaşacaksın. Brahmin, düşünce ve tefekkürün ötesinde diğer sahile ulaşınca, üstün görüşü elde eder ve bütün bağlardan kurtulur. O insan ki onun için ne bu sahil, ne öteki, ne de her ikisi vardır; o, bütün korkuların ötesinde hürdür; ben ona Brahmin derim. O ki, tefekkür içinde yaşar, temiz ve huzur içindedir, yapılması gerekeni yapmış, tutkulardan kurtulmuş, İlahi Son'a erişmiştir; ben ona Brahmin derim. Gündüz güneş, gece ay parıldar. Savaşçı zırhının içinde parıldar ve Brahmin rahip tefekkür içinde parıldar. Fakat Buda hem gece, hem gündüz parıldar. Tetikte olan kişi, şerefının aydınlığında parıldar".²⁶²

Budizmde öteki kıyıya taşıyacak olan sal, altı adettir. Altı paramita yani öte kıyıya götüren sal (bilgelik) şunlardır: 1) eli açıklık; 2) sabır; 3) erdemli olmak; 4) çaba (gayret); 5) meditasyon ve 6) bilgelik'tir. Birinci paramita eli açık ve geniş gönüllü olmaya ilişkindir. Bodhisattva elinde olan her şeyi, hatta gerektiğinde kendi canını bile feda edebilmelidir. İkincisi erdemli olmak, ahlak kurallarına her ne pahasına olursa olsun, canı pahasına da olsa uymaktır. Üçüncüsü erdem olarak sabır her türlü acıya katlanmak, nefret, kin, kırgınlık gibi duygulara yer vermemek demektir. Ayrıca, sabır akılla ilgili bir erdem olarak gösterilmektedir, çünkü her şeyin hiçlik, varlığın yok-

²⁶¹ H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 460-462.

²⁶² *Dhammapada* 377-381, s. 80.

luk olduğunu söyleyen varlık bilgisiyle ilgili (ontolojik), ürkütücü, sarsıcı ve aklın sınırlarını zorlayan öğretilerin derinliklerine dalmadan önce dervişin sarsılmaması için her duyguya katlanmayı öğrenmesi gerekmektedir. Dördüncü ve beşinci paramitalara göre dervişin, Ganj'in kum taneleri kadar çok çaba göstererek meditasyonlarda derinleşmesi, uzun çağlar boyunca hiç yorulmadan, yılmadan ve aksatmadan çabasını sürdürmesi gerekmektedir. Son olarak sayılan, Tam ve Eksiksiz Bilgelik ise görünen varlıkların ve olayların gerçek niteliğini, birbirleriyle ilişkilerini, var oluşlarının ve sonra yok oluşlarının gerçek nedenlerini ve koşullarını kavramak ve gerçekte bunların ayrı ayrı gerçeklikler olarak var olamayacaklarını bilmek demektir. Bu en üst noktada tek ve son gerçek olarak 'Boşluğa', 'Hiçliğe' ulaşılmaktadır.²⁶³ Bundan sonraki bölümümüzde bu boşluk konusunu daha ayrıntılı olarak incelemeye çalışacağız.

3.2.1.1. Boşluk-Yokluk-Hiçlik-Öylelik

Budizmde aslında bütün bu kavramlar kurtuluşun o kelimelere dökülemez doğasına bizi yaklaştırmaya çalışan ve temelde aynı şeyi, farklı kavramlarla anlatmaya çalışan kelimeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar sonsuzluğu bizim gerçeklik dünyamıza yaklaştırmaya ve mümkün olabilecek en anlaşılır içeriklerebüründürmeye çalışmaktadırlar. Daha çok Mahayana ekolünün öne çıkardığı bu kavramlar kurtuluş için daha anlaşılır kalıplar üretme çabası olarak görülebilir. Burada şöyle bir mantık yürütülmektedir. Eğer kurtuluş sonsuzdur dersek o zaman sonsuz denilen bir gerçeğin varlığına inanmış oluruz. Öyle ise sonsuz ve sürekli var olan şey nedir? Sonsuz ve sürekli varolan şey bütün her şeyin üzerinde ve aynı zamanda her varlığın oluş nedeni olandır. Tek başına olan bir varlığı kavramlarla, sözcüklerle, anlatmanın imkanı yoktur. Zaten kavram dediğimiz şey yanlış ve temelsizdir. Biz ancak bir eşyayı belirli sözcüklerle, kavramlarla "bu böyledir", "şu böyledir" demekle tarif edebiliriz. Bu ise o eşyayı "böyle" veya "şöyle" yapan veya "böylelik" veya "şöylelik" durumunun tamamen soyut olması gerekir. İşte kurtuluş

²⁶³ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 65-66.

da en soyut olandan başka bir şey değildir. Her şeyin boş olduğunu söyleyebiliriz. O zaman en son soyut biçim “boşluk” olur. Boşluk ise “böylelik” durumunun aynısıdır. Her şeye var olmama, yokluk niteliğini de verebiliriz. Bu sefer de tek gerçeğin “var olmama” ilkesi akla gelmektedir. Bütün bu görüşler Budistlerin bilinen kavramlarla, sözcüklerle, tanımlamalarla anlatılamayacağını iddia ettikleri “gerçek varlığı” tanımlamak için kullandığı, felsefesini oluşturduğu görüşlerdir. Buna göre kavramlarla sözcüklerle, kelimelerle açıklanabilecek, tarif edilebilecek hiçbir gerçek varlık yoktur. “Nirvana-Kurtuluş” bile mevcut değildir. Aynı şekilde ne Buda’nın kendisi ne de onun kurmuş olduğu bir din, bir öğreti vardır. Diğer bütün kavramlar, bütün tanımlamalar gibi “gerçekten var olmak” kavramı da yanıltır. Bir şeyi tanımlamalarla, kavramlarla, sözcüklerle anlamaya çalışmak sadece sıradan insanların işidir. Budalığa erişmiş bir kişi için bu tür kavramların, sözcüklerin hiçbir önemi, hiçbir geçerliliği yoktur.²⁶⁴ Şimdi bu kavramlara daha yakından bakabiliriz.

Budizmde Boşluk (Sunyata) sözcüğü, üzerine metafizik öğretinin inşa edildiği bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Temelde ontoloji ile ilgili olarak ortaya çıkan bu kavram, kendisi olmaksızın nesnelerin ne işler o olmayacakları kabulünü temel almaktadır.

Budizmde yaşadığımız gerçekliğin bütün olarak anlamını çözmeye ve sonuçta aydınlanmaya ulaşmamız için yine yaşadığımız bu dünyadan işe başlanmaktadır. Temel olarak yaşadığımız bu göreceli evrenin ötesine geçmek gerekmektedir. Bu görecelik kavramın yola çıkarak konuyu *Suzuki*’nin açıklamalarıyla sürdürelim: Bu anlayışa göre görecelik de gerçeğin bir yanısıdır ama onun kendisi değildir. Görecelik iki ya da daha fazla şey arasında mümkündür, çünkü o zaman biri ötekine dayandırılabilir ve ona göre görecedir. Harekette de aynı yasa geçerlidir. Hareket zaman içinde mümkündür. Zaman olmazsa hareket de olmaz. Çünkü hareket bir şeyin kendi içinden çıkıp bir başka şey olması demektir. Zaman olmasaydı bu oluşum düşünülemezdi. Dolayısıyla Budist felsefede

²⁶⁴ W. Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 146-147.

bütün bu kavramların (hareket ve görecelik) bir etki alanı olması gerektiği belirtilmektedir ve bu alana Budist düşünürler boşluk (sunyata) adını vermiştir. Buda her şeyin geçici, süreli ve devamlı değişim içinde olduğundan, dünyada tamamıyla güvenilecek hiçbir şey bulunmadığından ve insanın hiçbir yerde kendisini tamamen güven içinde hissedemeyeceğinden söz ettiyse, bununla; kalıcı olan, bize huzur veren, bağımsız ve lekelenemeyecek olan şeyleri başka yerde aramamız gerektiğini anlatmak istemektedir. Bu dört özellik (yani kalıcı olan, huzur veren, bağımsız ve lekelenmeyen) nirvananın özelliğidir. Nirvanaya da ruh bilgili olduğu zaman erişilir, ruh susuzluktan, arzulardan ve bağımlılıktan kurtulduğu zaman. Nirvana boşluğun başka bir adıdır. Boşluk kelimesi çeşitli nedenlerden ötürü yanlış anlaşılmaya müsaittir. Tavşanın boynuzu yoktur ve kaplumbağanın sırtından tüy çıkmaz. Bu boşluğun bir türüdür (yani yokluk). Ama Budistlerin “sunyata”sı var olmamayı kastetmiyor. Ateş az önceye kadar yandı, şimdi ise ateşten hiçbir şey ortada yok. Bu da başka tür bir “boşluk”. Ama Budistlerin sunyatası sönmüşlüğü kastetmiyor. Duvar odayı sınırlıyor: Bu tarafta bir masa duruyor, öbür tarafta ise hiçbir şey, aradaki yer kullanılmıyor. Budistlerin sunyatası ise “boş mekan”dan da söz etmiyor. Var olmamak, sönmüş olmak, boş mekan, bütün bunların Budistlerin boşluk kavramıyla hiçbir ilgisi yoktur. Budistlerin boşluğu rölatif düzlemde değildir. Bu, özne ve nesne, doğum ve ölüm, Tanrı ve dünya, bir şey ve hiçbir şey, evet ve hayır gibi karşılıklı bağımlılıkların her türlü şeklini aşan bir *mutlak boşluktur*. Budistlerin boşluğunda ne zaman, ne mekan, ne oluşum, ne de var olmamak vardır. Boşluk, her şeyi mümkün kılandır. O, sınırsız imkanlarla dolu bir hiçlik, tükenmez içeriklerle dolu bir boşluktur. Ruhun kendisini kendi içinde nasıl yansıttığını görmesi mutlak deneyimdir, *böyle oluş* durumudur. Böyle bir durum ise ancak ruh boşluğun kendisi olduğu zaman yani kendi özüne ait olanlar hariç, bütün mümkün içeriklerden boşaldığı zaman gerçekleşir.²⁶⁵ Şimdi bu genel girişten sonra konuya biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

²⁶⁵ D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, s. 26-27.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere tüm varlıkların var olmalarının kendisine bağlı olduğu bu boşluk, hiçbir sebebi olmayan, bütün düşüncenin ve kavramanın üzerinde duran, yaratılmayanla, doğmayanla, ölçüsü olmayanla eş anlamlıdır. Dolayısıyla bu Mutlak anlamına gelen bir Boşluk'tur. Mutlak ne doğrudan doğruya vardır, ne de doğrudan doğruya yoktur; o ne yokluktan ne de varlıktan farklıdır. Bu sınırsız dünyanın kategorilerini bizim sınırlı dünyamıza aktarmak mümkün değildir. Kullanılan kavranıları da günlük dilin ötesindeki çağrışımlarıyla anlamaya çalışmak gerekmektedir. Bu bakımdan buradaki boşluk, hiçlik ve yokluk gibi kavramlar için de aynı şey söz konusudur. Mutlak, bu bakış açımızdan bakılırsa hiçtir. Ona boş denmektedir çünkü dünya niteliğine uygulanabilir olan hiçbir kategori ona uygun değildir. Onu doğrudan doğruya var olarak belirtmek yanlıştır, çünkü sadece somut nesneler vardır. Onu doğrudan doğruya yok diye belirtmek yine yanlıştır.²⁶⁶ Bir anlamda Boşluk bu imkanı sağlamaktadır.

Buda boşlukla ilgili şöyle demektedir: “Buda, Sariputta dedi, burada form, boşluktur, boşluksa gerçekten formdur. Boşluk formdan farklı değildir, formda boşluktan farklı değildir. Form deyse boşluk odur ve boşluk neyse form da odur”.²⁶⁷ Dolayısıyla şekil olarak gördüğümüz şeyler de boştur. Her şeyin Boş olmasının anlamı, herhangi bir süreklilikten ve devamlılıktan yoksun bir varoluş demektir. Yine her şey gerçek bağıntısı görüldüğünde ve anlaşıldığında, diğer her şeyle birbirine bağlıdır. Buda, evreni sayılamayacak kadar çok sayıda parlak mücevherlerden örülmüş bir ağa benzetir, ayrıca her bir mücevherin de sayılamayacak kadar çok yüzeyi vardır. Her bir mücevher kendini ağın içindeki diğer tüm mücevherlerde yansıtır ve aslında her bir mücevher ağdaki diğerleriyle birdir. Gerçekten dikkatli bakıldığında hiçbir şeyin kendisine ait, doğasından gelen bir varoluşu olmadığı görülmektedir, işte bu bağımsızlık eksikliği içindeki varoluşu boşluk olarak adlandırılmaktadır.²⁶⁸ Bütün bunlar bize varlıkların temelde aynı doğaya, ifade

²⁶⁶ H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 496.

²⁶⁷ The Smaller Pragna-Paramita-Hridaya Sutra, *Buddhist Mahayana Texts*, İng. Çev. F. Max Müller, Routledge Curzon, Londra 2004, s. 153.

²⁶⁸ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet'in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 74.

edilemez boşluğa, ya da birliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu durum Budizmde boşluğun Mutlak ile özdeş kabul edildiği bir noktaya varmaktadır. Ancak bu durumun kavranması normal bir bilinçle mümkün olmaz. Burada da budizmin en önemli yönü devreye girmektedir. Bu, nihai gerçeğin, yalnızca, meditasyonun zihinsel disiplini içinde sezgisel olarak kavranabileceği gerçeğidir. Bu kavrama doğrultusunda Budistler, yaşadığımız her şeyin bir yanılsama olduğu yolunda bir kavrayışa ulaşmışlardır. Sonuçta her şeyin derindeki özü olan Mutlak bir boşluk, bildiğimiz anlamda mevcut olmayan bir hiçliktir. Bu boşluğu nirvana ile özdeşleştirmek doğaldır. Gautama gibi bir Buda nirvanaya ulaştığına göre, bu demektir ki, o tarif edilemez bir şekilde nirvana haline gelmiştir ve Mutlak ile özdeştir. Öyleyse, nirvanaya ulaşmak isteyen herkes, aynı zamanda, Budalarla özdeşlik kurmak durumundadır.²⁶⁹

Boşluğun deneyimi de bu bağlamda konunun anlaşılması açısından önemlidir. Her şeyden önce Budizmde bu bütün bağlardan kurtulmakla ulaşılacak bir durumdur. “Sonunda ‘Hiçlik’ kalana dek her türlü bağdan kurtulmak, dünyayı terk etmek, her şeyi bırakmak gerekir. İşte ancak o zaman ‘kurtuluş’ gerçekleşir”.²⁷⁰ Bu bakımdan kurtuluş ancak gerçek uygulamalarla sağlanabilir. Konuya farklı bir mezhebin kavramsal çerçevesi içinde açıklık getirmeye çalışabiliriz. Tibet Budizminde tam farkındalık anlamına gelen Rigpa deneyimi zaten sahip olduğumuz şey ya da olduğumuz şey anlamına gelmektedir. Rigpa ile ilgili bir beklenti olduğunda rigpa bulunamaz. Bu deneyim de boşluğun deneyimi olarak kabul edilir. Boşluktan ne umulabilir? Hiçbir şey. Beklenti varsa, bunu sadece engellenme izleyecektir. Boşluk deneyimi uzam deneyimine benzetilmektedir. Uzamın doğrudan deneyiminde, farkındalığın kendisi parlaklıktır. Bu, rigpa’dır. Bunu bilmemek cehalet, bizim samsarik zihnimizdir. Uzam, bu durumu anlatmak için kullanılan bir benzetmedir, çünkü uzamda referans alınacak hiçbir şey yoktur. Uzamda yer varsa her şey yapılabilir. Uzam saf potansiyeldir. Yukarısı ya da aşağısı, içe-

²⁶⁹ K. Armstrong, *Tanrının Tarihi*, s. 122.

²⁷⁰ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 70.

risi ya da dışarısı, sınırları ya da kısıtlamaları yoktur. Bunların hepsi uzanın kendisinin nitelikleri değil, bizim uzamda kavramsallaştırdığımız niteliklerdir. Uzamla ilgili söyleyebileceğimiz çok az şey vardır, bu yüzden normal alarak onu olmadığı şey açısından betimleriz. Bu, boşlukla aynıdır; varolan her şeyin özü olmasına karşın onun hakkında hiçbir şey doğrulanamaz, çünkü tüm özellik, nitelik ya da referansların ötesindedir. Rigpa, kendi zihnimizin doğasıdır ve bu özü bilir ve odur. Bu düzeyde, yanılısma yoktur. Her şeyin temeli saftır ve hep saf olmuştur. Bu doğrudan farkına varma her zaman açık, ama kişi için bilinmez durumdadır. Rigpa hiçbir çaba, hatta bir ben olma çabası bile harcanmadığında bulunur. Rigpa tam bir çaba yokluğudur, üretilmemiştir ve kendiliğinden kusursuzdur. Etkinliğin olduğu hareketsizlik, sesin olduğu sessizlik, düşüncenin olduğu düşünmenin olmadığı uzamdır.²⁷¹ Zen Budizminde ise Wu Boşluğun tecrübe edilmesi şeklinde adlandırılmaktadır: “Wu üstüne meditasyon yaptığımızda “Wu nedir?” diye sorarız. Wu’ya girerken boşluğu deneyimleriz; ne kendimizin ne de dünyanın varoluşunun bilincinde değilizdir. Bu Wu’nun başlangıç düzeyidir; eğer bu aydınlanmaysa, yüzeysel bir aydınlanmadır. Daha derine gittiğimizde, her şey tekrar varolur. Zihnin her şeyi yansıttığını keşfederiz. Bu Wu’nun derin bir düzeyidir. Aydınlanmanın içinde boşluk vardır. Aydınlanmanın dışında varoluş vardır. Bu tümceyi anlamak kolay değildir. Wu’ya girdiğimizde ne ararız? Hiçbir şey. Hiçbir şey peşinden koşulamaz ve aranamaz. Öyleyse o Wu’dur, “hiçbir şey” ya da “orada bir şey yok”. Ancak bir kişi derin bir şekilde aydınlandığında ne olur? O anda, yaşamda karmaşa yaratan, bizi yanlış yola sevk eden ya da sorunmuş gibi görünen hiçbir şey yoktur. Kişi zaman ve uzay kadar geniş olur. Öyleyse şöyle söyleyebiliriz: Wu alanına girildiğinde boşluk vardır; Wu’nun derinlerine girildiğinde varoluşa dönülür. Boşluk ve varoluş iki farklı şey değildir. Onlar sadece tek bir şeydir. Temelde, Wu varoluşla aynı şeydir. Eğer derin aydınlanmada varoluş varsa, orada benlik de var mıdır? Gerçekte var-

²⁷¹ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet’in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 265-266.

dır. Eğer benlik varolmasaydı herhangi bir şey yapamazdınız. Uzaklaştırılmış olan şey, her zaman “kendisi için” olma hissine sahip olan egodur. Gerçekte, söndürülmüş olan şey benliğe olan bağımlılıktır. Bu yüzden, benliğin aydınlanmayla varoluşunu yitirdiğini düşünmemelisiniz. Aydınlanan benlik tüm şeylerin yanında varolmaya devam eder. Ancak, aydınlanmanın en derin seviyesinde kişi hiçbir şeyin yanında varolmaz; o sadece varolur. Budacılıkta aydınlanma durumundan, daha iyi bir sözcük bulamadığımızdan “benliksizlik” olarak; söz ederiz. Bu ifadenin söylediği şey, bu aşamada, varoluşun benlik, diğer insanlar ya da başka herhangi bir şeye dayanmadığıdır. Bu kendiliğinden, doğal bir varoluştur. Bunun sonucu, insan duyarlı varlıklara yardım eder. Kendi hatırı için ya da başkaları için değil; sadece doğal olarak duyarlı varlıklara yardım eder. Derin bir şekilde aydınlanan kişiler özel bir kimliği beslemeye gereksinmezler, bir konuma ya da bir yere gerek duymazlar. Ne de yardım ettikleri duyarlı varlıklara uygun bir kimlik benimsemeleri gerekir. Bodisatvanın özel bir bakış açısı yoktur. Bir ayna gibi, o sadece duyarlı varlıkların bir yansımasıdır. “İnsanlara yardım etmek için şu ya da bu şekilde davranacağım” demez. Duyarlı varlıkların sorunları ve tutumları üzerine düşünür, ancak temelde bu sorunların onun için bir varoluşu yoktur. Böyle olsaydı, bir bakış açısına gereksinirdi. Kişi ne kendi ne de başkası için varolmadığında, fakat sadece doğal olarak duyarlı varlıklara yardım ettiğinde, buna “işlevsizlik” denir. Eğer özel bir bakış açısına sahip olmak durumunda olsaydım, bu durumda “işlevsizlik” olmazdı. Eğer işlevi, bir işe yaramayı düşünüyorsanız, hala niçin türünden düşünüyorsunuz demektir. Ve bu yüzden “işlevsizlik”ten söz ediyoruz. Bu Wu’dur, boşluktur”.²⁷²

Her şeyin hiçlik ya da varlığın Yokluk olduğu şeklindeki bu yaklaşımı kavramak, her türlü duyguyu deneyimlemeyi ve uygulamada son aşamaya gelmeyi gerektiriyor. Zira bu varlık bilgisiyle ilgili, ür-kütücü, sarsıcı ve aklın sınırlarını zorlayan öğretilerin derinliklerine dalmak için böyle bir ön hazırlıkla zihnin bütün kategorileri adeta

²⁷² Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 82-84.

tüketiliyor. Bu durumda ulaşılan bilgelikle, görünen varlıkların ve olayların gerçek niteliğini, birbirleriyle ilişkilerini, var oluşlarının ve sonra yok oluşlarının gerçek nedenlerini ve koşullarını kavramak ve gerçekte bunların ayrı ayrı gerçeklikler olarak var olamayacaklarını bilmek mümkün hale gelmektedir. Bu en üst noktada tek ve son gerçek olarak Boşluğa, Hiçliğe ulaşılmaktadır. Bu son aşamada Budalar da Bodisattvalar da birer “hiçlik”tir, “olgunlaşma”, “aşama” diye bir şey de “yok”tur. Bütün bunlar gerçekte hayal mahsulleridir; gerçeği göremeyenlerin “Karşı Yaka”ya, “Öte”ye geçebilmelerini sağlayan araçlar, kolaylıklardır. “Hiçlik”, “Yokluk” ya da “Böylesilik” diye de adlandırılan “Bir”den başka herhangi bir şey gerçek varlık olamaz; adı ne olursa olsun “gerçek”i yansıtmaz, yanıltıcıdır, “boş”tur, “yok”tur. Ancak yine de var olan boş şeyleri konuşmak yalnız gerekli değil yararlıdır da; çünkü canların kurtuluşu sözlü açıklamalara bağlıdır.²⁷³ Temel olarak bu kurtuluş ya da boşluğun idraki meditasyon ile sağlanmaktadır. Bu uygulama yardımıyla kişinin zihnindeki biçimsel ve maddesel tüm düşünceleri kovmayı başaracağı ve böylece yavaş yavaş “salt, sınırsız boşluk” ve “sınırsız bilinç” gibi bilinç durumuna ulaştığı söylenmektedir. Sonunda, “hiçlik boşluk küresi” durumuna ve ardından “bilincin de bilinçsizliğin de” yer almadığı küreye ulaşılır. Budistlerde derin düşünceye dayalı bu meditasyondan sıklıkla söz edilir ve bunlar tüm mezhepler tarafından ruhsal eğitimin bir parçası olarak algılanır. Bu meditasyonlar “şekilden arınmış düşünme” olarak adlandırılırlar. Dolayısıyla bu uygulamalar sonucu aydınlanmış kişiler her şeyi farklılaştırmanın ötesindeki Boşluk olarak deneyimlerler; ancak aydınlanmamış olanlar yalnızca yanıltıcı biçim ve kavramların farklılaştırılmış alemini görürler.²⁷⁴

Kurtuluş için bir yerden başlamak gerekir. Başlangıcın gerçekliği ile hedefin hakikati aynı değildir. Hakikate varan için tüm görecelik dünyası silinmiş olmaktadır.

²⁷³ E. Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 65-66, 68.

²⁷⁴ A. David-Neel, *Tibet'te Büyü ve Gizem*, s. 310; H. Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığı Mitler ve Simgeler*, s. 117-118.

Bu bakımdan Budistler boşluktan söz ettiği zaman, bunu doluluğun karşıtı anlamında değil, daha ziyade hiçbir şeyin verilmediği ve hiçbir şeyin alınmadığı koşulsuz bir durum anlamında kullanırlar. Gerçek boşluk dahil ya da hariç tutulamaz. Uygulamada nefes alışları ve verişleri sayıldığında çatışan düşünceler hiç iz bırakmadan yavaş yavaş kaybolur. Meditasyon, Boşluk, Aydınlanma, Buda. Bütün bunlar geride bırakılmış olur. Günlük yaşantı, daha az endişelendirip kaygılandırarak sakin ve huzurlu hale gelir. Tek bir bakışta gerçek öz tanınır hale gelir.²⁷⁵ Bu boşluk olarak ifade edilen şeydir. Bu durumda artık insan düşünceden de düşünmeden de uzaklaşmıştır. “Düşüncenin olmaması demek bir niteliğinin olmaması demektir, ve donukluğun kendisi bir niteliktir. Bu durumda zihin devinmez, yine de herşeyi çok net olarak algılar. Her ne kadar bilgelik boşluksa da, o bir işlevi olmayan bir boşluk değildir. Bu işlev nedir? Devinmediğinden o her şeyi yansıtır ve aydınlatır. O suyun üstünde ışıldayan ay gibidir. Suyun her noktası ayın farklı bir imgesini yansıtırsa da, ayın kendisi aynı kalır. Ancak o, “ben ışıldıyorum” demez. Sadece ışıldar. Büyük boşluğun sınırları yoktur. O ne bir devinme ne de bir devinmeme hissine yol açar. Saflığından ve parlaklığından hiçbir şey azalmaz. Bu bilgelik zihnidir”.²⁷⁶

Dolayısıyla buradan şu sonuca ulaşabiliriz ki zihin böyle bir durumda külli bir bilgi ya da bilgelik düzeyine ulaşmış olmaktadır. Gerçekliğin boş doğasını anlayıp yaşarsak, artık bağlanma da olmayacaktır. Böylece ulaştığımız Mutlak gerçeklikte, herhangi bir duygunun objesi olacak hiçbir ayrı varlık yoktur. Burada kavram yani Boşluk duyular dünyasının ebediyen değişen durumunu bütünüyle kapsıyor demektir. Sonsuzun korkunç ıssızlığında insan her türlü umudunu yitirir, ama o onun realite dışı olduğunu anladığı an, onun üzerine yükselir devamlılığa çaba harcar. Boşluğun, hiçliğin, havasız boşluğun tasavvuru, mutlak dünyayı ve göreceliğin dünyasını çeşitli ya da karşıt kavramlarla dile getiren bütün sistemlerde

²⁷⁵ N. Senzaki ve R. S. Mccandless, *Budizm ve Zen*, s. 36.

²⁷⁶ Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 101-102.

içkin olan düşünmeyi bütün düalist sistemlerin üzerine çıkarmak için en elverişli, etkili, terbiye aracı olarak kullanılır. Dünya, Buda ve Nirvana'nın kendisi tamamen boş bir düşün figürlerinden başka hiçbir şey değildir.²⁷⁷ Dolayısıyla bütünüyle kavrama, Nirvana için bile olsa boştur, çünkü kavranılacak hiç bir şey yoktur. Böylece boşluk anlayışı Budizmde tüm metafizik önerileri onların ne kadar rölatif olduklarını kanıtlayarak reddetmektedir. Boşluk öğretisi sadece bilinçli olarak kabul edilen inançları yok etmekle kalmamakta, fakat gizli ve bilinçsiz düşünce ve eylem öncüllerini de ortaya çıkarmaktadır. Onları da, zihnin en derin noktaları tam bir sessizliğe bürününceye kadar aynı muameleye maruz bırakarak, boşluk (sunya) düşüncesinin kendisi bile sonunda boş bırakılacaktır. Evrende hiç bir şey kendi başına ayakta duramaz ve bu yüzden de her hangi bir şeyi kavranabilecek bir ideal olarak çekip bir kenara koymak da saçma olacaktır. Başka şeyler arasından seçip çıkarılan bir şey sadece zıddıyla ilişkisi dolayısıyla vardır. Bir şeyin ne olduğu ne olmadığıyla tanımlandığı için, haz acıyla, yaşam ölümle ve devrim durağanlıkla tanımlanmaktadır. Bir açıdan aynı rölativeite; nirvana ile samsara, bodhi (uyanış) ile klesa (bozulma, kirlenme) arasında da vardır. Bu şu demektir, nirvanayı aramak samsaranın varlığına ve samsara problemine işaret eder. Uyanışı aramak ise kişinin hayalle, bozukluk sürecinde bulunduğunu gösterir. Diğer bir şekilde de bunu şöyle ifade edebiliriz. Nirvana arzusunun bir hedefi yapıldığı anda artık o samsaranın bir parçası olmuştur. Gerçek Nirvana arzulanamaz çünkü o kavranamadığı için kendisine yönelik bir duygu ve isteme de ortaya çıkamaz. Bunun yanında, 'Nirvana Samsara'dır' eşitlemesi bir başka anlamda da doğrudur. Yani bize Samsara olarak gözüken aslında Nirvanadır ve bize şeklin dünyası olarak gözüken de aslında gerçekten 'boş' (sunya)tur.²⁷⁸

Bu paradoksal durum üzerinde biraz daha durmamız gerekmektedir. Budizmde varolan her şeyin temeli (kunzhi) özü boşluktur. Sınır-

²⁷⁷ H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 497-498.

²⁷⁸ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 90-92.

sız, mutlak boşluktur; varlıkların, asıl varoluşun, kavramların ve sınırların boşluğudur. Bize dışımızda gibi görünen boş yer, nesnelerin bulunduğu boş yer ve zihnin boş yeridir. Varlıkların temeli (Kunzhi) ne içerde ne dışarıdadır, varolduğu söylenemez (çünkü hiçbir şeydir), varolmadığı da söylenemez (çünkü gerçekliğin kendisidir). Sınırsızdır, yok edilemez ya da yaratılamaz, doğmamıştır ve ölmez. Onu anlatmak için kullanılan dil ister istemez paradoksaldır çünkü varlıkların temeli düalizmin ve kavramların ötesindedir. Onu kapsamaya kalkışan herhangi bir dilbilimsel yapı zaten yanlışlık içindedir ve ancak onu kapsayamayacağı şeye işaret eder. Birey düzeyinde, varlıkların temelinin berraklık ve ışık yönü saf farkındalıktır. Varlıkların temeli gökyüzüne benzer, ama farkındalıktan yoksun olan gökyüzüyle aynı değildir, çünkü o, hem boşluk hem de farkındalıktır. Bu varlıkların temelinin farkında “olunan” bir nesne olduğunu değil, daha çok farkındalığın boşluk olduğunu akla getirir. Boşluk açıklıktır, açıklık da boşluktur. Varlıkların temelinde ne özne ne nesne ne de başka bir ikilik ya da ayırım vardır.²⁷⁹ Bu hem paradoks bir durum hem de bütün kutupluluğun çözüldüğü bir durumdur. Çünkü burada tüm görecelikler aşılmış olmaktadır. Her şey ikiliklerin üstünden, mutlak boyutundan kendini açıklar. Budizmde çok kullanılan bir benzetmeyle dalgaların ayrı bir varlık gibi algılanması normal karşılanabilir ama sonuçta okyanusla aynı özü paylaşıyorlardır. Bu bakımdan dalgalar da vardır ama onların da mutlak değişmez bir varlıkları yoktur. Ancak özünde farklı bir varlık evreni oluşturmazlar. Benzer şekilde nirvanayı gerçekleştirebilecek o gerçeklikten farklı bir *ben*, ulaşılacak bir *nirvana* da yoktur ve biz zaten nirvananın içindeyiz. Nirvana’yı aramak zaten bizde olan, hiç bir zaman yitirmedığımız bir şeyi aramaktır. Günlük yaşamımız *nirvana*’nın kendisidir. Nirvana’yla samsara arasında en küçük bir fark bile yoktur. Çünkü her su damlası özünde okyanusla aynıdır. Herkeste, her canlıda, her varlıkta Buda doğası vardır. Eğer

²⁷⁹ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet’in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 257-258.

ben ile Budalık başka bir şey olursa, o zaman ikilik var demektir. Oysa her türlü ikilik yanılgıdır. Buda doğası, böylesiliğin (*tathata*), boşluğun farklı bir adlandırılmasından başka bir şey değildir. Buda doğası ve boşluk aynı şeyse o zaman tüm evrenin Buda doğasıyla özdeş olduğu ortaya çıkmaktadır ki daha önce belirttiğimiz Buda'nın *dharma bedeni* işte bunu ifade etmektedir.²⁸⁰ Bütün bunlar bir açıdan hem paradoksal bir durum ortaya koymakta başka bir açıdan da bu durumu çözmektedir. Eğer aydınlanmamış bir zihinle bakarsak paradoks devam etmektedir. Ancak *karşı kıyidan* bakınca her iki durum aynı anda kavranmaktadır.

Budizmdeki bu paradoksu *F. Schuon* kendine özgü yaklaşımıyla şu şekilde açıklamaktadır: “Budizm’de, Cevher, kozmik varoluşun yaratıcı ve belirleyici sebebi olarak değil, tezahür etmiş dünya ile ilişkisi açısından tezahür etmemiş bir şey yahut dünyevi şeylerin hayali çokluğuyla olan ilişkisi açısından bir “Boşluk” olarak görülür. Bu nedenledir ki, Budizm’de “Tanrı” fikri yoktur; aksi taktirde bu bakış açısına göre, “Tanrı” fikrinin kabulü, aşkın Boşluk’a kozmik bir şey katmak yahut tezahür etmiş bir şeyi asıl Gerçeklik’e atfetmek olurdu. Fakat sonsuz derecede gerçek olan Boşluk karşısında tezahür, bir hiç olduğundan (zira içerdiği unsurların ne meta-neti ne de kalıcılığı bulunmaktadır) “boşluk” olarak görülür; bu açıdan bakıldığında Cevher yahut Gerçeklik, mekansal yahut başka tür bir maddiyat anlamında değil, hiçbir çatlağa yer vermeyen mutlak varlığı açısından gerçekten bir doluluktur. Tam tersi bir bakış açısı Gerçeklik’i kişileştirerek onun Cevheri tabiatını örtmüş ve aşkınlığını (yani aşkınlık kavramını) tehlikeye sokmuştur; ne var ki, kendini bu veçhede beşeri alıcının tabiatına göre izhar eden Cevher’in kendisidir; dolayısıyla, şu ya da bu geleneksel kavram üzerindeki tartışmalar, faydasızdır, çünkü esoterizmler ittifakı yeniden tesis ederler. Eğer Monoteistlerin Budizm’deki “Boşluk” kavramına karşılık gelen esoterik kavramları varsa Budisterin de İncilin yahut Kur’an’ın Tanrısına karşılık gelen kavramları vardır; örneğin

²⁸⁰ İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 230-232.

Amitabha Buda bir açıdan bakıldığında “gerçek insan” bir başka açıdan da “gerçek Tanrı”dır. Eğer suyu Cevher’in sembolü olarak kabul edersek, Budistlere göre Cevher, “dalgasız olandır” yani suyun değişmez tabiatıdır; buna karşılık Ari olsun Semitik olsun tanrıculara göre Cevher, dalgaların muharrik sebebidir. Bu arazlarda su unsurunun tabiatından gelmeyen hiçbir şey yoktur; ayrıca su, kendi düzeyinde yaratıcı Tüm-İmkan’ı gerçekten İzhâr eder. Ancak Budistler, *Samsara* ile *Nirvana*’nın bir olduğunu söylerken bu Cevher-araz ilişkisini metafiziksel olarak göz önünde bulundurur”.²⁸¹

Öte yandan Budizmdeki bu boşluk ya da hiçlik anlayışını *T. İzusu* İslam tasavvufunun çeşitli kavramlarıyla karşılaştırarak yorumlamıştır. O insanların kendini arındırması ve benliğinden kurtulması ile ilgili açıklamalardan sonra fena kavramına sözü getirerek açıklamalarını şu şekilde sürdürmektedir. Kişilerin *fena* makamına ulaşmak için sarf ettikleri bu gayretlere teknik anlamda *tevhid* adı verilir ve kelime olarak ‘pek çok şeyi bir tek şey haline getirmek’ veya ‘birmek, birleştirmek’ anlamını yani, zihninin derin bir meditasyon içerisinde mutlak bir konsantrasyonunu ifade eder. Bu kişinin, *Mutlak Gerçekliğin* dışındaki herhangi bir şey ile olabilecek her türlü ilişkiden zihnini arındırmasından ibarettir. Bu öyle bir arındırma olmalıdır ki, kişi en sonunda zihnini, benliğinin *yok olduğu (fena)* bilincinden de arındırması olmalıdır. *Fena* tecrübesi bu anlamda *fenanın da fenasını* yani, benliğin yok olması bilincinin de tamamen yok olmasını ihtiva etmektedir. Çünkü benliğin yok olmasının bilinci bile *Mutlak Gerçekliğin* dışında bir şeyin bilinci demektir. Tam karşılığını Budizmin *boşluk (hiçlik)* kavramında bulan ve *fena* bilincinin bir izini bile taşımayan böyle mutlak bir *fenanın* insanda gerçekleşen subjektif bir durum olarak değerlendirilmiyor olması önemlidir. Bu durum, aynı zamanda, *Mutlak Gerçekliğin* mutlaklığı içerisinde aktüelleşmesi ya da gerçekleşmesidir. *Fena* tecrübesinin bir insan tecrübesi olduğu kesindir. Onu bizzat tecrübe eden varlık insandır. Fakat bu tecrübe, salt bir insan tecrübesinden ibaret de değildir. Zira, insan o tecrübeyi yaşadığı an artık kendisi olmaktan çıkmıştır.

²⁸¹ F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 20-21.

Bu anlamda, insan, söz konusu tecrübenin süjesi değildir. Burada süje, metafizik *Gerçekliğin* kendisidir. Diğer bir deyişle, insanın yaşamış olduğu *fena* tecrübesi, özünde, *Gerçekliğin* kendisini aktüelleştirmesinden ibarettir. İslami terminoloji ile ifade edilecek olursa, bu tecrübe, *Gerçekliğin* zahir yönünün batın yönüne galip gelmesidir. *Fena* tecrübesi bu yönüyle, *Mutlak Gerçekliğin* metafizik nurunun taşıp yayılmasından başka bir şey değildir. *Gerçekliğin* zahir yönünün gücü, fenomenler dünyasının varlık ve olaylarında kendini daima hissettirir. Aksi halde, bizi çevreleyen fenomenler dünyası diye bir şey olmayacaktı. Fakat fenomenler dünyasında *Gerçeklik* kendini, sadece, izafi olan uzay-zaman formları yoluyla açığa vurur. Mistik bir metafizikçinin mutlak bilincinde ise bunun tam tersine, kendini, her türlü izafi belirlenimin ötesinde olan orijinal mutlaklığı içerisinde açığa vurur. Teknik olarak *keşf* ya da *mükaşefe* yani, perdenin ortadan kalkması tecrübesi olarak bilinen şey işte budur. *Fena*, insanın, kendi 'ben'inin tamamen yok olması ve bunun sonucu olarak da bilgi ve irade objesi olabilme yönünden bu ben ile ilişkili her şeyin yok olmasını tecrübe etmesidir. Bu tecrübesi safhasında, zaten gerçek olmayan ego ya da 'izafi-ben' tamamen hiçliğe gömülmüştür. Bir sonraki safhada ise bu *ben* gömüldüğü hiçlikten tekrar ortaya çıkartılır ve tamamıyla '*Mutlak bir Ben*'e dönüştürülür. Hiçlikten çıkartılıp adeta diriltiren kişi, dış görünüşü itibarıyla aynı kişidir; fakat artık o, kendi öz-belirlenimini aşmış bir kişidir. Bundan sonra o, normal her günkü bilincine tekrar kavuşur ve böylece fenomenlerin oluşturduğu her günkü normal *kesret* dünyası kendini onun gözleri önüne sermeye başlar. Ancak, o bu durumda kendi öz-belirlenimini ('ben'ini) zaten reddetmiş bulunduğu için onun kavradığı *kesret* dünyası da her türlü belirlenimin ötesindedir.²⁸² Artık bakış açısı değiştiğinden bu dünya ikili bir görünüme kavuşur. Bir açıdan yoktur ama başka bir açıdan ise Mutlaktır.

²⁸² T. Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 26-27. Varlıktan sıyrılmak ile ilgili bir İslam tasavvufundan şu örnek oldukça nettir: "Ne şerbettir o şerbet, ne lezzettir o lezzet, ne zevktir o zevk.. ne hayranlıktır o hayranlık, ne devlettir o devlet, ne şevktir o şevk !

Ne hoştur dem ki kendiliğimizi terk edelim de mutlak bir zenginliğe erişelim, varlıktan yoksul olalım!

Hinduizm ve Hristiyanlık ile birlikte daha geniş bir karşılaştırma da ilginç benzerlikler ortaya konabilmektedir. Hinduizm ve Budizmin önemli bir bölümünde bir ideal olarak belirlenen benliğin olumsuzlanması, gerçek anlamda yok oluş değildir. Zira Hinduizmde yok olan Maya, yani yanılsama, geride kalan ise Atman, yani Brahman, (çünkü Atman, Brahmadır) hakiki gerçekliktir. Hinduizm görünürdeki gerçekliğin yok edilmesini ister, gerçek hiçliği değil. Bir Budist, “Buda’nın doğası Mutlak iyilik olarak asli Hiçlik’tir” dediğinde kastettiği Batı’daki, ontolojik anlamda hiçlik değildir. Hiçlikle kastettiği doğrudan özgeci algı, özneye nesne arasında hiçbir ayırımın olmamasıdır. Belirtmek istediği, algılama sürecinin benlikten arındırılması, öznenin nesneyle ve tüm nesnelerle birleşmesi ve böylece tüm evrenin birleşimidir. Budist boşluk kavramı, Hiçlik kavramına benzer. Her ikisi de benliği yok etmeyi amaçlar, ancak bu (Batı’daki felsefi ve dinsel anlamda) Varlık’ın yok edilmesi değildir. Doğu’nun Hiçlik kavramı sonuçta Hristiyan geleneğindeki Varlık kavramına eşdeğerdir: her ikisi de nihai gerçekliği ifade etmektedir. Varlık’ın Hiçlik üzerindeki üstünlüğü Batı terminolojisi bile bir varsayımdır. Çünkü eğer Tanrı varsa, tanım gereği Tanrı Varlık’tır. Üstelik, Tanrı eğer kendisinden başka hiçbir şeyin varolmamasını isteseydi, hiçbir şey yaratmazdı. Bir şeyleri yarattığına göre, bu şeylerin özünde iyi olması gerekir.²⁸³ Ancak bu anlamda normal bilinç düzeyinde çözümü mümkün olmayan paradoksal durum unutulmamalıdır.

Boşlukla ilgili bu paradoks doluluk-boşluk ikileminin birlikte anılması şeklinde de ifade edilmektedir. Dolu-boşluk paradoksu bir

Ne din kalsın, ne akıl.. ne takva kalsın, ne idrak.. toprağa sarhoş ve hayran bir halde seriliverelim!

Cennetin, hurinin, ebediyetin burada ne değeri var ? Yabancı, o halvete giremez ki. Yüzünü gördüm, şarabı içtim.. bilmem bundan sonra ne olacak?”. Şebüsterî, *Gülşeni Raz*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay., İstanbul 1985, s. 58.

²⁸³ Jeffrey Burton Russel, *Şeytan Antikiteden İlk Hristiyanlığa Kötülük*, Çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yay., İstanbul 1999, s. 19. Hristiyanlıkla Budizmin bu açıdan karşılaştırılması için ayrıca bkz. D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, s. 12, 18-19.

yönüyle olumsuz başka bir açıdan olumlu değerlendirilmektedir. Nirvana aslında geçici bir aydınlatma parıltısı olarak değil de kalıcı ya da daha çok zamanı bütünüyle aşan bir bilinç olarak anlaşılan aydınlanma bilincinden başka bir şey değildir. Bu durumuyla o dolu-boşluktur. Bu durumda bireyselliğin, benliğin kaybolduğu ve bir bakıma yok olduğunu görebiliriz. Fakat bu kişisel kimliğin yok oluşu tükenme değil tersine tek gerçek yaşamdır. İşte bu çerçevede bireyselliğin kayboluşu nirvananın olumsuz yönünü ifade ederken, onun tek gerçek yaşam olması ise olumlu yönünü ifade etmektedir.²⁸⁴

Öte yandan bu boşluk anlayışı bizi tüm şeylerin boş olmasından yola çıkarak gündelik yaşamın kendisinden iğrenmenin de boş olduğu sonucuna götürmektedir. Bu demektir ki evrendeki her şeyin aynı boşluğu taşıması aynı zamanda her şeyin çözüm için yani hakikate ulaşmak için bir dayanak oluşturduğu anlamına gelmektedir. Başka bir açıdan bütün varlıkların hakikatte boş ya da Müslüman maneviyatından bakıldığında daha anlaşılır olması açısından *bir* olduğu anlamına gelmektedir. Aslında, eğer her şey özdeş bir Boşluk'la işaretilenmişse, nispi olanla mutlak olanın arasında buna uygun bir farklılık gözetmek pek de mümkün olamazdı. Dolayısıyla Nirvana'yla Samsara'nın, aynı olduğu gerçeğine yeniden gelmiş oluyoruz. Bu bir anlamda kişinin dünyaya sırtını dönmesine işaret eden bir şey olmadığı gibi aynı zamanda herhangi bir şekilde onun içinde bulunan şeylerin birer varlığa sahip olduklarını reddeden bir şey de değildi. Tam tersine, bu dünyayla ve onun duyumsal nesneleriyle, onların öylesiliği yani özgünlüğü (tathata'sı) içinde yüzleşmek anlamına geliyor. Yani, onlarla *onlar gerçekte her ne iseler* o şekilde yüzleşmek anlamına gelmektedir bu. Ya da, onları, onlara hiçbir şey katmadan ya da onlardan hiçbir şey eksiltmeden yüzleşmek. Öylesilik ve Boşluk, değiş tokuş edilebilir kavramlardır ve bu kavramları yüzde yüz olarak anlamak bizi Gerçek Bilgi'nin Temelleri'ne doğru yönlendirir. Artık burası içinde tüm tezatların birliğe tekamül edip, sonra da yok oldukları bir yerdir: Özne ve nesne, algılayan ve algılanan, tasdik etme ve kınama gibi zıt kutupların arasındaki çelişkilerin yok oldukları bu durumda Nirvana ve Samsara da bir ve aynıdır.²⁸⁵

²⁸⁴ W. T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 173-174.

²⁸⁵ Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 198-199.

Bu aşamada bir kavramla daha karşılaşmış oluyoruz ki yine boşlukla bağlantılı bu kavram *öylelik*, *böylelik*, *öylesinelik* ya da *böyle oluş* diye anlamlandırabileceğimiz *tathata*'dır. Esasen Budist aydınlanma tecrübesini anlatan kavramların bu tecrübenin bizim rölatif dünyamızın diline aktarılmasından kaynaklanan güçlüğü yansıttığı burada da yine ortaya çıkmaktadır. Çünkü *öylelik* ancak daha önce nasıl olduğunu bilen, şimdi de *öyle* olduğunu onaylamasını ifade eden bir çağrışıma sahiptir. Böylece kavram bu tecrübeyi bilene adeta sesleniyor gibidir. Ancak yine de bu kavrama anlaşılır yorumlar getirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Budizm'de bu kavramın yine *Mutlak*'ı ifade ettiği belirtilmektedir. Budizmde bu yaklaşıma göre en yüksek kavrayış aşaması sadece bütün şeyleri *doğal böylesinelikleri* içinde kavrayabilmektedir. Bu noktada her *şey/olay* (dharma) kendi kendini belirleyen kendi kendini oluşturan veya spontane/kendi kendini belirleyen şeyler olarak görülür. Çünkü oldukça doğal bir şekilde ne ise o olmak; *tatha* olmak sadece böyle özgür ve engelsiz olmaktır. Evrenin gerçek uyumu ancak her bir "şey-olayın" özgür ve spontane olarak müdahalesiz bir şekilde kendisi olabildiği zaman gerçekleştirilebilecektir. Bırakın her şey olduğu gibi özgür olsun, kendinizi dünyadan ayırmayın ve onu yönetmeye çalışmayın. Tıpkı organların her birisinin kendiliğinden hareket ettiği gibi her şey dışardan müdahalelerden çok içeriden organize edilen inanılmaz bir şekilde birbirleriyle ilişkili bir harmonidir bu.²⁸⁶ Her şey öylesilik halindedir.

Fakat, 'doğal hali üzere varoluş' ifadesi, şeylerin bizim ampirik tecrübe düzeyinde bildiğimiz varoluşuna işaret etmemektedir. Burada 'varoluş', biz meditasyon durumunda iken zihnimizin transandantal fonksiyonunun harekete geçirilmesi aracılığıyla kendisini açığa vuran varoluşun gerçekliğini ifade eder. Bu, normal uyanık haldeyken yaşanan tecrübe esnasında her günkü sıradan bilincin ayırt edici aktivitesi tarafından bozulup 'kirlenmezden' önceki varoluşun (yani bir anlamda *öyleliğin*) gerçekliği anlamına gelir.²⁸⁷

²⁸⁶ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 99-100.

²⁸⁷ T. Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 91.

Burada şöyle ya da böyle gibi ifadeler aslında tanımlama yapmadan hakikate işaret eden kavramlar olarak kullanılmaktadır diyebiliriz. Bir anlamda tanımlanamaz olana böyle beyhude bir çaba sarf etmeden işaret edilmiş olmaktadır. “Tathata bu yüzden dünyayı olduğu gibi, düşünce ve tanımlama sembolleriyle bölünmemiş ve perdelenmemiş bir şekilde gösterir. Somut ve gerçek olana, soyut ve kavramsal olandan ayrı bir şekilde işaret eder. Bir Buda Tathaga’dır; “öylece-giden”dir, çünkü bu kavramsal olmayan, hiçbir kelimenin ifade edemeyeceği asıl dünyaya uyanmıştır ve canlı veya cansız, iyi veya kötü, geçmiş veya gelecek, burası veya orası, hareketli veya durağan, sürekli veya süreksiz, gibi düşünceleri karıştırmaz Boddhisatva. Tathata, bir Buda’nın ve şöyle ya da böyle tüm varlıkların gerçek durumu olduğu için, aynı zamanda tathata bizim orijinal ve gerçek doğamız dolayısıyla da bizim “Buda mahiyetimiz” olarak nitelendirilebilir”.²⁸⁸ Çünkü *buda doğası* da tanımlanamaz bir mutlaklığı ifade ettiği için ona öyle oluş şeklinde işaret edilmiş olmaktadır. Ancak bu doğasını keşfeden için her şey anlaşılır ve açık seçiktir.

Budizmde aydınlanma deneyimi daha yüce bir gücün, daha yüksek bir anlayış ve birleşmenin tezahürüdür; eşit düzeyde kuvvetlerin çatışma sahası olan görece şuur alanının ötesindedir. Bu, rölatif şuurumuzun tabiatından kaynaklanmaktadır. Aydınlanma ise bir insana ancak daha yüksek bir birleşme alanının yolu açıldığında, yani tam özdeşlik temeline eriştiğinde nasip olan bir deneyimdir. Bu nedenle aydınlanma deneyimi, ancak tüm gerçeğin bir bakışta görülebildiği en yüksek tepeye tırmandığımız zaman, ya da başka bir deyişle, tüm alemleri barındıran sistemin zeminine kadar indiğimiz zaman edinebileceğimiz bir deneyimdir. Burada en yüksek doyuma ulaşmış olmanın şuru yaşanır ve buna artık hiçbir şey eklenmesi gerekmez. Her şey doyuma ulaşmış ve tatmin olmuştur. Her şey şura olduğu gibi görünür. Kısacası, bu bir *mutlak böyle oluş halidir, tam dolgunluk olan mutlak boşluktur*. Dolayısıyla Budist felsefe böyle oluş veya boşluk veya öz kimlik felsefesidir. Bu felsefe şimdiki zamandan yola çıkmaktadır, bu da özne ile nesne arasında bir

²⁸⁸ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 95-96.

ayrımı tanımayan ve salt hiçlik hali olmayan duru bir deneyimdir. Ama eninde sonunda *böyle oluş* bütün tanımlamalar ve adlarla alay edecektir. Aslında bunun ne olduğu hiçbir kelimeyle ifade edilemez, ama kelimeler düşüncelerimizi iletmenin tek yolu olduğundan onlardan yararlanmak zorunluluğu vardır. Ancak hiçbir kelime yeterli değildir. Böyle oluş her şeyi aşar. Hiçbir kavram ona erişemez, hiçbir akıl onu yakalayamaz. Bu yüzden ona “mutlak” denir.²⁸⁹ Dolayısıyla bu mutlak olana götüren bir dizi yöntemler ve önlemlerle canlıların kurtuluşunun hızlandırılması sağlanmaktadır. Ancak bunların bir araç olmaktan öte bir hakikati yoktur. Anlaşılabacağı üzere aydınlanma ile ilgili bütün kavramların açıklamaları arasında büyük benzerlikler dikkati çekmektedir.

3.2.1.2. Birlik-İkisizlik

Budizmde Mutlak Kurtuluş hali *birlik* ya da *ikisizlik* şeklinde de kavramsallaştırılmıştır. Aydınlanmaya ulaşan, her şeyi birlik halinde kavrayan bir bilinç düzeyine ulaşmış olmaktadır. Ancak yine de burada bilinç, bilinçsizlik ya da bilme, anlama gibi kavramların bu aşkın idraki tanımlama açısından yetersiz olduğu unutulmamalıdır. Ulaşılan bu düzeyin anlatımı genel olarak Hint metafizik anlayışındaki Atma, Brahmadır anlayışına benzerliğinin yanında, İslam Tasavvufundaki Varlığın Birliği öğretisine uygunluğu da çeşitli karşılaştırmalarda dile getirilmektedir.

Budist öğretiyeye göre aydınlanmış insan Tathata, olası tüm şeyleri içine alan, varolmayan her şeyden ayrı bulunan yaşamın Gerçekliği ile birliğe ulaşan bilinç durumunu elde eder. Bu bilinç durumu, hiçbir şeyin karşıtı olamayan bir şeyle bir oluşu yüzünden, ikici olmayandır, mutlak bir bütüncül kabullenıştır. Bu evrenin varoluş nedeni, özü ve anlamı olan ilkeyle bir oluşu demektir. Acı ve kötülükle zıt olmasına, korku, öfke, sevgi gibi oldukça insancıl duygular duymasına rağmen, tüm coşkusuyla kendi yaşamını yaşadığı ve tüm şeylerin esas olarak kabullenebileceği anlayışını bıraktığı için, bu durum içinde son derece mutludur. Çünkü, ona göre,

²⁸⁹ D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, s. 56.

evrenin her görünüşünde kutsallık ve anlam vardır. Evrendeki tüm çelişik gibi görünen şeylerin birliğini ya da özdeşliğini anlamamanın verdiği bir esenlik idrak edilir.²⁹⁰ Ancak bizler dünyayı aydınlanmadan önce bu birlik halinde neden kavrayamamaktayız? Yine varlıkların bu birlik halinde kavranışı nasıl olmakta ya da nasıl izah edilmektedir? Bu bölümde temel olarak bu iki sorunun cevabını vermeye çalışacağız.

Her şeyden önce Budizm, daha önce de değindiğimiz gibi, bütün olumsuzlukların, bizi aydınlanmadan alıkoyan nedenlerin kökenine cehaleti yerleştirmiştir. Bu bakımdan yine bizim dünyaya ikici bir gözle bakmamıza neden olanda cehaletin yol açtığı kavramsal zihnin yanılgılarıdır. Çünkü farkına varmadan önce, bireyin gerçek doğası kavramsal zihne yol açan kök cehalet tarafından karartılmış durumdadır. İkici görüşün tuzağına düştüğü için, kavramsal zihin yaşanan şeylerin bütün birliğini kavramsal varlıklara böler, sonra da bu zihinsel yansımaları sanki doğuştan ayrı ayrı varlık ve nesneler biçiminde varolmuşlar gibi ilişkilendirir. Temel ikicilik, yaşananları ben ve diğerine ayırır. Ardından yaşanan deneyimin yalnızca tek yanıyla özdeşleşerek, tercihler geliştirir. Bu durum hem fiziksel hem de zihinsel eylemlerin temeli olan karşı olma ve arzunun ortaya çıkmasıyla sonuçlanır.²⁹¹ Zaten arzu ortaya çıkınca insan için aydınlanmanın kapılarının kapandığı kısır döngüye gidilmiş olunmaktadır.

Burada temel olarak anlaşılması gereken, yaşadığımız dünyada bu kadar çeşitli varlıkla karşı karşıya bulunduğumuz halde bunların birlik halinde olduğu, bir olduğu düşüncesine nasıl ulaşıldığıdır. Bunu açıklığa kavuşturmakla birlikte aynı zamanda hem birliğin ve hem de çokluğun birbirine çelişmeden nasıl izah edildiği de konunun odak noktasını oluşturmaktadır. Her şeyden önce yaşadığımız dünyadaki fenomenlerin kendi başına hiçbir hakikat değeri taşımadığı ileri sürülmektedir. Fenomenler dünyası, izafilik alanıdır ve her şeyin sürekli olmadığının, daima değişmekte ve geçici olduğunun

²⁹⁰ A. Watts, *Mutluluğun Anlamı Çağdaş Ruhbilim ve Doğu Bilgeliklerinde Tinin Özgürlük Sorunu*, s. 80-81.

²⁹¹ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet'in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 71.

gözlendiği ve hiç bir şeyin mutlak olmadığı bir dünyadır. Budizm’de evrensel süreksizlik prensibi olarak son derece önemli rol oynayan şey bu gözlemdir. Budizmde görülebilen nitelik dünyasının, şeylerin kalıplaşmış dünyasından farklı olarak “boş” ve “aldatıcı” karakterinden bahsederken, tam olarak ondaki formların geçiciliğine göndermede bulunmaktadır. Şekil değişimdir, böylece biraz genişletilmiş anlamıyla mayadır, yani aldatma ve illüzyondur, bir yere kaydedilemez, tutulamaz, kavranılamaz. Şekil, zihin kendisini sabit düşünce kategorileri yani isimler ve kelimeler yoluyla anlamaya çalıştığı zaman mayadır. Çünkü bunlar eşyanın ve olayların soyut ve kavramsal kategorilerin dizayn edilmesine yarayan isim ve fiillerdir.²⁹² Fakat aydınlanmaya ulaşan için durum farklılaşmaktadır. Böyle bir durumda fenomenler dünyasındaki formlar da temelde Hakikatin bir tecellisi ya da öz-belirlenimi olarak görülür. Ancak bu, benliğin yok olması daha önce bahsettiğimiz yokluk (sunyata) durumu denilen mutlak durumuna ulaşılması ile gerçekleşebilecektir. Böyle bir durumda varlıklar izafi görünümleri ile değil orijinal mutlaklığı içerisinde müşahade edilirler. Bu tecrübe, Budizmde ‘zihin ve beden yok olması’ olarak bilinen ruhsal olgunun karşılığı durumundadır. Bu Budist olgu, ‘sözde ben’in görünürdeki sağlam temelini kaybederek metafizik ve epistemolojik tabanına düşmesinden ibaret olan tam bir zihin-beden birliğidir. Bu safhayı geçtikten sonra, zihin ve beden yokluğu ebedi var olma tecrübesi olarak bilinen daha üst düzeydeki bir safhaya yükselmesi söz konusudur. Bu aşamada benlik Mutlak Bene ulaşmış olur ve fenomenler dünyasını da her türlü belirlenimin ötesinde birlik halinde tecrübe eder.²⁹³

Bu daha önce değindiğimiz depo-bilinç olarak da anlaşılabilir. Çünkü depo bilinçte tüm varlık formlarının kökleri vardır. O her türlü bireyselliği aşan ve bütün varlıkların kendisinden çıktığı şeydir. Birleştirilmiş ya da tek noktada yoğunlaşmış bilinç şeklinde ifade edilmesi de mümkündür. Bir yandan sadece ‘şimdi’ üzerinde yoğunlaştığı için tek-noktadır, çünkü berrak bilinç için geçmiş ya da gele-

²⁹² A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm’in İlkeleri*, s. 65.

²⁹³ T. Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 26-27.

cek yoktur, sadece şimdiki an vardır. Öte yandan ise bilen, bilinen ve bilgi arasında bir ayırım yapmadığı için tek noktadır. Böyle müşahede varlıkları dünyada gördüğümüz subjektif bakış açısı ile de yeniden görmeye başlar. Fakat bu yeni idrak durumunda onların ontolojik hakikati ve asıl bilinçle olan ilgisi kavranılarak gerçekleşir. Aydınlanmış kişiler ile henüz aydınlanmamış, ikinci bir şuur dünyasında yaşayanlar arasındaki iletişimi mümkün kılan ve aynı dünyada çelişkiye düşmeden yaşamalarını sağlayan bu bakış açısıdır. Dolayısıyla yaşadığımız dünya yok olmuyor ama bambaşka bir dünya olarak ortaya çıkıyor. Bu bağlamda *Alan Watts*, *Ch'ing-yuan*'dan üç bilinç düzeyindeki yani aydınlanmadan önce, aydınlanma halinde ve her şeyin birlik halinde kavrandığı durumda algı farklılıklarını açık şekilde ortaya koyan bir aktarım yapmaktadır: “Otuz yıl sürecektir Zen çalışmama başlamadan önce dağları dağ, suları su olarak gördüm. Daha derin bir bilgi seviyesine ulaştınca öyle bir noktaya geldim ki artık ne dağları dağ, ne de denizleri deniz olarak görebiliyordum. Fakat şimdi, işin temeline ulaşmış ve huzurlu bir durumdayım, bir kere daha dağları dağ, denizleri deniz olarak görmeye başladım”.²⁹⁴

Bu düzeyler *T. Izutsu* tarafından İslam Tasavvufundaki *cem* ve *cem'ül-cem* makamlarındaki vahdet ile karşılaştırılmaktadır: “Böylece, bu özel bakış açısından bakıldığında *fena* makamındaki *vahdet* -yani, *cem*'ile *beka* makamındaki *vahdet* -yani, *cem'ül-cem*' arasındaki farklılık şu noktada yatmaktadır: *Fena* makamındaki *vahdet*, iç-açılımları bile bulunmayan basit ve mutlak bir *vahdettir*; oysa *cem'ül-cem*' makamında görülen *vahdet*, iç-açılıma uğramış bir *vahdettir*. İşte bu son safhada gözlemlendiği haliyle *Gerçeklik*, felsefi bakımdan *kesretin vahdet* ve *vahdetin kesret* olması anlamında bir zıtların birlikteliği (*coincidentia oppositorum*) durumudur. Bu durum, *kesret* içinde *vahdet* ve *vahdet* içinde *kesret* görüşüne dayanmaktadır... Buradaki *vahdet* ya da *Mutlak*, fenomenler dünyasındaki varlıkların tümünü yansıtan bir ayna görevi görür; *kesret* ya da fenomenler dünyasındaki varlıklar ise her biri aynı *Mutlak*'ı

²⁹⁴ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 80, 161.

kendine göre (kendine mahsus bir tarzda) yansıtan sonsuz sayıdaki aynalar fonksiyonunu icra eder. Bu, Budizm'deki 'birbirinden farklı bir kısım su kütlelerinde yansıyan ay imajına benzeyen mecazı bir ifade şeklidir; burada yansımaları açısından çok sayıda farklı aylara bölünmüş olmasına rağmen ayın kendisi orijinal *vahdetini* daima korumaktadır".²⁹⁵

Bu noktada vahdete uygulama ile yani meditasyonla ulaşmanın Budist tasvirini sunmak yararlı olacaktır. Günümüz Budist yazarlarından ve uygulayıcılarından *Tenzin Wangyal Rinpoche*, bu tecrübeyi şu şekilde anlatmaktadır: "Haz, uygulama için bir kapı olarak kullanıldığında kaybolmaz; haz karşıtı olmamız gerekmez. Özne ve nesne beraber ışıktaki eridiğinde, boşluk ve açıklığın birleşmesi yaşanır ve bunda sevinç vardır. Kin ya da karşı olmaya yaklaşım da benzerdir. Öfkeyi ona katılmak ya da onunla özdeşleşmek veya onun tarafından yönlendirilmek yerine gözlemlersek, öfke nesnesiyle olan ikici takıntı biter ve öfke boşlukta erir. Bu boşlukta şimdiki an korunursa, özne de erir. Bu boş yerde bulunmak berrak ışıktır. "Saf şimdide gözlemleme" ile öfkeli bir benlik olarak kalacağımız, öfkeyi gözlemleyeceğimiz kastedilmez; anlatılmak istenen şey rigpa (yani farkındalık), öfkenin meydana geldiği yer olduğumuzdur. Bu şekilde gözlemlendiğinde, öfke boşluğun özünde erir. Bu, açıktır. Ama hala farkındalık, şimdiki zaman vardır. Bu, ışıktır. Bu boşluk ve şimdi öfkeyle bütünleştirilir, çünkü öfke artık berrak ışığı karartmaz. Düşünceleri bu şekilde gözlemlediğimizde ve gözlemleyenle gözlemlenenin her ikisi de yok olduğunda, bir rigpa (farkındalık) deneyimi olur".²⁹⁶

Sonuçta unutmamak gerekir ki Budizmde daha önce bahsettiğimiz "Hiçlik", "Yokluk" ya da "Böylesilik" diye de adlandırılan her şeyin aslında "Bir"den başkası olmayacağı kabul edilmektedir. Kurtuluşa ulaşan için Bir ve buna bağlı olarak çokluğun, bu Bir olanla bağlantısı anlaşılmış olmaktadır.²⁹⁷

²⁹⁵ T. Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 32-33.

²⁹⁶ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet'in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 235.

²⁹⁷ Ünlü mutasavvıf Şebüsteri bu ağır metafizik konuları oldukça özlü dizelerle şiirselleştirmiştir: "Göklerin, yıldızların da ecelleri geldi mi bütün varlık, yoklukta kaybolur gider.

Böylece aydınlanmaya ulaşan insanın bu haliyle varlığını bağımsız olarak sürdürmediği de ortaya çıkmaktadır. Ancak farklılık dünyasıyla bağıntılı olarak varlığını sürdürmektedir. Çünkü o haliyle de bu dünyada yaşamaktadır. Budistler'e göre farksızlık dünyası rölatif değil, mutlak bir şeydir. Kendi kendisinden var olan ve rölatif olan hiçbir şeyin desteğine gerek duymayan o tek mutlak dünyadır. İnsan zihni böyle bir varoluşu kavrayabilir mi diye sorulabilir. Hayır, rasyonel olarak kavrayamaz. Şu paradoks ifadenin nedeni de budur: Farksızlığın farklılığı ve ayırt edilmezin ayırt edilmesi ya da tersi, farklılığın farksızlığı ve ayırt edilenin ayırt edilmezliği. Başka bir deyişle, yaşadığımız hayatın karşıtların bir oluşu ya da sentezi değil, çelişkilerin *özdeşleşmesi* olduğunu görebiliriz. Deneyimlerimiz düalist anlayışla çelişki içindedir. Çünkü ruh dünyası duyu dünyasından duyu dünyası da ruh dünyasından başka bir dünya değildir. Yalnız, tek ve bütün bir dünya vardır. Dolayısıyla ruhun farksızlık dünyasına duyuların da farklılık dünyasına, ait olduğu iki dünyanın hem bir hem de bir olmadığı özdeşlik man-

Bir dalga koptu mu bütün alem mahvoluverir de "Sanki dün bunlar yokmuş" hakikati meydana çıkar !

İşte sana da o vakit yakınlık hasıl olur... Kendini terk edersin de sevgiliye kavuşursun. Burada kavumak, hayali terk etmekten ibarettir, gözünün önünden hayal kalktı mı kavuştun gitti!

Fakat mümkün, mümkün oluştan, vacipleşti deme. Ne mümkün, vacip olur, ne vacip mümkün!

Manaları adam akıllı bilen, hakikati iyice anlayan kişi, böyle bir şey söylemez. Çünkü bu, hakikatlerin değişmesi demektir ki buna imkan yoktur.

Önünde binlerce oluş, binlerce surete bürünmüş var... yürü, gelişini gidişini bir düşün de bak!

İnsanın cüz'i ve küllî oluşuna aitt bahsi, gizli, aşikar birer birer söyleyeceğim.

Varlık, yokluk aleminde zuhur etti de yakınlık, uzaklık, ileride bulunuş, geri kalış o yüzden meydana geldi. Yakın, ona derler ki ona varlık nuru saçıldı.. uzak da varlıktan uzak kalan yokluktur..

Tanrı, sana nuruyla tecelli etse, seni mevhum varlığından kurtarırdı. Varlık, yokluk aleminde zuhur etti de yakınlık, uzaklık, ileride bulunuş, geri kalış o yüzden meydana geldi.

Yakın, ona derler ki ona varlık nuru saçıldı.. uzak da varlıktan uzak kalan yokluktur.. Tanrı, sana nuruyla tecelli etse, seni mevhum varlığından kurtarırdı." Şebüsteri, *Gülşeni Raz*, s. 43-44.

tığına göre ancak anlaşılabilir.²⁹⁸ Bu bakımdan gerek diğer dinlerdeki gerekse Budizmdeki paradoksal ifadelerin temelini de bu şekilde anlama kavuşturmak mümkündür. Sonuçta bu kadar çeşitliliğe ve farklılığa sahip varlıklar dünyasında hem çokluk hem de birliğin bir arada oluşu bu şekilde bir izaha kavuşturulmuş olmaktadır. Bu doğrultuda Zen Budizmde meditasyonla Zen'in gerçekleştirilmesi arasında fark yoktur denmektedir. Dolayısıyla burada araçla amaç yani meditasyonla aydınlanma aynı şeydir sonucuna varılmaktadır. Zen uygulamasının uyanışa erme konusunda bir araç olduğu düşünülebilirse de bu doğru değildir, çünkü bakış açısında belirli bir sonuç olduğu müddetçe Zen, gerçek uygulama olamaz. Ve böyle bir son yoksa eğer, işte bu uyanıştır, çünkü amaçsız, kendine yeten bir sonsuz şimdiye ulaşılmıştır ki buda aydınlanmadır. Aklında bir sonuç olduğu halde uygulamalara girişmek bir gözün uygulamada diğerinin de "sonda" olması demektir ki bu da samimiyet ve konsantrasyon yokluğu demek olacaktır. Başka bir ifadeyle, insan Zen'i Buda olmak için uygulamaz, insan Zen'i zaten ta en baştan beri kendisi bir Buda olduğu için uygular.²⁹⁹ Ama çoğu kere insan bu Budalık hali olan Birlik halinde olduğunun farkında değildir. Bu bakımdan Budizmde farkındalık aydınlanma anlamında kullanılan bir kavramdır. Bu farkında olmayış çok güzel bir benzetme ile şu şekilde ifade edilmektedir: "Balık suda yüzer ama suyun farkında değildir, kuş gökyüzünde uçar ama onun farkında değildir. İşte gerçek Zen yaşamı da böyledir. 'Rüzgarlar olmadığı zaman dalgalar oluşturmaya', ruhanilik ve dine sanki kendisinin üzerinde ve ötesinde oluşumlarıymış gibi ihtiyaç duymaz".³⁰⁰

Bütün bunlar aslında uygulama ile kurtuluşu öyle yakınlaştırmaktır ki her an insanın kendini bir dünyadan öbürüne atacağı bir atmosfer oluşturmaktadır. Yaşadığımız fenomenler hemen silinip birlik ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bu duruma göre Budizmde özünde yaşam ve kurtuluş, aynı şeylerdir. Nirvanaya, kurtuluşa erişmek demek Buda ol-

²⁹⁸ D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, s. 78-79.

²⁹⁹ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 197.

³⁰⁰ A. W. Watts, *age*, s. 194.

mak demektir. Kurtuluşla Buda birdir, aynı şeylerdir. Budalığa erişmiş bir kişi için bu tür kavramların, sözcüklerin hiçbir önemi, hiçbir geçerliliği yoktur. Budacı öğretiyi benimsemiş her kişi Buda'nın çizmiş olduğu yoldan giderek kurtuluşa, Nirvana'ya erişebilir.³⁰¹

Budizmde birlik anlayışını ve bu anlayışın sonucu ortaya çıkan çokluk, ikilik ve paradoksal durumları aşağıdaki şiir en güzel şekilde ifade etmektedir. Esasen belki de bu tür metafizik konuların en güzel ifade biçimi şiir olsa gerektir:

“Ne aleyhte ne de lehte sabit fikirli olmayın.
Sevmediğinize karşı sevdiğinizi ileri sürmek.
İşte zihnin rahatsızlığı budur.
Yol'un derin manası anlaşılmadığında
Zihin dinginliği boş yere bozulur.
Dış karışıklıkların ardına düşme,
İç boşlukta da oturma;
Eşyanın birliğinde sükun bul
İşte o zaman ikilik kendiliğinden yok olur gider.
Hareketi durdurarak hareketsizliğe kavuşmak istendiğinde,
Böylece kazanılan hareketsizlik daima hareket halindedir.
Böyle bir ikilikle durduğun sürece, Birliği nasıl kavrayabilirsin?
Birlik bütünüyle kavranamadığında,
Kayıp iki şekilde devam eder:
Dış gerçekliği inkar onun teyidi,
Ve Boşluğun (Mutlak olanın) teyidi onun inkarıdır.
Karşımızdaki boş dünyada süregelen dönüşümler
Bilgisizlik nedeniyle gerçek görülür.
Hakikatin peşinde koşmaya çalışma,
Sadece fikir yürütmeyi bırak.
İki (şey) Bir olan nedeniyle vardır;
Fakat sen bu Bir'e de bağlanma
Zihin tahrik edilmediğinde
Onbin şey hiçbir aykırılık arzetmez...
Eğer bir göz hiç uykuya dalmıyorsa,

³⁰¹ W. Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 146-147.

Bütün rüyalar sona erer.
Eğer Akıl mutlaklığını sürdürürse,
Onbin şey tek bir cevherden görünür.
Özdeşliğin o derin gizemi kavrandığında
Birden dış engelleri unutup veririz;
Onbin şey bir olarak görüldüğünde
Kaynağa döneriz ve her zaman olduğumuz yerde kalırız...
Her şeyde Bir;
Birde her şey
Sadece bunu kavradınsa
Artık mükemmel olmamaya üzülme!
Akıl ve her inanlı zihin bölünmediği
Ve her inanlı zihin ve Akıl bir bütün olduğu zaman
İşte orada kelimeler durur.
Zira ne geçmişe aittir; ne şimdiye ne geleceğe".³⁰²

Bütün bunlardan aydınlanma ile elde edilen durumun hiçbir sözcikle iletilmeyeceği ve hiçbir düşünce sisteminin onu içine alamayacağı ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan bu durum ikilik-olmayan ya da tümünden kabulleniş olarak ifade edilmektedir. Ancak yine de yukarıdaki açıklamalar bize aydınlanmanın bizim gündelik düşüncemiz olduğu anlamına da gelmektedir. Aydınlanan insanın da aslında her zaman bu dünyada yaşamakta olduğu açıktır. O nefes alma, iştirme, hissetme gibi isteğe bağlı ve amaçlı eylemlerinin kendiliğinden meydana geldiğini farkeder etmez artık kendiliğinden olmaya çalışma çelişkisinden kurtulur çünkü tüm çabalar kendiliğindendir. Bu durumda zorunlu, engellenmiş ve bir noktaya kilitlenmiş duyumsama ortadan kaybolur. Zihnin isteğe bağlı ve istek dışı yönlerinin aynen spontane olduklarının keşfi; zihin ve dünya, bilen ve bilinen arasındaki düalizme ansızın bir son verir. İnsanın kendini içinde bulduğu bu yeni dünya olağanüstü bir şeffaflık ve engellerden kurtulmuşlukla donatılmıştır. Bundan dolayı sanki ben için her şeyin içinde olduğu boş bir alana dönüşmüş izlenimi doğmuştur.³⁰³

³⁰² The Third Patriarch of Zen'den aktaran: A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 78-79.

³⁰³ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 184.

3.2.1.3. Buda Zihni

Budizmde Buda Zihnine ulaşmak ya da Buda Zihnini Kazanmak yine aydınlanmaya ulaşmak anlamında kullanılan bir kavramdır. Bu, *zihin doğa*, *buda doğası*, *kendi öz doğası* ve *öz zihin* şeklindeki kavramlarla da ifade edilen kurtuluş için kullanılan bir durumdur.

Budistlere göre ikici olan, yaşadığımız dünyanın algılarıyla sınırlı olarak maddi şeylere sıkı sıkıya bağlı, düşünen sıradan zihnimizdir. Bu zihin sadece yanlış algılanan yüzeysel dayanak noktalarına göre çalışan, tutarsız zihindir. Bu karmakarışık, düzensiz, disiplin görmemiş ve kendini tekrar eden sıradan zihnin yüzünden, değişime ve ölüme tekrar tekrar katlanmak zorunda kalıyoruz. İnsanın gerçek doğası bu kavramsal zihne yol açan kök cehalet tarafından karartılmış durumdadır. İkici görüşün tuzağına düştüğü için, bu sıradan kavramsal zihin yaşanan şeylerin bütün birliğini kavramsal varlıklara böler, sonra da bu zihinsel yansımaları sanki doğuştan ayrı ayrı varlık ve nesneler biçiminde varolmuşlar gibi ilişkilendirir. Temel olarak bu zihin ikicilik eğilimi taşıdığı için yaşananları ben ve diğerine ayırır. Ardından yaşanan deneyimin yalnızca tek yanıyla özdeşleşerek, tercihler geliştirir. Bu durum hem fiziksel hem de zihinsel eylemlerin temeli olan karşı olma ve arzunun ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Tabii bir de zihnin gerçek doğası ve onun en derinlerdeki özü var ki, o her zaman ölüm ya da değişim tarafından hiçbir şekilde dokunulmamış, bozulmamış etkilanmemiş olarak kalır. Şu anda o, sıradan zihnimizin, içinde gizli, duygu ve düşüncelerimizin oluşturduğu zihinsel kaos içinde sarmalanmış ve gözden saklanmış durumdadır. Oysa aslında gerçek doğamız ve tüm varlıkların doğası sıra dışı, olağanüstü bir şey değildir. Bizim sıradan olarak tanımladığımız dünyamızın, aslında samsaranın aldatıcı görüntüsünün yarattığı sıra dışı, fantastik, ayrıntılı olarak tasarlanıp inceden inceye işlenmiş bir halusinyasyon olmasıdır. İşte bu sıra dışı görüntü, sıradan ve doğal olan zihnin doğasını görmemizi engelliyor. Öte yandan bu durum bütün varlıklar için geçerlidir. Zihnin doğasının eşsiz bir şekilde sadece bizim zihnimize ait olmadığı aynı zamanda her şeyin doğasında varolduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla zihnin doğasının farkına varmak, her şe-

yin doğasının farkına varmak demektir. Günümüzde Budistler tüm dinlerin azizlerinin tarih boyunca kendi farkındalıklarını başka adlar ve değişik yorumlarla bize aktarmış olsalar da aslında tümünün esas olarak deneyimledikleri şeyin gerçek zihnin doğası olduğunu ifade etmektedirler. Ancak onlara göre her dinde bu zihin doğası farklı kavramlarla ifade edilmektedir.³⁰⁴

Dolayısıyla zihin doğasını elde etmek için sıradan zihni aşmamız gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü zihin doğası ben merkezci, egoist aldanışlarımız yüzünden hatırlayamayacağımız kadar eski zamanlardan beri görüşümüzden saklanmış olan kendi öz benliğimizden başka bir şey değildir. Onun için bu benlik, “öz-doğamızın saf zihni” ya da “Buda-doğası” gibi çeşitli terimlerle de adlandırılmıştır. Bu bakımdan o, ben merkezcilikten özgürleşmiş olan benliktir. Böyle olduğu için kavramlarla sınırlanmamış, saf bilgeliktir, aşkın ve mutlak özgürlüktür. Sonuçta görme, duyma, dokunma, koklama, tat alma ve biçim gibi dünyasal duyu izlenimlerinin kurgularını aşan bir varoluştur. Yine de asla bu her günkü dünyamızdan ayrı değildir, onun tümüyle aynısıdır çünkü her zaman, her yerde bütün varlıkların içindedir.³⁰⁵ Bütün varlıklarda bu doğanın bulunması bizim daha önce değindiğimiz genel Budist ontolojiye de uymaktadır. Dolayısıyla Buda-doğa, Öz-Zihin, Tathagata’nın rahmi gibi çeşitli adlarla adlandırılan şey bireysel zihinlerdeki ayırışmalarından ayrı olarak bütün zihinlerde ya da zihinde ortak olan şeydir. Bütün varlıklar Buda-doğaya sahiptir. Çünkü Buda-doğa, bütün çokluğun ötesinde olup nerede rastlanırsa rastlansın içe dönük tüm mistik bilincin özü olan arı ayırışmamış birlikten başka bir şey değildir. Öyleyse bu bir birliktir ve dolayısıyla, insan sıradan zihnin ürünü olan çokluğu yok edebildiği takdirde, bütün deneyisel içerikten kurtulur, geriye kalan şey de Buda-doğa olan mutlak birlik olur.³⁰⁶ Öte yandan bu Buda zihni *depo-bilinç* olarak

³⁰⁴ S. Rinpoche, *Tibet’in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 89-90, 101; Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet’in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 71.

³⁰⁵ Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 9.

³⁰⁶ W. T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 334.

da anlatılmaktadır. Çünkü bu zihin bireysellik üzeri bir zihin olarak olası tüm formların köklerini içerir. Depo bilinç her türlü farklılaşmanın öncesinde vardır. Başka bir deyişle depo bilinç şekilsel dünyanın kendisinden spontane ve neşeli bir şekilde sudur ettiği şeydir. Ancak burada dünyanın zihinden ortaya çıkışını zorunlu bir nedenler zincirlemesiyle açıklamaya girişme yanlışına düşülmez. Sebep-sonuç ile bağlanmış ne olursa olsun o bu görece dünyaya aittir, onun ötesine geçemez. Yanılmalar dünyasının, Büyük Boşluk'tan ortaya çıkışı herhangi bir neden olmaksızın amaçsızcadır. Çünkü sadece onun böyle yapması için herhangi bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla şekilsel dünyanın meydana getirilmesi *depo-bilinç*ten spontane olarak ortaya çıkar, dış dünyayı, sınıflandırılmış dünyayı oluşturur. Bu bakımdan meditasyon tersine işleyerek bu şekilsel dünyadan asıl zihin dünyasına ulaştığında her şeyi böylesilik içinde Buda Zihninde birlik halinde bulur.³⁰⁷ Çünkü *Mutlak* bile, bu Zihinle özdeş olarak görülmektedir. Budistler bu merkezi ilkenin dünyayı nasıl yarattığını izah edebilmek için bu *deponun* varlığını tespit ettiler. Tespit edilen bu kavramı, Depo Bilinci, *tathagata-garbha* adı verilen şeyle ya da *Aydınlanmış Varlık olanın rahmiyle* bire bir eş tutmuşlardır. Ama Garbha ya da kelamın *rahim* kısmı sadece rahmi içermez. O, aynı zamanda bu rahmin içinde mevcut bulunan şeyleri de kapsar. *Depo-bilinci*, onlar için sadece Aydınlanmış Varlığın ana rahmine düşüp, olgunlaştırıldığı bir yer olmakla kalmaz, aynı zamanda her bireyin *depo-bilincinde* bulunan embriyonik Buda'nın kendisidir. Bu Buda'nın insanda mevcudiyetini kabul etmek ve bunun kendi ışıltısının evrensel gücü sayesinde bizim içimizde iyi dharmaların stoğunu ürettiği gerçeğini de ifade ediyordu. İşte bunlar insanı arınmaya, dini yaşama yöneltirici etkenler olarak kabul edilmektedir. Biri, niçin Samsara'ya sırt çevirip, Nirvana'nın meşakkatli yolunu yürümeyi tercih etsin ki? Çünkü rahim-embriyo her bir canlının içinde zaten var olan bir şeydir. Bu durum, onun kendi doğası gereği mevcut olan bir haldir. Tathagatarbha'nın saf ve lekesiz olduğu yegane kişilerse gerçek Buda-

³⁰⁷ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 104-105.

lar'dır.³⁰⁸ Dolayısıyla Buda Zihnine ulaşanlar için de bütün varlıklar saf birlik halinde idrak edilmektedir.

Bu birlik halini yansıtan kelimeler, öz-Buda; Zihin-Buda, Bir, *dharma-kaya* olmak üzere hep aynı anlamı ifade eden değişik kavramsallaştırmalar olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu birliğin sonucu olarak bütün varoluş ondan neşet eder ve bütün ayrı biçimler onda çözülür.³⁰⁹ Böylece yaşadığımız duyuşal dünyadaki sınırlı algılarımızla ortaya çıkan çokluk ve kaos durumu bu birlik idrakiyle aşılmaktadır.

Tüm varlıkların Buda doğasıyla donanmış olması aynı zamanda Buda olabilme potansiyeline sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Buda ifadesi sıklıkla sadece uyanışa ermiş insanı değil doğrudan gerçeğin kendisini anlatır. Böylece Buda genellikle gerçeğin kişileştirilmesi olarak algılanır ve bu durum Budalara sanki tanrı imişler gibi tapma gerekliliğinden bahseden kültürlerin temelini oluşturmaktadır.³¹⁰ Buradan da Buda doğasında bütün varlıkların tanrısal bir birlik halinde bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Jung, Tokyo'daki So-to-shu Budist Koleji'nde bir profesör olan Kaiten Nukariya'dan Buda Zihni ile ilgili şunları nakletmektedir: "Kendinizi yanlış benlik kavramından uzaklaştırmanın, akabinde, Zen üstatları tarafından Buda'nın Zihni, Budi, ya da Prajna adı verilen saf ve ilahi en derin irfanımızı uyandırmalıyız. İlahi ışıktır bu, iç cennettir, bütün ahlaki hazinelerin anahtarı, düşüncenin ve bilincin merkezidir, bütün etkilerin ve gücün merkezidir, ne-

³⁰⁸ Jo D. Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, s. 204-205.

³⁰⁹ C. G. Jung, *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım*, s. 249. Aşağıdaki Zen hikayesi bu çözümlü adeta bir kar tanesinin erimesine, çözülmesine benzetmektedir: "Bassui, aşağıdaki satırları, ölmek üzere olan izdeşlerinden birine yazmıştı: 'Zihninin özü doğmamıştır, bu yüzden asla ölmeyecek. Fani bir varlık değildir. Yararsız bir boşluk değildir. Ne rengi ne de şekli vardır. Hiçbir hazdan zevk almaz, hiçbir acıdan ıstırap çekmez. 'Çok hasta olduğumu biliyorum. İyi bir Zen öğrencisi olarak dürüstçe bu hastalıkla yüzleşiyorsun. Tam olarak ıstırap çekenin kim olduğunu bilemeyebilirsin ama şunu sorabilirsin: Bu zihnin özü nedir? Sadece bunu düşün. Fazlasına ihtiyacın olmayacak. Hiçbir şeye imrenme. Sonsuz olan sonun, saf hava içinde çözünen kar tanesi gibidir.' *Zen Stories* 95, Mel Thompson, *Budizmin Bilgeliği*, s. 134.

³¹⁰ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 96-97.

zaketin; adaletin, sempatinin, karşılıksız aşkın, beşeriyetin ve lüt-fun oturağıdır. Bu iç irfan tamamıyla uyandığında, aramızdaki her birimizin, evrensel hayat ya da Buda'yla tinde, özde, doğada özdeş olduğumuzu; Buda'yla yüz yüze yaşadığımızı; Kutsanmış Olan'ın bereketli inayetiyle kuşatıldığımızı; O'nun, ahlaki doğasını uyan-dırdığını; manevi gözlerini açtığını; yeni yeteneğini ifşa ettiğini; görevini atadığını; hayatın, ne doğumun, hastalığın, yaşlılığın ve ölümün bir okyanusu ne de gözyaşları deresi olduğunu, ancak Bu-da'nın, Saf Cadde'nin, Nirvana'nın saadetinden hoşlandığı kutsal tapınağı olduğunu kavrayabiliriz".³¹¹ Görüldüğü gibi burada Buda zihnini kazanan için Mutlak hakikat dünyasına ulaşmak dahil Bu-dizmin bütün kurtuluşla ilgili kavramları sırlanmaktadır.

Nitekim aşağıdaki şiir Buda doğasının bu Mutlak, tanımlana-maz ve bütün zıtlıkların kendisinde çözüldüğü niteliklerini oldukça edebi bir şekilde ortaya koymaktadır:

"Hiçbir söz onu tanımlayamaz,
Hiçbir örnek onu açıklayamaz
Samsara onu daha kötü hale getiremez
Nirvana onu daha iyi hale getiremez
O asla doğmadı
O asla sona ermedi
O asla serbest bırakılmadı
O asla aldatmadı
O asla varolmadı
O asla varolmayan olmadı
O'nun hiçbir sınırı yoktur
O hiçbir şekilde sınıflandırılmaz".³¹²

Sheng Yen, öğretmenin, öğrencinin kirlenen zihnini uzaklaştı-rıp, onun aydınlanmaya ulaşmasını sağladığı ve öğrencinin öğret-meninden aldığı zihin olarak ifade ettiği Buda Zihnini şu şekilde ifade etmektedir: "Öğretmenden öğrenciye, nesilden nesile aktarı-

³¹¹ C. G. Jung, *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım*, s. 262.

³¹² Dudjom Rinpoche'ye ait bu şiiri yazar doğrudan aktarmaktadır. Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 93-94.

lan bu şey nedir? Bu Buda-zihnidir. Bir kişi sıkıntı ve kirlerinden arındığında, buna “Buda zihnini kazanmak” denir. Ayrıca, “kendi öz-doğasını görmek” ya da “kendi gerçek yüzünü görmek” gibi tümceler de kullanırız. Yola giren kişi bunu acının sonsuz döngüsünü kırmak için yapar. Aydınlanma anında sıkıntılardan arınmıştır ve Buda zihnine ulaşmıştır. Ve “aktarma”, hem öğrencinin bir Buda-zihni deneyimine ulaştığı hem de bu deneyimin usta tarafından tanındığı anlamına gelir”.³¹³

Budizmde öğretileri anlamak için her şeyden önce zihnin doğası bilinmelidir. Aksi taktirde öğreti, imkansız olan bir şeyden söz ediyor gibi görünebilir. Çünkü zihnin doğası kavramsal zihnin ötesindedir ve kavramsal zihni kavrayarak ona anlaşılamaz. Zihnin doğasını kavramaya çalışmak gölgeleri inceleyerek güneşin doğasını kavramaya çalışmaya benzer: bir şeyler öğrenilebilir, ama öz bilinmeden kalır. Uygulamanın gerekli olmasının nedeni de budur. Zira kavramların yetersiz kaldığı yerde bu çerçeveyi aşacak bir yol, yöntem bulmak zorunlu hale gelmektedir. Bu yöntemle devingen zihnin ötesine geçmeli ve zihnin doğasını doğrudan bilecek bir düzeye ulaşılmalıdır.³¹⁴

Buda zihnini kazanmak yine bütün Budist geleneğin vurguladığı gibi ancak meditasyonla, arınmayla, bireysel varlıktan ya da bütün varlık anlayışından kurtulmakla elde edilebilecek, ulaşılabilecek bir durumdur. Bunun için zihnin ve bedenin iyi ve kötü algısından uzaklaşması daha doğrusu insanın bir zihni ve bedeni olduğunu unutması gerekir. Şimdiki anı sahip olunan tek gerçek yaşam kılıp, dünyevi şeylerin süreksizliğini düşünerek, bireysel varlık yanılsamasını kaybetmek gerekmektedir. Böylece boş bir zihinle insan gerçek özülle karşılaşabilir. Bunu insan kendi çabalarıyla başarabilir. Bu hakikat Nihai gerçek olan Nirvana, gerçek Ben ve gerçek öze ulaşmak şeklinde de ifade edilmektedir.³¹⁵ Bu bakımdan *Dhammapada*’da şöyle denmektedir: “Bir derviş, zihni sessiz bir sükunet içinde boş evine girdiğinde, Hakikat ışığını görenin kutsal sevincini du-

³¹³ Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 40-41.

³¹⁴ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet’in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 272.

³¹⁵ N. Senzaki ve R. S. McCandless, *Budizm ve Zen*, s. 61-62.

yar. Ve apaçık bir tasavvurla içsel olayların gidiş ve gelişlerini gördüğünde, ölümsüz olan O'nu, sonsuz Nirvana'yı, görenlerin ilahi sevincini duyar".³¹⁶ Görüldüğü gibi burada zihnin boş evine varmak Nirvanaya ulaşan bir zihin olarak görülmektedir. Bu durum Budizmdeki gerçek aydınlanmadır ve bundan dolayı ona bensizlik denildiği gibi zihinsizlik olarak da adlandırılır. Artık burada zihnin tamamen değişmiştir ki buna kımıldamayan zihin denir ve bunun büyük benliğe karşılık geldiği ifade edilir. Çünkü normalde sürekli işleyen yani kımıldayan küçük benlikten kurtulduğumuz, onu aştığımız zaman bu aydınlanmış zihne ya da zihinsizliğe (çünkü artık kıpırdamadığına göre o zihin yok edilmiştir) ulaşılmış olmaktadır. Bu aydınlanma seviyelerinin nihayetidir ve burada artık bir hiçlik hissi zamansızlık, uzamsız olma, düşüncesizlik hisleri bile yok olmuştur. Bu seviyeye varan insanlar pekala en yüksek özgürleşmeyi elde ettiklerini bile hissetmezler, zira bu hissin kendisi bile zihinlerinin hali varolduğunu gösterir. Gerçek aydınlanma durumunda ne özgürleşmiş olma hissi ne de özgür olmama hissi vardır.³¹⁷ Dolayısıyla gerçek doğamızın farkına vardığınızda anlam aramazsınız, çünkü arayışı yapacak kimse, benlik kalmamıştır. Bu durumda umudun ve korkunun ötesinde olduğumuz için, "şimdi"de kendini gösteren ne varsa basit bir şekilde tümüyle onu yaşarız.³¹⁸ Bilinciniz tüm fenomenlerin izlenimlerinden özgürleşmiştir. Görüldüğü gibi burada duyular dünyanın kendi başına var olabiliyor gibi görünen şeylerinin doğası hakkındaki temel Budist görüşü yeniden hatırlamamız gerekmektedir. Dünyada gördüğümüz varlıkların sürekli bir özü, hakikati yoktur. Dolayısıyla aydınlanmış insanlar için, Buda Zihnini kazanan ya da Zihninin Doğasına ulaşanlar için tüm fenomenal dünyanın görünüşleri aldatıcı bir hayalden ibarettir.

Buda doğasının, insanda zaten içkin olarak varolduğu, ancak uygulamalarla bu doğaya ulaştığımızda onu keşfettiğimiz şu örneklerle oldukça anlaşılır bir açıklamaya kavuşmaktadır: "İçsel buda doğa-

³¹⁶ *Dhammapda*, 367-368, s. 78.

³¹⁷ Sheng Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, s. 91.

³¹⁸ Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tibet'in Rüya ve Uyku Yogası*, s. 104.

mız bizim bireysel, sıradan zihnimiz tarafından kuşatılıp sarılmış durumdadır. Boş biz vazo hayal edin. Vazonun içindeki alan ile dışındaki alan arasında aslında hiçbir fark yoktur. Sadece vazonun kırılan gövdesi bu alanları birbirinden ayırır. Buda zihnimiz de bizim sıradan zihnimizin duvarları arkasına hapsolmuş durumdadır. Aydınlanmaya ulaştığımızda bu vazo sanki kırılıp binlerce parçaya ayrılır. “İçerideki” alan hemen “dışarıdaki” alan ile birleşir. Onlar bir olurlar: İşte o zaman farkına varırız ki, onlar aslında asla birbirinden ayrı ve farklı olmamışlardır ve her zaman birdirler”.³¹⁹ Bu anlatım aslında insanda bulunan bireysel benliğin kabuğu kırıldığında kendi Mutlak benliğine erişmesi şeklinde oldukça yaygın bir temayı aklımıza getirmektedir. Nitekim daha önce gördüğümüz gibi Budizmde bu anlamda Mutlak benliği kabul etmekte ve bireysel egoyu inkar ederek ona ulaşabileceğimizi kabul etmektedir. Oldukça yakın temalar olarak görebileceğimiz bu yaklaşımlar aslında aynı aydınlanma gerçeğinin farklı ifadelerinden başka bir şey değildirler.

Budizmde bu aydınlanma zaman açısından içinde bulunduğu anın sonsuza açılması olarak değerlendirilmektedir. Adeta zamanın akışı durmakta ya da Buda Zihnine ulaşan zamanın da sınırlılıklarından kurtulmakta, özgürleşmektedir.

3.2.2. Satori

Zen Budizminde aydınlanma karşılığında kullanılan kavram Satori'dir. Aslında Zen Çin ve Japonya'ya özgü Budist yaşam biçimidir. Zen temel olarak Mahayana Budist ekolünün bir koludur. Bu maneviyat biçimi yayıldığı bölgelere özgü olarak farklı biçimler almış ve böylece bu yeni Budist ekolü günümüze kadar zenginleşerek varlığını sürdüren en popüler mezhep olarak gelmiştir. Bu bakımdan günümüzde en çok bilinen ve üzerinde en çok araştırma yapılan ekol olarak Zen Budizmini görmekteyiz. Dolayısıyla her ne kadar Satori de Budizmde aydınlanmayı ifade eden Nirvana kavramıyla aynı şeyi ifade etmekteyse de bu kavramın açıklanması ve ifade ediliş biçimleri bir çok farklılıklar ve zenginlikler ortaya koy-

³¹⁹ Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, s. 92.

maktadır. Esasen özünde aydınlanma tecrübesi açısından hiçbir farklılık olmadığı ifade edilse de bu ebedi sıırın anlatımında bir çok farklı formun bulunması normal görülmektedir. Bu nedenle hem günümüzde en yaygın ve popüler mezhep olması hem de aydınlanma kavramının anlatım biçimindeki zenginlikten dolayı son olarak Satori kavramını değerlendireceğiz.

Zen Budizm'i söz konusu olduğunda günümüzde en büyük otorite olarak kabul edilen *Suzuki* Satorinin bu mezhep açısından vazgeçilemezliğini vurgulamakta ve bu kavramın yerini şu şekilde ortaya koymaktadır. Zen yolunu izleyenlerin Satori adını verdikleri terimin Çincesi Wu'dur. Aslında satori *Buda*'nın aydınlanma tecrübesini anlatmak için dillendirdikleri kavramı karşılamak için kullanılmış başka bir sözcük olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı da satori olmadan Zen olamaz. Zen Budizm'in başı da sonu da satori'dir. Satori'siz Zen, ışısız, sıcağı olmayan bir güneşe benzer. Zen konusunda yazılmış her şey kaybolsa, Zen manastırları kapatılsa, Zen'in varı yoğun elinden alınsa satori kaldığı sürece Zen sonuza dek yaşar. Zen'in asıl özü olan bu temel olguyu iyice belirtmek istiyorum; çünkü Zen öğrenimi yapan kimseler arasında bile bu temel gerçeğe gözleri kapalı, Zen'i mantıksal ve ruhbilimsel olarak açıklanabilir bir şeymiş ya da kavramsal Budizm'in adanıklı teknik deyimleriyle özetlenebilecek bir Budist felsefeymiş gibi düşünenler çıkıyor. Zen'in içinde ne varsa alın, Zen'i yapan hiçbir şey kalmasın içinde, ben o kanıdayım ki satori açılımıyla Zen yeniden canlanır. Satori, mantıksal ve çözümsel kavrayışın tam karşıtı olan, konuların ve şeylerin özüne sezgi yoluyla bakış olarak tanımlanabilir. Daha açıkçası satoriyle ikici (dualist) olarak eğitilmiş zihnimizin bulanıklığı, karmaşası yüzünden şimdiye dek algılayamadığımız bir dünya ortaya çıkıp gözlerimizin önüne seriliverir: Ya da bütün çevremizi bugüne dek bulamadığımız yepyeni, beklenmedik bir açıdan görüverdiğimiz söyleyebiliriz. Öyle de demiş olsak böyle de, satoriye erişmiş olanlar için o eski dünya artık önceleri olduğu gibi değildir. O akan sular, yanan ateşler bile eskiden bildiklerimiz değildir. Mantıksal biçimde açıklamak gerekirse bütün karşıtlıklar, çelişkiler tutarlı bir örgen sel bütünlük içinde

uyuma ve birliğe ulaşmıştır. Ama Zen ustalarına göre bu olağanüstü giz, bu mucize her gün yineleniyor. Satori ancak bu yolla kendi yaşamamızla elde edilebiliyor.³²⁰

Zen Budizminde Satoriye ulaşma yolları genel olarak Budizm'in meditasyon yöntemi ile uygunluk arz eder. Ancak daha önce değindiğimiz koan ve benzeri bazı tekniklerle zihnin bu aydınlanmaya daha hızlı bir şekilde ulaşması hedeflenir. Zen deneyimi, amaçsız ve güdümsüz olduğu için öyle herhangi bir yön ve rota göstermemesine rağmen yapılması gereken birşey varsa duraksamadan ona döner. Zihnin doğal özünü kavraması için engelsiz işlemesi, alternatifler arasında zikzaklar çizmemesi doğruca hedefine ulaşması istenir. Zen eğitiminin büyük bölümünde öğrencileri, kendilerinden düşünmek ya da seçmek için hiç düşünmeden çözmeleri beklenen çıkmazlarla karşı karşıya getirmektedir. Ortaya çıkan duruma verilecek tepki, eller birbirine vurulduğunda çıkan ses gibi duraksamadan ya da çakmak çakıldığında parıldayan ateş gibi hiç beklemeksizin ortaya çıkmalıdır. Bu tip bir tepkiye hiç alışmamış bir öğrenci başlarda şaşıracaktır. Fakat daha sonralar asıl zihnine ya da spontane zihnine güven kazandıkça kolaylıkla tepki vermekle kalmayacak, tepkilerin kendileri de şaşırtıcı derecede uygun olacaktır. Bu durum profesyonel bir komedyenin sahneye çıkıp herhangi bir durumda hiç hazırlanmadan nükteleri ardı ardına sıralamasına benzetilmektedir.³²¹

Tıpkı Nirvanada olduğu gibi Satoriye ulaşmak içinde bireysel benliğin aşılması insanın kendinden boşalması ve zihnin yeni bir içerik kazanarak ya da içeriksizleşerek genişlemesi gerekmektedir. İstek ve tutkular yok edilmeli, ıstırabın etkili olmayacağı bir iç barışa, iç suskunluğa, aşkın bir mutluluğa erişilmelidir. Bu ruhsal durumda insan kuşkusuz düşünce alanının da, dil olanaklarının da yetişemeyeceği bir düzeye yücelmiş oluyor. O artık yaptığı işlerde beğenilmek ya da beğenilmemek gibi bir etkinin yönlendirmesi altında değildir. Böylece Satoriye ulaşan insan, kendi varlığını bütün

³²⁰ D. T. Suzuki, *Zen Budizm*, s. 70-71.

³²¹ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 189.

içinde eritip, bütünle bütün olmak, benlikten soyunmak, değişip duran koşulların, nedensellik bağlarının ürünü olan *ben*'i değişmez, kalıcı bir şey sanmak yanılgısından kurtulmuş olmaktadır.³²² Bu bakımdan Satori ancak kişi düşünmekten kendisini tüketecek bir hale geldikten sonra, başka bir ifadeyle ancak kişi zihninin kendi kendisini kavrayamayacağı hükmüne vardıktan sonra gerçekleşir. Kişi kendi çabaları ile ona ulaşabilir. Üstadın öğretecek ya da söyleyecek hiç bir şeyi yoktur. Budizm'in gerçeği öylesine açık, öylesine belirlidir ki açıklamalar yapmaya kalkışmak bu gerçeğin görülmesini zorlaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Üstat öğrenciye yolunda rehberlik eder. Ve öğrencisinin takip etmekte olduğu patikaya engeller koyar. Kuşkusuz amaç yardım etmektir, fakat Zen öğrencisi onu kendisi bulup çıkarıncaya kadar Zen'i bilmeyecektir. Satori, ancak kişi zihninin kendi kendisini kavrayamayacağı hükmüne vardıktan sonra gerçekleşir.³²³ Böylece kişi kendi zihninden arınıp Buda zihnine ulaşmış olmaktadır.

Satoriye ulaşmak için öncelikle insanın zihnini arındırması gerekir. Ancak son noktaya ulaşmak ani bir aydınlanma tecrübesiyle gerçekleşir ki sanki Zendeki bu özellik yani ani oluş onun kendine özgü farklılığı olarak görülmektedir. Meditasyonla zihninin bütün dünyevi izlenimlerden silinmesi ile aydınlanmaya doğru yol açılmıştır. "Her türlü zihinsel etkinlik geçici bir süre için böylece bütünüyle duruverince bir düşüncenin bilincin orta yerinde odaklaştırılması çabası bile yok olur. Zen yolunu izleyenlerin dediği gibi zihin o konuyla öylesine, kaplanmış, öylesine özdeşleşmiştir ki, tıpkı bir aynanın ötekini yansıttığı zaman olduğu gibi özdeşlik bilinci bile yok olmuştur. O kimse kendini tümüyle saydam bir billur sarayda, taptaze yaşamla dopdolu, kıvanç içinde bir şahmış gibi hisseder. Ama daha işin sonuna gelinmemiştir. Daha bunlar satorinin tamamlanmasına yolu açan ön koşullardır. Eğer zihin böyle bir noktada takılırsa Zen gerçeğine uyanma olasılığı elden kaçır. Teknik deyimle "Büyük Kuşku" (*Tai-gi*) durumu satoriye öncülük eder. İnsanın

³²² İ. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 146-147.

³²³ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 208.

kendi iç yapısını, iç varlığını tanıma ya da satori açılımı demek olan ikinci aşamaya geçişi sağlayacak bir patlama olabilmesi için bir geldik, bir yarık açılması gerekir. Patlama genellikle ortada başka hiç bir gerek yokken, son derece ince bir ayarla ucu ucuna sağlanmış olan dengenin bozulması sonucu oluşur. Çarşaf gibi durgun suya bir taş atılınca oluşan kırışıklar suyun tüm yüzeyine yayılır. Bunun gibi sıkı sıkı kendini dışa kapatmış olan bilincin kapısı vurulunca vurgu sesi hemen, bireyin bütün benliğinde yankı yapar. İnsan tam anlamıyla canlanıp uyanır. Evrenin potasından yepyeni bir yaratık olup çıkar artık. O, Tanrı'nın uğraşlarını doğrudan Tanrı'nın işyerinde izlemiş bir kimsedir. Böyle bir sonucun ortaya çıkması için ille tapınaktan gelen çan seslerinin duyulması gerekmez, bir şiirin bir kaç dizesi, hareket etmekte olan bir şey görmek ya da bir dokunmadan duyulan aşırı duyarlık, çok derin bir zihin yoğunluğundan satoriye geçişi sağlayan patlamaya neden olabilir".³²⁴

Öte yandan genellikle Zen'de aydınlanmanın ani uyanış olarak birden gerçekleşmesi sadece Satori'nin beklenmedik bir şekilde gelmesi değildir, hızın pek bir önemi de yoktur. Asıl espri zamanın zincirlerinden özgürleştirmedir. Çünkü eğer gözlerimizi iyice açarsak göreceğiz ki bu andan başka bir zaman yoktur ve geçmişle gelecek somut bir gerçekliği olmayan soyutlamalardır. Esasen aydınlanmayla birlikte an genişlemekte ya da yaşanan o an ebedileşmektedir. Çünkü artık ebedi olanla bir olunmuştur. Oysa aydınlanmadan önce yaşamımızın geçmiş ve gelecekteki olduğu, içinde bulunduğumuz anın ise onları birbirinden ayıran bir noktadan başka bir şey olmadığı sanılır. Aydınlanan için ise geçip giden yanılsamalar aslında geçmiş ve gelecektir. Şimdi ise sonsuzdur ve gerçektir. Zamanı düz bir çizgi halinde zincirleme uzanan bir şekilde kabullenme, dünyayı parça parça algılayan ve bu parçaları şeyler ve olaylar olarak adlandıran bir bilincin kalıplarıdır. Eğer bu bilinç, kalbin atışını, solukları, sinirleri bakışları, kasları ve duyu organlarını kontrol etmek zorunda olsaydı vücutta bunların birinden birine takılıp kalacak ve onları kontrol etmeye çalışacaktı. Başka bir şey yapmak için de zamanı kalma-

³²⁴ D. T. Suzuki, *Zen Budizm*, s. 100-101.

miş olacaktı. Çok şükür ki organizma ‘zaman ötesi’ asıl zihin tarafından yönetilir. Asıl zihin yaşamı bir bütün olarak algılar ve böyle olunca da bir defada bir çok şeyi gerçekleştirebilir. Ancak yüzeysel bilincin başka asıl zihnin başka bir şey olduğu düşünülmemelidir. Çünkü yüzeysel bilinç, asıl zihnin özel bir eylemidir. Dolayısıyla yüzeysel bilinç eğer kavramaktan vazgeçerse sonsuz şimdiye uyanabilir. Sonsuz şimdinin farkında olabilmek, iyi duyma, iyi görme, yeterli soluk serbestliği gibi konularla aynı prensibe bağlıdır. Sonuçta sonsuz şimdinin farkında olmanın ya da aslında kişinin başka hiçbir şeyin farkında olamayacağını fark edilmesiyle, somut olarak ne geçmiş ne de geleceğin var olmadığını anlaşılmaması, aynı anda gerçekleşir.³²⁵ “Keyfiyet nasıl olursa olsun, satori’de ister geriye dönüş isterse tamamen yeni olan bir şey, asla gerçekleşmemiş bir şey olsun, kuşkusuz işitilmemiş derecede kudretli ve sırf ilişkisiz ve farklılaştırılmamış olanın tüm öznel güçleri uyandıran ve kendi hizmetine alan bir yaşantı mevcuttur; bu, bir bakış, yaşantı, kavrayış ve tek olanda kavranmış olmaktadır... Her şeyi her şeyle şuurlu olarak ilişki haline sokan izleyicisi için, her algılanabilen şeyin ardında ve içinde geçici ve gelecekteki bir şey açık bir teklik içinde bulunur. Buna karşın bakışı bundan haberdar olmaz. O ilişkisiz bir varoluştan ibarettir. Hemen hemen zamanşız bir olayın zihinde yansıtılmamış bir “şimdisi” içinde bulunur. Ritim yabancı olarak kavranmaz, tersine kendisininmiş gibi algılanır: tükenmeyen sınırsız bir kendini değiştirmeye nesnelerle canlı bir birliktelik içinde titreşim halinde algılanır”.³²⁶ Öte yandan bu zaman algısı ile ilgili kavrayış, aydınlanmanın sanki zaman dışı bir evrene insanı götürdüğü ve bu dünyadan irtibatını kopardığı gibi bir izlenim doğurmaktadır. Ancak Budizmde aydınlanmış, hakikate ermiş yani Satoriye ulaşan kimse nirvana içindedir. Nirvana bu dünyadadır ve yaşadığımız zaman içerisinde.³²⁷

Zaman ile Satori arasındaki bu ilişki aslında daha önce üzerinde durduğumuz Budizmdeki genel varlık ve zaman anlayışı ile

³²⁵ A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm’in İlkeleri*, s. 251-252.

³²⁶ E. Herrigel, *Zen Budizmi Yolu*, s. 28-29.

³²⁷ R. Benedict, *Krizantem ve Kılıç*, s. 271.

uyuşmaktadır. Sonsuz şimdide her şey zaman-mekan birliği içinde ya da nesne-olay birlikteliği halindedir.

Satori ile ilgili bütün açıklamalar genel olarak aydınlanmanın özelliklerinden kaynaklanan dile dökülemez ve sadece yaşanarak anlaşılabilir olma vurgusunu hep taşımaktadır. Satori, insana apan-sız baskın yapan manevi bir doğa felaketi gibi etkisini gösterir. Bu tecrübeyi tadanların, yaşamlarını dayandırdıkları benlik şuurları, akılları, erdemleri ve vicdanları, kanaatleri, ölçüleri ve değer yargıları, bir anda artık iş yapamaz olmuştur. Bütün bu insani özellikler adeta daha önce yoklarmış gibi iyice söndürülürler. Satori'nin bu değiştiren gücü o kadar çekicidir ki, satori'ye ulaşanın yaşamı yeni bir boyuta ulaşmış görülür. Ve bu yeniden doğuşla kendi varlığının temelinde ne olduğunun şuuruna, aynı zamanda varır. Bu Buda doğasının şuuruna varmaktır. Bu öncesiz (ezeli) doğa, benliğin adsız ve biçimsiz köküdür. Buda doğasının niteliği devinimsiz olmasıdır. Ancak kavramsal açıklamadan kaçınılarak böyle söylenebilir. Fakat onu kavramlarla ifade etmeye yeltenildiğinde, bu durumda o, kesin bir jestle bütün sözleri silecek ve Buda doğası denince ne devinim, ne de devinimsizlik anlaşılmadığı belirtilecektir. Onun, ne bu ne de öteki, her ikisi birden ve yine hiç birisi olmadığı açıklanacaktır. Onun, sadece yaşanabileceği, duyulabileceği, ama kavramlarla açıklanamayacağı ve düşünceyle ortaya çıkarılamayacağı ifade edilebilir.³²⁸ Bu bakımdan Zen kıssalarının muğlaklığıyla başlangıçtan itibaren zen müridi derinden bu kavram ötesi dünyaya alıştırılır. Yine Zen üstatları satori'nin, ağıza alınamaz bir gizem olduğunu tamamen zihinde tutması gerektiğini hep hatırlatırlar. Bu kıssalar ile mistik aydınlanma arasında, bizim düşünme biçimimiz açısından, bir boşluk vardır ve hiçbir zaman bu boşluk giderilemez. Bu, anlamsız söz meselesi değildir; daha ziyade tecrübe eden dilsizi çarpan bir tecrübe meselesidir.³²⁹ Bu bakımdan Satori tecrübesinin her türlü bilgi ve kavramsal açıklamanın bunlar doğrudan Zen ile ilgili kutsal metin-

³²⁸ E. Herrigel, *Zen Budizmi Yolu*, s. 69.

³²⁹ C. G. Jung, *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 263.

ler dahi olsa aktarılamayacağına dair şu örnek ilginçtir: “Tokusan Zen gerçeğine içgörü kazanınca bir zamanlar o kadar değer verip onlarsız yapamayacağını sandığı, her nereye giderse yanından ayırmadığı *Elmas Sutra*’ya yazdığı yorumları ateşe atıp kül etmiş. Demiş ki “Derin, karmaşık felsefe konularında bilginiz ne kadar çok olursa olsun bu bilgi uzayın uçsuz bucaksızlığında bir saç teli gibidir. Dünyalık işlerde deneyleriniz, yaşantılarınız ne kadar zengin olursa olsun, bunlar dipsiz bir kuyuya akıtılan bir damla su gibidir”.³³⁰ Şu örnek ise yine bilgi veren metinleri anlamakla gerçeği anlamak arasındaki farka dikkat çekmektedir: “Diyalog tarzındaki bir Zen kitabında bir çırak, bir Zen rahibinden Sutra of the Lotus of The Good Law’un izahını ister. Usta bunu gayet güzel izah eder, çırak ise onu methetmek düşüncesiyle, ‘Tuhaf şey, ben Zen’e mensup din adamlarının metinlerden, teorilerden ve sistematik olarak mantıklı izahlardan nefret ettiklerini ‘zannederdim’; der. Usta cevap verir, ‘Zen, cehaletten ibaret bir mezhep değildir, bu mezhep *bilmek denen şeyin metinlerin ve belgelerin dışında olduğu kanaatindedir*. Siz bana *bilmek* istediğinizi söylemediniz, sadece metnin bir izahını istediniz”.³³¹ Esasen aydınlanmanın dile getirilemezliği ile ilgili daha önce Nirvana ile ilgili söylediğimiz her şeyin burada Satori için de geçerli olduğunu ayrıca izah etmeye gerek yoktur.

Bu konuyu Zen Budizm konusundaki en büyük otorite olan *Suzuki*’nin Satorinin özelliklerini sıraladığı açıklamalarını özetleyerek bitireceğiz: O Satorinin özelliklerini sekiz başlık halinde sınıflandırarak anlatmaktadır. Bu özellikleri başlıklar halinde şu şekilde ortaya koymaktadır³³²: 1. *Akıldışı oluşu*: O bununla Satorinin akılla, yargıyla varılabilecek bir çıkarım olmadığını ve her türlü akılcı gerekliliklere karşı durduğunu belirtmektedir. Bunu yaşamış olanlar bu yaşantıyı bir türlü, tutarlı, mantıklı bir biçimde açıklamayı beceremezler. Sözle ya da jestlerle anlatılmaya çalışıldığı zaman özünden çok şey yitirir, anlamsızlaşır. Yola girememiş olanlar dış görü-

³³⁰ D. T. Suzuki, *Zen Budizm*, s. 91.

³³¹ Ruth Benedict, *Krizantem ve Kılıç*, s. 277.

³³² D. T. Suzuki, *Zen Budizm*, s. 101-110.

nümünden gerçek anlamını çıkaramazlar. Oysaki bu yaşantıdan geçmiş olanlar gerçek olanı yalancısından hemen ayırırlar. Bunun için akıldışı oluşu, sözcüklerle açıklanmasındaki ve başkalarına iletilmesindeki olanaksızlık satori yaşantısının başlıca özellikleridir.

2. *Sezgiye dayalı içgörü*: Satorinin bir adı da Ken-sho'dur. Anlamı, özü, asıl niteliği görüp kavramaktır. Bu da kanıtlıyor ki satori de görmek, algılamak işlemi vardır. Bu tür algılama sonucu elde edilen bilişin bizim genellikle bilgi adıyla tanımlamakta olduklarımızla karşılaştırdınca değişik bir niteliği vardır. Bu tür bir bilişe ulaşabilmek için özel bir ilgi ve dikkate gerek duyulmuyor. Bu sezgi niteliği olmasa satori bütün tadını tuzunu yitirirdi, gerçekten satorinin bütün varlık nedeni sezgidir. Burada çok önemli bir noktaya dokunmamız gerekli; satorinin içerdiği bilişte bir yandan evrensel olan bir şey var, öbür yandan da varlığın bireysel yanına dokunan bir şey de var. Parmak havaya kaldırıldığı zaman satori açısından bunda salt havaya parmak kalkması işleminde olduğundan daha bir değişik anlam olabilir. Bazıları bunu simgesel diye adlandırabilirler ama satori, satori dışında hiç bir şeyi simgelemiyor. Satori neyse o, ne daha az, ne daha çok, satori bireysel bir nesnenin ve aynı zamanda o nesnenin ardında saklanan Gerçeğin bilişine ermektir.

3. *Tartışma götürmez kesinlik*: Bununla satoriyle elde edilen bilginin, en son, kesin bir bilgi olduğunu anlatmaktadır. Ona göre ne kadar mantıksal kanıtlar ortaya koyarsanız koyun, bu bilgiyi çürütemezsiniz. Dolaysız ve kişisel olduğu için de kendi kendine yeterli bir bilgidir. Mantığın burada yapabileceği tek şey bu tür bilgiyi kafalarımızı dolduran öbür tür bilgiyle karşılaştırarak ilişkilerini kurmak böylece açıklamaya, yorumlamaya çalışmaktır. Bu bakımdan satori bir algılama yoludur. İşte tartışma götürmezlik, kesinlik duygusu buradan geliyor. Çoğu kez Zen'in su içmeye benzediğini söylerler; çünkü suyun sıcak mı, soğuk mu olduğunu içen bilir. Zen duyarlılığıyla algılama bu yaşantının en son aşamasıdır, böyle bir yaşantıdan geçmemiş, konuya yabancı olan kimselerce yadsınamaz.

4. *Olumluluk*: Ona göre tartışma götürmez olan, kesin olan şey olumsuz olamaz. Çünkü olumsuzun yaşama bir katkısı olmaz, bizi bir yere götürmez. Olumsuz da ne bir şeyler yapmak isteğini veren

itme gücü vardır, ne de insana bir destek, bir dayanak sağlar. Satori yaşantısı bazen olumsuz deyimlerle açıklanmaya çalışılır ama aslında var olan her şeye karşı olumlu bir tutumdur; ahlaksal değer yargılarına vurmadan her şeyi olduğu gibi kabullenir. Budistler buna *kshanti* (sabır) derler ya da daha doğru bir deyişle karşı koymadan her şeye katlanmak, yani her şeyi göreceliğin üstünden, her türlü ikici düşünceyi aşan bir bakış açısından bakarak kabullenmek. Bundan sonra öğretiyeye, meditasyona, zihne, gevşeme yöntemlerine kısaca bu doğrudan aydınlanma ile de olsa her türlü konuya kafayı takmanın insanı yoldan saptırdığına değinilmektedir. O zaman kendimizi yola koyabilmek ve orada yolun dışına sapmalar yapmadan kalabilmek için nasıl bir yöntem izlememiz gerekli? Bilgeliğin o değerli keskin kılıcı işte burada. Amacı da kafayı kesip atmaktır.³³³ İnsanlara özgü doğru gibi, eğri gibi sorunlarla ilgilenmeyin. Öylesi de Zen'dir, böylesi de. Siz de işte Zen'i uygulamak için buradasınız. Zen böylesiliktir -tam anlamıyla olumluluktur.

5. *Algılar ötesi aşkınlık duygusu*: Satori de her zaman algılar ötesi aşkınlık adını verebileceğimiz bir duygu vardır. Yaşantı tümüyle benim yaşantım ama köklerinin başka yerlerde olduğunun duyarlılığı içindeyim. Kişiliğimi her bir yanından sıkı sıkı kuşatıp içine kapatan bireysel kabuk, satori anında parçalanıp dağılıyor. İlle kendimden daha yüce bir şeyle bütünleşip onun içinde yok olmam kesin bir gereklilik değil ama benim bir bütün olarak korumak ve öteki yaratıklardan ayrı tutmak çabasında olduğum bireyliğim yavaş yavaş kendini bırakmaya, anlatılamaz, tanımlanamaz, bugüne dek alışageldiğimden bütünüyle değişik bir düzen içinde erimeye başlıyor.³³⁴ Bunun ardından gelen duyguysa tam bir bağımsızlaşma, tam bir iç

³³³ Zen burada işi son noktasına kadar götürür ve öyle ki Satorinin bile bir amaç ve hedef olarak zihinden silinmesi gerektiğini öğütler. İşte bu zihnin amaçsız doğal böylesiliğidir. Bu amaçsızlığa ulaşma ile ilgil olarak bkz. A. W. Watts, *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, s. 197.

³³⁴ Bu benliğin erimesi olgusu Zen sanatında sanatçının bireysel yeteneklerden çok birey ötesi ve spontane olarak eser vermesi şeklinde ortaya çıkan bir durum olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Ananda K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, Çev. Nejat Özdemiroğlu, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 43-44.

suskunluk, varmak istediği yere varmış olma duygusu. Zen yolunu izleyenlerin genellikle kullandıkları deyişle “sonunda evine dönüp yorgunluğunu gidermek”. Satori’nin ruhbilimsel yanı söz konusu oldukça buna algılar ötesi aşkınlık duygusundan başka bir ad veremeyiz. Daha sonra *Suzuki* burada öte terimine gerek, teolojik, gerek ruhbilimsel gerekse metafizik açıdan verilen karşılıkların Satori açısından dikkatle karşılanması gerektiği ve bunların yaşantıyı aşan yönüyle sınırlılığının göz önünde bulundurulmasına değinmektedir.

6. *Kişisizlik, nesnellik*: Belki de Zen yaşantısının en ilginç yanı Hristiyan gizemci yaşantısında görüldüğü biçimiyle kişisel bir vurgusu olmayışıdır. Budist satori’nin hiç bir zaman “aşk ateşi”, “yüreğinden olağanüstü bir aşkın taşması”, “birleşmek”, “gelin”, “damat”, “ruhsal evlilik”, “Baba”, “Tanrı’nın oğlu”, “Tanrı’nın çocuğu” v.b. sözcüklerin içinde belirlenen kişisel ve çoğu kez cinsellikle bulaşık duygularla ve ilişkilerle bir bağlantısı olamaz. Bu tür sözler için söyleyebileceğimiz şey bunların belirli bir düşünce sisteminin yorumuyla ilgili oldukları, gerçek yaşantıyla bir ilişkileri olmadığıdır. Bu durumu nasıl değerlendirirseniz değerlendirin, satori Hindistan’da da, Çin’de de, Japonya’da da tam anlamıyla kişisiz, nesnel olarak ya da zihnin üst çalışma düzeyiyle ilgili bir durum olarak kalmıştır. Acaba bunun böyle olması Budist felsefenin kendine özgü karakterinden mi, Budist felsefe ve Budist evren görüşünün etkisi altında belirli bir biçim almış olmasından mı geliyor? İster öyle olsun, ister böyle, Zen yaşantısı kişilendirilmiş, insanca bir görünüme sokulmuş duygu ve düşüncelerden kendini bütününüle sıyırmış olmasıyla başkalaşır. Bu bakımdan Satori hem şiirsellikten uzak, ulu bir yanı olmayan, gösterişsiz bir olay hem de Satori’yi esinlendiren, satori’ye neden olan rastlantının da coşumsal, aşırı duygulandırıcı bir yanı olmadığı ifade edilmektedir. Satori insanın günlük yaşantısındaki bütün olağan olaylarla bağlantılı olarak yaşanabiliyor. Biri sizi göğüsleyebilir ya da tokatlayabilir, bir fincan çay sunabilir size, ya da çok olağan, çok beylik bir lakırdı edebilir veya bir şiir kitabından birkaç dize, bir sutradan bir küçük bölümü ezbere okuyuverir, eğer zihniniz satori açılımı için uygun duruma gelmişse birden satori’ye geçiverirsiniz.

7. *Coşkunkluk duygusu*: Bireysel bir varlık olarak katlanmak zorunda bırakıldığımız sınırlamaların anında yok olmasıyla birlikte bu coşkunkluk duygusu satoriyle bir arada ortaya çıkar. Sınırlamaların yok olması olumsuz değil, tam tersine anlamla yüklü olumlu bir olaydır. Böylelikle birey sonsuzluğa erişene dek büyüme olanağı kazanmış olur. Bizler her zaman böyle olduğunun bilincinde olmasak da bilincimize egemen olan genel eğilim sınırlılık ve bağımlılıktır. Bunun nedeni de bilincin birbirini koşullayan bu iki gücün ürünü olarak oluşmuş olmasıdır. Buna karşın satori'nin özü her tür karşıt anlamlı terimler arasındaki karşıtlığı gidermesidir. Bilincin temel ilkesi bu karşıt kavramlardır, satori'ye karşıtları aşan, karşıtların ötesine geçen bilinçdışını ortaya çıkarmayı başarır. Karşıtların ötesine geçmek, karşıtlıkları alabilmek insana kendisi her şeyin üstündeymiş gibi bir aşkınlık duygusu veriyor.

8. *Ansızın oluşması* : Satori birdenbire ansızın geliveren anlık bir yaşantıdır. Gerçekten de bir yaşantı ansızın gelmiyorsa, anlık bir yaşantı değilse satori de değildir. Bu birdenbire ansızın oluşma niteliği Zen okulunun başlıca özelliği olmuştur. Bu birdenbire, ansızın oluşan yaşantı bir anda bütünüyle yepyeni bir görüş alanı açıyor, böylece de bütün dünyanın, varolan her şeyin, yeni bir görüş açısından görülüp değerlendirilmesi olanağı doğuyor. Esasen daha önce değindiğimiz gibi Satori anın ebedileşmesi olduğu için o anın içinde her şey bütünüyle yeni bir dünyaya kapı açmaktadır.

SONUÇ

Budizme bütüncül bir bakışla yaklaşmayan ve ona içten bir vukûfiyatle vakıf olmayanlar, bu dinde metafiziğe yer olmadığını ileri sürmüşlerdir. Oysa Budist Metafiziğini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada göstermiştir ki söz konusu dinde hiç de ihmal edilemeyecek derin metafizik yaklaşımlar bulunmaktadır. Buda'nın hayatına baktığımız zaman başlangıçtan itibaren bir çok metafizik unsurun yer aldığını görmekteyiz. Bunların efsane ve uydurma olduğunu ileri sürenler olmuştur ve olacaktır. Ancak burada önemli olan Budistlerin neye inandıkları ve nasıl algıladıklarıdır. Çünkü dinlerdeki mitsel ve metafizik unsurlara uydurma tanımlamasıyla yaklaşarak, bütün dinlerin hurafeye indirgenmesi de mümkündür. Ancak araştırmacıya düşen o dinin bağlularının kendi dinlerini nasıl anladıklarını ortaya koymaktır, yeni bir din icad etmek değil.

Öte yandan metafiziğin varlık, zaman, mekan, nedensellik, evren, özdeşlik ve zihin gibi bir çok temel konusu da Budizmde önemli bir yer teşkil etmektedir ve bu konular Budist metafizikçiler tarafından da çok ayrıntılı bir şekilde değerlendirilip tartışılmıştır. Bunlar arasında özellikle metafiziğin değişmez konularından olan, varlık (ontoloji) üzerine Budizmde çok orijinal görüşlerin serdedildiğini de ayrıca belirtmemiz gerekmektedir. Burada Budizm bütün varlıkların dharma denilen *nesne-olay*'dan yani an'da var olan ve her bir an dizisinde yenilenen *şeylerden* oluştuğu görüşünü ileri sürmüştür. Bu yaklaşımla adeta gözle gördüğümüz varlık evreni buharlaş-

makta ve bu algı düzeyine ulaşan insan açısından somut varlıklara bağlılık aşılmış olmaktadır. Bu an'da varoluşa ulaşmak, şimdide yaşamak, geçmiş ve geleceğin bağlarından kurtulmak anlamına gelmektedir. An'ın sonsuzluğunu kavramak aydınlanmak demektir. Çünkü Budizm açısından önemli olan geçmiş, gelecek, gibi zamana bağlılıktan ve varlıklara bağlılıklardan özgürleşip kurtuluşa (Nirvana) ulaşmaktır. Ancak bu algılayış bütün varlıkları birlik halinde idrak edecek düzeye ulaşana kadar kurtuluş gerçekleşmez. Bu durumda zaman da, şimdi de ebedileşmiş olmaktadır.

Buda'nın her ne kadar kurtuluş açısından tanrılara ve tanrısal varlıklara fazla bir önem atfetmediği görülse de onun hayatında geleneksel Hint tanrılarının olumlu rollerle yer aldığı görülmektedir. Hatta bazı metinlerde Brahma ile birlik halinin kurtuluş açısından hedef olarak gösterilmesi bile söz konusudur. Ne var ki günümüzde bu ifadelerin pek öne çıkarılmadığı dikkati çekmektedir. Bununla birlikte Buda'nın kendi bağlılarını aydınlanma açısından faydasız gördüğü çeşitli teolojik tartışmalardan uzak tutmaya özen gösterdiği de bir gerçektir. Öte yandan nirvana tecrübesinin anlatılış biçiminin Tanrısal özellikleri yansıttığı görülmektedir. Buda'nın üç bedeninden bahseden açıklamalar ise onun bu bedenlerde tamamen tanrısal varlıklar olarak tasvir edildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim bu ilahi Buda bedenleriyle tanımlanan varlıklara ibadet edilmesi de onların tanrılaştırıldıklarının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında Deva denilen melek benzeri varlıklar ile Budizm'de şeytan olarak roller üstlenen Mara, insanüstü varlık kategorileri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Budizmde cennet-cehennem inancını da içine alan oldukça zengin bir kozmoloji anlayışı vardır. Merkezinde Meru dağının bulunduğu bu evrenin, her yönünde bir ülke ve zirvesinde de tanrılar yaşamaktadır. Her ülkede *duyular*, *şeffaf varlıklar* ve *mutlak şekilsizlik* alanları bulunmakta ve buralarda çeşitli tanrısal varlıklar ve mutlak kurtuluşa ulaşamayan insanların gittiği cennetler de vardır. Nitekim Buda'nın da son bedenlenmesinden önce bu cennetlerden birinde yaşadığına ve buradan dünyaya indiğine inanılmaktadır. Bazı Budist mezheplerinde özellikle halk arasında bu cennetlere ulaşmanın hedef haline getirildiğini söylememiz mümkündür.

Budizmde nedensellik yasası insanın varoluşunun sürekliliğini sağlayan objektif bir kanun olarak kabul edilmektedir. Bu yasaya göre insan temelde cehaletten kaynaklanan ve on iki aşamalı zincirleme işleyen etkenlerin sürekli dönen çarkına bağılıktan dolayı varılmaktan, dolayısıyla samsara döngüsünden kurtulamamaktadır. Eğer cehaleti yenersek bu doğum ölüm döngüsünden de özgürleşeceğiz ve nedensellik çemberini kırıp kurtuluşa erebileceğiz. Bu yasa bize doğum ölüm çemberini öğrettiği gibi aynı zamanda o çemberi kırmanın mümkün olduğunu da öğretmektedir.

İşte bu aşamada Budizm, esasen insanda sürekli bir manevi öz, bireysel bir ruh bulunmadığını öğreterek kişinin, *benliğe* bağlanmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Her hangi bir ben yoktur; çünkü insan her an değişen bilinç durumlarıyla kalıcı ve sürekli bir öze sahip değildir. Bu bakımdan sürekli değişen zihin durumlarına bağılılık, insanı, yine bu dünyanın kısır döngüsüne hapseder. O halde böyle bir ben yani nefis *yoktur*, ya da yok edilmelidir.

Öte yandan bu bireysel benliğin inkar edilmesine karşın Mutlak bir benliğin varlığının kabul edildiği ve aydınlanmaya ulaşmanın bu Ben'ine de kavuşmuş olacağı bazı Budistler tarafından kabul edilmektedir. Ancak Mutlak Ben'ine ulaşamayanlar açısından *samsara döngüsünü* besleyen etken olarak karşımıza *karma yasası* çıkmaktadır. Özgür olarak yaptığımız her davranışın bir karşılığı vardır. Bunlar, bizi sürekli takip eder ve eğer bunlardan kurtulmazsak öldükten sonra tekrar bu birikimin niteliğine göre başka bir varlıkta ya da insanda yeniden bedenlenir. Yani burada bedenlenen bir ruh ya da benlik değil, sadece karma ile biriktirdiklerimizdir. Eğer bu karmayı temizlersek kurtuluşa ereriz ve bir daha bu samsara çarkı ile yeniden bedenlenme olmaz. Ancak bazen bu kurtuluş, bir karmanın sayılamayacak kadar çok yeni bedenlenmeleri ile ancak mümkün olabilmektedir. Bu yeniden bedenlenmeye getirilen bir yorum daha vardır ki bu yaklaşım konuya oldukça dikkate değer bir açılım sunmaktadır. Buna göre bir insan aynı hayatın içinde bir çok farklı zihin durumuyla yeniden bedenlenmektedir ve böylece kendini daha hızlı arındırarak kurutulmuş olmasına mümkün olmaktadır. Dolayısıyla yeni karma üretmeden eski karmaları temizleyen kurtuluşa ermektedir.

Budizmde bütün Budistler tarafından kabul edilen temel öğretiyi Dört Kutsal Hakikat oluşturmaktadır. Bu öğretiye göre 1. hayat bir ızdırap ve acıdan ibarettir. 2. Bu acının nedeni ise bitip tükenmek bilmeyen arzulardır. 3. Bu arzuların söndürülmesi ile kurtuluş Nirvanaya ermek mümkündür. 4. Bunu başarmak için ise yapılması gereken sekiz ilke vardır. Gerçektende oldukça sade gibi görünen bu ilkeler, iyice düşünüldüğünde, hayatın bütünü kuşatan bir çerçeve çizmektedir. Nitekim bütün Budist metinler bu ilkeler çevresinde oluşan bütünlüklü bir yapı oluşturmaktadır. Ancak bu öğreti sonuçta bize yerine getirmemiz gereken sekiz önemli görev vermektedir ve dolayısıyla kurtuluş bunları uygulamaya bağlıdır. Bu temel sekiz kural doğrultusunda Budizmde ahlaka, hikmete ve zihni disipline yönelik ilkeler ortaya konulmuştur. Bunları tam olarak uygulamak insanı kurtuluşa ulaştırır. Burada metafizik hakikate ulaştıran en önemli araç meditasyondur. Budistlerin geleneksel bir dizi meditasyon uygulamasını her dönemde yaşatarak günümüze zengin bir miras aktardıklarını görüyoruz. Bu uygulamaların temel amacı, bütün benlik bağlarından insanı kurtaracak bir bilinç düzeyi oluşturmaktır. Sonuçta her türlü bağdan ve bağımlılıktan kurtulmuş olduğu bilincinden de kurtulan, Nirvanaya ulaşmış olmaktadır. Çünkü bu her türlü bağımlılığın yok edildiği bir Mutlak duruma ulaşmak anlamına gelmektedir.

Budizmde Metafizik Hakikatin özünü Nirvana oluşturmaktadır. Nirvana ile kurtuluş aynı şeydir. Ancak o tanımlanamaz, söze dökelemez Mutlak hakikattir. Buna rağmen Budist geleneğinde onu tanımlamak için bir çok kavram önerilmiştir. Çünkü bu tanımlanamaz Hakikat, tecrübe edilmekte ancak bu tecrübenin kavramsal çerçeveye yansıtılması farklı farklı olabilmektedir. Bu bakımdan kurtuluş, Mutlak Boşluk, Yokluk, Hiçlik, Öylelik, Birlik, İkisizlik ya da Buda Zihni kazanmak şeklinde tanımlanmıştır. Bu kavramlar doğrultusunda hep kurtuluş tecrübesinin anlatılamaz tadı normal insanlara hissettirilmeye çalışılmıştır. Esasen kurtuluş bir mutlak durum olarak anlatılmaya çalışıldığı için, burada bütün zıtlıkların ortadan kalkması söz konusudur. Bu bakımdan mesela Boşluk kavramı bunu ifade eden bir imkana sahip olduğu için tercih edilmiştir

diyebiliriz. Ancak bu kavramlar izah edilirken zaman zaman tersinden yapılan açıklamalar ile de bu mutlaklık vurgulanabilmektedir. Mesela Mutlak Boşluk kavramının yanına hemen Mutlak Doluluk kavramı da getirilebilmekte ve böylece zihnimizin kavramsal çerçeveye hapsolması engellenmektedir. Böylece bize her türlü zıtlığın, ikiliğin, farklılığın, belirlenmişliğin aşıldığı bir Mutlak alanda olduğumuz hissettirilmeye çalışılmaktadır. Öte yandan bazen çeşitli Budist ülkelerde kendi dillerinin imkanlarını yansıtan farklı kavramsallaştırmalarla da karşılaşmaktayız. Mesela Japon Zen Budizmi Nirvanayı Satori kavramıyla özdeşleştirmiştir.

KAYNAKÇA

- Buddhist Mahayana Texts*, İng. Çev. E. B. Cowell, F. Max Müller, J. Takakusu, Routledge Curzon, Londra 2004.
- Buddhist Sutta*, İng. Çev. T. W. Rhys Davids, The Book Tree, Escondido, CA, 2000.
- Bardo Thödol Tibet'in Ölüler Kitabı*, Fransızca'dan çev. Suat Tansuğ, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1976.
- The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikaya*, Pali Dilinden Çev. Bhikkhu Nanamoli, 2. b., Wisdom Yay., Boston 2001.
- Antik Dünya ve Geleneksel Topluluklarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, Yöneten: Yves Bonnefoy, I-II. C., Dost Kitabevi Yay., Ankara 2000.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, Çev. Ahmet Aslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- ARMSTRONG, Karen, *Tanrının Tarihi*, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara 1998.
- AYDIN, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yay., Konya 2005.
- BALOĞLU, Adnan Bülent, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.
- BENEDICT, Ruth, *Krizantem ve Kılıç*, Çev. Türkân Turgut, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1994.

- BOISSELIER, Jean, *Buda'nın Bilgeliği*, Çev. N. Feyza Zaim (Dalfes), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2003.
- BUDDA, A. Hilmi Ömer, *Dinler Tarihi*, Vakıf Yay., İstanbul 1935.
- BURNETT, David, *The Spirit of Buddhism*, Monarch Yay., Herts, England 1996.
- CHALLAYE, Felicien, *Dinler Tarihi*, Çev., Samih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İstanbul Tarihsiz.
- CHENG, Hsueh-Li, "Causality as Soteriology: An Analysis of the Central Philosophy of Buddhism", *Journal of Chinese Philosophy*, C. 9, Dialog Publishing Company, Honolulu, Hawaii 1982, s. 423-440.
- CONZE, Edward, *Buddhism Its Essence and Development*, Windhorse Yay., Birmingham 2001.
- CONZE, Edward, *Kısa Budizm Tarihi*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul 2004.
- CONZE, Edward, "The Ontology of the Prajnaparamita", *Philosophy East and West*, C. 3, 1953, Hawaii, s. 117-129.
- COOMARASWAMY, Ananda K., *Buddha and the Gospel of Buddhism*, London 1916, Kessinger Publishing's Rare Reprints, USA.
- COOMARASWAMY, Ananda K., *Hinduizm ve Budizm*, Çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yay., İstanbul 2000.
- COOMARASWAMY, Ananda K., *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, Çev. Nejat Özdemiroğlu, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- ÇELEBİ, Asaf Hâlet, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, Hecce Yay., Ankara 2003.
- DASGUPTA, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, C. I, Motilal Banarsidass Yay., Delhi 2004.
- DAVID-NEEL, Alexandra, *Tibet'te Büyü ve Gizem*, Çev. Emin Sınır, Dharma Yay., İstanbul 2002.
- Dhammapada Buda'nın Öğretileri Mükemmelliğe Giden Yol*, Çev. Cengiz Durkan, Dergâh Yay., İstanbul 2005.

- DOĞRUL, Ömer Rıza, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri Yay., İstanbul 1963.
- ELIADE, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., C.2, İstanbul 2000.
- ELIADE, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1994.
- ELIADE, Mircea, *İmgeler ve Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1992.
- ERENGİL, Cengiz, *Budizm*, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- FROMM, Erich, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Şükrü Alpagut, Kabalcı Yay., İstanbul 1990.
- GOLEMAN, Daniel, “Bir İç Boşluk Haritası”, *Ego Ötesi*, Ed. Roger N. Walsh ve Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, s.189-199.
- GOLEMAN, Daniel, “Psikoloji, Gerçeklik ve Bilinç Çalışmalarına Bakış”, *Ego Ötesi*, Ed. Roger N. Walsh ve Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 35-43.
- GUÉNON, René, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- GUÉNON, René, *Vedanta’ya Göre İnsan ve Halleri Hind Felsefesinde Kâmil İnsan*, Çev., Atila Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2002.
- GÜÇ, Ahmet, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, Esra Fakülte Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- GÜNGÖREN, İlhan, *Buda ve Öğretisi*, Yol Yay., İstanbul 1981.
- GÜNGÖREN, İlhan, *Zen Budizm Bir Yaşam Sanatı*, 4. b., Yol Yay., İstanbul 1995.
- HERRIGEL, Eugene, *Zen Budizmi Yolu*, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1995.
- HICK, John, *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, Çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

- HORNER, Isaline B., "Dhamma in Early Buddhism, *The Unanimous Tradition Essays on the Essential Unity of all Religions*, Ed. Ranjit Fernando, The Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo 1999. s. 77-87.
- HUXLEY, Aldous, *Kalıcı Felsefe*, Çev., Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- İTİL, Abidin, "Buddha Tanrısı Reddetmiyor mu?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, Ankara 1963, s. 11-16.
- IZUTSU, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev., Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2001.
- JUNG, C. G., *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- KASULIS, Thomas P., "Nirvana", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York, C.10, s. 448-456.
- KAVAMURA, Leslie S., "Principles of Buddhism", *Zygon*, C. 25, Sayı 1, 1990.
- KAYA, Korhan, *Budistlerin Kutsal Kitapları*, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1999.
- KÖGEN, Mizuno, "Karman: Buddhist Concepts", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York, C. 8, s. 266-268.
- KORNFELD, Jack, "Meditasyon: Teori ve Uygulama", *Ego Ötesi*, Ed. Roger N. Walsh ve Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 201-205.
- MESSADIÉ, Gerald, *Şeytanın Genel Tarihi*, Çev. Işık Ergüden, Kabcacı Yay., İstanbul 1998.
- MOHAPATRA, A. Ranjan, "Budizm", Çev. Hidayet Işık, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16, Konya 2003, s. 167 – 179.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *Tabiat Düzeni ve Din*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- PALLIS, Marco, "Dharma and the Dharmas as principle of inter-religious communication", *The Unanimous Tradition Essays on the Essential Unity of all Religions*, Ed. Ranjit Fernando, The Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo 1999. s. 221-232.

- POUPARD, Paul, *Dinler*, Çev. Muna Cedden, Dost Yay., İstanbul 2005.
- POUSSIN, L. de la Vallée, "Nirvana", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, C. 17, Edinburg, s. 376-379.
- RAJU, P. T.; CHAN, Wing-tsit; KİTAGAWA, Joseph M.; FARUKÎ, İsmail R., *Asya Dinleri*, Çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılâb Yay., İstanbul 2002.
- ROSZAK, Theodore, *Bilincin Evrimi*, Çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- ROUSSEAU, Hervé, *Dinler*, Çev. Osman Pazarlı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 1970.
- RUBEN, Walter, *Eski Metinlere Göre Budizm*, Haz. Lütfü Bozkurt, 2. b., Okyanus Yay., İstanbul 1998.
- RUSSEL, Jeffrey Burton, *Şeytan Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük*, Çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yay., İstanbul 1999.
- SALT, Alparslan; ÇOBANLI, Cem, *Dharma Ansiklopedisi*, Dharma Yay., İstanbul 2001.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 5. b., Fakülte Kitabevi Yay., İsparta 2004.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, "Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Erzurum 1980, s. 77-91.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Din Fenomenolojisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yay., İsparta 2002.
- SARMA, D. S., *Hint Dini Tarihine Giriş*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yay., İstanbul 2005.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1998.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1955.
- SCHUON, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997.

- SCHWARZ, Fernand, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, Çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- SENZAKI, Nyogen ve MCCANDLESS, Ruth Strout, *Budizm ve Zen*, Çev. Nur Yener, Okyanus Yay., İstanbul 2001.
- SHENG Yen, *Buda Zihnini Kazanmak*, Çev. Yılmaz Akgünlü, Okyanus Yay., İstanbul TARİHSİZ.
- SMITH, Jo Durden, *Budizm Gizli Öğretisi*, Çev. Tolga Bakanay, Sınır Ötesi Yay., İstanbul 2006.
- Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, Çev. Elif Baydar - Güneş Tokçan, Dharma Yay., İstanbul 2002.
- STACE, Walter T., *Mistisizm ve Felsefe*, Çev. Abdullatif Tüzer, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- SUZUKI, D.Taitaro, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, Çev. Serdar Atlıalp, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1991.
- SUZUKI, D. T., *Zen Budizm*, Çev. İlhan Güngören, 3.b., Yol Yay., İstanbul 1997.
- ŞEBÜSTERÎ, *Gülşeni Raz*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay., İstanbul 1985.
- TENZİN WANGYAL RINPOCHE, *Tibet'in Rüya ve Uyku Yoga-sı*, Çev. Sezer Soner, Dharma Yay., İstanbul 2002.
- The Life of Buddhism*, Ed. Frank E. Reynolds ve Jason A. Carbine, University of California Yay., Berkeley/Los Angeles/London 2000.
- THOMPSON, Mel, *Budizmin Bilgeliği*, Çev. Nilüfer Uluç, Dharma Yay., İstanbul 2004.
- TÜMER, Günay; KÜÇÜK, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, 2. b., Ocak Yay., Ankara 1993.
- YİTİK, Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1996.
- VARENNE, Jean, "Budizm", Çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yay., Konya 1993, s. 335-367.
- WALSH, Roger N.; ELGIN, Duane; VAUGHAN, Frances; WILBER, Ken, "Paradigmalar Çarpışıyor", *Ego Ötesi*, Ed. Roger N.

Walsh ve Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 45-65.

WATTS, Alan W., *Zen Yolu Zen Budizm'in İlkeleri*, Çev., Sena Uğur, Şule Yay., İstanbul 1998.

WATTS, Alan, *Mutluluğun Anlamı Çağdaş Ruhbilim ve Doğu Bilgeliklerinde Tinin Özgürlük Sorunu*, Çev. Semiha Aközölü, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1992.

ZIMMER, Heinrich, *Hint Felsefesi*, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992.

ZIMMER, Heinrich, *Hint Sanatı ve Uygarlığı Mitler ve Simgeler*, Çev. Gül Çağalı Güven, Kabalcı Yay., İstanbul 2004.