

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>

Mysore Hiriyanna

HİNT FELSEFESİ TARİHİ

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



MYSORE HIRIYANNA

(1871-1950). Geleneksel Hint felsefesi konusunda yalnızca Hindistan'da değil dünya çapında en önemli isim olarak kabul ediliyor. Hint felsefesinin orijinal metinlerini ana dillerinden okuyan Hiriyan, aynı zamanda İngiliz edebiyatı konusunda da uzmandı. Kendine ait bir felsefe geliştirmemiş olsa da Hiriyan'nın Hint felsefesine yaklaşımı oldukça özgün sayılır. Doğu ve Batı arasında bir köprü olmayı amaçlayan yazar, Hint felsefesinin evrensel değere sahip olduğunu vurgulamıştır. Hiriyan'nın diğer eserleri şunlardır: *Indian Conception of Values* ve *Quest after Perfection and Art Experience*.



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

MYSORE HIRIYANNA
HİNT FELSEFESİ TARİHİ
ÇEVİREN FUAT AYDIN

OUTLINES OF INDIAN PHILOSOPHY

PUBLISHED BY AND IN ARRANGEMENT WITH© MOTILAL BANARSIDASS
PUBLISHERS PRIVATE LIMITED A-44, NARAINA INDUSTRIAL AREA,
PHASE - 1, NEW DELHI - 110028
WEB SITE: WWW.MLBD.COM - EMAIL: MLBD@VSNL.COM

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 346
FELSEFE 14

ISBN 978-605-399-186-1

1. BASKI İSTANBUL, HAZİRAN 2011

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 43/A KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / FAKS: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-POSTA yayin@bilgiyay.com
DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN NİHAL ÜNVER

REDAKSİYON SİBEL ERDUMAN

TASARIM MEHMET ULUSEL

DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ

DİZİN BORA BOZATLI

DÜZELTİ REMZİ ABBAS

BASKI VE CİLT SENA OFSET AMBALAJ VE MATBAACILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.

LİTROS YOLU 2. MATBAACILAR SİTESİ B BLOK KAT 6 NO: 4 NB 7-9-11 TOPKAPI İSTANBUL
TELEFON: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / FAKS: 0212 613 38 46

Istanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
Istanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Hiriyanna, Mysore.

Hint Felsefesi Tarihi / Mysore Hiriyanna, çev. Fuat Aydın.

p. cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-605-399-186-1 (pbk.)

1. Hindu Philosophy. 2. Hindu Philosophy—History. 3. India-Religion. I. Title. II. Aydın, Fuat.
B131.H4819 2011

MYSORE HIRIYANNA
HİNT FELSEFESİ TARİHİ

ÇEVİREN
FUAT AYDIN

İçindekiler

vii	Kısaltmalar
ix	Çevirmenin Önsözü
xv	Önsöz
1	Giriş
13	BİRİNCİ KISIM Vedalar Dönemi
15	BİRİNCİ BÖLÜM Upanişad Öncesi Düşünce
33	İKİNCİ BÖLÜM Upanişadlar
65	İKİNCİ KISIM Erken Vedalar Sonrası Dönem
67	ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Genel Eğilimler
93	DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Bhagavadgita
111	BEŞİNCİ BÖLÜM Erken Dönem Budizm
131	ALTINCI BÖLÜM Cayinizm
149	ÜÇÜNCÜ KISIM Sistemler Çağı
151	YEDİNCİ BÖLÜM Başlangıç
161	SEKİZİNCİ BÖLÜM Materyalizm
171	DOKUZUNCU BÖLÜM Sonraki Budist Okullar
197	ONUNCU BÖLÜM Nyâya-Vaişeşika
235	ONBİRİNCİ BÖLÜM Sânkhya-Yoga
263	ONİKİNCİ BÖLÜM Pûrva-Mîmâmsa
297	ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM Vedânta
337	ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM Vedânta
365	Dizin

Kısaltmalar

- ADS *Âpastamba-dharma-sûtra*, Mysore Oriental Library Edition.
AV *Atharva-veda*.
BG *Bhagavadgitâ*.
BP Prof. A. B. Keith, *Buddhistic Philosophy*,
Cambridge University Press.
Br. Up. *Birhandranyaka Upanishad*.
BUV Suresvara, *Brhadâranyakopanişad-vârtika*.
Ch. Up. *Candogya Upanişad*.
EI Prof. E. W. Hopkins, *Ethics of India*.
ERE *Encyclopedia of Religion and Ethics*.
GDS *Goutama-dharma-sûtra*, Mysore Oriental Library Edition.
IP Prof. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I-II.
JAOS *Journal of The American Oriental Society*.
Mhb. *Mahabharata*.
NM. Jayanta Bhatta, *Nyâya-manjari*, Viziangaram Sanskrit Series.
NS. *Nyâya-sûtra* of Goutama, Viziangaram Sanskrit Series.
NV. Uddyotakara, *Nyâya-vârtika*, Chowkhamba Series.
OJ. J. Jaini, *Outlines of Jainism*, Camb. Univ. Press.
OST. J. Muir, *Original Sanskrit Texts*, V. volume.
PB. Praşastapâda, *Vaişeşika-sûtra-bhâşya*, Viziangaram Sanskrit Series.
PP. Şalikanâtha, *Prakarana-pancikâ*, Chowkhamba Series.
PU. P. Deussen, *Philosophy of the Upanishads*, translated into
English b, A. S. Geden.
Rel. V. Maurice Bloomfield, *Religion of Veda*,
RV. *gveda*.
SAS. Vedânta Deşika, *Sarvârtha-siddi* with *Tattva-muktâ-kalâpa*,
Chowkhamba Series.
SB. *Şri-bhaşya*, Râmaânûja with *Şruti-prakâşika Sûtras* 1-4,
Nirnaya Sâg. Pr.
SBE. *Sacred Books of East*.
SD. *Şastra-dîpikâ*, Pârhasârathi Mişra with *Yukti-sneha-prapûranî*,
Nirnaya Sâg. Pr.
SDS. Mâdhava, *Sarva-darşana-samgraha*, Calcutta, 1889.

- SK. Işvarakrşna, *Sâṅkhya-kârika*,
SLS. Appaya Dikṣita, *Siddhânta-leṣâ-samgraha*, Kumbhakonam Edn.
SM. Vişvanâtha, *Siddhanta-muktâvali with Kârikavalî*,
Nirnaya Sâg. Pr., 1916.
SP. *Sâṅkhya-pravacana-sûtra*.
SPB. Vijnâna Bhikṣu, *Sâṅkhya-pravacana-bhaṣya*.
SS. F. Max Müller, *Six System of Indian Philosophy*,
Collected Works, vol. XIX.
STK. Vâcaspati Mişra, *Sâṅkhya-tattva-kaumudî*.
SV. Kumârila Bhatta, *Ṣloka-vârtika*, Chowkhamba Series.
TS. Annambhatta, *Tarka-samgraha*, Bombay Sanskrit Series.
TSD. *Tarka-samgraha-dîpikâ*, Bombay Sanskrit Series.
VAS. *Vedârtha-samgraha*, Râmânua with *Tâtparya-dîpikâ*,
Chowkhamba Series.
VP. Dharmarâja Adhvarîndra, *Vedânta-pariphaṣa*,
Venkateṣvara Press, Bombay.
VS. Bâdarâyana, *Vedânta-sûtra*.
YS. Patanjali, *Yoga-sûtra*.
YSB. Vyâsa, *Yoga-sûtra-bhaṣya*.

Çevirmenin Önsözü

“Hindistan ya da onun felsefesi hakkında az bilgisi olan, ancak onun büyük sistemlerinin ana çizgilerini öğrenmek isteyenlerle; Hint felsefesine yeni başlayan kimseler için son yıllarda birçok küçük kitap yayımlandı. Muhtemelen bu tür kitapların en iyileri, tek bir kişinin eserleri olsalar da, Mysore Hriyanna'nın *Hint Felsefesi Tarihi* ve *Hint Felsefesinin Esasları* adlı eserleridir.”

Karl H. Potter, *Philosophy East and West*

“Özetle bu kitap, [*Hint Felsefesi*]’ne yeni başlayanlar için ideal bir kitap olduğu gibi, birçok bakımdan da ileri düzey öğrenciler için faydalı bir kitaptır.”

F. Otto Schrader, *Numen*

Bugünkü Hindistan MÖ. önce dört binlere kadar ulaşan tarihiyle dünyanın bilinen en eski medeniyet (İndus Vadisi Medeniyeti m. 3500) havzalarından birini barındırır. Hem İslâm öncesi hem de Müslüman Türklerin Hindistan’la olan ilişkileri binlerce yıl öncesine gider (Delhi Sultanlığı’ndan, Babür İmparatorluğu’na kadar –X.-XVIII. yüzyıl–). Üstelik İngilizlerin işgaline kadar Hindistan’da uzun bir süre hâkim olanlar da yine Türkler olmuşlar ve Hindistan’da bugün varlığını devam ettiren tarihi yapıların önemli bir kısmı da söz konusu döneme ait eserlerden (en önemlisi Şah Cihan’ın karısı Mümtaz Mahal için inşa ettirmiş olduğu Taç Mahal’dir) oluşmaktadır. Hem dünya tarihindeki hem de Türk tarihindeki önemli yerine rağmen Türk ente-

lektüel hayatında Hindistan'ın herhangi bir şekilde hak ettiği itibarı gördüğünü söylemek mümkün değildir.

İngilizlerin Hindistan'ı işgallerinin arkasından 1824'te kurdukları, Asya ile ilgili bilim, sanat ve edebiyat konularını araştırmayı hedefleyen Royal Asiatic Society'nin çabalarının sonucu olarak Hindistan'la ilgili çalışmalar Hindistan toplum, kültür ve düşüncesinin Batı'da bilinir hale gelmesinde olduğu kadar Hintlilerin kendi kültürel geçmişlerine yönelik ciddi bir ilgi göstermelerinde de önemli bir rol oynadı. Ancak bütün bu tanıma çabalarına rağmen yine de Hint düşüncesi, tarihi, kültürü ve sanatının dünya tarihi içindeki yerini almaya başlaması, esas olarak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren olduğu söylenebilir.

19. yüzyılda Batı'da ciddi oryantalistler yetişmiş ve bunlar Batı dışındaki medeniyet havzalarının ürettiği edebiyat, sanat, düşünce ve din hakkında önemli çalışmalar yapmış olmalarına rağmen, dünya *Batı merkezli* görüldüğünden bu tür medeniyetler ya görmezden gelinmiş ya da Batı medeniyetiyle olan ilişkileri bağlamında ele alınmıştır. Bu *Batı merkezli* okunuşun bir göstergesi olarak da, ister düşünsel, bilimsel, mimari isterse de dinsel olsun her türlü beşeri üretimin kaynağı ve ilk ortaya çıktığı yer; Batı medeniyetinin üzerine oturduğu kabul edilen saç ayaklarından (dinde Yahudi-Hıristiyan, hukukta Roma ve düşüncede Yunan) birinde aranmıştır. Dünyadaki hâkim düşünce merkezleri Batı'da olduğundan; Batı dışındaki insanlar bile insanlık mirasına kendi katkılarını bu Batılı hâkimiyetin bir sonucu olarak ya bilerek ya da hakkında yeteri kadar bilgiye sahip olmadıkları için görmezden gelmişlerdir. Onlar da Batılı bir tarzda olmak üzere düşünsel her şeyin kaynağını Yunan'da; hukuki her şeyin kaynağını Roma'da ve dinsel her şeyin kaynağını Yahudi-Hıristiyan kaynaklarda aramışlardır.

Yavaş yavaş bu *Batı merkezli* okumalar, Batı'da ortaya çıkan eserlerde kırılmaya başlamış olsa da, bu kırılma Batı-dışı toplumlarda ve de bizde, özellikle de Hintle alakalı olmak üzere henüz tam olarak görülmez. Üstelik bu, Ankara Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde dünyanın en eski Hindoloji bölümlerinden birinin varlığına; burada dünya Hindoloji sahasına önemli çalışmalar yapan Alman Walter Ruben'in hocalık yapmasına; hangi kaynakların ve nasıl kullanılarak kaleme alındığını bir kenara bırakırsak, Yusuf Hikmet Bayur'un üç ciltlik devasa çalışması, *Hindistan Tarihi* adlı eserine rağmen böyledir. Ancak, özellikle Hint dinleriyle alakalı yapılan çalışmaların yanı sıra, son on yılda Hindoloji bölümünde hoca olan Korhan Kaya'nın Hint edebi ve kutsal metinleriyle alakalı yaptığı çalışmaların bu konuda az da olsa

bir canlanmaya yol açtığı söylenebilir. Bu çalışmalara rağmen, hâlâ Türkiye’de Hint felsefesiyle/düşüncesini sistematik olarak ele alan, 1992’de çıkan ancak uzun bir süredir mevcudu tükenmiş olan Heinrich Zimmer’in *Hint Felsefesi*’ni saymazsak hiçbir kitap yoktur.

Yukarıda zikredilen gerekçelerden dolayı, MÖ. binli yıllardan itibaren Vedalar’la ve özellikle mö. altıncı yüzyıldan itibaren Upanişadlar gibi felsefi niteliği tartışılmaz metinler ile başlayan MÖ. 3. - MS. 9. yüzyılla tarihlenen ve bugün hâlâ canlı bir şekilde varlıklarını devam ettiren Hint felsefi okullarının Türk düşünce hayatında, doğrudan bilinir olmasını sağlamak maksadıyla Hintli bir felsefecinin M. Hriyanna’nın, ders notlarının kitaplaştırılmış hali olan *Outline of Indian Philosophy* adlı eseri *Hint Felsefesi Tarihi* adıyla çevrilmiştir.

Kadim Hint’te din ve felsefi denilen düşünce tarzının hareket noktaları ve ulaşmaya çalıştıkları hedef açısından hiçbir fark yoktur. Her ikisi de, insanların bu dünyada yaptıkları eylemlerin hem yaşarken hem de ölümden sonraki hayatlarında hem de yeniden gelecekleri bu dünya hayatında içine doğacakları toplumsal katman da dahil her türlü özelliğini belirleyen ve acımasız bir şekilde işleyen ahlâki bir yasa olarak kabul edilen *karma* anlayışını bir veri olarak kabul eder ve ondan kurtulmayı (mokşa, nirvana vs.) hedefler. Bu yüzden de Hindistan’da felsefenin kökeni, “felsefenin merak ve hayretten doğduğu” kabul edilen Batı’dan farklıdır. Burada insanın acısını bizatihi hissettiği, sıkıntısını yaşadığı bir durumdan, *karmanın* hâkimiyetinden kurtulmayı hedefleyen bir çaba olması bakımından yalnızca bir merak duygusundan kaynaklanmış bir çaba olmayıp varoluşsal bir niteliğe sahiptir. Yine başka yerde düşünce ve hayat arasında bir birlikteliğin bulunması zorunlu değilken Hint felsefesinde düşünceyle hayat tarzının aynileştirilmesi, ideal olan değil olması gereken şeydir.

Sahanın uzmanları tarafından Hint felsefesiyle alakalı olarak yazılmış olan birçok kitap arasında en iyilerinden biri olduğu (bkz. yukarıdaki alıntılar) kabul edilen elinizdeki bu kitap; Hint düşüncesinin ilk izlerinin görülebileceği (daha eskilere giden tarihler verilmiş olsa da) MÖ. 9. yüzyılla tarihlenen en eski Hint kutsal metni olan Rig-Veda’dan başlayarak diğer kutsal metinler içinde özellikle de Upanişadlar ve Bhagavatgita içindeki felsefi düşüncenin izini sürer.

Daha sonra düşüncelerin sistematik olarak ifade edildiği döneme geçer. Burada heretik olarak kabul edilen (*nastika*) Budizm, Cayinizm, materyalizm/Çarvaka ile; Ortodoks (*astika*) kabul edilen ve *şad-darşan*altı bakış

açısı/altı felsefe okulu olarak adlandırılanların (Nyaya-Vaişesika, Samkhya-Yoga ve Purva Mimamsa-Vedanta) 12. yüzyıla kadarki tarihlerini ana düşünceleriyle birlikte ele alır. *Şad darşana* olarak adlandırılmalarına rağmen, bu düşünce okulları, çok kesin olmayan bir tarihten itibaren ikili olmak üzere üç grup halinde zikredilmeye başlanmıştır. Farklı zamanlarda ortaya çıkan ve birbirlerinden farklı düşüncelere sahip olan bu akımlar zamanla, birlikte anılmaya başlamalarına yol açacak şekilde birbirlerinin içine girmiştir. Bu yüzden de, mevcut halleriyle ileri sürdükleri düşüncelerin orijinal durumlarında olan düşünceler mi, yoksa sonraki etkileşim sonucunda ortaya çıkan düşünceler mi olduğunu kestirmek çok kolay değildir.

Hint felsefe tarihine giriş niteliği taşıyan bu kitap, bütün felsefe tarihi kitaplarının zorluğunun yanı sıra; kendisinin takdim edildiği okuyucusunun Hint'le alakalı hiç/ya da çok az bilgi birikime sahip olmasından kaynaklanan ilave bir zorluğa da sahiptir. Yazar, eserin İngilizce kaleme alınmış olmasını ve dolayısıyla da okuyucularının çoğunun Hint kökenli olmayan kişiler olacağını göz önünde bulundurarak mümkün oldukça az sayıda Sanskritçe kavram kullanmaya çalışmıştır. Yer verilen diğer Sanskritçe kavramlar zaman zaman açıklanmış olsa da, yine de ilk olarak bu tür kavramlarla karşılaşma okuyucunun metni anlamasını ya da anlatılan konuyu takip etmesini zorlaştıracaktır/zorlaştırır.

Ancak bir düşüncenin kendisini ifade ettiği kavramların yerine başka dilde bir kavramlar koymak; okumayı kolaylaştırırsa da, söz konusu düşüncenin daha iyi anlaşılmasını sağlamaz. Böyle yapıldığında okuyucu, anlatılan Hint düşüncesinin herhangi bir konusunu, bu düşüncenin kendisini ifade ettiği kavrama yüklediği muhtevayla değil onun yerine konulan ve okuyucunun kendi kültürünün ifadesi olan kavramla anlamaya çalışacaktır ki, bu kendi içinde yanlış anlamalara yol açmak ya da anlatılmak isteneni noksan anlamak, olmayan düşünceleri varsaymak gibi istenilmeyen birtakım sonuçlara götürecektir. Bu yüzden başka kültürlerin kendilerini ifade ettikleri kavramları, tanımları yapıldıktan sonra aynen zikretmek, bugün her alanda yaygın olarak kullanılan bir tarz olma yolundadır.

Yukarıda zikredilen gerekçelerden dolayı kitabın yabancılığını gidermek ve anlaşılmasını kolaylaştırmak maksadıyla onu bütünüyle Türkçe kavramlara dönüştürmek yerine; bu metne başlamadan önce Hint toplumunun, kültürünün ve düşünce yapısının ve onu ifade etmede kullanılan temel kavramların öğrenilmesine yardım edecek metinlerin okunması daha kalıcı bir çözüm gibi görünmektedir. Bu bağlamda, başka kitaplar zikretmek mümkün

olsa da, konu hakkında temel bir bilginin oluşması için şu kitapların okunması tavsiye edilebilir: Kemal Çağdaş, *Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Ankara, 1974 (Hint tarihi, toplum yapısı, dini inançları, felsefi akımlar hakkında derli toplu kısa bir giriş); D. S. Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005 (modern döneme kadar Hindin, siyasi ve dini tarihi hakkında özet ve dipnotlarda kavramlar ve şahıslar vs. hakkında verilmiş ilave bilgileri içerir); Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İncancının Tena-süh İncancryla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1996 (Hint'teki en temel kavramlardan biri olan *karma* ve onun yol açtığı *tenasüh* hakkında Hint kökenli dinlerin (Hinduizm, Budizm ve Cayinizm), konuyla alakalı yaklaşımlarını ele alan önemli bir çalışma); Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005 (Hint'te hem dini düşüncenin hem de felsefi düşüncenin ortak hedefi olan *kurtuluşu* bütün yönleriyle ele alan bir inceleme).

FUAT AYDIN

Sakarya 2011

Önsöz

Mysore Üniversitesi'nde uzun yıllardır verdiğim derslere dayanan bu çalışma, Hint felsefesinin okutulduğu üniversitelerde ders kitabı olarak kullanılması amacıyla basıldı. Esas olarak öğrenciler hedeflenmiş olsa da, benzer felsefi problemlere ilgi duyanlar için de faydalı olması ümit ediliyor. Kitabın öncelikli amacı, tek bir cildin sınırları içinde konunun bağlantılı ve kapsamlı bir anlatısını vermekle beraber kitap, yorum ve eleştirileri de içeriyor. Hint felsefesinin ayırt edici niteliklerini özetleyen bir girişten sonra, Hint düşüncesi, sırayla Veda dönemi, Veda sonrası döneminin başları ve sistemler dönemlerini içeren üç kısımda detaylı bir şekilde ele alınıyor. Her bölümde, genel olarak farklı doktrinlerin tarihsel bir özetinin yanında, doktrinlerin bilgi teorisi, ontolojisi ve uygulamalı öğretimi de açıklanıyor. Bunlardan bilgi problemi, bir kural olarak, biri onun psikolojik, diğeri ise mantıksal yönüne hasredilmiş iki bölümde ele alınıyor. Kitabın hazırlanmasında, son zamanlarda yayınlanmış, konuyla ilgili standart çalışmaları kullandım; ancak ikinci ya da üçüncü (yani, Erken dönem Budizm'e dair olan) bölümler hariç, ifade edilen bütün görüşler, hemen hemen tamamıyla esas kaynaklar hakkındaki bağımsız bir çalışmaya dayanıyor. Kitapta başvurulan kaynaklara olan borcumu, dipnotlarda yeterince işaret edildiğine inanıyorum. Sanskritçe terimler, metnin dışında bırakmak mümkün olmadığından az kullanıldı, eğer kitap baştan ve verilen açıklamalara uygun olarak okunursa hiçbir zorlukla karşılaşılmayacaktır.

Yanlış anlamalardan kaçınmak için, dikkat edilmesi gereken iki nokta var. Burada Budizm'in Mâdhyamika okulunun görüşü yani, saf nihilizm ele

alınmıştır, ancak bazıları, bu görüşün, gerçekliğin pozitif tasavvurunu ima ettiği kanaatindeler. Felsefi düşüncelerin tarihsel düşüncelerle karışmasından dolayı Budist kaynaklarda bu sorunu saptamak zordur. Gerçek ne olursa olsun, onun öğretisinin negatif karakteri, Budizm'in doğduğu topraklarda hâlâ bir güç olduğu zamanlara kadar uzanan Hindu ve Cayin çalışmalarının tümü tarafından doğrulanır. Bu tür ortak bir uzlaşmadan çıkartılacak doğal sonuç, Hindistan'daki gelişiminin en azından önemli bir safhasında Mâdhyamika doktrininin nihilistik *olduğu* şeklindedir. Bu yüzden de Hint felsefesiyle alakalı bir kitapta onun bu yönünü öne çıkarmak uygunsuz bir şey olarak görülemez. İkinci nokta, Vedânta Felsefesi'nin Dvaita Okulu'na dair herhangi bir açıklamasının olmamasıdır. Vedânta iki türdür: Ya mutlakiyetçi ya da tanrıcıdır ve her birinin birçok şekli vardır. Burada, çok yönlü öğretisinin tam bir araştırmasını yapmak imkânsız olduğundan, Vedântik mutlakçılığı tasvir etmek için Şamkara'nın Advaita'sı; Vedântik tanrıcılığı tasvir etmek için de Râmânüca'nın Vişîştâdvaita'sı gibi iki örnek seçildi.

Son olarak, bu çalışmaya başından sonuna kadar çok müşfik ve yardımsever bir ilgiyle yaklaşan Andhra Üniversitesi'nin Dekan Yardımcısı Sir S. Radhakrishnan'a ve kitabın tamamını okuyan ve birçok düzeltme yapan Bangalorelu Bay D. Venkatarmaiah'a derin minnettarlıklarımı ifade etmek zorundayım.

MYSORE HIRIYANNA

Ağustos 1932

Hint felsefesinin kökleri bizi çok gerilere, Âriler tarafından yaklaşık İsa'dan önceki ikinci bin yılın ortalarında yerleştikleri yeni evlerinde bestelenen Rigveda ilahilerinde açık bir şekilde takip edebildiğimiz noktaya kadar götürür. Bu kadar erken bir dönemde başlayan bu düşünsel eylem, bir ya da iki yüzyıl öncesine kadar devam ettirilir; bu yüzden aşağıdaki sayfalarda anlatacağımız bu tarih, otuz yüzyılın üzerinde bir dönemi kapsar. Bu uzun dönem boyunca, Hint düşüncesi, neredeyse hiçbir dış etkinin tesirinde olmaksızın gelişir, başarılarının önemi kadar bu başarıların boyutu da, büyük bir ulusal din –Brahmanizm– ve büyük bir dünya dini yaratmanın yanı sıra, birkaç felsefi sistem geliştirdiğinden de bahsedince daha açık bir hale gelecektir. Bu kadar eşsiz bir gelişimin tarihi, eğer tam olarak yazılsaydı, muazzam bir değere sahip olurdu; ancak erken dönem Hindistan hakkındaki mevcut bilgimiz, modern araştırmalar tarafından ortaya konulan dikkate değer sonuçlara rağmen, böyle bir tarih yazımı için çok yetersiz ve'noksandır. Yalnızca tek bir felsefi düşüncenin gelişimini adım adım izleyemediğimiz gibi, bazen bir sistem ile öteki arasındaki ilişkiyi bile belirleyemiyoruz. Bu yüzden de, Sânhaya'nın gerçek bir doktrini mi temsil ettiği yoksa başka bir doktrinden mi türetildiği hâlâ kesin değildir. Bu yetersizliğin sebebi, erken dönem Hint tarihiyle alakalı kesin bir kronolojinin yokluğunun yanı sıra ayrıntılar hakkındaki bilgisizliğimizdir. Hint tarihinin birinci bin yılıyla ilgili tespit edilmiş olduğu iddia edilen yegâne tarih İÖ. 487'deki Buda'nın ölüm tarihidir. Hatta sonraki bölümün tarihleri de çoğunlukla tahminidir. Bu yüzden, araştıracağımızı söylediğimiz konumuzun dönemlerinin sınırları da belirsizdir. Bundan dolayı, anla-

tımızın belli bir perspektif düzensizliği içerdiği görülecektir. Bu bağlamda onun, Avrupa felsefesinin *Tarihlerine* aşına olan bir öğrencinin kesinlikle dik-katini çekeceği başka eksiklerine de gönderme yapabiliriz. Anlatımızın çoğu bölümleri, öğretileri göz önüne alınan büyük düşünürlerin, şimdi biraz bildiğimiz hayatlarına ya da karakterlerine göndermelerden yoksun kalacaktır. Önde gelen bir Nyâya düşünürü olan Udayana'dan söz eden Cowell şöyle yazar:¹ “O, Hint edebi semasının sabit yıldızların biri gibi parlar, ancak hiçbir teleskop onun çapını keşfedemez; onun ismi, bir ışık *noktasıdır*, ancak on-da bizim dünyamıza ya da maddi var oluşumuza ait olan hiçbir şey bulamaz-yız.” Bu tasvir hakikatte, Hint düşüncesinin gelişiminden sorumlu herkes için uygulanabilir ve Şamkara gibi büyük bir düşünür bile bizim için bir isimden daha fazla bir şey değildir. Kadim Hintlilerin büyük insanların tarihlerine yönelik bu ilgisizliğinin, bireylerin ancak zamanları tarafından üretildiklerini fark etmelerinden kaynaklandığı ileri sürülür.² Çünkü insanlar, kendileri için hazır buldukları bir toprakta büyürler ve kendileri tarafından üretilmeyen en-telektüel bir ortamı teneffüs ederler. Bu ilgisizlik, büyük insanların kendileri hakkında sahip oldukları tevazu duygusunun bir sonucundan başka bir şey değildir. Ancak ne sebeple olursa olsun, anlatımızda biyografik arka plan ve onun sağlayacağı anlam eksik kalacak.

Eğer yukarıda verilen tarihi bir dönüm noktası olarak alırsak, Hint düşünce tarihini iki safhaya ayırabiliriz. Veda³ dönemi olarak bilinenin son bulmasına, Sanskrit ya da klasik dönem olarak bilinenin başlangıcına işaret eder. Hintliler tarafından vahiy olarak kabul edilen sayısız çalışma birinci döneme aittir. Ebat itibariyle kadim Yunan yazılarından bugün varlığını devam ettirenlerle karşılaştırılabilecek olan bu çalışmalar, söz konusu dönemin daha sonraki bölümlerinde derlendi. Onlardaki bir araya getirilmeden önceki değişiklikleri görmezden gelirsek, kutsal kabul edilmeleri gerçeğinden dolayı dikkate değer bir titizlikle muhafaza edildikleri için bu türden herhangi bir kadim dönem çalışmasından beklendiğinden çok daha otantikler. Ancak, esas olarak bu derleme, göreceğimiz gibi, ayinsel maksatlar için hazırlandığından noksandır ve bu yüzden de bize, o zaman var olan düşüncelerin ve inançların içyüzünü vermekte yetersizdir. Bu derlemedeki çalışmalar bir şekilde düzenlenmiş görünmektedir, ancak bu düzenleme, bizim için faydalı olacak türden

1 *Introduction to Kusumâñjali* (İngilizce trc.), s. v ve vi.

2 SS, s. 2.

3 Mutat olarak Veda döneminin daha aşağı sınırı içinde, “vahyedilmiş” (şruti) olarak kabul edilme-se de, ancak yalnızca bu metinlerin açıklanmasıyla ilgilenen çalışmaları da içeren MÖ. 200 olarak ifade edilir.

bir düzenlenme değildir; bulunduğumuz konumdan herhangi bir sistemi yokmuş gibi görünür. İkinci döneme dair, daha geniş bir çalışma kümesine sahibiz ve yeni el yazmaları keşfedilmeye devam ettiğinden hâlâ eklemeler olmaktadır. Bu dönemin sağladığı bilgi, görünüşe göre daha tam ve çok daha çeşitlidir. Ayrıca malzemenin çoğu sistematik bir görünümdeydir. Ama her zaman daha öncekiler kadar otantik değildirler. Çünkü bir zamanlar bilgiyi nakletme tarzı olarak kabul edilen sözlü uzun ileti sırasında eski tezlerin çoğuna eklemeler ya da asıl isimlerini muhafaza ederek üzerlerinde değişiklikler yapıldı. Bunlar arasındaki sistematik tezler asli şekilleriyle bile, bizi söz konusu dönemin başlangıcına götürmezler. Onların bir kısmı –şüphesiz bu sınırı yuvarlak rakamlarla ifade edecek olursak– çok eskidirler; ancak onlar bile MÖ. 500 kadar eski değildirler. Bu, Vedalar sonrası dönemin kendisinin de iki safhaya ayrılacağı anlamına gelir. Eğer bu kitabın maksadına uygun olarak bu iki safhadan ikincisini “sistemler çağı” olarak isimlendirirsek, geride daha iyi bir isim bulunmadığından “Erken Vedalar sonrası dönem” olarak isimlendirilebilecek olan ara bir dönemi bırakmış oluruz. Bu dönemin süresi tam olarak tespit edilemez; ancak Hint düşüncesinin gelişiminde ayrı bir safha olarak görülecek şekilde –MÖ. 500’den yaklaşık miladi dönemin başlangıcına kadar– yeterince uzun süren bir dönemdi. Söz konusu bu dönem, bir eksen değişimine işaret eder ve beklenileceği gibi, onun edebiyatı kendisinden önceki ve kendisinden sonraki dönemlerin edebiyatlarının karakterini taşır. Çok yönlü ve kendisinden sonrakiler gibi tam olarak otantik olmadığı gibi, kendisinden önce gelenler gibi sistematize edilmiş de değildir.

Bu çalışmanın sınırları içine girdiği ölçüde, aşağıdaki sayfalarda yenisinden anlatılacak ayrıntıları bir kenara bırakarak burada konumuzun genel bir taramasına geçebiliriz. Hint düşüncesinin ayırt edici çarpıcı bir özelliği, zenginliği ve çeşitliliğidir. Pratikte, onun içermediği hiçbir spekülasyon gölgesi yoktur. Bu durum, Hint düşüncesindeki safhalar dikkate alındığında tamamen yanıltıcı olan “negatif” ve “kötümser” gibi genel sıfatlara başvuran günümüz eleştirmenleri tarafından sık sık unutulmuş bir meseledir. Konumuzu farklı gelişim safhalarında araştırdığımızda açık hale geleceği gibi, ne dış dünyanın gerçekliğine ne de daha geniş anlamda bir hayata dair iyimser bir bakışa vurgu konusunda eksiklik vardır. Bu yanlış anlama, büyük ölçüde Hint düşüncesi hakkında şimdiye kadar hâkim olan kısmi bilgiden kaynaklanmaktadır; çünkü yakın zamana kadar bu konuda kapsamlı bir çalışma basılmamıştır. O zamana kadar bilinen yalnızca birkaç tane düşünce okulu vardı ve onların bile, tarihleri boyunca aynı tarzda bir doktrini temsil etmedikleri, bu bü-

tüncül tasvirlerinin yanlış olduğunu ortaya koyan önemli değişiklikler gösterdikleri unutuldu. Gerçek şu ki, Hint düşüncesi kaba ve hazır bir tanıımı kabul etmeyen farklı bir gelişim sergiler. Bu farklı gelişimin temelinde, ayırt edilebilecek olan iki farklı akım vardır; bunlardan birinin kökü Veda'da diğeri ise ondan bağımsız olmalıdır. Bu isimlendirmelerin göreceli olduğunu ve her iki okulun da kendisinin “ortodoksluğun halesi” olduğunu iddia ederek ötekini heterodoks olarak tasvir ettiğini akılda tutmak şartıyla söz konusu akımları sırasıyla Ortodoks ve Heterodoks olarak tanımlayabiliriz. Bu akımlardan ikincisi, birincisine karşıt olarak ortaya çıktığı için daha sonra gelir; ancak Veda ilahilerinde bile ona yapılan göndermelerin ortaya koyduğu gibi kendisini oldukça erken bir zamanda göstermeye başladığından o kadar da geç ortaya çıkmamıştır. Bu akım, köken itibarıyla eleştirel ve negatif gibi gözükmemektedir; ancak uzun bir süre geçmeden, Hint düşüncesi için önemli sonuçları olan olumlu bir yan geliştirmeye başlar. Genel olarak bu akım kötümser ve realisttir. Diğer doktrin, bu kadar kısa tasvir edilemez; zira kaydedilen en erken safhasında bile, çok karmaşık bir karakter arz etmektedir. Mesela, Rigveda'daki şarkılarda iyimserliğin hâkim olmasına rağmen, insan hayatının yarıda kesilmesine gönderme yapılan Şafak tanrıçasına (Uşas) hitap edenlerde de üzüntü vardır. “Tanrıların emirlerine boyun eğen fakat ölümlülerin hayatlarını harcayan Uşas, önceki birçok şafağın sonuncusu ve henüz gelmemiş olanların ilki olarak geleceğe doğru parladı.”⁴ Ancak iki akımın ayırt edici özellikleri, uzun süreli bir temas dönemi boyunca her birinin diğeri tarafından asimile edilmesi ya da kendisine mâl edilmesi sebebiyle şimdilerde büyük ölçüde ortadan kaldırıldı; ancak ayırımın bizatihi kendisi ortadan kalkmadı ve her ikisi de hâlâ yaşayan inançlar olan Vedânta ve Cayinizm'de görülebilir.

Bu iki akım, köken ve genel olarak anlam bakımından ayrı olsalar da, belli ortak özellikler sergilerler. Bir bütün olarak Hint felsefesinin temel ilkelere teşkil ettikleri ölçüde onlar üzerinde biraz duracağız:

(i) Bunların birincisi, son zamanlarda bir dereceye kadar sıradan bir gözlemin yani, Hindistan'da din ve felsefenin ayrılmadığı şeklindeki bir gözlemin konusu haline geldi. Felsefe ve din, gerçekten de, her yerde bir olarak başladılar; çünkü amaçları son tahlilde aynıydı. Bu amaç da, varlığın merkezî anlamına yönelik bir araştırmaydı. Ancak kısa süre sonra ayrılıp birbirinden biraz farklı çizgilerde geliştiler. Hindistan'da da farklılaşma meydana geldi ama bu tamamen bir ayrılma anlamına gelmedi. Bu duruma, daha önce bah-

4 Krş. Rigveda, I, 124.2.

sedilen Hint düşüncesinin izole gelişimi de yardımcı oldu⁵ ve genel olarak bu, çarpıcı bir seçkinlik olarak kabul edildi. Ancak, bu gözlemin tam anlamını “din” kelimesinin belirsizliği sebebiyle kolaylıkla kaçırabiliriz. Çok iyi bilindiği gibi bu kelime, “yeteneklerimizin özgür kullanımına engel olan vicdan huzursuzlukları toplamı” olarak tasvir edilenden, beşeri ruhun Tanrı’yla birleşme özlemine kadar her şeyi temsil edebilir. Kelimenin birinci anlamında dinle ilişkilendirilen herhangi bir felsefeye övgü olmaması hiç de şaşırtıcı değildir. Üstelik bazı Hint doktrinleri genel olarak kabul edilen anlamda asla din değildirler. Mesela, erken dönem Budizm, açıkça ateist idi ve herhangi daima var olan bir ruhu kabul etmemekteydi. Ancak, din ve felsefenin Hindistan’da bir olduğu ifadesinin, görünüşte bütün doktrinlere uygulanabilir olduğu düşünülür. Bu yüzden, söz konusu edilen gözlemin kelimenin hangi anlamında doğru olduğunu anlamak gerekir. Hangisi olursa olsun bir din esas olarak, saf inanca ya da dış gözlemlere dayanmaksızın bir ideale ulaşmadır. Onun ayırt edici özelliği, ötedeki doğru bir yaşam için hizmet etmesidir ve yalnızca bu anlamdadır ki, biz Hindistan’da din ve felsefenin bir olduğundan söz ediyoruz.⁶ Kadim Hintli, hakikatin keşfiyle yetinmedi, onu kendi tecrübesinde gerçekleştirmeye de çabaladı. İsimlendirildiği şekliyle, mokşa⁷ ya da kurtuluşa ulaşmak için enerji dolu bir çabayla tattva-jnana’yı takip etti. Mokşa, bu yüzden yalnızca entelektüel bir kanaat değil, ona göre felsefenin gerçek hedefidir de. Max Müller’in ifadesiyle, felsefe Hindistan’da “bilgi adına değil, insanın bu hayatta ulaşmaya çalışabileceği en yüksek hedef için tavsiye edilir.”⁸ Mokşa anlayışı, sistemden sisteme göre değişir; ancak, bütün sistemlere göre, felsefi kültürün zirvesine işaret eder. Bir başka ifadeyle Hint felsefesi, mantığın ötesini hedefler. Bu görüşün hususiyeti, Hindistan’da felsefenin Batı’da olduğu gibi şüphe ya da meraktan değil hayattaki mevcut ahlâki ve fiziki kötülükten kaynaklanan pratik bir ihtiyacın zorlaması altında doğmuş olmasıdır. Mesele, kadim Hintlilerin çoğunu rahatsız eden bu kötülüğün nasıl kaldırılacağıdır ve mokşa, bütün sistemlerde şu ya da bu anlamda bu kötülüğün üstesinden geldiği bir durumu temsil eder. Felsefi çaba, esas olarak

5 Muhtemelen, aksi bir örnek olarak, düşüncenin Avrupa’da katettiği süreci verebiliriz. Burada, esas olarak Hint-Avrupa kökenli olan klasik kültür geleneği Semitik bir inançla karşıyor. Bayan Rhys Davids, Batı’da din, felsefe ve bilimin “ateşkesi”nden söz eder. Bkz. *Buddhism*, Home University Library, s. 100.

6 Hint felsefesi, diğer anlamlarıyla da din ile uyuşma gösterebilir, ancak bu tür uyuşma, bütün doktrinlerin ortak bir özelliğini teşkil etmez.

7 Krş. NS, I.i.i.

8 SS, s. 370.

hayatın hastalıklarına bir çare bulmaya yöneliktir ve bu noktada metafizik sorular doğal bir şey olarak ortaya çıkar. Mesela bunu, samsâranın bulanık okyanusunun karşısındaki sahile giden yolu keşfeden, “nehri geçen” anlamına gelen, bazen birkaç okulun kurucusuna atfedilen Tirthan-kara veya Tirtham-kara sıfatında açıkça görürüz.

Ancak, eskatolojik Mokşa düşüncesinin, saf spekülasyona dayandığı ve dinî bir hedef olduğu için, felsefi bir düşünce olarak asla temsil edilemeyeceği düşünülebilir. Fakat gerçekte böyle düşünmenin hiçbir dayanak noktası yoktur, çünkü mokşa ideali, Hintli zihninde mevcut olan pozitivist bir standarttan dolayı, başlangıçta böyle olmayan okullarda bile, bu hayatta gerçekleştirilebilir olarak düşünülmeye başlandı ve cîvan-mukti ya da henüz yaşarken kurtuluş olarak tasvir edildi. Hâlâ uzak bir ideal olarak kaldığı şüphe götürmemekle birlikte önemli olan, artık hayatın ötesinde ulaşılabilecek bir şey olarak kabul edilmemesidir. İnsanın hedefi, artık varsayımsal bir öte dünyada mükemmele ulaşma olarak değil, şimdiki hayatın sınırları içinde ona doğru sürekli bir ilerleme olarak takdim edilir. Hatta resmî olarak cîvan-mukti idealini kabul etmeyen Nyâya-Vaişēṣika⁹ ya da Viṣiṣṭâdvaita¹⁰ gibi doktrinlerde bile, burada, bu şekilde tasvir edilebilecek bir aydınlanmaya ulaşmanın mümkün olduğu açıkça kabul edilir. Çünkü bu durum dünyaya bakış açısını tamamen değiştirir ve öldükten sonra gideceği hayatı bütünüyle yeni bir anlamla doldurur. Böyle bir ideal, Upaniṣad metinlerinde görüldüğü üzere, Veda döneminin son döneminde çok etkili bir doktrinin temel unsurunu oluşturmaktaydı. Bu kadim incelemelerden biri şöyle der: “Kalbin sakladığı bütün arzular sona erdiğinde, insan ölümsüz hale gelir ve *burada* Brahman’a ulaşır.”¹¹ Bu metin, çoğunlukla yanlış bir şekilde felsefenin hedefi olduğu kabul edilen entelektüel tatminin ötesine işaret etmesine rağmen mümkün beşeri tecrübenin sınırları içinde kalarak eskatolojik anlamdaki mokşa dogmasından kaçınır. Videha-mukti olarak bilinen sonraki görüş de geçerliliğini sürdürüyor ama bu dünyada gerçekleştirilen iyi ve kötü bir hayatın sonuçlarının başka bir yerde yani, ölümden sonraki bir durumda semeresinin toplanılacağına inanılan daha eski zamanın kalıntısıdır; bir okul tarafından muhafaza edilmesi, söz konusu okulun felsefesi görüşünü etkilememektedir.

(ii) Felsefenin hedefiyle ilgili böyle bir görüşün zorunlu bir sonucu, ona ulaşmak için uygun bir pratik disiplin şartının koşulmasıdır. Bununla, felsefe

9 Bkz. NSB, IV.ii.2; NV, I.i. vd.

10 Bkz. SB, IV.i.13.

11 Katha Upaniṣad, II.iii.14.

yalnızca bir düşünce tarzı değil bir hayat tarzı haline gelir. Bu duruma, temel ilkesi, “bilmek için yaşama, fakat yaşamayı bil”¹² olan Cayinizm’e yapılan atıfla açıkça işaret ediliyor ve aynı şey, Hindistan’ın diğer okulları için de geçerli olabiliyor.¹³ Bu disiplin doğal olarak iki gelenekte de farklı; ancak her iki geleneğin de temelinde, telkini bütün Hint doktrinlerinin bir diğer ortak karakteri olan, asketik bir ruh vardır.¹⁴ Şamkara’nın meşhur talebesi Sureşvara, Budizm gibi heretikleri içeren düşünce sistemlerinin, teorilerinin özü bakımından birbirlerinden ayrılabilirler de, hepsinin dünyayı terk etmeyi öğretme bakımından ortak olduklarına işaret eder.¹⁵ Bu, söz konusu okulların dünyayı terk etmenin zorunluluğu hususunda birbirleriyle anlaşmalarına rağmen, bu terki farklı sebeplere atfettikleri anlamına gelir. Genel olarak kötümser olan heretik sistemlerin dünyadan mutlak ayrılığı tavsiye etmeleri, tamamen anlaşılabilir bir şeydir; çünkü hayatın beyhudeliği ve hiçliğine inanç, onların her tarafına nüfuz etmiştir. Burada özellikle zikredilmeye değer olan, bazıları en azından iyimser olan ortodoks okullarının da aynı şeyi yapmış olmalarıdır. Ancak, iki okulda öğretilen asketizm arasında çok önemli bir farklılık vardır. Heterodokslar, insanın durumu ne olursa olsun, her zaman dünyadan uzak durması gerektiğine inandılar. Ancak Ortodokslar, asketik hayatı yalnızca tedricen gerçekleştirilecek bir ideal olarak kabul ettiler. Dr. Winternitz’in gözlemlediği gibi,¹⁶ onların kanaatine göre bu ideale “yalnızca, aşram teorisi bakış açısından yaklaşılabilir. Bu teoriye göre, Âri bir keşiş, bir asketik olarak bu dünyadan çekilmesine izin verilmeden önce ilk olarak, Bharmacârî’n, Veda öğrencisi safhasını ve bir aile kurduğu, kurbanlar sunduğu ve Brahmanları onurlandırdığı aile reisliği safhalarını geçmek zorundadır.” İki ideal arasındaki zıtlık, çarpıcı bir tarzda, “Baba ve Oğul Arasındaki Diyalog” olarak bilinen *Mahâbhârata* bölümünde açıklanır.¹⁷ Burada Ortodoks düşünceyi temsil eden Baba, dünyayı terk etmenin aşrama disiplininin sonunda ortaya çıktığını iddia eder, ancak o, hayatın belirsizlikleri arasında bu tür geciktirici disiplini takip etmenin hikmetsizliğin zirvesi olduğu görüşünü kabul eden ve bütün dünyevi bağlardan derhal bir kopuşu savunan oğul tarafından ikna

12 OJ, s. 112.

13 Bu bakımdan Whitead’ın Budizm’i uygulamalı mistisizmin tarihteki en muazzam örneği olarak tanımlamasıyla karşılaştırın.

14 Carvaka görüşü, bir istisnadır; ancak bugün bilindiği şekliyle o, asla bir sistemin felsefesi değildir. Bkz. Ch. VIII.

15 BUV, s. 513-15. kıta 405-411.

16 “Ascetic Literature in Ancient India”, Calcutta University Review for October 1923, s. 3.

17 XII.277.

edilir.¹⁸ Yani, birinci geleneğe göre, dünyayı terk etme, toplumun içinde yeri ne getirilen uygun bir hazırlık eğitimi olmaksızın elde edilemez; ancak ikinciye göre, ayrılmanın derhal gerçekleştirilmesi için dünya hakkındaki hayal kırıklığının herhangi bir anı yeterlidir. Biri, karakterin mükemmelliği için toplumsal eğitimin vazgeçilmez olduğuna inanır; öteki bu eğitime, karakterin mükemmelliğine yardım etmekten ziyade bir engel olarak bakar. Ancak, heterodokslar tarafından, toplumsal faktörün yalnızca kendi kendine kültür kazandırmanın bir vasıtası olarak kabul edilmediğinin ve buna yönelik tutumlarının ne bir iğrenme ne de ihmal olmadığının ilave edilmesi gerekir. Çünkü onların topluma en büyük değeri verdiklerini ve insanların sempati ve şefkate yönelik ihtiyaçlarını özellikle vurguladıklarını biliyoruz. Heterodoks için pratik disiplinin yegâne tarzı ve Ortodoks için ise farklı okullarda farklı olabilen yeni bir eğitime hazırlık olan asketik ahlâkın yanı sıra başka farklılıklar da vardır. Ancak detay meselelerdeki farklılıklar ne olursa olsun, asketizm iki gelenek arasında birleştirici bir hizmet görür. Başlangıçta asketizmi onaylamayan sistemler bile, biraz dikkat edildiğinde, gerçekten onun için tercih edilebilir bir şeydir. Bu yüzden ayincilik, gelecek dünyadaki zenginliğe övgüsüyle, bu dünya dikkate alındığında, tam bir kendi kendini inkârla sonuçlanır; çünkü işlerin semeresinin burada değil, fakat başka bir yerde ve mevcut hayattan bütünüyle farklı şartlar ortasında toplanacağını öngörür. Bu tür doktrinlerde dünyadan elini eteğini çekme ilkesi, Git 'nın eyleme ilgisizlik öğretisiyle, bu dünyadan sonraki mükâfatın peşinde koşmayı içeren kendi kendini sevme motivinin bile ortadan kaldırılmasına rağmen çok açıktır.

Hepsinde tekrarlanan dünyadan ilişkisini kesme sebebiyle, Hint doktrinlerinin emrettiği hayat tarzı, genel olarak anlaşıldığı şekliyle aşkın ahlâkı hedefleme olarak tanımlanabilir. Bir başka ifadeyle, Hint felsefesinin hedefi, mantığın olduğu kadar etiğin de çok ötesinde yer alır. Ancak asketik idealin bu *mantıksal temeli* Hint düşünürleri tarafından iki farklı şekilde açıklandığı gibi, ahlâk üstü tutum da, iki farklı okulda farklı bir anlam taşır; bu ayırım, biraz önceki gibi, Ortodoks ve Heterodoks geleneklerdeki ayırımı karşılık gelmez. Bazı okullar, birey nefsinin yüceliğini kabul ederken ötekiler şu ya da bu anlamda onu reddederler. Mesela Budizm, daimi bir varlık olarak bireyin özünü bütünüyle reddeder; oysa Mutlakçılık, onun nihai olarak hakiki ya da evrensel öze karışacağını, bu yüzden de onun bireyselliğinin yalnızca geçici olduğunu kabul eder. Öte yandan Râmânuca'nınki gibi Teizm, Cayinizm ve

¹⁸ Bu, heterodoks toplumda laikliğin hiçbir yeri olmadığı anlamına gelmez, ancak yalnızca laik eğitimin, bir kimsenin bir keşiş olmasından önce zorunlu olarak görülmediği anlamına gelir.

Nyâya-Vaişēṣika gibi çoğulcu sistemler, bireyin özünün mutlak olduğunu kabul ederler, ancak kurtuluş yolunun yalnızca egoizmin (aham-kara) yok edilmesi vasıtasıyla olacağına işaret ederler. Şimdi, bireyin özünü şu ya da bu şekilde reddeden sistemlere göre, temel zorunluluk düşüncesi, nihai olarak anlamını yitirir, bu nosyonun kendisine dayandırıldığı fert ve toplum arasındaki zıtlık onda bütünüyle yadsınır. Bu tür üstün-fert görünümüne ulaşan kimseye gönderme yapan *Taittirîya Upaniṣad* şöyle der: “O, şu tür düşüncelerin rahatsız etmediği kişidir: Doğru mu yaptım? Yanlış mı yaptım?” Bireysel özün üstünlüğünü kabul eden ancak kişiliğini bastırmanın zorunluluğunu öğrenen diğer sistemlerde yükümlülük bilinci devam eder ama mürit kendisini, haklarının ne olduğunu düşünmeksizin onu yerine getirmeye hasreder. Birey ve toplum arasındaki zıtlık hissedilse de, bu zıtlık haklar ve görevler arasında ortadan kalkar ve böylece motiv, sıradan ahlâk motivinin üzerine yükselir. Her iki görüşe göre de, ahlâki dünyanın özsel dualitesi, kişisel çıkarın topyekûn reddinden dolayı aşkınlaşır; bu görüşlerin hiçbirinde dünyayı topyekûn terk, ne kadar zor ya da hassas olursa olsun birey ve onun toplumsal çevresi arasındaki haklar ve görevlerin yalnızca bir ıslahı değildir.

Hazırlık safhalarında bile, pratik eğitimin genel olarak tasavvur edildiği şekliyle aşkın ahlâki hedeflediğini söylemeyi mümkün kılabilen bir anlamı olduğunu ilave edebiliriz. Hint görüşüne göre, bireyin yükümlülükleri beşeri toplumla sınırlı değildir, gerçekte bütün canlı varlıkları kapsar. “Komşunu kendin gibi sev” genel emrine, ideal Hint yaşantısını en iyi anlatan “ve yaşayan her canlı senin komşundur”¹⁹ cümlesi ilave edilebilir. Ahlâki eylem dünyasının bu türden bir genişlemesi, şiarı hak iddiasından ziyade göreve adanma olan Hint etiğinin ruhuyla çok iyi uyuşur. Ahlâki bilinçle karakterize edilmeyen varlıkların yerine getirilecek görevleri olmayabilir, ancak bu, yerine getirilecek bir şey olmadığı anlamına gelmez. Bütün canlı varlıkların dostluğu ideali en iyi şekilde, zarar-vermeme doktrini (ahimsa) ilkesiyle gösterilir. Bu doktrin, yüksek Hint inançlarının her birinin bütünleyici bir parçasıdır ve yalnızca azizler ve bilgeler tarafından değil, aynı zamanda Aşoka gibi imparatorlar tarafından da uygulanır. Ahimsa, beşeri toplumun önemini azaltabilir. Bunun sebebi, adı geçen idealin, yalnızca beşeri toplumu değil her türlü canlı varlığı kapsayan daha büyük bütüne değer vermesidir. Hint, bununla beşeri birlik ruhunu görmezden gelmez. Yalnızca bu ruhu, beşeri refah için uğraşmayla değil, aynı zamanda insanlığın evren şemasında işgal ettiği ayrıcalıklı

¹⁹ Bkz. Romin Rolland, *Mahatma Gandhi*, s. 33.

konuma tekabül eden bütün canlılara karşı olan yükümlülüğünü yerine getirmeyle de kaim olduğunu düşünür. Ancak toplumsal ahlâk, bireysel bakış açısından görüşümüzü ne kadar genişletirse genişletsin, gerçekte bizi varlığın geri kalanından ayrı tutar. Kişisel bencillığe ilave olarak, kaçınılmaz bir şekilde insandan aşağı olan dünyanın insanın menfaati için sömürülebileceği inancına götüren türlerin egoizmi denilen şey de vardır. Eğer insan hakikaten özgürleşecekse bundan kurtulunması gerekir ve ancak antropolojik görüşün ötesine geçip her şeye, Gita'nın²⁰ ifadesine göre, "ister bir inek bir fil, bir köpek, isterse bilgin bir Brahmin ya da köpeklerin karnını doyuran kast dışı biri" olsun eşit derecede kutsal olarak bakabildiği zaman onu yapabilecektir.

Nihai bir ideal olarak mokşayı arama ve ona ulaşmak için tavsiye edilen disiplinin asketik ruhu Hint düşüncesindeki iki ortak unsurdur. Felsefenin, Hindistan'da anlaşıldığı şekliyle ne saf entelektüelizm ne de saf ahlâkçılık olmadığı, her ikisini de içerdiği ve onları aştığını işaret eder. Bir başka ifadeyle, az önce ifade edildiği gibi, Mantık ve Etiğin yapabileceğinden daha fazlasını başarmayı hedefler. Ancak, bizatihi hedefi oluşturmaları da, hedefe ulaşmak için *yegâne* vasıtalar oldukları unutulmamalıdır. Bunlar, ruhun manevi uçuşunda ona yardım eden iki kanat olarak tasvir edildiler. Onların bu yardımı sayesinde ulaşılan hedef, bir taraftan *cnâna* ya da vasıtasız bir tecrübede kemale ermiş bir entelektüel kanaat olan aydınlanmayla diğer taraftan, metafizik temelin keşfi sebebiyle kesinleşen *vairâgaya* ya da kendi kendini feda etme ile karakterize edilir. Bu her şeyden önce, zorunlu olarak pasifliği içermeyen bir barış tutumudur. Ancak vurgu, onun ifadesi olan ve bu yüzden az çok ikincil olarak görünen dışsal davranıştan ziyade iç tecrübe veya onu ortaya çıkaran tavır üzerindedir. Felsefi eğitimin değeri, bir kişiye başka şekilde bilemeyeceği şeyi öğretmek olduğu gibi, başka şekilde yapamadığı şeyi yapmaya teşvik etmede de yatar; esas olarak söz konusu kişiyi daha önce olmadığı şey yapmaktan ibarettir. Cennetin önce geçici sonra başka bir şey olduğuna işaret edildi.

Şimdiye kadar, belli ortak özellikler gösterecek de temel olarak birbirlerinden farklı olan Hint geleneğindeki temel ayırmadan konuştuk. Hint felsefesinin tarihi, iki geleneğin, farklı düşünce okullarının ortaya çıkmasına yol açan birbirleri üzerindeki etki ve karşı etkinin yollarının tarihidir. Onların karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeleri, düşüncenin temelini genişletmenin vasıtaları olarak çok arzu edilir olsa da, bu iki doktrin grubunun dikkate de-

ğer bir şekilde üst üste yığılmasına yol açar. Bu da, onların hangi unsurları birbirlerinden aldıklarını ortaya çıkarmayı güçleştirir. Mesela, önemine dikkat çektiğimiz cîvan-mukti idealini iki gelenekten hangisine, borçlu olduğumuzu kesin bir dille söylemek imkânsızdır. Bu ilerleyen hareket esnasında, okulların bazen biri bazen de diğeri hâkim duruma geldi. Hâkimiyet bir kademede Budizm'e aitti ve tamamen üstünlüğü kazanmış gibi görünmekteydi. Ancak nihai olarak, Vedânta muzaffer oldu. O da, iç karakteri daha önce Upanişadlar'da gösterildiği şekliyle aynen kalsa da süreç sırasında doğal olarak çok dönüştü. Gerçekten de, heretik gelenek tarihindeki birkaç safhayı, yalnızca bu nihai gelişmeye götüren birkaç adım olarak kabul edebiliriz. Görünüşe göre Vedânta, Hint düşüncesinin sonunu temsil ediyor olabilir ve biz onda Hindistan idealinin en yüksek tipini arayabiliriz. Teorik bakımdan o, Mutlakçılık ve Teizm'in zaferini temsil ediyor. Çünkü farklı Vedânta okullarını karakterize eden her ne olursa olsun, onlar bu iki başlık altında sınıflandırılabilirler. Birincisi monistiktir ve ikincisi, açıkça çoğulcu olsa da, aynı zamanda her şeyin tam olarak Tanrı'ya bağlı oluşu üzerindeki vurgusundan dolayı monizm ruhuyla yönetildiği de söylenebilir. Pratik bakımdan, Vedânta'nın zaferi, pozitif hayat idealinin zaferi anlamına gelir. Bu yalnızca, Ortodoks bir disiplin olarak Vedânta'nın emrettiği ahlâki disiplinin sosyal temeli tarafından değil, birkaç sistemi ayrıntılı bir şekilde göz önünde bulundurmaya başladığımızda göreceğimiz üzere, heterodoks okullarda olduğu gibi kişiyi çevresinden tecrit etmeden, ikisinin arasındaki zıtlığı söz konusu kişinin ilgisini bütünüyle özdeşleştirerek üstesinden gelmeyi kapsayan, en yüce iyi anlayışıyla da gösterilir. Her iki doktrin de benzer şekilde, dünyadan elini çekmek eğitimi içerir. Ancak Vedânta örneğinde dünyadan elini çekmek, daha yüksek ve daha mükemmel bir biçime sahiptir. Hintliler için bilinen pratik hayat idealini en doğru şekilde ifade etmiş olması beklenen Hindistan şairlerinin en büyüğü olarak Kâlidâsa bu durumu,²¹ "kendini reddederken bütün dünyaya sahip olmak" olarak tasvir eder. Vedânta'nın en yüce iyisi, ister Tanrı tarafından emredildiği ister bizatihi Gerçekliğin doğasında var olduğu şeklinde olsun kozmik bir maksadın kabulünü de ima eder. Bilinçli ya da bilinçdışı olarak her şey bunu yerine getirmeye yöneliktir. Başka idealler tarafından etkilenmiş olmanın dışında, heretik okullar, bireyin kendisini kötülükten kurtarmasının mümkün olduğunu kabul etseler de, onlar için dünyanın bir amacı yoktur.

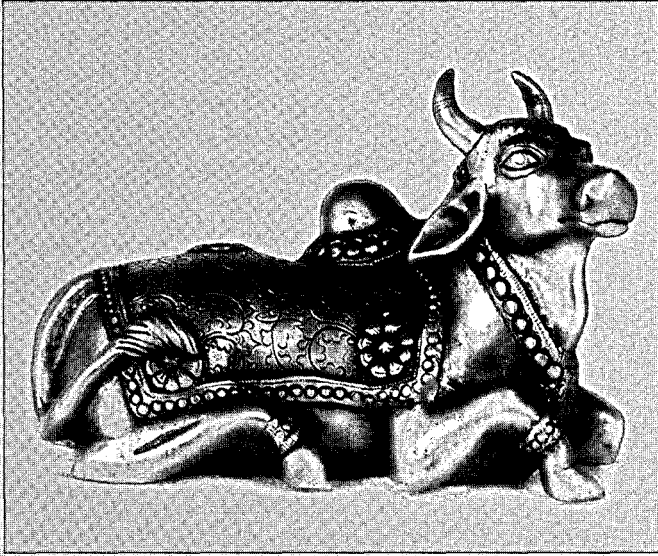
21 Mâlavikâgnimitra, i.i.

BİRİNCİ KISIM Vedalar Dönemi



1

Upanişad Öncesi Düşünce



“RIGVEDA OZANLARI, ÂRİLERİN ÇARPIşTIKLARI DÜşMANLARI BİR TARAFTAN ‘İMANI DEĞİşİK’, ‘TANRI SAYGISINDAN HABERSİZ’, ‘KURBAN VECİBESİ TANIMAYAN’, ‘İNSANLIKTAN UZAK’, ‘KANUN BİLMEZ’, ‘AĞIZSIZ, KEKEME, PELTEK DİLLİ’, BİRTAKIM İNSANLAR şEKLİNDE TASVİR EDİYORLARSA DA, ÖBÜR TARAFTAN, BU DÜşMANLARIN şATOLARINI, KALELERİNİ, PARLAK YAşAYİş TARZLARINI, MESELA ÇOK ZENGİN OLARAK GÖSTERİLEN DEMON KUYAVA’NIN İKİ KARISININ SÜT DOLU HAVUZLARDA YIKANDIKLARINI BELİRTMEDEN GEÇEMİYORLAR.”

Upaniṣad öncesi düşünce hakkındaki bilgimiz iki kaynağa dayanıyor: (i) Hindistan'daki yeni yurtlarına yerleştikten sonra Âriler tarafından oluşturulan Mantralar ya da vezinli ilahiler. (ii) Genellikle Mantralar'dan sonraki bir çağa ait olan ve geniş ölçüde karakter bakımından liturjik olarak tasvir edilebilen çalışmaların muayyen bir başka sınıfı olan Brâhmanalar. Birinci grup, bizim için *Rig-ve Atharva-samhitalar* olarak bilinenlerde muhafaza edildi. *Rig-*, mevcut şekliyle İÖ. 600'den itibaren başlayan döneme, ikincisi, *Atharva-samhitâlar* ise, biraz daha geç bir döneme aittir. Bunlar, bir ya da daha çok tanrıyı öven dinî şarkılardır ve genel olarak, söz konusu tanrılara ibadet etme zamanında söylenmesi hedeflenmiştir. Bu şarkılar, özellikle de daha eskileri, çok eski Sanskritçe ile yazıldılar ve bu sebeptendir ki, anlamlarının ne olduğunu kesin olarak belirlemek çoğu zaman zordur. Bu dilin arkaik karakterinden kaynaklanan yorum güçlüğü, çok erken –hatta Brâhmanalar'ın oluşturulmasından önce– vuku bulan gelenekteki kopuklukla daha da arttı.¹ Tek bir örnek vermek gerekirse: Bir şair için, güneşten “altın-elli” olarak söz etmek çok tabii idi; ancak bir ilahide kullanılan bu şiirsel sıfat, harfi harfine kullanıldı ve bir Brâhmana'da, güneşin elini kaybettiği ve sonradan onun yerini altın bir elin aldığını anlatan bir hikâye ile açıklandı. Doğru anlamayı zorlaştıran bu güçlüğü katkıda bulunan faktörlere, bize kadar gelen Mantra malzemelerinin parçalı doğasını da ilave edebiliriz. İlahilerin bir araya getirilmesinden önceki nesiller zamanında görülen değişkenliği bir kısmının kaybolmuş

1 Bkz. Max Müller, *Ancient Sanskrit Literature*, s. 432-34.

olduğunu gösterir. Sonunda, hepsi değil, yalnızca o zamanda gerçekten ilgilenilen ritüelle az çok doğrudan ilişkili olanlar bu derlemeye dahil edildi. Onlardan elde edilebilen bilgi sonuçta, noksan ve tek taraflıydı. Mantralar'dan farklı olarak Brâhmanalar, nesir halinde yazılırlar. Daha eski Mantra literatürlerini açıklayacaklarını söylüyorlar ancak evvelce ifade edildiği gibi, zaman zaman onu yanlış okuyorlar. Mevcut şekillerden hareketle söyleyecek olursak asıl hedefleri, derlendikleri zamanın bilinen kurban bilgisini bir araya getirerek ayinlerin icrasına pratik bir yardım sağlamaktı. O zamanlar karmaşık ayinin yaygınlığını ve araştırmalarının genel olarak felsefeyle ilişkisinin az olduğuna işaret ederler. Brâhmanalar'ın yazarları ayinlerin doğasını açıklarken zaman zaman bize, o çağın felsefi düşüncesi hakkında müphem bir fikir veren başka konulara dalarlar. Geleneksel olarak nakledilen Brâhmanalar genel olarak son bölümlerinde Upanişadlar'ı içerirler. Aslında düşünce ve duyguları bakımından Upanişadlar farklıdır. Üstelik bazıları tarafından Hint felsefesinin kaynağı olarak görüldükleri ölçüde büyük öneme sahiptirler. Bu sebeplerden dolayı, ayrı araştırılmaları gerekir ve biz onları, bir sonraki kısımda ele alacağız. Şimdi burada, dikkatimizi Mantralar'a ve kesin olarak Brâhmanlar olarak isimlendirilen metinlere hasredeceğiz.

I

Dinin kökeni, sırlarla örtülüdür ve bu durum, onun hakkında birçok kanaatin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Onun en erken biçiminin, doğal güçlere tapınmayla kaim olduğunu kabul edebiliriz. İnsan, ilk olarak saf hayvani bilinçten çıktığında, bütünüyle ortasında kaldığı güçlü tabiat güçlerine bağımlı olduğunu anladı ve bütün güçleri kendi tecrübesine göre iradi çabayla ilişkilendirmeye alışkın olan insan, bu güçleri arkalarında faaliyet gösteren görünmeyen akıllı varlıklara atfetti. Bir başka ifadeyle, ilk insan, büyük güçleri sebebiyle tanrıları haline gelen tabiat güçlerini kişileştirir. Onlara korkuyla karışık saygı besler; hem onları teskin etmek hem de onların yardımını garanti altına almak maksadıyla övgülerini ifade eder, ibadet ya da kurban takdim ederler. Ancak bu ilahlar, yalnızca dar anlamda ilahdır, çünkü "tanrılar" olarak isimlendirilseler de, onlar zorunlu olarak bir insan biçiminde tasavvur edilir ve onları tasavvur eden şahıslar gibi aynı itkiler ve ihtiraslar tarafından harekete geçirilmiş kabul edilirler. Onlar gerçekte, yüceltilmiş beşeri varlıklardır ve bu yüzden de, ne tam olarak doğal ne de tam olarak doğaüstüdürler. Bu inanç, basit ve çocuksu görünse de, bütünüyle felsefi bir temelden yoksun da değildir. Bu inanç, görünen dünyanın bizatihi hedef olmadığına ve on-

da gizli olan bir gerçekliğin bulunduğu şeklindeki bir kanaate işaret eder. Söz konusu inanç aynı zamanda, esas olarak, her olayın bir sebebi olduğunu ima edecek şekilde, görünen olgulara yönelik bir açıklamanın peşinde değildir; sebepliliğin evrenselliğine inanmak, tabiatın tekdüzeliğine inanmak için zorunludur. İlkel insan doğal fenomenlerde tekrar tekrar meydana gelen düzenliliği fark etmemiş ve her olayın bir sebebi olduğundan emin olmamış olsaydı, doğal olayları açıklamak maksadıyla bu tür tanrıları yaratmaya girişmezdi. İlk insanın, bu fenomenleri sadece onların gerisinde faaliyet gösterdiği varsayılan belli faillere atfettikleri ve bu yüzden de, söz konusu atfın terimin bilinen anlamıyla onları açıklamaktan çok uzak olduğu doğrudur. Üstelik çoğunlukla hiçbir şeyi açıklamadığının da farkında değildi. Bununla birlikte, burada ne kadar başarısız ya da bilinçsiz olursa olsun gözlemlenen olgulara yönelik bir araştırmanın olduğu açıkça belirtilir. Herhangi bir türden bir rastlantısallığa yönelik kabul, bu türden spekülasyon ruhuyla tutarlı değildir.

Ancak, biz burada inancın bu erken dönem biçimiyle doğrudan ilgilenmiyoruz; çünkü Âri dini Hindistan'da ilk olarak ortaya çıktığında, zaten belli bir geçmişi vardı. Bir Amerikalı biliminsanının paradoksal bir şekilde ifade ettiği gibi, “Hindistan dini, Hindistan’a ulaşmadan önce başlar.”² Bu din, Hindistan’a gelen Ârilerin mensup oldukları Hint-Avrupalıların ilkel inançlarının bir devamıdır. Şimdi bile, Sanskritçede bu olgunun açık kanıtları olarak hizmet gören eski kelimeler hâlâ mevcuttur. Mesela, Sanskritçede “Tanrı” anlamına gelen “deva (*div*, ‘parlamak’)” kelimesi, Latincedeki “deus” kelimesiyle aynı kökten gelir ve Hint-Avrupalının, asli vatanında kendi tanrılık anlayışını doğanın parlak güçleriyle ilişkilendirdiği bir döneme işaret eder. Bu tür tanrılaştırılmış güçlere saygı ruhuna, birden çok Hint-Avrupa diline mahsus bulunan “ibadet etmek” anlamına gelen *yaj* köküyle de işaret edilir. Mesela yine, Veda dönemi tanrısı olan Mitra’da, bir zamanlar Batı Asya ve Avrupa’da kült olarak büyük bir kabul görmüş olan İran Mitra’sının Hindistanlı kopyasına sahibiz. Bu örnekler, erken dönem Hindistan dininin köklerinin ne olduğuna işaret etmek için yeterlidir. Hint dini, geleceğin Hintlilerinin ve Perslilerinin birlikte yaşadıkları ve ortak bir inancı paylaştıkları Hint-İran safhası kadar Hint-Avrupa safhasından da geçmişti. Vedalar dönemi panteonu, yalnızca Hindistan öncesi iki dönemi değil, aynı zamanda Âri yerleşimcilerin yeni evlerinde, Sarasvatî gibi nehir Tanrılarını meydana getirmekte kullandıkları başka birçok dönemi de içerir. Bu Tanrıların sayıları –eski ve yeni–,

belirsizdir. Bazen otuz üç olarak sayılır ve ikametgâhlarına uygun olarak on birli üç grup halinde tasnif edilirler: (1) Gök tanrıları, Mitra ve Varuna gibi; (2) hava tanrıları, Indra ve Marutlar gibi ve (3) yer tanrıları, Agni ve Soma. Bu, tanrıların ilişkisini keşfetmeye ve onları sistematik olarak düzenlemeye yönelik bir arzuya işaret eden bir tasniftir. Bu tanrılar, bir kısmı, savaşçı tanrı Indra ve dindarin tanrısı Varuna gibi diğerlerinden daha heybetli olsalar da, aynı derecede önemli güce sahiptirler ve aralarında yüce bir Tanrı yoktur.

Veda dönemi mitolojisinin ayrıntıları üzerinde uzun uzadıya durmaya gerek yoktur. Yalnızca, onun ayırt edici özelliklerine, felsefi yönüne işaret edebiliriz. Onda bizim dikkatimizi çekecek ilk nokta, Veda dönemi tanrılarının ne kadar şaşırtıcı bir şekilde doğaya yakın olduklarıdır. Mesela, Agni ve Parjanya'nın niteliğinin içeriği hakkında hiçbir şüphe yoktur. Onlar tanrıdır ve aynı zamanda, doğal objeler, yani “ateş” ve “bulut” turlar. Kimlikleri bu kadar açık olmayan, Aşvinler ve Indra gibi öteki tanrıların var oldukları da doğrudur; ancak bizim hatırlamak zorunda olduğumuz şey, mesela Yunan mitolojisinden farklı olarak, Vedalar dönemi tanrılarının hâkim tipi, tam bir şahsiyeti olmayan bir tanrı tipidir. Bu, ilk durumuyla karşılaştırıldığında, Veda dininin kaynağından ne kadar uzak olduğunu gösteren dikkate değer bir özelliktir. Bu, genel olarak “durdurulmuş antropomorfizm” olarak tasvir edilir; ancak söz konusu ifade, Vedalar dönemi tanrı anlayışının arzu edilen bir özelliğini yani, tam kişiselleştirmeden yoksun olduğunu ileri sürme eğilimindedir. Oysa gerçekte o, Veda dönemi Ârilerinde felsefi spekülasyon için oldukça tercih edilir bir mükemmelliğe işaret eder. İleri sürüldüğü gibi,³ özellikle Hindistan’da doğanın etkileyici özellikleri, ona olan bu “unutulmayan bağlılığı” açıklayabilir; ancak en azından o aynı derecede, Hintlinin zihninin felsefi temayülünün de sonucudur. Gerçek şudur ki, Vedalar dönemi Hintlisi, kavramlarının çok çabucak kristalize olmasına izin vermez. Onun spekülasyona olan ilgisi, o kadar derin ve Mutlak’ı gizleyen sır hakkındaki hissi o kadar şiddetlidir ki, tatmin edici bir çözüme ulaşıncaya kadar anlamaya çalıştığı doğal fenomenleri, zihninde muğlâk olarak muhafaza eder.⁴ Bu ayırt edici özellik, hakikate yönelik bir arzuya işaret eder ve yalnızca Hint felsefi araştırmasının derinliğini değil, onun felsefi problemler hakkında sunduğu çok çeşitli çözümleri de açıklar.

Erken dönem Hint dininin, aynı derecede dikkat çekici olan bir başka özelliği de, Mantralar’da⁵ göze çarparak şekilde bir yer bulmuş olan *rta* anla-

3 Rel., V, s. 82.

4 Krş. Id, s. 85, 151.

5 Bkz. Id, s. 12.

yış tarafından ortaya konulmasıdır. “Rta’nın koruyucuları (gopâ rtasya)” ve “rtanın uygulayıcıları (rtâyü)” gibi ifadeler, tanrı tasvirlerinde sık sık rastlanır. Köken olarak Hindistan öncesi olan bu kelime, esas olarak doğanın tek-düzeligini ya da gece ve gündüzün düzenli bir şekilde art arda gelişi tarafından işaret edildiği gibi, şeylerin düzenli gidişatı anlamına gelir; oysa Mantralar’da bunun yanı sıra ilave bir anlam olan “ahlâki düzen”e işaret eder.⁶ Bundan dolayı Veda dönemi tanrıları, yalnızca kozmik düzenin devam ettiricileri değil, aynı zamanda ahlâki yasanın destekçileri olarak da görülür. Onlar iyilere karşı dost ve kötü niyetli kişilere karşı düşmandırlar; bu yüzden eğer bir insan onların öfkesine maruz kalırsa, doğru olmaya çalışması gerekir. Tanrı’nın, ahlâki düzen kadar kozmosun devamına yönelik aynı derecedeki sorumluluğu, özellikle Varuna anlayışında açıktır. O göğü temsil eder ve maddi ışığın tanrısıdır. Varuna, hiç kimsenin çiğneyemeyeceği fiziki evrenin yasalarını belirleyen olarak tasvir edilir. Mesela, onun gücü sayesinde, nehirlerin –bir şekilde dolmasına yol açmaksızın– okyanusa aktıkları, söylenir. Ancak onun hükmü, fiziki alanla sınırlandırılmaz; öteye, yasalarının eşit derecede ebedi ve çiğnemez olduğu, ahlâki alana da uzanır. O, en küçük günahın bile, sezgisinden kaçamayacağı şekilde her şeyi bilendir. Güneş, şiirsel olarak, onun tetikte olan görüşünü, her şeye nüfuz eden doğasına işaret etmek maksadıyla gözü olarak tasvir edilir. Vedalar dönemi mitolojisinde Varuna anlayışının yerini, kısa bir süre sonra, doğruluktan ziyade, yukarıda işaret ettiğimiz gibi savaşların tanrısı olan Indra aldı. Bu bazı modern dönem biliminsanlarını, Hint ahlâk standardında mukabil bir sapmanın olduğu kanaatine götürdü.⁷ Ancak onlar, Indra anlayışının öne çıktığı şartları unuttular. Göç eden Âriler, çok sayıda yerli kabileyi boyun eğdirmek zorunda bıraktılar; işte, –esas olarak bir barış tanrısı olan– Varuna’ya hakkıyla müracaat edilmediği bu boyun eğdirme sürecinde, Rigveda için bilinir olan bu savaşçı tanrı düşüncesi geliştirildi. “Milletler, kendi milliyetlerini, bir başka millete karşı kinle ifade etme durumunda oldukları kadar asla kaba olmadılar” denildi.⁸ Indra’nın üstünlüğü döneminde, onu ayıran kendi kendini savunma ve şiddet, ona ibadet edenlerin karakterine de yansdı. Ancak bu yalnızca, geçici bir safhaydı. Sonunda Indra yalnızca, Hintlilerin en yüce Tanrısı haline gelmedi, aksine kendisinden ahlâki olarak daha yüce olan tanrılara yerini bırakmak zorunda kaldı. Bun-

6 “Doğru olmayan” ya da “yanlış” anlamına gelen antra’ya zıttır. Anlamın bu genişlemesi, Hint-İran dönemine aittir.

7 Bkz. *Cambridge History of India*, cilt I, s. 103, 108.

8 Rel., V, s. 175.

dan dolayı, onun Hintliler nazarında nihai olarak uygun yeri aldığı sonucuna varmak savunulamaz gibi görünmektedir. Ayrıca ne Indra bütünüyle ahlâki özelliklerden yoksundu ve ne de Varuna, rtanın yegâne savunucusuydu. Kendisinin de içlerinden biri olduğu güneş tanrılarının hepsinin, eşit derecede rtanın savunucuları oldukları kabul edilir.⁹ Dahası, ifade edildiği gibi Varuna sadece, teistik İbrani anlayışın muayyen bir tipini temsil eder. Ancak, Vedalar dönemi Hindistan’ında dinî düşüncenin gelişimi, şimdi göreceğimiz gibi, genel olarak söylendiğinde, tanrı düşüncesini gittikçe daha çok gayrişahsileştirerek bütünüyle farklı çizgilerde ilerledi. Bu yüzden Varuna idealinin bu dönemde maruz kaldığı ihmal, bu tanrı düşüncesinin tedrici bir reddine işaret ediyor olarak kabul edilebilir ve bu zorunlu olarak, bizatihi ahlâki düşüncenin Âri zihninden yok olması anlamına gelmez. Söz konusu mesele, bağımsız mülahazalar temelinde çözülmek zorundadır. Bu tartışmanın detaylarına girmeksizin, modern dönem Veda biliminsanlarının en derinlikli olanlarından biri olan Rudolph Roth’ın kanaatini alıntılatabiliriz. Bu mesele üzerinde düşünürken Roth, insan ve tanrı ilişkilerine dokunanlar ve ölmüş ruhların gelecek durumları gibi temel Veda kavramlarını gözden geçirir ve onlar için pozitif bir ahlâki değere izin vermenin ve “bu tür düşüncelerin ifade edildiği bir edebiyata itibar etmenin” imkânsız olduğu sonucuna ulaşır.

II

Erken dönem Veda ayini, kendisini ilham eden itki kadar şekil itibarıyla de oldukça basitti. İbadet edinilen tanrılar, doğanın bildik, aşına güçleriydiler ve onlara takdim edilen malzeme, süt, hububat ve saflaştırılmış yağ gibi şeylerdi. İtki, doğal arzusunun objelerini –çocuklar, sığırlar vs.– korumak ya da bir kimsenin düşmanının ortadan kalkmasına sebep olmaktı. Zaman zaman kurban, tanrılardan daha önce elde edilen lütuflar için bir teşekkür olarak hizmet etmiş gibi görünür. İbadet eden, kurban yemeğine iştirak ettiğinde, kutsal bir etki altında ya da tanrıyla bir olduğuna inandığında, muhtemelen bir ölçüde ayin düşüncesi de var olur. Bu basitlik çok geçmeden ortadan kalktı ve hatta erken dönem Mantralar’ın bazılarında bu çocukça ibadetin yerinde evvelce din adamları sınıfına ait olan organize bir kurban kültü buluruz. Ancak, erken Vedalar döneminde ayinin, varması beklenen oranlarından zamanla vazgeçtiği söylenebilir. Fakat böyle yaptı ve sonraki Mantralar ve Brahmanlar döneminde oldukça işlenmiş hale geldi. Fakat bu gelişmenin Hint felsefesi üzerindeki doğrudan

9 Bkz. Macdonell, *Vedic Mythology*, s. 18, 65.

etkisi büyük değildi; bu yüzden onu ayrıntılı bir şekilde burada ele almak zorunlu değildir. Yalnızca genel özelliklerinden bir kısmına işaret etmek yeterli olacaktır. Bu özelliklerden bir tanesi, takdimlerin kendilerine sunulduğu tanrıların karakterinde meydana gelen büyük değişimdir. Esas olarak doğal fenomen siferlerinden ya da ötekilerden alınmış olan eskilerine ilave olarak, şimdi kurbanla şereflendirilen birkaç suni tanrı görürüz. Bu yüzden belli bir ayinde kullanılan toprak kavanoz, “muazzam gücün gerçek tanrısı olsa da, aşırı perestişin objesi kılınır.”¹⁰ Bazen bulduğumuz şair-rahip, önemsiz bir şeyi yüceltmeyi seçer; eğer o şey, yalnızca bir şekilde bir kurbanla ilişkili olmuşsa. Mesela, kurbanla ilgili göreve hasredilmiş tam bir şiir vardır¹¹ ve ciddi bir şekilde onun üzerindeki süs için kullanılan boya ile Uşas ya da Şafağın tanrıçasının ihtişamı arasında bir karşılaştırma teşkil eden bir başka şiire de sahibiz.¹² Sembolizm de, büyük ölçüde yaygın olmaya başladı. Eski bir mite göre Agni, suyun evladı, onun ürünü idi. Bu yüzden, suya işaret eden bir lotus yaprağı, üzerinde ateşin tutuşturulduğu kurban altarının dibine konulur.¹³ Bununla beraber, daha da çarpıcı olanı, kendisiyle takdimelerin yapıldığı ruhta başlayan değişimdir. İtki olarak yatıştırma ve birleşmenin yerine, şimdi kurbanın tanrıları ikna etmenin değil fakat onları kurban sunan kimsenin istediğini vermeye zorlamanın vasıtaları olduğu görüşüne sahibiz. Yalnızca tanrılar, kurban sunanın, yapmasını istediği şey hususunda zorlanmaz; bizatihi tanrıların da, tanrı oldukları ve kendilerine sunulan takdimeler sebebiyle dünya düzeninin devam ettirme hakkındaki fonksiyonlarını ifa etmeye muktedir oldukları düşünülür. Bir başka ifadeyle kurban, tanrıların üstüne yükseltilir. Bu yükseltme, Purva-mîmâmsâ sisteminde onların toptan reddinin mantıksal sonucu olan bir konumdur. Artık genel olarak, Veda dönemi Hintlisinin arzusunu yerine getirmeye yönelik çabalarındaki bu yeni yönelimde, ritüele dahil edilen ve kesin olarak büyüsel olan unsuru keşfederiz ve bundan sonra o din adamı ve bu dua, büyüye ve büyüye dönüşür. Dinin büyü ile olan ilişkisi ve büyüsel unsurların Veda ritüeline girişinin derecesi, münakaşa konusudur ancak, burada bizim için çok az öneme sahip olduklarından onları tartışmayı bırakıyoruz.

Bu aşırı şekliyle ayinciliğin, bir anlamda genel olarak halkın amentüsü olduğu düşünülmemeli. Rigveda'nın Mantraları ve şimdiye kadar ulaştığımız sonuçlarımızın temeli olan Brahmanalar, kendilerine has bir kült ve aristok-

10 Bkz. Eggeling, *Sata-pata Brâhmana*, (SBE) V. Bölüm, s. xlv.

11 RV, III, viii.

12 RV, I, 92, 5.

13 Bkz. Eggeling, *a.g.e.*, IV. Bölüm, s. xix-xxi.

ratik bir din geliştiren şair rahiplerin telifleridir.¹⁴ Hatta –yeri gelmişken– aristokratik çevrelerde bile, ayıncılığın aşırı gelişiminin, insanın tanrılarına *borçlu* olduğu eski kurban düşüncesinin yerini tam olarak almış gibi görünmediğine de işaret edebiliriz. Çünkü bu düşüncenin de, diğeri ile birlikte daha sonraki Veda literatüründe devam ettiğini görürüz. Bu yüzden kurban, bazen Brahmanalar’da *rna* ya da tanrılar için ödenmesi gereken “borç” olarak tasvir edilir.¹⁵ Sıradan halkın amentüsü, basit olmaya devam etti ve yukarıda ima edilen doğa-ibadetinin daha ilkel formlarına ilave olarak şeytanı savuşturma ve havanın ve yerin karanlık ruhlarını teskin etmeyi hedefleyen büyüler ve muskalar gibi farklı uygulamalar da var oldu. Bu halk uygulamalarına dair bir düşüncelyi Atharva-veda’dan öğrenebiliriz. Bir dereceye kadar Rigveda’dan sonra olsa da Ahtarva-veda, belli bakımlardan dinî inancın daha kadim bir safhasını kaydeder.

III

Kadim dönemlerden bize kadar gelen literatürde görünen ayinler üzerindeki vurgu, kısmen, daha önce kendisine atıfta bulunduğumuz onun seçili karakterinden dolayıdır ve bu yüzden de literatürün üretildiği çağdan daha çok, seçmenin yapıldığı çağın ruhunu gösterir. Ancak, aşırılığının ve sembolizminin içerimleriyle birlikte erken dönem Veda dininin ayırt edici bir gelişimine işaret eder. Veda dininin, aynı literatür tarafından ifade edilen başka gelişmeleri de vardır. Ancak bu gelişmeler, orada daha hafif görünürler. Tasarrufumuzdaki vesikalarla onları, kendilerini söz konusu dönemde gösteren düşünce eğilimleri olmaları dışında tasvir edemeyiz. Bu eğilimleri, esas olarak ruhuyla çatışma halinde oldukları kurbanla çok yakın ilişkili olarak gördüklerinden kendilerine has kaynaklarına kadar izlerini sürmek zordur. Onlar, spekülâtif eylem sebebiyle rahipler çevresinin dışında ya da muhtemelen, bizzatı rahiplerin kendileri arasında yüzeysel ve aşırı şekilde ayrıntılı bir hale gelmiş olan ayine karşı bir tepkinin sonucu olabilir. Kökenleri ne olursa olsun, felsefe öğrencisi için büyük öneme sahiptirler. Çünkü Hint düşüncesinin tohumları onlarda bulunur. Şimdi onların kısa bir tasvirini vereceğiz.

(i) *Monoteizm*, Erken dönem Veda dininin ayırt edici bir özelliği olan tanrıların çokluğuna inanç, çekiciliğini tedricen kaybeder ve eski mitolojiden ve insan için o kadar doğal olan açıklamanın basitliğine yönelik arzusunun tahrik ettiği Veda dönemi Hintlisi, doğal fenomenlerin değil, onların ilk ya da ni-

¹⁴ Krş. Rel. V, s. 22, 210.

¹⁵ Bkz. yani Taittiriya-samhita, VI, iii, 10.5.

hai sebeplerinin peşinden koşmaya başlar. Artık, gözlemlenen fenomenleri bir tanrılar çokluğuna hamletmekle yetinmez, bütün o fenomenleri kontrol eden ve onları yöneten tek Tanrı'yı keşfetmeye uğraşır. Açık hale gelen bölünmez tek tanrı hakkındaki anlayışın, şimdi daha önceki dönemin düşüncesinde gizli olarak zaten var olduğu söylenir. Çünkü tanrıların noksan kişileştirilmesi ve doğal bir fenomenin bir diğer fenomenle içsel ilişkisi ya da karşılıklı benzeyişi sebebiyle Veda mitolojisinde, tanrıların üst üste yığılması olarak isimlendireceğimiz bir şey vardır. Bir tanrı, daha çok bir başka tanrı gibidir. Böylece farklı tanrılar, aynı tarzda tasvir edilmeye başlandı ve ondaki isminden dolayı, bir ilahide hangi tanrının övülmesinin hedeflendiğini belirlemek oldukça zordu. Bu bağlamda, övdükleri hususi tanrının önemini yücelten ve o zamanda var olan diğer bütün tanrıları görmezden gelerek onu en yüce gibi gösteren Veda kâhinlerinin çok iyi bilinen alışkanlığı da zikredilebilir. Dinî inancın bu safhasına Max Müller, "henoteizm" ismini verdi yani, monoteizmden ayrı olarak *tek Tanrı*'ya inanç ya da *yalnızca bir Tanrı*'ya inanç. Müller bilinçsiz bir şekilde kendisini öne süren birliğe yönelik itki olarak kabul ederek bu inancı, politeizmden monoteist inanca doğru ilerlemede kesin bir safha olarak tasvir etti.¹⁶ Bu görüş, çoğu kimsenin hoşuna gitmedi. Bu tür abartmanın, bütün dinî şiirler için doğal olduğu ve bu yüzden de, çok düşüncesinden tek düşüncesine doğru zorunlu bir ilerleme imasını içermediği düşünülür. Fakat bu "oportünistik monoteizm" yine, henotistik eğilimin isimlendirildiği gibi, bütün olarak daha önceki çok sayıdaki tanrının yerine tek bir tanrıya yönelik bir inancın formüle edilmesine sebep olduğu farz edilebilir.

Erken dönem mitolojinin çok sayıdaki tanrısını bire indirgemek için en kolay yolun, onların en heybetli olanını en Yüce derecesine yükseltmek olduğunu farz edebiliriz. Bu, Veda dönemi Hindistan'ında takip edilen yol değildi. Gerçekten de bir zaman Varuna ve bir diğer zamanda Indra, bu anlamda monotistik bir inancın şartlarını yerine getirmek üzereydi; ancak gerçekte hiçbiri, kesinlikle bir şahıs olarak düşünülen yüce Tanrı haline gelmedi. Bu yüzden, terimin bilinen anlamında monoteizmin, Veda döneminde vaktinden evvel doğmuş olduğunu ispat ettiğini söyleyebiliriz. Tanrı'nın birliği, o zaman farklı bir tarzda araştırılmaya başlandı ve diğer tanrıların üstünde olan bir tanrıyı değil, daha ziyade onların hepsinin gerisinde faaliyet gösteren ortak gücü keşfetmeye yönelik teşebbüsler yapıldı. Hatta adlandırıldığı şekliyle bu "felsefi monoteizm" in temeli, erken dönem Mantralar'da da görülebilir. An-

16 SS, s. 40.

cak, Veda şairleri, mesela Mitra ve Varuna gibi iki –bazen daha da fazla– tanrının ismini birleştirirler ve onlara tek bir tanrıymış gibi hitap ederler. Bu eğilimin sonucunu, aşağıdaki gibi nispeten daha geç tarihli bir paragrafta ifade edilmiş olarak buluruz: “Bilge, halkın, Agni, Yama ve Mâtarişvan olarak isimlendirdikleri bir tanedir (Rigveda 1. 164. 46).”¹⁷ Şüphesiz, aynı şey, Rigveda’nın bir başka ilahisinin nakaratının da anlamıdır: Mahat devânâm asuratvam ekam: “Tanrıların saygı uyandıran tanrılığı tektir.”¹⁸ Böylece doğanın farklı fenomenlerine sebep olan tek nihai bir sebebin olduğu hususunda kani olsa da Veda dönemi Hintlisi, uzun bir süre onun doğasının tam olarak ne olabileceği hususunda kafasını karışık hissetti. Birbiri ardına çözümler bulmaya çalıştı, ancak hiçbirisiyle yetinmedi. Tanrı’nın birliği düşüncesine ulaşmanın en eski yollarından biri, tanrıları Visa-deva –bütün tanrılara denk bir ifade– diye isimlendirerek onlar hakkında ortak bir görüş olarak ulaşılan yoldur. Böyle bir birlik tarzı, tamamen mekanik olarak ortaya çıkabilir; ancak o, doğanın çalışmalarının temelinde yatan maksadın ahengine dair bir şuru ima ettiğinden durum gerçekte böyle değildir. Tekliğe varmanın daha soyut yolu, tanrının sivrilmiş bir özelliğini –birkaç tanrının bir yüklemi– seçmek onu kişileştirmek ve onu en yüce Tanrı olarak kabul etmektir. Bu yüzden, “her şeyin meydana getiricisi” anlamına gelen visa-karman kelimesi, esasında Indra ve Güneşin tasviri bir sıfatı olarak ortaya çıkar. Ancak daha sonra bu kelime, bir sıfat olarak kullanılmayı bırakır ve bütün tanrıların üzerindeki bir Tanrı olarak yüceltilmiş olur.¹⁹ Böylece saf mantıksal bir soyutlama, somut bir tanrı olur. Aynı şey, diğer yüklemsel sıfatlar durumunda da meydana gelir. Bu yüce tanrılar hakkında dikkate değer olan, onların hiçbirinin uzun bir süre yüceliklerini ellerinde tutamamalarıdır. “Asayı eline alan tanrı, kısa bir süre sonra onu bırakır.” Bir anlayış yetersiz olarak hissedilir ve çabucak onun yerine bir başkası belirir; öyle ki, felsefi tipteki Veda monoteizmi bile kararsız ve sürekli olarak zeminini değiştiriyor olarak tasvir edilir. Bazıları, bu dönemin kırılmış putlarıyla sonraki zamanların Purânîk mitoloji mabedinin süslendiğini gözlemlerler.

Burada, bu uzun dönem boyunca başarılı bir şekilde öne çıkan bütün tanrıları zikretmeye gerek yoktur. Onlardan yalnızca bir tanesine, Pracâpati’ye gönderme yapmak yeterli olacaktır. Bu tanrı, “Baba Tanrı”, doğanın yaratıcı gücünün şahsiyet kazandırılmış hali olup, bütün tanrıların en önem-

¹⁷ Rigveda 1, 164. 46.

¹⁸ Rigveda III, 55. Krş. OST, cilt V, s. 354.

¹⁹ RV, X, 81, 82.

lisidir. Bu tanrının kökeni, Visva-karmanınkiyle benzerdir. İsmi, “canlı varlıkların efendisine” işaret etmekte ve ilk olarak Savitr, “canlandırıcı” gibi bir sıfat olarak tanrılara verilmiştir. Ancak daha sonra, yaratma ve evrenin yönetilmesinden sorumlu müstakil bir tanrı karakterini üzerine aldı. Bu tanrı, Brâhmanalar’da ilk yeri işgal eder. Bir Brâhmana şöyle der: “Otuz üç tanrı vardır ve Pracâ-pati, bütün bu tanrıları içeren otuz dördüncüdür.”²⁰ Göndermelerin birden fazla olduğu Rigveda’da bile, onun oldukça yüce bir tasviri vardır.²¹ İnsan, böyle bir tanrının, bir halkın yüce bir Tanrı arzusunu tatmin ettiği ve Hintlinin tanrılıktaki teklige yönelik araştırmasındaki hedefi teşkil ettiğini hisseder. Ancak bu bile, felsefi olarak titiz Veda Ârisi için çekici olmayı bırakır ve zamanla Prâna²² ya da “tanrılaşmış nefes”, bireysel hayat ve Zamanın²³ kozmik karşılığı, her şeyin meydana getiricisi ve yok edicisi gibi diğer prensiplere ver verir. Onlardan bazılarına daha sonra tekrar döneceğiz.

(ii) *Monizm*. Buraya kadar monoteistik olarak tasvir edilen görüşler, çoğunlukla monistik anlayışlara karışmış bir şekilde bulunur ve onları birbirinden ayırmak zordur. Ancak yine de belli paragraflarda, bu ya da şu görüş hâkim görünür. Bizim onlardan iki eğilim şeklinde söz etmemizi meşru kılan şey de budur. Onlardan, yalnızca böyle olmak sıfatıyla kabul edilen monoteistik anlayış, mutlaka düalizmi içermek zorundadır. Onun hedeflediği şey, yalnızca tanrının birliğidir; yani birçok tanrıyı, yukarıda olup, meydana getirdiği ve idare ettiği dünyadan ayrı bir tanrıya indirgemektir. Monoteizm, doğayı Tanrı’nın karşısına kor ve bu yüzden de, birliğe yönelik arzuyu yalnızca sınırlı bir anlamda tatmin eder. Birlik hakkında daha yüksek bir anlayış yani monizm vardır. Monizm, varlığın bütünü tek bir kaynağa götürür. Bu anlayış, Upanişadlar’da geliştirildi; ancak şimdi ele aldığımız dönemin literatüründe birden fazla yerde daha önceden ima edildi. Söz konusu literatürde, bu tür monistik düşüncenin en az iki farklı tonu vardır. Her şeyden önce, Tabiatı Tanrı’yla özdeşleştiren panteistik monizm anlayışı vardır. Bu anlayışın en önemli ifadelerinden biri, tanrıça Aditi’nin (“Sınırsız”) bütün tanrılar ve bütün insanlarla, gök ve hava ile gerçekte ise, “olan ve olacak olan her şeyle”²⁴ özdeşleştirildiği Rigveda’nın bir paragrafında bulunur. Panteistik doktrinin merkezi noktası, daha önce gösterdiğimiz gibi, monoteizmin zorunlu içeriği olan Tanrı ile doğa arasındaki farklılığı reddetmesidir. Tanrı bu düşüncede,

20 *Sata-pata Brâhmana*, V, i.2. 10 ve 13.

21 X, 121.

22 AV, XI.iv.

23 AV, XIX.liii ve liv.

24 I.89.10.

doğayı aşan bir şey olarak değil, onun içinde hazır ve nazır olarak tasavvur edilir.²⁵ Dünya, Tanrı'dan kaynaklanmaz, kendisi bizzat Tanrı'dır. Bu görüşün hedefi, birliği varsaymak olmakla birlikte, görüldüğü gibi bir dereceye kadar tutarsız bir şekilde, hem Tanrı hem de doğa hakkındaki tasavvurları muhafaza eder ve şimdiye kadar hakiki birliğe yönelik araştırmasında zihni tatmin etmeyi başaramaz. Bu tür bir düşünce, bu dönemin edebiyatında mesela, "Hint düşüncesinin çiçeğini" içeriyor olarak yüceltilen "Yaratılış Şarkısı"nda tesadüf ettiğimiz, bir başka birlik anlayışının temelinde olduğu şeklinde kabul edilebilir. O, kısmen belirsizdir ve bu yüzden de yaklaşık tercüme-ye engel olur. Yine de onun İngilizceye yapılmış olan birçok tercümesi vardır ve aşağıdaki J. Muir'in vezinli tercümesi, en iyi tercümelere biridir.²⁶

O zaman hiçbir şey yoktu, ne hava ne gök ötede.

Her şeyi kuşatan neydi? Her şey nerede uyumakta? Derin sular da?

O zaman ne ölüm ne de ölümsüzlük vardı, ne gece ne de gündüzün değişimi?

Sakince nefes alan, kendi kendinde var olan; ötesinde hiçbir şey bulunmayan.

Karanlıkta gizlenmiş karanlık var oldu önce –bir deniz, uzaklarda kaybolan.

Bir, gizli bir aşkla gelişen bir kaosta sarmalanmış bir boşluk,

Onda ilk olarak arzu var oldu, zihnin ilk tohumu,

Bilgelerin bulmayı araştırdıkları gibi, hiçlik varlığa ilişiktir.

Karanlık ve aziz boşluk boyunca yayılan, parlayan ışık-

Nefes miydi? Yoksa yukarıda olan yüce mi? Hangi ozan cevaplayabilir bunu?

Burada bereketlendirici güçler bulundu ve mücadele eden muazzam güçler-

Kendi ekmeğini kendisi kazanan toprak aşağıda ve enerji yukarıda.

Kim bilir, kim söyleyebilir, bu muazzam varlığın nereden yükseldiğini?

O zaman tanrılar doğmamıştı– o zaman kim bu hakikati açıklayabilir?

Bu dünya nereden kaynaklandı ve ilahi bir elle şekillendirildi mi şekillendirilmedi mi?

Yalnızca gökteki onun Rabbi söyleyebilir, yalnızca o gösterebilir.

Dünya literatürüne geçtiği söylenen bu ilahide, monistik düşüncenin özüne sahibiz. Burada, panteizmden farklı olarak kozalite ilkesini kabul eden

25 Bu sebeple, Puruṣa-sūktayı (RV.X. 90), yapılacak yaygın uygulama, panteizmin bir ifadesi olarak göstermek doğru değildir. Sūkta, nihai Gerçekliğin aşkın karakterini vurgulayarak başlar: "Yeryüzünü her tarafa açan o, on parmağın genişliğinin ötesine fırladı."

26 OST, cilt V, s. 356.

şair felsefeci, yalnızca bütün evreni tek bir kaynağa götürmez, aynı zamanda onun doğasının ne olduğu problemiyle de uğraşır. Varlık ve yokluk, ölüm ve hayat, iyi ve kötü gibi bütün zıtlar, bu temel ilke içinde gelişir ve bu yüzden de nihai olarak onunla uzlaştırılabilir olarak görülür. Evrenin kökeni ile ilgili olarak burada, dışsal bir fail tarafından yaratma görüşü yerine, makul dünyanın, duyular üstü İlk Sebebin kendiliğinden açılımı olduğu şeklindeki görüşe sahibiz. Bu kavram, bütünüyle gayrişahsîdir ve bütün mitolojik unsurlardan azadedir. Hatta panteizmde fark edilebilen teistik renk bile burada yoktur. Ona, bu şarkıda en ihtiyatlı bir şekilde seçilen iki sıfat tarafından işaret edilir. Bunlar, nihai ilkenin olumlu ve bölünmez karakterinin ötesindeki hiçliği ima eden “O Bir (Tad Ekam)” dir. Burada, Upanişadlara özgü monizmin eşliğindeyiz.

IV

Yine de, kapsamlı bir şekilde “Vedaya özgü özgür düşünme” olarak tasvir edilebilen bir başka eğilime, işaret edilmek zorundadır.²⁷ Ancak bu eğilimin, Veda öğretisinin bir parçasını teşkil etmediği hatırlanmak zorundadır. Zaman zaman oldukça açık olsa da, orada bu eğilimle ilgili yalnızca imalar vardır. Onda bu eğilime göz yuman kişiler, “Veda’dan nefret edenler” (brahma-diviş), “tanrılara iftira atanlar” (deva-nid), “ilkesiz insanlar” (apavrata) olarak suçlanır, itham edilirler. Bu tür heterodoks görüşlerin kadim Hintte bilinmediğine dair bir sonuç, Cayinizm geleneğinden de çıkartılabilir. Bu gelenek, Mahâvîra’yı önceleyen birkaç peygamber sayar. Onlardan en az biri olan Pârsvanâtha’nın, şimdi genel olarak tarihsel bir şahıs olduğu kabul edilir ve MÖ. 8. yüzyıla atfedilir; bu da kabul edilmiş kronolojiye göre, bizi Brahmanalar’ın telif edildiği döneme²⁸ geri götürür. Bu eğilim bazen kendisini şüphe olarak bazen de imansızlık olarak tezahür ettirir. Ancak, hangi şekil altında ortaya çıkarsa çıksın, kendisini Vedanın ortodoks öğretisine dayandırır. Rigveda’da şu dua ile biten İmana hitap eden tam bir ilahi vardır: “Ey İman, bizi iman sahibi kıl.” Deussen’in gözlemlediği gibi²⁹ eğer sözü edilen ilahinin telif edildiği bu çağda, inancın muayyen bir yokluğunu yaygın olarak kabul etmezsek, böyle bir dua anlaşılmaz hale gelirdi. İnançsızlığın diğer örnekleri olarak, Rigveda’da bulunan iki ilahiyi zikredebiliriz. Bunlardan biri, Indra’nın varlığı ve üstünlüğüne yönelik geçerli inançsızlığa gönderme yapar ve onun

²⁷ Bkz. Rel. V., s. 187.

²⁸ Bkz. *Cambridge History of India*, cilt i, s. 153.

²⁹ *Indian Antiquity for 1900*, s. 367.

muazzam işlerini anlatarak ihtişamına ve gücüne inanmayan kimseleri ikna etmeye çalışır; diğer ilahî³⁰ ise, kendilerini Vedaya adayan kişileri, “kendi kendini aldatmakla uğraşan, bencilce konuşan rahipler” olarak tasvir ederek onlarla eğlenir. Bu eğilim zamanla, Hint felsefe tarihindeki önemine daha önce işaret edilen tarihsel okulların ortaya çıkmasına sebep oldu.

V

Bu bölümü, hayat ve eşyaya dair bu dönemdeki genel bakışın kısa bir özetiy-le bitireceğiz. Doğa ve insan aynı şekilde, spekülasyonun araştırma konusunu teşkil eder. Gerçekliği asla sorgulanmayan dış dünyaya, yer, atmosfer ve gök şeklinde üç alana ayrılmış, her biri kendisine özgü ilahlar tarafından idare edilen düzenlenmiş bir bütün olarak bakılır. Gerçekte, onun kozmik karakterini açıklamak maksadıyla, birçok tabiat tanrısı icat edilir. Tanrılar çok olarak bilinir, ancak onların idare ettikleri dünya tektir. Bu teklik düşüncesi, doğa olarak monoteistik ve monistik inançların gelişimiyle vurgulanmaya başlanır. Yaratma ve evrim düşüncelerinin her ikisi de ortaya çıkar. Evrenden yaratılmış olarak söz edildiği yerde, yalnızca tek bir varlık zikredilir; daha sonraki bir çağ için çok iyi bilinen, her birini sona erişin takip ettiği bir dizi yaratılışa inanç, yoktur.³¹ Varlık düzeninin farklı açıklamaları bulunur. Bunlardan en yaygını, suyun ilk olarak yaratıldığı ve geri kalan her şeyin, sonradan ondan neşet ettiği şeklinde olanıdır. Bazen, daha çok da bir evin inşa edilmesi tarzında olmak üzere tanrılar tarafından inşa edildikleri düşüncesiyle de karşılaşırız. Varuna’yı kozmik mimar olarak resmeden bir şiir, hareket eden güneşi, ölçü aleti olarak tasvir eder.³² Bir diğeri maddi dünyanın nereden geldiği hususunda hayretini ifade eder: “Gerçekten ağaç nedir?” Göğün ve yer-yüzünün kendisinden yapıldığı o ağaç nedir?³³ Bazen dünyanın doğurulduğu, Göğün ve Yer’in onun ailesi olduğu ifade edilir. Yine, Ritüalizmin etkisi altında, dünyayı kurbansal bir eyleme geri götüren bir başka görüş de vardır. Bu fikir, Vedalarda birçok yerde, özellikle de Puruṣa-sûkta olarak bilinen ilahide bulunur. Burada, aşkın bir Varlıktan çıkıyor olarak tasvir edilen kozmik insan, kurban edildiğinde evrendeki bütün çeşitliliğin malzemesini vermeye başlar. “Ay, onun zihninden doğdu; gözünden güneş; ağzından Indra ve Agni; nefesinden Nâyü. Göbeğinden, orta bölge, başından gök; ayağından yer-

30 X. 82.

31 Burada RV, X, 190.3’de ona tesadüfî bir atıf var görünür: Dhâtâ yathâ-pûrvam akalpayat. Ancak o, farklı şekilde yorumlanabilir. Bkz. PU, s. 221.

32 RV, V.85.5.

33 RV, X.31.7.

yüzü; kulağından geçici meskenler var oldular.” Bu gerçekten de, görünen dünyanın parçalara ayrılmasıdır. Bu gerçekten de aksini, yani ortak tecrübe de ifade edildiği şekliyle bütünü onun birkaç parçasından yeniden inşa etmeyi Upanişadlarda bulduğumuz bir süreçtir. Evvelce, Yaratılış Şarkısıyla ilişkili olarak daha felsefi evrim görüşünden söz etmiştik.

Doğal olarak, insanın istediğini temin etme hususundaki yeterliliğinden asla şüphe edilmeyen kurbanların icrasına, hayat planında önde gelen bir yer verilir. Gerçekten de, gördüğümüz gibi kurban, bazen *rna* olarak kabul edilir. O, “üçlü yükümlülük” (*rna-traya*) olarak tasvir edilen şeylerin ilkidir. Bu, görev hakkındaki açık bir anlayışı ifade eden bir tasvirdir. İkincisi, arkalarında bıraktıkları kültürel mirastan dolayı yaşlı bilgelere olan borçtur. Bu borç, söz konusu geleneği alarak ve onu gelecek olan nesle devrederek yerine getirilecektir. Son yükümlülük, ırkına karşı olan yükümlülüktür ve bu da, aile reisi olmakla ve oğulları yetiştirmekle yerine getirilir. Böylece bu ideal, kurbanların icrası ile kalmaz, ırkın koruması ve onun temsil ettiği kültürün muhafazasını da kapsar. O, aynı zamanda hakikate bağlılık, kendine sahip olma ve hemcinslerine karşı merhametli davranma gibi erdemleri de içerir. Komşuya ve arkadaşına karşı cömertlik, özellikle övülür ve cimrilik Rigveda’da kınanır.³⁴ Mesela şöyle der: Kevalâgho bhavati kevalâdî: “Tek başına yiyen, günahını da kendine saklasın.” Bu dönemde asketizme yönelik eğilim de ortaya çıkar. Nitekim Rigveda, Muni’ye uzun saçlı ve renkli elbiselerle imada bulunur.³⁵ Daha önce, bu dönemin daha erken zamanlarında ahlâkın yeri üzerinde düşünmüştük. Sonraki kısımlarına gelince, bazıları orada kurbanı atfedilen aşırı anlamın ahlâki düşüncelerin unutulmasına götürdüğü ve iyiliği, ayinsel doğruluk ölçütüyle yargılama uygulamasına yol açtığı kanaatindeyiz. Ancak gerçekte, dikkatin kendisine çekildiği bu ayincilik, erken dönem Veda düşüncesinin gelişim çizgilerinden yalnızca biridir. Bu yüzden, kurbanın hâkim olduğu çevrelerde ahlâki ve ayinsel değer arasındaki bir karışıklığa sebep olsa da, bizatihi ahlâk düşüncesinin ortadan kalkmadığını kabul etmek daha doğru olur. Bundan dolayı Pracâ-pati, Brâhmana döneminin baş tanrısı, yalnızca âlemin/yaratmanın rabbi olarak değil, aynı zamanda ahlâki bir otorite olarak da takdim edilir. Bu, tanrıların kozmik düzen kadar ahlâki da korumadan sorumlu oldukları şeklindeki daha önceki bir görüşü bize hatırlatan, takdimdir.

Bu kadim inanç, bu dünyadaki mükâfatlar ve cezalar sisteminden daha fazla bir şeydir. Hem dindar olan hem de dindar olmayanın, bir başka

³⁴ X.117.6.

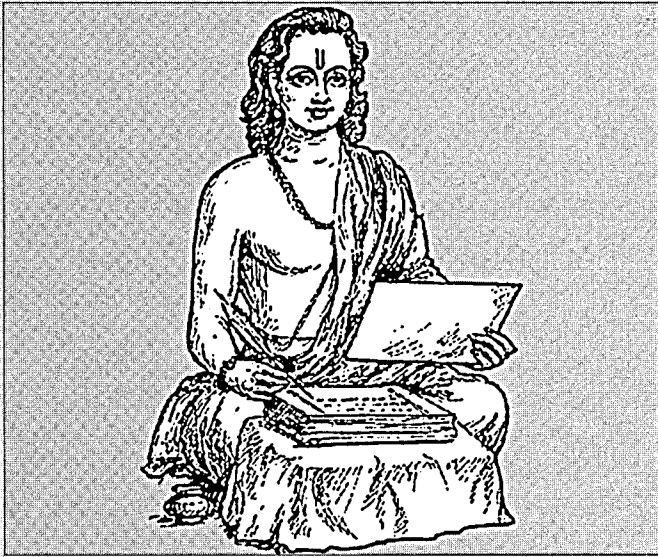
³⁵ X.136.2.

dünyada doğacağına inanılır; ancak muhtemelen bir Brâhmana'daki³⁶ bir paragraf dışında ruh göçüne yönelik hiçbir ima yoktur. Erdemin ve dindarlığın mükâfatı, tanrılarla birlikte cennette mutluluğun tadılmasıdır. Daha sonra bu mukaddes varoluş, erdemli ölümler grubuna ve cennetin hâkimi olarak görünen Yama'nın kontrolüne götürülmüş olarak sunulur. Yama burada daha henüz, korkunç cehennem ikametgâhının yöneticisi olarak görülmez. Günah ve ahlâksızlığın cezası, ebedi mahkûmiyettir. Cehenneme yönelik atıf, Rigveda'da açık değildir. Fakat Atharva-veda ve Brâhmanalar'da açıktır. Yukarıdaki bir ışık yeri olan cennetin aksine cehennem, aşağıda ebedi karanlık bir yer olarak tasvir edilir ve oraya gidecek olanların, asla oradan kurtulamayacakları ifade edilir. Bütün bunlar, ruhun ölümsüzlüğüne dair bir inanca işaret eder. Ölüm, yok olmayı değil fakat yalnızca varlığın başka bir yerde devam etmesidir. Bu yerdeki mutluluk ya da ıstırap, insanın hak ettiklerinin bir sonucudur.

36 Bkz. Macdonell, *Vedic Mythology*, s. 166.

2

Upanişadlar



“ÖTELERİN öTESİDİR, BRAHMAN, YÜCELERİN YÜCESİ. BAşLANGIÇTA YALNIZ O VARDI. ADLAR DEĞİşİK, KALIPLAR AYRI, CEVHER TEK; BRAHMAN. AMA BRAHMAN DIşINDA BAşKA BİR KAINAT DA VAR, BENLİĞİMİZ ATMAN. VÜCUT BİR ARABA, SAHİBİ : ATMAN, AKIL: ARABACI, KOşUMLAR: İDRAK, DUYUMLAR: AT. İDRAK DUYUMLARDAN, AKIL İDRAKTEN, ATMAN AKILDAN ÜSTÜN. ATMAN İÇİN NE DOĞUM VAR, NE ÖLÜM. HEM UZAK, HEM YAKIN, HEM HER şEYİN İÇİNDE, HEM DE HER şEYİN DIşINDA. BÜTÜN VARLIKLARDA O’NU, O’N DA BÜTÜN VARLIKLARI GÖREN şÜPHEDEN AZAT OLUR. DIş DÜNYA, ÇÖLDEKİ SERAP GİBİ...’ GÖZLE GÖRÜRSÜN AMA, GERÇEKTE YOK. SUSUZLUĞUNU ARTTIRIR SADECE, GİDERMEZ. KARANLIKTA YILAN SANDIĞIN, AYDINLIKTA BİR İP. KORKUN DA, KAYGIN DA BİR VEHİM: MAYA.”

Şimdi, geleneğin Brâhmanalar'la yakından ilişkilendirdiği ancak aslında bizatihi var olan Upanişadları incelemeye başlıyoruz. Esas olarak, dinsel törenlerden farklı ve hatta ona düşman bir ruhu temsil eder ve temelini kurban edilme öğretilerinin teşkil ettiği Brâhmanalar'ın evren teorisinden tamamen farklı bir evren teorisini cisimleştiriyorlar. Şu ya da bu şekilde bütün eski Upanişadlar, birkaç tanesinde oldukça aşikâr hale gelen bu zıtlığa işaret ederler.¹ Nitekim *Mundaka Upanişad*'da,² kurban törenlerine yönelik en açık saldırılardan birine rastlarız. Burada, hakiki iyiliğin bu törenlerden hasıl olmasını ümit eden kimsenin ahmak olduğu ve kesin olarak ölüm ve tükenmişlikle tekrar tekrar karşılaşacağı ifade edilir. Bu zıtlık, dolaylı bir şekilde, ayinlerin birebir yorumunun mecazi kullanımında daha sık olarak ortaya çıkar.³ Bunun nasıl yapıldığı bir örnekle görülecektir. Aşva-medha töreni, dünyaya hâkim olmaya işaret eden, meşhur bir kurbandır. Bu tören Kşattriya sınıfına mensup biri tarafından icra edilir ve kurban edilecek başlıca hayvan attır. *Bir-handâraanyaka Upanişad*,⁴ bu kurban etmeye öznel bir yön verir ve onu derin düşünceye dalmış olanın bütün dünyayı atın yerine koyacağı ve her şeyi reddederek hakiki otonomluğa ulaşacak bir aracı bir eyleme dönüştürür, sonuç,

1 Bkz. PU, s. 61-62; Macdonell, *India's Past*, s. 46.

2 I.ii.7.

3 Bu tür yorumlar, Âranyakalar ya da "orman kitapları"nda yaygındır. Birkaç Vedada Brahmanalar'la Upanişadlar arasında bağlantı halkası olarak hizmet eder. Âranyakalar, öğretileri ormandaki (aranya) inzivada söylendiği için bu isimle isimlendirilirler. Bkz. PU, s. 2-3.

4 I.i. ve ii. Bkz. Deussen, *System of the Vedanta*, s. 8.

her zamanki aşva-medha icrasıyla ilişkilendirilen hâkim oluşa paralel bir sonuştır. İki öğreti arasındaki zıtlık, tedricen ortadan kalkar ya da en azından dikkate değer bir şekilde yumuşatılır, bu durum Upanişad doktrininin gitgide zafer kazandığına işaret eden bu teşebbüs iki zıtlığı uzlaştırmak maksadıyla yapılmıştır. Bu uzlaştırma, daha sonraki Upanişadlarda açıkça izlenebilir. *Sr-vedaşvata* Upanişad, mesela, başlıca kurban tanrıları olan Agni ve Soma'yı tasvip eden bir imada bulunur ve eski ayinsel ibadete geri dönüşü salık verir.⁵

Brâhmanalar ve Upanişadlarda somutlaştığı şekliyle iki görüş arasındaki fark, şimdilerde bazı bilim adamları tarafından kadim dönemin din adamları ve prensleri olan Brahminler ve Kşatriyalar arasındaki ideallerdeki farklılıklardan kaynaklandığı şeklinde açıklanır. Gerçekten de, bu tür bir açıklamanın belli bir zemini vardır. Çünkü Upanişadlar, ayırt edici doktrinlerinin birçoğunu kraliyete mensup şahsiyetlere atfeder ve Brahminleri, bu doktrinler açısından onları yetiştirmeye çalışanlar olarak sunar. Ancak, bazı modern biliminsanlarının kabul ettikleri gibi bu, ideallerdeki söz konusu farklılığı toplumsal bir ayırımla ilişkilendirme hususunda yeterli gerekçeyi vermez. Velhasıl Upanişadlarda Kşatriyaya verilen öncelik, kralların Brahminlerin koruyucusu ve doktrinlerin, Brahminler arasında çıkmış olsa da, bizatihi Brahminlerin⁶ ayin istilasına uğramış bölümünden ziyade krallar tarafından iyi karşılandığı anlamına gelir, başka bir şey değil. O aynı zamanda, Brahma-bilgisinin (Brahma-vidya), büyük kısmı itibariyle olsa da kurban bilgisi olarak Brahminlerle sınırlı olmadığını ima eder. Ancak, tamamen tarihsel bir mesele olduğu ve bizi doğrudan ilgilendirmedığı için, bunun üzerinde daha fazla durmayacağız.

"Upanişad" kelimesi, eski Hint yorumcuları tarafından farklı şekillerde açıklandı; ancak onların açıklamaları tarihsel ya da filolojik olarak doğru kabul edilemez. Çünkü yorumcunun yaptığı şey yalnızca, uzun bir kullanım sonucu kendi zamanının etkisinde kalmış kelimeden anlam çıkarmaktır. Üstelik aynı yorumcu çoğunlukla, kelimeyi alternatif yollarla türetir. Bu da, onun kesin bir şey söylemeyip, yalnızca saf ihtimal olarak kabul ettiği şeyden söz etmekte olduğunu gösterir.⁷ Bu yüzden, yorumcular bize yardım edemediklerinden, kelimeyi Upanişadlarda kullanıldığı şekliyle biz bulacağız. Burada söz konusu kelime genel olarak, rahasya ya da sırrın eş anlamlısı olarak görünür. Buna göre, kelimenin orijinal anlamı bu olmalıdır. Etimolojik ola-

5 İi.6 ve 7. Bkz. s. 64-65.

6 Bkz. PU, s. 396; Rel. V. s. 220 vd.

7 Krş. Şamkara on Katha Upanishad, Giriş.

rak kelime, “sadakatle (ni) yanına (upa) oturma” anlamına gelir ve zamanla bu tür özel oturmalarda verilen gizli eğitime işaret etmeye başlamıştır.⁸ Bu çalışmaların öğretisinin bir gizem olarak kabul edilmesi ve yanlış anlaşılmasın ya da yanlış uygulanmasın diye ehil olmayanlardan koruma hususundaki çok büyük dikkat ve endişe, birkaç Upanişad’da açıkça görünür. Mesela, *Praşna Upanişad*’a göre, altı öğrenci en yüksek gerçeklik hususunda kendisinden eğitim almak üzere büyük bir üstada gider: Ancak üstat onlardan, kendilerini eğitmeden önce bir yıl onunla yaşamalarını ister. Açıkça bunu, onları gözlemlemek ve tarafından eğitime uygunlukları hususunda kendini tatmin etmek maksadıyla ister. Yine, *Katha Upanişad*’a göre Naciketas, ruhun ölümden sonra yaşayıp yaşamadığını öğrenmek ister; Yama, genç araştırmacının samimi ve zihnen güçlü olup olmadığını test edinceye kadar soruyu cevaplamaz. En yüksek hakikati ayırım yapmaksızın herkese bildirmek hususundaki çekimserlik, yalnızca Hindistan’a özgü bir şey olmayıp, bütün kadim halklarda yaygın bir tutumdur. Mesela, erken dönem Yunanistan’da Heraklitus’un şöyle dediği nakledilir: “Eğer insanlar altını beğeniyorsalar, onun için kazmalılar; yoksa samana razı olmalılar.”

Bize nakledildiği şekliyle Upanişad literatürünün kökeninin izini takip etmek oldukça zordur. Hindu geleneği onu, diğer Veda literatürünün öteki türleriyle –Mantralar ve Brâhmanalar– aynı yere yerleştirir, hepsini şruti ya da “vahiy” yani, beşeri yazarlara atfedilemez çalışmalar olarak kabul eder. Bu kaynaklardan alabileceğimiz herhangi bir yardımın yokluğunda, saf varsayım-la baş başa kalırız. Zaman zaman Upanişadlarda, bir grup formül etkisi veren kısa ve özlü sözlerle karşılaşırız ve içinde gömülü oldukları yazınsal materyaller de, yalnızca bu sözlerdeki kutsal kabul edilen hakikati güçlendiren ve örneklendiren sözler gibi görünür. Ayrıca bu sözler, burada nadiren “upanişad” olarak isimlendirilirler. Buradan, terimin büyük bir ihtimalle başlangıçta yalnızca Upanişad felsefesinin bir kısım önemli hakikatlerini özet olarak içeren bu sözler için kullanıldığı sonucu çıkarılır.⁹ Örneğin, “sen O’sun” anlamına gelen, bireysel ve kozmik ruhun nihai özdeşliğini öğreten *Tat tvam asi*yi ele alabiliriz. Bir zamanlar bir üstat tarafından öğrenciye yalnızca bu felsefi formüller naklediliyordu, açıklayıcı söylemler bu iletişim öncesinde ya da onu takiben yapılıyordu. Bu söylemlerin, zamanla yazıya geçirilmeseler de belli bir şekil kazandığı ve bugün sahip olduğumuz şekilleriyle Upanişadların ortaya çıkmasına sebep oldukları tahmin ediliyor. Bu metinlerin gelişme yollarına ba-

8 PU, s. 10-15.

9 PU, s. 20.

kılacak olursa, tek bir üstadın değil bir dizi üstadın düşüncelerini içerirler ve bu yüzden de yeni düşüncelerin eski düşüncelerle karıştığı bir gelişimi temsil ederler. Böyle bir görüş, bazen bir ve hatta aynı Upanişad'ın öğretisinde görülen farklılığı açıklar. Hinduların bütün kadim bilgeliklerinin bir araya getirilip düzenlendiği daha sonraki bir zamanda, Upanişadlar bu şekliyle Brâhmanalar'a ilave edildi. Upanişadların, Brâhmanlarla olan bu tür yakın ilişkisinin önemi, her ikisinin de aynı derecede, hiçbirinin hususi bir yazara atfedilemeyeceği kadar eski oldukları sonucuna ulaşılmasına yol açtı. Böylece Vedaların sonundaki Upanişadlar, "Vedânta" ya da "Vedaların sonu" olarak bilinmeye başladı. Bu, Aristo'nun Metafiziği'nin, yazılarındaki Fizikten sonra yer almasına borçlu olması gibidir. Derlemede Upanişadların yerini işaret eden kelime, daha sonra Veda öğretisinin hedefi ya da söz konusu öğretiyi yerine getirme anlamı kazandı; bu anlam da, Sanskritçedeki *anta*nın İngilizcedeki muadili olan "son" gibi bu iki anlamda da kullanılmasına izin verildi.

Bize kadar gelen Upanişadların sayısı iki yüzden fazladır, ancak hepsi aynı derecede eski değildir. Gerçekte onların büyük çoğunluğu, nispeten son zamanlara aittir ve yalnızca bir düzineden fazlası, şimdi ele aldığımız döneme aittir. Hatta bu klasik Upanişadlar arasında bile, kronolojik farklılıklar izlenebilir; ancak genel olarak söylendiğinde, hepsi, düşünceleri ve bu düşüncelerin giydirildiği diller bakımından ailevi bir benzerlik gösterirler. Bundan dolayı hepsinin, pratik olarak Hindistan düşüncesinin evrimindeki aynı safhaya ait olduğu söylenebilir. Biz burada yalnızca, daha eski ya da kanonik Upanişadları göz önünde bulunduracağız. Onların tarihleri, tam olarak belirlenemez, ancak hepsinin, Budizm öncesi oldukları kabul edilebilir. Bu Upanişadlar, insanın dünyaya felsefi bir açıklama vermeye yönelik en eski çabalarını temsil ederler ve bu özellikleriyle de beşeri düşünce tarihinde paha biçilmezdirler. Onlar en azından, "şimdilerde hemen hemen en yüksek Brahmanik Hint düşüncesini kontrol eden", Hint felsefesinin en önemli sistemlerinden birinin yani, Vedânta'nın temeli kabul edilirler. Upanişadların önemi, tarihsel olmaktan çok daha fazladır, kendilerine özgü tinsel güç ve içerdği evrensel cazibe, gelecekte düşüncenin yeniden inşası ve hayatın yeniden düzenlenmesi üzerinde dikkate değer bir etki yapabilir.

Şimdi, bu çalışmaların tarzıyla ilgili olarak birkaç söz ilave edilebilir. Onlar, genel olarak, özellikle de daha geniş olanları, diyaloglar biçimindedirler. Metotları, felsefi olmaktan daha çok şiirselidir. Felsefi şiirler olarak tasvir edilirler ve genel olarak mecaz ve kinaye yoluyla hakikatlere işaret ederler. Dil, asla Upanişadlara mahsus olan sihirden yoksun olmasa da, zaman zaman

semboliktir. Üslup, oldukça kısadır ve bu kısalık, çalışmanın, konunun tanıtımında eksik kalan yerleri kolaylıkla giderebilecek biri tarafından sözel olarak açıklanmasının hedeflendiğini gösterir. Bu özellikler, birçok paragrafın yorumunu hiç de azımsanmayacak şekilde zorlaştırır ve bu aynı zamanda, günümüzde olduğu kadar geçmişte de onlar için yapılan farklı yorumların sebebini açıklar. Ancak adı geçen belirsizlik, yalnızca ayrıntılarla ilgilidir; bu öğretinin genel niteliği tamamen açıktır. Vedalar literatürünü içeren çalışmalar arasında, yabancıların ilk dikkatini çekecek olan Upanişadlardır. Bu çalışmaların birkaç tanesi, Moğollar zamanında Farisi diline tercüme edildi ve oradan da yaklaşık son yüzyılın başlangıcında Latinceye çevrildi. Avrupa’da ilk kez bu Latince çeviriyle bilinmeye başlandı ve mesela, bu tercüme vasıtasıyla ki, Schopenhauer onları takdir etmeyi öğrenmiştir.¹⁰ Son zamanlarda, doğrudan Sanskritçeden yapılan Upanişadların sayısız tercümesi, Batı dillerinde ortaya çıktı. Upanişad öğretisinin konusu da, yabancı biliminsanlarının dikkatini çekti ve yayınlanan birçok çalışma arasında özellikle, içerdiği bilginin zenginliği ve yaptığı tahlillerdeki dikkat ve kusursuzluktan dolayı Deussen’in Upanişadların felsefesi üzerine olan ustaca çalışmasının zikredilmesi gerekir.

I

Dikkate alacağımız ilk nokta, –sahih olanlar da dahil– bütün Upanişadların aynı doktrini öğretip öğretmediğidir. Hintli yorumcular her zaman, kendi görüşlerini devam ettirirler ve bu çalışmaların kelimesi kelimesine *vahyedildiklerine* inandıklarından başka şekilde düşünceleri beklenemez. Ancak yorumcuların uzlaşısı, Upanişadik öğretinin birliğinin genel kabulünün ötesine gitmez. Bu öğretinin tam doğasının ne olduğu meselesinde ise genellikle birbirlerinden ayrılırlar. Bu kanaat çeşitliliği çok uzun bir süredir devam ediyor olmalı ki Upanişadların öğretisini sistematize eden en eski mevcut çalışmada yani, Bâdarâyana’nın *Vedânta-sûtrasında*¹¹ bile ona yönelik atıflar yapılıyor. Yorumdaki bu tür farklılık, aksine yönelik geleneksel vurguya rağmen, Upanişadların tek bir öğretiyi somutlaştırmadığına dair bir şüpheyi akla getiriyor ve bu şüphe, bu kadim dönem çalışmalarından bağımsız bir inceleme tarafından teyit ediliyor. Önceden, Vedantik düşüncenin belli bir okulunu takip etmeyi benimsememiş modern bir öğrenci Upanişadlarda birbiriyle uyumsuz iki ya da üç değil birçok görüşün olduğunu düşünmek zorunda olacaktır.

10 Schopenhauer, masasında açık duran *Oupnekhat*’ı kullanırdı ve yatağa gitmeden önce, onun sayfalarından ibadetini yerine getirme alışkanlığındaydı. Rel. V. s. 55.

11 Bkz. VS, I. ii. 28-31.

Bunda şaşılacak bir şey yoktur; çünkü onlarda ele alınan problemin kendisi, bu tür çözüm farklılıklarına elverişlidir ve bu çalışmaların mevcut şekilleri neredeyse tesadüfen oluşturulmuştur. Ancak onlarda mevcut olan bütün doktrinler, eşit derecede göze çarpmazlar. Bazıları, akıldan geçenlerdir, bir kısmı biraz gelişmiştir ve geri kalan bir kısmı ise, daha eski dönemden beri varlıklarını devam ettirirler. Eğer ehemmiyetsiz küçük ayrıntılara önem vermezsek, en önemli ve en iyi şekilde geliştirilmiş öğreti, monistik ve idealistik olarak tasvir edilebilen öğretimdir. “Burada hiçbir çeşitlilik yoktur”, “Her şey Brahmandır” gibi, var olan her şeyin birliğini vurgulayan ifadeler, Upanişadlarda ne az ne de çoktur. Bu monistik görüş, idealist olarak tasvir edilebilir, çünkü Upanişadların eşit derecede çarpıcı olan sözlerinin birçoğuna göre evrende, kendisi bizatihi zihnî değilse bile, zihnî koşul gerektirmeyen hiçbir şey yoktur. “Orada güneş parlamaz, ne ay ne yıldızlar, ne de bu şimşekler. Öyleyse bu ateş nereden ortaya çıktı? Her şey, yalnızca parlayan ruhtan sonra parlar; bütün bunlar onun ışığıyla parlar.”¹²

Bu doktrinin bir açıklamasını vermeden önce, nihai gerçeklik hakkındaki Upanişadların kullandığı terimleri izah etmeliyiz. Bu terimler, iki tanedir: “Brahman” ve “atman.” Bunlar, Hint felsefesinin neredeyse bütün yapısının dayandığı “iki direk” olarak tasvir edilir. Kökenleri, biraz belirsizdir. “Gelişmek” ya da “açılmak” anlamına gelen bir kökten (*brh*) türetilmiş olan “Brahman” kelimesi, önce “dua” anlamını ifade etmiş gibi görünür. Dua olarak Brahman, kendisini ıstılabılır konuşmada tezahür ettiren şeydir. Bundan, Upanişadlardaki felsefi anlam yani, bu evrenin ana sebebi çıkartılmış olmalı; yalnızca konuşma olarak değil, bir bütün olarak doğa şeklinde kendiliğinden açılmaya başlayan şey.¹³ Diğer kelimenin açıklaması, daha da güvenilmezdir. Her ihtimale göre, “atman” köken olarak, “nefes” anlamını ifade etmekteydi ve daha sonra bir şeyin, özellikle de insanın esas parçasını, yani onun benliğini ya da ruhunu oluşturan şeye hasredildi.¹⁴ Bu yüzden bu terimlerin her biri kendine özgü bağımsız bir anlama sahiptir: “Brahman”ın ayırt edici anlamı, dış dünyanın nihai kaynağı oluşudur. Oysa “atman”ın anlamı, insanın ruhani benliği olmasıdır. Orijinal çağrışımlarında bütünüyle farklı ve bazen hâlâ Upanişad paragraflarında bu farkı taşıyor olsalar da, bu terimler hakkında dikkate değer olan şey, her ikisinin de genellikle eş anlamlı olarak, in-

12 *Katha Upanişad* II. ii. 15.

13 Bu türetme, Hint yorumcularını takiben Max Müller’in verdiği şeydir. Bkz. SS, s. 52-55. Başkaları onda, “büyüsel söz” gibi başka anlamlar gördüler. Bkz. *ERE*’deki “Brāhmana” hakkındaki makale.

14 SS. s. 70-72.

san kadar doğayı da içeren evrenin ebedi kaynağına işaret etmeleri anlamında kullanılıyor olmalarıdır. Bu iki farklı terimin, aynı anlama geldiği nokta, spekülasyon esnasında Hintlinin dış gerçekliği iç gerçeklikle özdeşleştirdiği ve sonunda bu tür mutlu bir özdeşleştirmeye, birliğe yönelik uzun arayışın hedefine ulaştığı noktadır. Bu hedef, bütün mitolojiyi çok gerilerde bırakan ve hakikaten felsefi olan bir hedeftir.

Bu özdeşleştirmenin nasıl meydana geldiği ve onun tam anlamının ne olduğu üzerinde bir süre durmak gerekmektedir. Atman kelimesinin zamanla, bireysel ruh ya da benlik anlamında geliştiğini ifade ettik. Bu, insanın ilişkili olduğu fiziki çevreden ayrı olarak, onun merkezî özüne yönelik bir araştırmanın sonucu. Buradaki metot, öznel ve bu sonuca, içe bakış sayesinde ulaşıldı. Kolaylıkla bireyle karıştırılabilecek olan beden, nefes vs. yerine burada, ruhani olan, nihai olarak insanın özü olarak kabul edilen daha derin bir ilke buluruz. Şimdi, daha sonraki Mantralar ve Brâhmanalar'ın zamanından birey ve dünya arasında bir karşılıklık arama ve birinin önemli her özelliği için diğerinde uygun bir karşılıklık keşfetmeye çalışma alışkanlığı vardı. Bu, bireye dayanarak dünyayı ifade etmeye yönelik bir çabayı temsil etmekteydi. Bilinen tikeliden bilinmeyen evrenin bilgisine yükselmeye yönelik böyle bir çaba, mesela Pruşa-sukta da açıkça görülür. Bu metinde, evrenin parçaları Puruşa ya da bir dev adamın parçaları olarak tasvir edilir. Bu durum, ölümlere hitap eden defin ilahilerinden birinde de açıkça görülür. Bu defin ilahisi şöyle der: “Gözün güneşe; nefesin rüzgâra vs. gitsin.” Ve yine bu tikeliden evrenin bilgisine gitme şeklindeki çabayı, prana bireyin önemli bir yönünü temsil eden hayatı, devam ettirici nefes olarak evrenselleştirildiğinde ve kozmik Prana olarak dünyanın hayatı olarak takdim edildiğinde görürüz. Birey ve dünya arasındaki bu benzerlik düşüncesi, daha sonraki Veda literatürü boyunca devam eder ve Upanişadlarda da bulunur.¹⁵ Bütün dünyayı kozmik bir birey olarak görme alışkanlığı, doğal olarak atman kavramı üzerinde etkili olur ve ruhi bir ilke olan şeyi bir dünya ilkesine dönüştürür. Ruh ya da benlik olarak insanın içsel hakikati olan atman, kozmik ruh ya da öz olarak dünyanın içsel hakikati haline gelir. Evren bir kez bu şekilde tasavvur edilmeye başlandığında, onun özü yegâne öz haline gelir; diğer benlikler bir şekilde onunla özdeş kabul edilir.

Bu süreç, benlik birliğini emniyet altına alsa da, bizi bütün Varlığın birliğine kadar götürmez. Zira bireyin durumunda, benlik beden gibi öz olmayandan ayrılabilir ve aynı şekilde dünyanın özü fiziki tecessümden yani, mad-

15 Bkz. *Aitareya Upanişad*, i.

di evrenden ayrılmak zorundadır. Her zaman, buraya kadar özetlediğimiz düşünce hareketi için tam olarak tamamlayıcı bir başka düşünce akımı vardı. Bu akım, görünür evreni Brahman diye isimlendirilen tek bir kaynağa götürüyor. Buradaki metot nesneldir, çünkü atmanın hedef olduğu spekülasyon çizgisinde olduğu gibi, içe bakarak değil, dış dünyayı analiz ederek ilerler. Hint spekülasyonunun genel ruhuna uygun olarak burada, her biri, evreni açıklama hususunda öncekilerden daha tatmin edici birkaç kavram da geliştirildi¹⁶ ve Brahman, bu çözümler dizisinin sonuncusuydu. Düşüncenin gelişimindeki bir safhada, evrenin bu ana kaynağı yani, Brahman, evrenin içsel hakikatıyla yani, atmanla özdeşleştirildi. Böylece, biri insanın hakiki doğasını ve öteki nesnel dünyayı anlama arzusunun sonucu olan birbirinden bağımsız iki düşünce akımı karıştı ve bu karışım, uzun bir süredir aranan birliğin keşfine götürdü. Atman doktrinine göre, sadece öz olmayan fiziki dünya, şimdi öze indirgenebilir hale geldi. Dışsal olarak birbirinden farklı, ancak içsel olarak benzer olan bu tür iki anlayışın bir anlayışta karışımı, Upanişadik öğretinin ana noktasıdır ve “sen O’sun”, “ben Brahman’ım” gibi “büyük sözler”le (mahāvākya) ya da Brahman’ı atmanla eşitlemeyle ifade edilir. Dünya kadar birey de, aynı Gerçekliğin tezahürüdür ve bu yüzden de her ikisi aslında birdir. Bir başka ifadeyle, doğayla insan ya da her ikisi ve Tanrı arasında bir fasıla yoktur.

Böyle bir sentez gerçekliğin bir olduğunu göstermenin yanı sıra, kendisiyle birlikte önemli bir içeriği de taşır. Nesnel olan Brahman anlayışı, olsa olsa zorunlu olarak kendisiyle bir kesinlik taşımayan hipotetik bir şeyi temsil eder. Bu sebepten dolayı, doğası gereği manevi olmayan olarak kabul edilmesi de mümkündür. Öte yandan atman anlayışı, bu noksanlıkların hiçbirine sahip değildir; ancak bizim onu genel olarak anladığımız anlamda, sonludur ve Gerçekliğin bütününe temsil edemez. Kozmik benlik öz olarak bile, fiziki dünyaya karşı sorumludur ve bu yüzden de onun tarafından sınırlanır. Ancak, Brahman ve atman kavramı birleştirildiğinde, diyalektik bir süreçle, tek başlarına sahip oldukları özelliğe sahip olmayan bir üçüncü kavrama ulaşılır. Atman gibi o da manevidir ve aynı zamanda ondan farklı olarak sonsuzdur. Esas olarak, bizim mevcut benliğimizle bir olarak düşünüldüğünden, aynı zamanda kesindir de. Mutlak olana, kendimiz olmayan bir şey olarak –saf Brahman diye– baktığımız müddetçe, az çok bir zan ve bir dogma olarak kalır ancak onu benliğimizle bir kabul ettiğimizde, pozitif bir kesinliğe dönüşür ve kendi var oluşumuzun gerçekliğini kabul etme hususunda sezgisel bir yü-

16 Krş. *Taittiriya Upanişad*, iii.

kümlülüğün altında oluruz; ancak onun kesin doğası hakkında hayli karanlıkta olabiliriz. Bu daha yüce gerçeklik, *satyam Jnanam anantam*¹⁷ olarak tasvir edilir. Buradaki *satyam*, onun mevcut kesinliğine; *jnanam* manevi doğasına ve *anantam* ise, kapsayıcılığına ya da sonlu karakterine işaret eder. Bu, Upanişad Mutlağıdır –bir anlamda o ne Brahman ne atman olmayan, bir başka anlamda ise her ikisi olandır-. O kendisini, –tam olarak orada olmasa bile– doğasının çoğunu gizlediği, saf cansız madde olarak ortaya çıktığı¹⁸ dış dünyadan daha çok insan benliğinde tezahür ettirir. Bu doktrinin ilanı, Hint düşüncesinin tarihindeki en önemli ilerlemeye işaret eder. Spekülasyonun o zamana kadar ilerlediği noktadan hemen bir devrim başlatır. Aşağıdaki açıklama, bu değişimin doğasını anlamak için kullanılabilir. İzin verin bazı insanların Venüs’ü yalnızca Doğu’da görünüyor olarak ve diğerlerinin de onu yalnızca Batı’da görünüyor olarak bildiklerini var sayalım. Her iki insan grubu da, diğerinin yaptığından farklı şekilde gezegeni gözlemler. O zaman eğer bir kimse tarafından, ikisinin aynı ve Doğu’daki yıldızın Batı’daki yıldız olduğu keşfedildiğinde Venüs hakkında ortaya çıkan dönüşüm, Hint düşüncesinde yaşanan duruma tekabül ederdi. Birlik hakkındaki doğru anlayışa, Hindistan’da yalnızca bu safhada ulaşıldı.¹⁹

Bütün bunlar, *Chandogya Upanişad*’ın meşhur bölümünde çok güzel bir şekilde gözler önüne seriliyor.²⁰ Bu Upanişad, babayla oğul arasındaki bir diyalog şeklindedir. Babanın adı, Uddâkala ve oğlunki ise, Şvetaketu’dur. Şvetaketu bir *guruya* gitmiş ve geleneksel anlamdaki eğitimini tamamladıktan sonra da evine daha yeni dönmüştü. Şvetaketu’da alçak gönüllülüğün yokluğunu fark eden baba, bütün çabasına rağmen oğlunun üstadından hayatın hakiki anlamını öğrenememiş olmasından endişe eder. Yaptığı araştırma, bu düşüncesini teyit eder ve bu yüzden oğlunu eğitmeyi üzerine alır. Bu hazırlık türünden şeylerden açıkça görüleceği gibi, iletilen öğreti, en yüksek değere sahip olmalıdır. Uddâlaka, *düşünceye* (aiksata) sahip olduğu ifade edilen zihni ya da manevi olarak kabul edilen ve onun Sat ya da Varlık diye isimlendirdiği nihai bir varlığı varsayarak başlar ve sonra bütün evrenin nasıl onun teza-

17 Krş. *Taittiriya Upanişad*, ii.1.

18 Bkz. *Aittireya Āranyaka*, II.iii.2.

19 Bu sentez bile, Upanişadlar öncesi literatür için tamamen bilinmemekteydi (bkz. AV, X. Viii.44); ancak o, orada yalnızca hafiften görünür ve bu yüzden de, haklı olarak Upanişadik olarak tasvir edilir. Bu bağlamda, Deussen’in “Rigveda’da ortaya çıkan felsefi işğin şuaları, sonunda Upanişadlarda bugün bizi aydınlatacak ve ısıtacak parlak alev de başlayıncaya kadar gittikçe daha çok parlak hale gelir” sözüyle karşılaştırınız.

20 *Chandogya Upanişad*, VI.

hürü olduğunu tasvir eder. “Başlangıçta Sat, yalnızdı, bir ikincisi yoktu. Birçok olabilir miyim” diye düşündü. Onun –önce üç elemente yani, tejas ya da “ateş”, ap ya da “su” ve prithivi ya da “toprağa” ve sonra beşeri varlıkların bedenlerini de içeren organik bedenlerin ortaya çıkışına kadar– farklılaşması, sonradan açıklanır. Bundan anlaşılan, başlangıçta var sayılan manevi varlığın her şeyi kapsadığı ve olan her şeyin ondan çıktığıdır. Sonra “aniden ve dramatik bir çabuklukla” orijinal Sat, Şvetaketu’nun özü ile özdeşleştirilir: Tat tvam asi, Şvetaketo. Bu özdeşleşmenin maksadı, açıkça evrenin var sayılan kaynağının kesin gerçekliği hususunda Şvetaketo’yu ikna etmektir. Ancak, Uddālaka’nın ilk önce verdiği Sat’ın ve onun dönüşümlerinin muhteşem anlatısı nesneldir ve bu yüzden de, en önemli özelliği yani, kesinliği yoktur. O, yalnızca olmuş gibi kabul edilir. Uddālaka, onu bir hipotez olarak ileri sürer ve hakikati idrak ettiğinden kendisi için ikna edici olsa da, bu açıklama Şvetaketu için ihtimalden fazla bir şey ifade etmez. Ancak, evrenin bu muhtemel kaynağı, onun için pozitif bir kesinlik haline gelir, o an, öğretilmemiş olsa bile gerçek olduğunu bildiği evrenin kaynağının kendi benliği ile özdeş olduğunu idrak eder. Tabii ki bu öğreti, Şvetaketu’nun kendi benliği hakkındaki görüşünü de değiştirir. Çünkü bu dünyanın kaynağı olarak kabul ettiği şey, onun ferdî benliği değil, daha ziyade onda içkin olan evrensel özdür. Dünyanın bu birden kaynaklandığı ve o birin, Şvetaketu’nun benliği olduğu doğrudur; ancak, evreni açıklayabilen onun hususi özü değildir. Ancak onun benliği, yalnızca Sat’la ya da evrensel öze bir olduğu müddetçe onu açıklayabilir. “Ben yaşıyorum, ancak bende yaşayan ben değil, Tanrı’dır.”

Bu İdealist monizm doktrinini ayrıntılı bir şekilde düşünmeye başladığımızda, aralarında oldukça önemli bir farklılığın bulunduğunun iki şekilde ortaya çıktığını keşfederiz. Bazı paragraflarda Mutlak, kozmik ya da doğası gereği her şeyi kapsayan (saprapanca) olarak takdim edilir; yine diğer bazılarında ise, kozmik ya da her şeyi dışlayan (nişprapanca) olarak. Upanişadlarda her ikisini de ele alan birçok paragraf ve hatta tam bir bölüm bile vardır. Onların ayırt edici özelliklerini açıklamak için, burada iki tipten her birine gönderme yapacağız:

(1) *Kozmik İdeal*. Bu idealin en iyi bilinen tasvirlerinden biri, *Chandogya Upanişad*’ın, Şandilya-vidya olarak isimlendirilen bir bölümünde bulunur. Bölüm, Brahman’ı üstü örtük bir şekilde taccalân –dünyaya neden olan (ca), onu yeniden içine çeken (li) ve onu destekleyen (an) o (tat)– olarak tanımladıktan sonra, “bütün eylemleri, bütün arzuları, bütün kokuları, bütün tatları içeren, her şeye ulaşan ve asla kelimelerle ifade edilemeyecek ve

dingin olacak kadar mükemmel” diye tasvir etmeyi sürdürür. Bunu, onun ferdi özüyle özdeşleştirilmesi takip eder. “Bu, kalbin içindeki, prinçten, arpa tanesinden, hardal tanesinden darı tanesinden ya da bir darı tanesinin özünden daha küçük olan benim ferdi özumdür; bu benim, kalbin içinde, gökten, bütün bu dünyadan daha büyük olan ferdi özumdür. Bu, Brahman’dır. Buradan ayrıldığımda, o olabilirim.”

(2) *Akozmik İdeal*. Bunun için, bir diğer Upanişaddan²¹ bir paragraf seçeceğiz: Burada, Gargi isimli, alim bir hanımefendi, bu çağın en büyük düşünürü ve muhtemelen dünyanın ilk idealisti olan Yâcnavalkaya’dan kendisine evrenin temelini ne olduğunu anlatmasını ister. Yâcnavalkaya sondan bir evvelki kaynağa kadar uzanarak, bu temel uzaydır (akaşa) diye cevap verir. Uzayın temelini neyi teşkil ettiği sorusuna da, sadece negatif olarak cevaplayabileceği prensipten bahseder ve nihai gerçekliğin beşeri tecrübenin ötesinde olduğunu ima eder. Burada sergilenen olumsuz tasvir, şöyledir: “Ey Gargi, bu insanların tapındığı bozulmaz, çürümez olandır; kaba olmayan, ince olmayan, kısa olmayan, uzun olmayan, kırmızı olmayan, yapışkan olmayan, gölgesiz, karanlıksız; havasız, mekânsız; bağlı olmayan, tatsız, kokusuz, gözsüz, kulaksız, ağızsız, şekilsiz ve hem içeride hem de dışarıda olmayandır. Ne bir şey onu yer ne de o bir şeyi yer.” Yâcnavalkaya, bu tasvir “saf hiçlik” anlamında alınmasın diye hemen bu tasvirden sonra, her ne olursa olsun varlığını bu aşkın gerçekliğe borçludur, ifadesini ilave eder. Bununla, eğer Nihai olan, mutlak bir boşluk ya da varlık olmayan ise, dünyanın ortaya çıkmasına neden olamayacağını ileri sürer.

Bu ikili öğretinin, Upanişad geleneği öncesi temelini keşfetmek zor değildir. Birinci ya da saprapanca ideali, “Yaratılış Şarkısı”nın temelinde yatan doktrini andırır. Oradaki Tad Ekam’dan farklı olarak buradaki İlk Prensip yalnızca, nesnel olarak değil, Brahman –bu bölümün başında açıklanan anlamda, atman– olarak tasavvur edilir. İkinci ya da nişprapancaya gelince, daha önce Mantralar ve Brâhmanalar’daki panteistik eğilimin yaygınlığına dikkat çekmiş ve onu, birliği hedeflemesine rağmen Tanrı ve doğa gibi ikili bir düşünceye sıkıca sarıldığından bir dereceye kadar tutarsız olarak tanımlamıştık. Hakiki birliğe ulaşmak için, bu iki şeyden yalnızca birinin alıkoyulması gerekir. Eğer alıkoyulan doğa düşüncesi ise, dünyadan ayrı bir Tanrı olmayacaktır. Panteistik eğilimin, yani dünyanın birliğinin kendisini Mutlak olarak görmenin sonucu, muhtemelen Upanişadlar için bütünüyle aşına olunan bir

21 *Brihandranyaka Upanişad*, III.viii.

şey olmasa da, genellikle onların hâkim ruhundan yok edilen doğalcılığa meylettiği için, Upanişadlarda çok yer almaz.²² Öte yandan eğer, doğa düşüncesinin yerine alıkoyulmak için seçilen Tanrı düşüncesi ise, Tanrı'nın dışında dünyanın bütün çeşitlilikleriyle birlikte ortak tecrübesi yok olacaktır. Bu kesinlikle, akozmik bir anlayıştır; yalnızca burada teistik terimi, yerini Brahmanların felsefi bir terimine bırakır.

Bu iki anlayışın nispi konumu ve öneminin belirlenmesi, Upanişadlarla ilişkili en önemli problemlerden biridir ve uzun bir müddet düşünürlerin zihnini meşgul etmiştir. Şamkara'ya göre bu problem, Bâdarâyana tarafından *Vedânta-sûtra*'da tartışıldığı²³ gibi, bu düşüncenin bizatihi Upanişad bilgelerini bir dönemde meşgul etmiş olması da umulmayan bir şey değildir.²⁴ Burada ortaya konulduğu haliyle Şamkara tarafından açıklanan iki düşünce aslında aynı ve aralarında görülen farklılık da Mutlak'ın görüldüğü bakış açısından kaynaklanıyor; ampirik bakış açısından kozmik, aşkın bakış açısından akozmiktir. Bu açıklama, iki anlayışın bazen, mesela *Mundaka Upanişad*'da²⁵ olduğu gibi bir ve aynı paragrafta yan yana konulmasıyla desteklenir. *Mundaka Upanişad*'da şu paragrafı görmekteyiz: "Görünmez, dokunulamaz, renksiz, isimsiz, gözsüz ve kulaksız, eller ve ayaklardan mahrum olan –yani, zamanla ve mekânla yaşıt olan, her şeyi kaplayan, latif ve değişmez olandır-. Bu, bilgelerin, varlıkların kaynağı olduğunu bildikleri şeydir." Bu durumda, Brahman'ın dışında dünyanın olmadığına işaret eden saprapanca düşüncesinin olumsuz anlaşılması ve Brahman'ın bu dünyadan daha fazla bir şey olduğuna işaret eden nişprapanca düşüncesinin ise olumlu olarak anlaşılması gerekiyor. Brahman'dan ayrı bir dünya yoktur ama kaynağı Brahman olduğunda dünya gerçek dışı da değildir. Keza Brahman, dünya ile özdeş olmasa ve onda tükenmese de dünyanın açıklamasını sağladığı için hiçlik değildir. Birinci görüş, Brahman'ın içkinliğini, ikincisi ise onun aşkınlığını vurgular, Upanişadlara has olan görüş ise, onun hem içkin hem de aşkın olduğu şeklindedir. Ya da muhtemelen biz burada, yukarıda ima edilen Brahman ve atman anlayışlarının sentezinin sonucunun yorumundaki bir farklılıktan kaynaklanan iki farklı görüşe sahibiz. Gördüğümüz gibi, Upanişadlara özgü olan, bu sonucu temsil eden Mutlak, nesnel bir şey değildir; birbirleriyle ilişkisiz olsalar da, böyle bir özne de nesnel değildir. Böyle bir Mutlak, her ikisi olarak anlaşıla-

22 Bunun bir örneğini, *Chandogya Upanişad*'da buluruz, V.xi-xiii. Bkz. s. 45.

23 III.ii.11 vd.

24 Bkz. *Praşna Upanişad*, i.1; v.2.

25 I.i.6.

bilir. O, saprapanca Brahman olabilir. Bu görüşe göre, tecrübenin çeşitli durumları Mutlakta bir yere sahiptir. Onlar, gerçekte ondan çıkar ve tekrar onun içine çekilirler. O, Brahma-parinâma-vâda ya da Brahman'ın dünyada geliştiğini iddia eden doktrindir. Ya da Mutlak, hem nesne hem de öznenin saf zemini olarak kabul edilebilir; bu durumda da nişpranpanca idealine sahip oluruz. O zaman, ortak tecrübe edilen şeylerinin yalnızca fenomen, Brahman'ın ise numen (kendine şey) olduğu kabul edilebilir. O, Brahma-vivarta ya da²⁶ Brahman'ın dünyaya dönüşmediği, yalnızca dünya olarak görüldüğünü iddia eden doktrindir. Hakikat ne olursa olsun, bu farklılık pek çok tartışmaya sebebiyet verdi. Vedânta sistemini konu edinirken bu meseleyi ele almak zorunda kalacağız. Bu arada idealist monizm Upanişadların hâkim öğretisi olsa da, doktrinin Upanişadlarda bir dereceye kadar iki farklı şekilde takdim edildiği temeli üzerinde ilerleyeceğiz.

Bu şekillerin ikincisi, zorunlu olarak, nişpranpanca Brahman'ı saprapanca olarak gösteren ilke olarak anlaşılan Maya düşüncesini içerir. Bu yüzden bazılarının yapmaya çalıştıkları gibi, Maya doktrininin Upanişadlar için bilinmediğini ileri sürmek doğru değildir. O, çok önceden oradaydı, ancak doğal olarak sonraki inceleme ve gelişmenin sonucu olarak Şamkara'nın Advaitası'nda onunla ilişkilendirilen bütün farklı özellikleri henüz göstermemektedir. Ayrıca "Maya" kelimesinin, nadiren daha önceki Upanişadlarda vuku bulduğu da doğrudur; ancak anlamı her zaman açık bir şekilde belirlenemezse de yine de o, daha eski literatürde ve keza çok geç döneme ait olmayan Upanişadlarda bulunur.²⁷ Hatta "Maya'yı" bulamadığımız en erken Upanişadlarda bile, onun mudali olan "avidyâ"yı görürüz.²⁸ Upanişadlarda şu türden ifadeler de vardır: "İkiliğin olduğu yerde kişi tabiri caizse (iva) başka bir şeyi görür", bu şey açıkça, Deussen²⁹ gibi biliminsanları tarafından kabul edildiği gibi Upanişadlarda dünyanın bir görünüş olduğu düşüncesinin varlığına işaret eder.³⁰

Brahman'ı bu iki biçimden hangisiyle tanıtırsa tanıtsınlar Upanişadlar, bizim için bilindiği şekliyle evreni teşkil eden sıradan şeyleri yalnızca nâma ve rûpa olduklarına işaret ederek Brahman'ı ondan ayırırlar. Rûpa ile bir şeyin hususi şekli ya da doğası ve nâma ile onun işareti olarak hizmet gören isim ya da kelime kastedilir. Bu iki terimle, bir nesnenin hususiyetini ya da belirleyici

26 'Brahma-parinâma-vâda' ve 'Brahma-vivarta-vâda', daha sonraki Vedantik terimlerdir. Bkz. XIII. Bölüm.

27 Bkz. *Śvetāśvātara Upaniṣad*, iv.10.

28 Krş. *Katha Upaniṣad*, I.ii.5.

29 PU, s. 228 vd. Aynı zamanda bkz. Macdonell, *India's Past*, s. 47.

30 *Bṛihadaranyaka Upaniṣad*, IV, v.15.

karakterini anlamak zorundayız; dünyanın Brahman'dan ortaya çıkışı, isimlerin ve şekillerin farklılaşması olarak tasavvur edilir. Bu hususi şeyleri ister gerçek şekiller isterse yalnızca Brahman'ın görünüşleri olarak kabul edelim, gerçekte ondan tamamen ayrı değildirler, Upanişadların monizmine göre yegâne gerçeklik Brahman'dır. Tikelleşme için rūpanın kendisi yeterli görüldüğünden, bu nitelendirmede nâmanın zorunluluğunu keşfetmek kolay değildir, Muhtemelen rūpa, bu dönemde yaygın olan şeyler dünyasına ve genel olarak, pratik hayattaki şeyler kadar isimlere de duyulan ihtiyaca karşılık gelen bir konuşma dünyasının varlığına olan bir inançla ilişkilidir.³¹ Bazen ampirik nesnelerin tasviri, üçüncü bir terim karma ya da “hareket”³² dahil edilerek tam bir şekilde yapılır ve böylece tecrübe dünyasının önemli bir yönü olan dinamik faktöre atıfta bulunulur.

Nâma ve rūpa tarafından karakterize edilen Brahman'dan türeyen şeylerin ayrıntılarına gelince, başlangıçta inorganik ve organik arasında bir ayırım yapılacaktır. Organik olan, ruhların ya da cîvaların transmigrasyonun meskeni iken, inorganik olan böyle değildir. Onlar, yalnızca “ruhların rollerini oynamak zorunda oldukları Brahman tarafından oluşturulan merhale olarak hizmet görürler.” İnorganik alanda, Upanişadlar prithivî (toprak), ap (su), tejas (ateş), vâyu (hava) ve âkâşa (eter) olarak isimlendirilen beş temel unsur kabul eder. Bütün bu beş unsur, başlangıçta bilinmiyordu. “Su”, başlangıçta yegâne düşünce unsuru gibi görünmekteydi. Gelişimin sonraki safhası, üç unsurun toprak, su ve ateşin kabulüyle belirlenir. *Chandogya Upanişad*'da olduğu gibi bu üç unsurun, Brahman'dan tersine bir sırayla çıktıkları ifade edilir. Bunlar, kabaca maddi evrenin katı, akışkan ve gaz safhalarına tekabül ederler. Nihaî olan ve pratikte bütün Hint filozofları tarafından kabul edilen bu düşüncenin evrimindeki son safhaya, zikredilen üç elementin sayısı, hava ve eterin ilavesiyle beşe yükseltildiğinde ulaşılır.³³ Bu son şeklinde ayırt edici nesneleri koku, tat, renk, sıcaklık ve ses olan duyu organlarının beşli karakteriyle ilişkilendirilen bir tasnif olduğu açıktır. Bu beş karakter, sıraya uygun olarak toprağın, suyun, ateşin, havanın ve eterin ayırt edici özellikleridir. Ancak bunların, hafif ya da temel (sūkṣma-bhûta) elementler olduklarının hatırlanması gerekir. Her biri diğer dördünün bir karışımını içeren, birleşik olarak ismini hâkim elementten alan bütünü (sthûla-bhûta) oluşturulur.³⁴ Bu elementler doğada bulduğumuz elementlerdir

31 Krş. BP, s. 101. Burada onun çağrışımlı, ismin “bireyin bir mülkiyeti ve parçası olarak ele alındığı” ilkel bir döneme isnat edilir.

32 *Bṛihadaranyaka Upanişad*, I.vi.1.

33 *Taittiriyâ Upanişad*, II.1.

34 Kesin olarak toplamın hafif unsurlardan (tri-vritkarana) türeme süreci, Upanişadlarda yalnızca üç

ve kesin olarak prthvî-mâtra, âpo-mâtra vs.'ye tekabül eden prthivî, ap vs. gibi terimlerle ifade edilenlerdir.³⁵ Organik kütleler, “yumurtadan doğan” (anda-ja), “tohumdan doğan” (cîva-ja) ve “toprağı yarararak çıkan” (udbhij-ja) şeklinde üç sınıfa ayrılır.³⁶ Daha sonra bunlara, bir dördüncü çeşit “terden doğan” (şveda-ja) ilave edilince, dört sınıf oluşur. Organik kütleler, parçalara ayrılıp dağıldıklarında, kendilerinden diğer benzer yapıların kurulacağı beş elementin şekline indirgenirler. Onların bileşenleri olan hafif elementlere ayrışmaları, bütün evren dağılıp parçalanıncaya kadar meydana gelmez. Böyle bir dağılıp parçalanmanın zamanıyla ilgili olarak birtakım belirsizlikler vardır. Daha erken dönem literatüründe olduğu gibi, kalpa teorisi ya da ebedi olarak yeniden tekrarlanan yaratma ve dağılma, Upanişadlarda açık değildir. Ancak, ortaya çıkması için uzun süre beklemek zorunda değiliz. *Şvetaşvatara Upanişad*, klasik Upanişadlardan biri olarak onların en sonuncuları arasındadır ve erken dönem Hint düşüncesinin izlerinin bulunması açısından çok zengin bir kaynak olarak birkaç yerde kalpa teorisine yer verir. Böylece bu teoride belirlenmiş En Yüce'nin, zamanın sonunda sinirlendiği ve “bütün dünyaları geri çektiği” ve bu eylemi çoğu kez tekrarladığı ifade edilir.³⁷ Bu teori, bir sonraki bölümde kendisine göndermede bulunacağımız karma doktrini ile yakından ilişkilidir.

II

“Psikoloji” kelimesi, Hint felsefesinde kullanıldığında, bir bilim ya da ruh (“zihin”) öğretisi şeklindeki asli anlamında anlaşılması gerekir. Çünkü bir ya da iki durum dışında, öğretisi ruhun var olduğukabulüne dayanır. Hindistan’da psikoloji incelemesi, asla felsefeden ayrılmaz ve bu yüzden her sistemin kendisine has bir psikolojisi vardır. Tabii ki, farklı psikolojilerin ortak bir öğretisi vardır; ancak her birinin, yakın ilişkisi bulunan hususi düşünce okulunca benimsenen kendine özgü bir özelliği de vardır. Upanişad kâhinleri için ruhun varlığı her türlü tecrübenin zorunlu bir varsayımdır. O, bütün kanıtların temelidir ve bu yüzden de hiç kimseye ihtiyaç duymamaktadır. Onunla insan her şeyi bilir –onun vasıtasıyla o bilinebilir mi? Bak sen, bilen hangi vasıtayla bilinebilir?³⁸ Bu sebepten dolayı Upanişadlar, ruhun varlığının doğrudan herhangi bir kanıtını getirmeye teşebbüs etmemekle birlikte, bu konuyla ilgili

unsura atıfla açıklanır (bkz. *Chandogya Upişad*, VI.ii. 3-4). Vedanta bu açıklamayı, beş unsura (panci-karana) varıncaya kadar genişletti. Bkz. *VS*, II.iv.22

³⁵ *Praşna Upanişad*, iv.8.

³⁶ *Chandogya Upanişad*, VI.iii.1.

³⁷ iii.2; v.3.

³⁸ *Brihadranyaka Upanişad*, II.iv.14.

farklı noktalara dokunurlar. Mesela, ruh ya da cîva, çoğunlukla puruṣa olarak tasvir edilir. Puruṣa, puri-şaya ya da “beden kalesinde ikamet eden şey” olarak tasvir edilir. O, farklı ancak birbirleriyle ortak hareket eden parçalarıyla birlikte fiziksel bedenin varlığını, onun hedefine hizmet eden bir şeyin mevcudiyetini ima eder. Kendisi dışında beden mekanizmasının anlamsız olacağı bu şey, ruhtur. Zaman zaman Karma teorisine dayanan başka fikirler de vardır. Ne bir hayatın dar süresi içinde, muhtemelen yaptıklarımızın meyvesini toplayabiliriz; ne de dikkatimizi yalnızca bu hayata hasrettiğimiz sürece, başımıza gelen iyi ya da kötü şeylerin hepsini tam olarak açıklayabiliriz. Yaptıklarımızın ahlâki karşılığını göreceğimize dair genel bir inanç yerleşmişse ve tek bir doğum, hayatın bütün gözlemlenebilir olgularını anlaşılır kılmada yetersiz kalıyorsa, o zaman ruh göçünü kabul etmek zorundayız. Böylece ruhun, şimdiki hayatta açıklanamaz bulunan her eylemine geçmiş hayatından bir açıklama veya bu dünyadaki adaletsiz gibi görünen şeyler için ölümden sonra telafi edici şeyler bulmalıyız.³⁹

Ruhun nihai gerçeğe ya da cîvanın Brahman ile ilişkisi, Upaniṣadlarda Mutlak hakkındaki iki görüşte biraz farklı izah edilir. Kozmik görüşe göre o, geçici de olsa, bir gerçek, Brahman’ın bir dönüşümüdür ve bu haliyle hem onunla özdeş hem de ondan farklıdır. Akozmik görüşe göre o, cîva olarak görünen Brahman’ın kendisidir ve bu yüzden de hiçbir zaman ondan farklı değildir. Cîva ister gerçek bir dönüşüm olsun isterse olmasın, cîva olabilmesi için Brahman’la özdeşliğini unutmaması gerekir. Normal olarak onun sonlu olduğu ve bu yüzden de Mutlak’tan ayrı olduğuna inanılsa da, bazen ruh –herhangi bir sebepten dolayı, arzunun yok olduğu her zaman– böyle bir inancın üzerine çıkar ve bireyselliğinin bilincinde olmayı bırakır. Upaniṣadlara göre bu tür kendi kendini aşma, cîvanın gerçekte kabul ettiği gibi sınırlı bir varlık olmadığı şeklindedir. Bu mesele, *Taittiriya Upaniṣad*’da “koşas doktrini” olarak bilinen şeyde ele alınır.⁴⁰ Bu kendi kendini aşmayı tanımlayan benzersiz tecrübe, hayatın bilinçli (manomaya) ve kendi kendinin bilincinde olma (vijñāmaya) düzeylerinin tecrübesinden daha yüksek bir durum olarak sunulur; çünkü bu düzeylerin tipik çatışmaları ve karışıklıkları onda giderilir ve onun esas işaretinin barış olduğunu göstermek için ânandamaya⁴¹ olarak tas-

³⁹ *Katha Upaniṣad*, II.ii.7

⁴⁰ ii.1-5.

⁴¹ Mukabil ilaveler, ruhu kucaklayan olarak kabul edilen beş koşas ya da “sheaths”ın üçünü teşkil eder. Geri kalan ikisi, annamaya ve prānamaya olarak isimlendirilir. Bunlardan, koşasın en dıştaki olan birincisi beden ya da cîva’yı örten madde ve bireysel varlığın fiziksel tarafını temsil eder, ikincisi hayati önem taşıyan veya organik tarafını temsil eder.

vir edilir. Ancak, mokşa ile özdeşleştirilemez,⁴² çünkü yalnızca geçici bir safhadır ve ona yükselenler çabucak düşerler. Onu ayıran barış ve kendi kendini unutmaya en iyi şekilde, tefekkür sanatının ortaya çıkardığı tutumda kendini gösterir.⁴³ O, ortak tecrübe ve ruhun gerçek doğasının açığa vurulduğu mokşa arasında bir yerdedir ve bir tarafta, çabası ve noksanlıklarıyla ampirik benliğe işaret ederken aynı eşitlikte bir diğer yöne, her türlü çekişme ve tenakuzun ötesinde olan Brahman’la birliğine işaret eder.

“Cîva” kelimesinin anlamı “nefes almaya devam etme” olan *cîv* kökünden türer. Bu isim, hayat eyleminin iki yönünden birine yani, zihnin derin uyku esnasında ve istirahat halinde de devam eden nefes alma gibi biyolojik ya da bilinçsiz yönüne öncelik verir. Upanişadlar, ruh için iki terimi yani, *bhoktâ* “tecrübeli” ve *kartâ*⁴⁴ “temsilci” kullanır. Bu iki kelime birlikte, eylemin diğer, psikolojik ya da bilinçli yönünü vurgular. Bilinçsiz eylem ilkesi *prâna*, bilinçli eylem ilkesi ise, *manas* olarak isimlendirilir. Her ruh, ampirik varlığı boyunca bu iki ilke tarafından kayıtlanır. Ruhun bir dereceye kadar kalıcı olan bu kısımlarına, her doğumda yenilenen maddi beden ilave edilebilir. Bu üçü birlikte –beden, *prâna* ve *manas*–⁴⁵ ruh için bir tür deneysel ev teşkil eder. Ruhun eyleminin bilinçli yanı, on indriyasın –bilgiye dair olan beş duyu, *şrota*, *tavak*, *gharâna* ve *rasanâ*, sırayla görme, işitme, dokunma, koklama ve tatma organlarıdır ve eyleme dair olan beş, *vâk*, *pâni*, *pâda*, *pây* ve *upasha*, sırasıyla konuşma, tutma, hareket etme, boşaltım ve doğurma organlarıdır– yardımıyla *manas* tarafından idare edilirler. *Manas*’ın *Vicnâna* ve *aham-kara* gibi farklı yetenekleri zikredilse de Upanişadlar aynı zamanda onun birliğini vurgulamaya da dikkat ederler. *Birhâdaranyaka Upanişad*,⁴⁶ bu tür yeteneklerin bir listesini verdikten sonra, “bütün bunların yalnızca *manas*” olduklarını ileri sürer. Bilincin kontrol organı olarak *manas*, genel olarak fonksiyonları farklı olabilse de, birdir. Hem duyu hem de hareket organlarını kontrol eder. Duyu organları vasıtasıyla dışarıdan alınan izlenimleri koordine eder ve gerektiğinde diğer beş hareket organından biri ya da diğerinin yardımıyla eyleme karar verir. *Manas*’ın bu iki organ grubuyla ilişkisi, beynin duyu ve motor sinirleriyle olan ilişkisiyle karşılaştırılır.

42 Krş. *Brahman pucçam partiṣṭhâ*.

43 Bu bağlamda, *Brahma* için kullanılan *rasa* “estetik zevk” teriminin kullanımını karşılaştırın: *Rasovai śaḥ (Taittirīya Upaniṣad, ii.7)*.

44 Krş. *Praṣṇa Upaniṣad*, iv.9; *Kaṭha Upaniṣad*, I.iii.4.

45 Eğer biz *manas*’ı, bilinç, kendi kendinin bilincinde olma ve kendi kendini aşma safhalarıyla üç parçalı olarak kabul edersek, o zaman burada koşas doktrininin beş ‘kılıf’ına sahibiz demektir.

46 I.v.3.

Upanişadlara göre, bilme teorisini anlamak kolay değildir. Ancak burada birkaç ipucunu bir araya getirebiliriz: Tecrübe edilen şeyler için kullanılan genel Upanişad ifadesi, bildiğimiz gibi, nâma-rûpadır. Bunlar, düşünülen ve konuşulan her şeyin tikel olduğunu ifade eder. Zihin ve duyu organları, yalnızca isimler ve şekiller alanı içinde fonksiyon icra ederler. Yani, ampirik bilgi kaçınılmaz olarak sonludur. Ancak bu sonsuzun, Brahman'ın, bilinemez olduğu anlamına gelmez. Upanişadların temel hedefi, onu bilinir kılmaktır. Bu yüzden Brahman da, bilinebilir; yalnızca onun bilgisi, ampirik bilgiden daha yüksek türden bir bilgidir. *Mundaka Upanişad*,⁴⁷ bütün bilgileri iki sınıfa ayırır– daha yüksek (parâ vidyâ) ve daha aşağı bilgi. Bunlar sırasıyla, Brahman'ın ve ampirik şeylerin bilgisidir. Daha yüksek bilgi, tekil şeylerle ilgili ayrıntılar hakkında bizi aydınlatmayabilir, ama mesela, bir çamur parçası hakkındaki bilgimizin çamurdan yapılmış her şeyle ilgili bilgi vereceği gibi bize onların varlığının ilkesine dair derin bir anlayışı da verir. Bu anlamda tam bilgi olarak tasvir edilebilir ve bu haliyle, en iyi durumda parçalı olan daha aşağı bilgidir. Ancak onlar arasında hiçbir çatışma yoktur. Bu, yalnızca Brahman'ın kozmik anlayışına göredir. Upanişadlarda, eşit derecede önemli olup, akozmik anlayışla bağdaşan bir başka önde gelen görüş daha vardır. Ona göre, Brahman, bilginin koşullarını aşar ve sonuç olarak da bilinemez. “Konuşma ve düşünce geri çekilir onu bulamaz.”⁴⁸ Upanişadlar, Brahman'ın kendisindeki bu bilinmezliği farklı yollarla gözler önüne sererler. Mesela *Işâ Upanişad* söz konusu bilinmezliği, Brahman'ın birbiriyle çelişik sıfatlarını göstererek yapar: “Hareket eder; hareket etmez. Uzaktır; yakındır. Bütün bunların içindedir ve aynı zamanda bütün bunlarsızdır.”⁴⁹ Ancak bunun en iyi örneği, uzun olmayan, Şamkara'nın *Vedânta-sûtraya* dair yorumunda gönderme yaptığı bir Upanişad'da bulunur.⁵⁰ Bâşkali'nin Brahman'ın doğasını açıklamasını istemesi üzerine, Bâdha sessizliğini koruyarak cevap verir. Bâşkali: “Öğret bana ey Efendim” diye seslenir. Öteki sessizdir; ikinci ve üçüncü kez seslenildiğinde şöyle cevap verir: “Ben öğretiyorum, fakat sen takip etmiyorsun. Benlik sessizdir: Upaşântoyam âtmâ.” Bu görüş, nihai olarak hiçbir zaman bilgi olmayan yalnızca bir tür cehalet, avidya olan ampirik bilgi için vidyâ ismini reddeder. Böyle bir görüşün, Brahman'ı bilmenin imkânını reddederek söz konusu öğretiyi agnostik yapıp yapmadığı sorulabilir.

47 I.1.4-5.

48 *Taittirîya Upanişad*, ii.4.

49 Mantra 5.

50 III.ii.17.

Cevap, “Biz Brahman’ı *bilemezsek* de o *olabiliriz*; Brahman’ı bilen Brahman olacaktır”⁵¹ şeklindedir. Vidyâ ismi burada, böyle bir tamamlamaya götüren anlamında kullanılır. Bu sonuca ulaşmadan önce bile, Brahman’ın *ne* ise o olmadığını, esas olarak bizim özümüzle aynı olduğu için, daha önce işaret edildiği gibi, varlığının dolaysız bir kesinliğe sahip olduğunu idrak edebiliriz. Biz Mutlak’ı düşünemeyiz, ancak ne olursa olsun her zaman kendi özümüzle onunla vasıtasız bir temas halindeyizdir. Gerçekten de, asla onu özleyemeyiz.

Şimdiye kadarki hedefimiz, yalnızca uyanıklık durumuydu. Upanişadlar, hayat hakkında daha geniş bir bakış açısı taşır ve özü diğer üç başlık, yani rüya, rüyasız uyku ve turîya durumu diye isimlendirilen başlıklar altında inceler. Bunlardan uyanıklık gibi rüya da, zihin fonksiyonlarını icra ettiği için psikoloji bilimi altında yer alır; ancak diğer ikisi, zihin üstüdür ve özün gerçek doğasını keşfetme hedefiyle değerlendirilir. Bu kadar erken bir dönemde, Hintli düşünürlerin, fenomenlerin gerçek doğasını keşfetmeye yardım edecek bir ya da daha çok faktörü ortadan kaldırarak ya da yenilerini işin içine katarak değişken şartlar altındaki olguları incelemeyi düşünmüş olmaları dikkate değerdir. Bu dört durumdan yalnızca ikisi, yani uyanıklık ve uyku biliniyor gibi görünmektedir.⁵² Daha sonra, yalnızca rüya ve rüyasız uyku arasında bir ayırım yapılmaz, onlara bir *dördüncü* ya da turîya durumu ilave edilir. Turîya ismi sadece üç durumun kabul edildiği önceki bir safhayı ima eder. Şimdi, kısaca bu üç durumu tanımlayacağız.

(1) *Rüyalar*. Upanişadlar zamanında rüyalara çok dikkat çektiklerini gösterecek derecede sık sık gönderme yapılır. Rüya durumu, uyanıklık ve derin uyku arası bir durumdur. Onun fiziksel şartı, duyu organlarının bütünüyle istirahat halinde olmasıdır; o zaman duyuların manasla birleşeceği söylenir. Bu yüzden uyanıklıkla rüyalar arasındaki esas fark, birincisinde manas düşünceleri inşa etmek için kullandığı intibaları dışarıdan alırken, ikincisinde yardım görmeksizin ve tek başına bir şekiller dünyası meydana getirmesidir. Bu maksat için, –genel olarak görsel ve işitsel olan– uyanıklık saatlerinin malzemesini kullanır. Rüyaların yapıldığı malzeme, böylece yeniden canlandırılmış intibalar olsa da, bir rüya tecrübesi tamamen hatırlanan şeylerden farklıdır. Bunların, rüyanın görüldüğü zaman, algısal tecrübenin gerçek olduğu kadar gerçek oldukları hissedilir. Çünkü herkes, rüyası görülen şeylerin mevcut olarak anlaşıldıklarını, yoksa geçmişe ait şeyler olmadıklarını bilir. Bu yüzden rüyalar, “duyusuz algılama” olarak tasvir edilir.

51 *Mundaka Upanişad*, III, ii.9.

52 *PU*, s. 298.

(2) *Rüyasız Uyku*. Suşupti olarak tasvir edilen bu durumda, duyular kadar manas da, istirahat halindedir ve bunun sonucunda normal ya da ampirik bilinç durur. Artık herhangi bir nesnenin bir diğeriyle hatta bir öznenin bir nesneyle aralarındaki farkı göstermeye dair herhangi bir karşılaştırılma yoktur ve o zaman, cisimleşen özün Mutlakla geçici bir birliğe ulaştığı söylenir. Ancak suşupti, serbest kalma durumuyla özdeşleştirilmediği gibi, bu ifade negatif olarak, yalnızca bireysellik bilincinin olmadığına, uykudan önce ve uykudan sonraki durumları birleştiren, kişisel kimlik duygusu olarak gözüken bireyin kendisinin var olmaya devam ettiği şeklinde anlaşılmak zorundadır. Bu, normal anlamda bir bilinçlilik durumu değildir; ancak bir tür farkındalık durumuyla ilişkilendirildiği için boş ya da mutlak bir bilinçsizlik durumu da değildir. Fakat o, bazen ifade edildiği gibi, içinde etkisini gösteren “özneyi nesnesiz bilme” de değildir;⁵³ çünkü o zaman özneyle birlikte nesne de bu şekilde ortadan kaybolur. O, daha ziyade, eğer adlandıracak isek, tefekkürü olmayan bir farkında olma durumudur denilebilir. Bu durum, bütün arzuların üstündedir ve bu yüzden de, saf mutluluk durumu olarak tasvir edilir. “Uyku bizi, bütünüyle *pashas* yapar.” Bir rüya durumunda, uyanıklık durumunun ilgileri yok olabilir, ancak o hiçbir şekilde ilgisizlik olarak isimlendirilemez. Onun, kendisine has acıları, zevkleri vardır ve derin uyku durumunun ayırt edici özelliği olan mükemmel dinginlikten mahrumdur. Uykunun mutlak huzur ya da mutluluğunu bile uyandıktan sonra hatırlarız, çünkü o zaman yalnızca uyuduğumuza değil fakat derin olarak uyuduğumuza da kanaat getiririz.

(3) *Turîya durumu*. Kendisi için icat edilen ismin de ima ettiği gibi, bu durum sıradan insanın tecrübesi dahilinde olan bir durum değildir. Bu yüzden de, herhangi bir ampirik araştırmanın kesin sınırları dışında yer aldığı kabul edilebilir. İradi olarak dağınık düşüncenin bertaraf edilmesiyle açığa çıkartılabilir ve birçok yönden, yalnızca bir tanesinin dışında rüyasız uykuyu andırır. Bu durumda, normal bilincin benzer çekilmesi, arzuların yokluğunun benzeri ve hemen hemen benzer mutluluğun tezahürü vardır. Ancak benlik kendisini bütünüyle yalnızca dördüncü durumda ifşa ederken, rüyasız uyku tecrübesi, aşırı derecede müphemdir. Turîya, yalnızca yoga gücü ihsan edilmiş kişi tarafından tadılacak mistik bir durumdur. Fakat o kişinin teyit ettiği hakikat, bütünüyle bizim ötemizde değildir. Çünkü biz bir tarafta olumsuz suşupti kanıtına ve diğer tarafta ise tecrübenin ânandamaya safhasına sahibiz. Bunların ikisi, bilen tecrübesinin doğası hakkında “varsayımsal bir bil-

gi” elde etmemizi sağlar ve bu duruma ulaşma, manevi eğitimin en yüksek noktası olarak kabul edilir.

III

Upanişadların teorik öğretisi ile ilişkili olarak bahsedilen görüş farklılıklarının, bu görüşlerin pratiğe yönelik öğretilerinde yani, hem gerçekleştirilecek ideal olarak kabul edilen hem de bu ideali gerçekleştirmenin vasıtalarıyla alakalı yansımaları vardır. Bir örnek olarak ideali gerçekleştirme yollarını alacak olursak: Bir upanişadın ölümsüzlüğe ulaşmak için bu türden üç farklı vasıta –hakikate adanma, tövbe ve Veda incelemesi– zikrettiğini ve onları üç hususi üstada atfettiğini görürüz. Bazen de, söz konusu zamanda her biri muhtemelen birbirinden bağımsız olarak takip edilen, iki zıt görüşü uzlaştırmaya yönelik bir teşebbüs de yapılır. Ana özelliği bu sentez ruhu olan *Îşa Upanişad*, kurtuluşa ulaşmayla ilgili bu türden iki görüşü uyumlu hale getirmeye çalışır. On sekiz dizesinin birincisinde, dünyadan el etek çekmeyi telkin eder, ancak bir sonraki dizede, sürekli gayretin zorunlu olduğunu ilave ederek onu sınırlandırır. Upanişad bununla, insanın eylemi terk etmemesi ve bu dünyadan çekilmemesi, ancak yalnızca dünyadan herhangi kişisel bir menfaat elde etme düşüncesini terk etmesi gerektiğini kast eder. Böylece de Bhagavadgita’nın çok iyi bilinen öğretisini çok önceden ifade etmiş olur. Burada, farklı görüşlerin hepsini ele alamayacağız, yalnızca aralarından daha yaygın olanlara gönderme yapmakla yetineceğiz.

Upanişadlara has etiğin temeli kötülük anlayışında bulunur. Bu kötülük, tanrıların iradesine karşı suç işleme ya da daha önceki dönemde olduğu gibi, kurbansal doğruluktan ayrılma değil fakat Brahman’ın birliğinin olduğu yerde, yalnızca farklılığı gören metafiziksel bir hatanın sonucu olarak kabul edilir.⁵⁴ Nihai gerçekliği kavramada başarısız olan ampirik düşünce onu tahrip eder ya da onu parçalara ayırır ve parçaları birbirinden ayrı olarak takdim eder. Kötülük, teorik açıdan sonluluktan kaynaklandığı gibi, pratik açıdan da Gerçeklik hakkındaki bu yanlış görüşten kaynaklanır. Bu yüzden kötülük, olumsuzdur ve doğru anlaşıldığında Mutlak’ta yeri yoktur. Gerçekliğin bu yarıltıcı takdimi, yalnızca nesnel dünya değil benlikte de görülür. Herkes ken-

⁵⁴ Akozmik ideale göre, hem birlik hem de farklılık eşit derecede gerçek dışıdır. Ancak bu görüşte bile, ansal birlik farkedildiğinde kötülük ortadan kalkar. Bir başka ifadeyle etik problemi göz önünde bulundurduğu ölçüde iki öğreti arasında hiçbir farklılık yoktur. Her ikisine göre de, kötülük yalnızca farklılığın gerçek olduğu bilinçte ortaya çıkar ve bizatihi farklılıkta birlik hakkında nihai olarak hangi açıklama verilirse verilsin, birliğin farklılığının temelinde yer aldığı bilgisiyle kötülüğün üstesinden gelinir.

disini diğerinden başka gördüğü içindir ki, kendisini korumaya ve yüceltme-ye çalışır. “Birlik idrak edildiğinde ve her varlık bizim kendi benliğimiz haline geldiğinde, o zaman herhangi bir kuruntu, vehim ve acı nasıl olabilir?”⁵⁵ Bir başka ifadeyle, bütün kötülükler aham-kâraya, sonlu benliğin tasdikine ve bunun sonucu olarak da dünyanın geri kalan kısmıyla uyum içinde değil fakat onun zıttına ya da olsa olsa ona karşı ilgisiz yaşama eğilimine kadar götürülebilir. Bu aham-kâranın gerisindeki itki, aslında kötü değildir ve bütünüyle bastırılması da gerekmez. Aham-kâra’nın işaret ettiği yaşama ya da olmak için çabalama itkisi, bütün canlı varlıkların ortak bir özelliğidir ve yalnızca kendini gerçekleştirmeye yönelik arzusunun bir tezahürüdür. Ancak gerçekten sonlu varlığı aşmaya yönelik bir arzu olarak, nihai hakikat hakkındaki bir bilgi vasıtasıyla rasyonalize oluncaya ve daha kapsamlı benliğin daha dar olanın yerine öne sürülünceye kadar tatmin edilmemiş olarak kalır. Bu, en yüksek hayat ideali olarak bir kimsenin benliğinde Brahman’ın idrak edilmesini ifade eden Aham Brahma asam’ın anlamıdır.⁵⁶

Bu idealin çok iyi şekilde tanımlanmış iki tasviri vardır. Mantralarda ve Brahmanlarda peşinde koşulan şey, bireysel varlığın ölümünden sonra yüceltilmiş bir biçimdeki devamıdır. Ölümünden sonra hayatın hedefine ulaşmaya dair bu ideal, Upanişadlarda varlığını devam ettirir ve Brahma’yı idrak, mesela kozmik ideali izah etmek maksadıyla bir önceki bölümde alıntı yapılan paragrafta olduğu gibi fiziksel beden ayrıldıktan sonra gerçekleşiyor olarak ifade edilir.⁵⁷ Ancak bu eskatolojik ideal, burada daha çok değiştirilmiş olarak ortaya çıkar, çünkü Upanişadlarda hâkim olan görüşe göre, ulaşılabilecek olan başka bir şey olarak değil, kendisine ulaşan şeyle özdeş olarak sunulur. “Bu, Brahman’dır. Buradan ayrıldığımda O olurum.” Böyle bir görüşün önemi, her türlü mücadelenin kaynağı olan ikiliği aştığından mokşanın edebi bir mutluluk durumu (ânanda) olmasıdır.⁵⁸ Bununla birlikte, mokşayı ölümünden sonra ulaşılabilecek bir durum değil, eğer bir insan isterse burada ve şimdi gerçekleştirebilecek bir durum olarak kabul eden başka bir görüş de vardır. Bu duruma ulaşan şahıs, farklılığı görmeye devam eder, ancak kendi tecrübesiyle her şeyin birliğini idrak ettiği için artık o farklılık tarafından aldatılmaz. Daha önce, bu idealin Hint düşünce tarihindeki önemine dikkat çekmiştim. Onun hakkında en dikkate değer olan, mevcut hayatın kendisini mükemmel-

55 *İşā Upaniṣad*, s. 7.

56 *Brihandranyaka Upaniṣad*, I, iv.10.

57 Deussen, bunu ampirik bir şekilde ortaya çıkan ve bu yüzden ötekenden türetilmiş olan mokşa doktrini olarak kabul eder. Bkz. *PU*, s. 358–359.

58 Krş. *Brihandranyaka Upaniṣad*, I, iv.2. “Korku, bir ikincinin varlığından kaynaklanır.”

leştirmek için yeterli oluşunu kabul etmesidir. Birincisinden farklı olarak bu düşünce, mokşanın ya da kurtuluşun bir şey *olmaktan* ibaret olmadığına işaret eder. Bu, yalnızca her zaman bir gerçek olan şeyin keşfi anlamına gelir ve bir kimsenin evinin döşemesinin altında daima gizli olarak bulunan, fakat şimdiye kadar sürekli olarak üstünden geçtiği halde bulmada başarısız olduğu bir hazinenin keşfiyle karşılaştırılır.⁵⁹ Bu, evrenin fenomenalitesini içermeyen akozmik Brahman anlayışına uygun olan görüştür.

Upanişadların pratik öğretisi, Brahman-idrakini yukarıdaki anlamda gerçekleştirmek için tasarlanır. Bütün bu tür öğretilerin yaptığı gibi o da, düşüncelerimizin ve işlerimizin ıslahını hedefler. Genellikle, emredilen disiplinin rotası, iki durumu içerir:

(1) *Kopma eğitimi (vairâgya)*. Upanişad disiplininin birinci hedefi, her türlü kötülüğün temeli olan aham-kârayı kaldırmaktır; vairâgya, dünyaya yönelik bu tutuma verilen isimdir, temsil ettiği dar bencil itkilerin başarılı yok oluşundan kaynaklanır. Onun yerine getirilmesi, zorunlu olarak, söz konusu zamanda anlaşıldığı biçimiyle dinî öğrencilik (brahma-carya), aile reisliği (gârhashthya) ve inziva hayatı şeklindeki üç âşrama ya da disiplin vasıtasıyla uzun bir eğitim sürecini var sayar. Âşrama (uğraş) kelimesinin ifade ettiği gibi üç safha, bencilliğin yavaş ancak düzenli olarak kökünden söküldüğü mücadele safhalarıdır. “İyi bir şeydir, hoş ise başka bir şeydir ve ruhsal hayatı yaşamak isteyen kimse, duyusal hayatı çok geride bırakmalıdır.”⁶⁰ Bu eğitim, samnyâsa ile sonuçlanır; ancak bu terimin Upanişadlarda insanın yükselişindeki resmi bir safhası olduğu şeklindeki mevcut anlamını henüz taşımadığını hatırlamak zorundayız. O, burada yalnızca âşrama hayatının üçlü biçiminin aşkınlaşması anlamını ifade eder ve Brahma’ya ulaşmanın bir vasıtasından ziyade Brahma-bilgisinin bir sonucu olarak kabul edilir. Samnyâsa, son anlamında nispeten geç olarak ortaya çıkar.⁶¹ Upanişadlar bu hazırlayıcı eğitimin değerini tam olarak kabul etmekle birlikte, normal olarak bu eğitim üzerinde uzun uzadıya durmazlar. Daha doğrusu onu olmuş gibi kabul ederler ve kendilerine daha önce başarılı bir şekilde o eğitimi geçirmiş ve vairâgyayı⁶² elde

59 *Chandogya Upanişad*, VIII, iii.2.

60 *Katha Upanişad*, I, ii.1 ve 2.

61 Bkz. *PU*, s. 374.

62 Bu geçişi teşhis etmekte başarısız olma, ahlâkın Upanişadik hayat şemasındaki yeriyle ilgili bazı yanlış görüşlerin kaynağı oldu. Bu yüzden ona karşı yöneltilen en yaygın eleştirilerden biri, onun toplumsal ahlâkla az ya da hiç ilgilenmediği ve yalnızca bireysel mümkemmelliğin yolunu göstermekle ilgilendiği şeklindedir. Deussen, (*PU*, s. 364–5) kadim Hintliler arasında “beşeri dayanışma, ortak ihtiyaçlar ve ilgililer hakkındaki bilincin ancak belli belirsiz geliştiğini ifade etti.”

etmiş gibi hitap ederler. Bu, mesela, daha önce zikrettiğimiz Upanişadlara özgü hakikati bir sır olarak muhafaza etmek için sarf edilen çabaların bir göstergesidir. Ancak mesela *Brihandranyaka Upanişad*'daki⁶³ çok kısa ancak en ilginç bölümde olduğu gibi, Upanişadlarda zaman zaman, farklı yönlerinden birine ya da ötekine yönelik doğrudan atıflar bulunduğu için hazırlayıcı disiplinin sadece onlara içkin olduğu sanılmamalı. Burada, dünya sakinleri, tanrılar (deva), insanlar (manuṣya) ve şeytanlar (asura) olarak sınıflanır ve hepsi Pracâ-pati'nin çocukları olarak tasvir edilirler. Onlar babalarına, nasıl davranacakları hususunda eğitim almak için yaklaşırlar. Cevap kısadır, ancak bu cevap söz konusu kişinin kapasitesine ve tabiatına uygun olarak ahlâki eğitim hususunda derecelerin zorunluluğuna açık bir şekilde işaret eder. Asuralara verilen emir, “insana merhametli olma”dır (dayadhvam); manuṣyalara “cömert ol” (datta) ve devalara, “kendi kendini kontrol etmeyi öğren” (dâmyata), şeklindedir. Bu emirlerden ilk ikisi, diğerlerini eylemin ana ilkesi olarak kabul eder. Üçüncüsü, onlardan farklıdır ve tamamen bireysel gibi görünebilir; ancak o en iyiye hitap ettiğinden, diğer iki safhanın eğitimini var sayar. Aynı Upanişad bölümlerinden bir başkasında tanrılar güya, insanın toplumsal ya da nispi ahlâk alanından çekilmesine izin vermek istemiyor olarak takdim edilirler. Bu, insanın ona karşı olan borcunu ödeyinceye ve onun iyi niyetini kazanıncaya kadar toplumdan kaçmamasını ifade etmenin tamamen retoriksel bir yoludur.⁶⁴

(2) *Bilginin (jnânan) elde edilmesi*. Gerçekliğin doğasının bir yanlış anlaşılması olan kötülüğün kaldırılması, yalnızca doğru bilgi sayesinde olabilir ve eğer (dünyayı) terk etmenin icra edilmesi de zorunlu olarak emredilirse, bu yalnızca böyle bilginin elde edilmesinin mümkün olduğu şeklinde tabir edilecektir. (Dünyayı) terk etme, doğru bilginin ön şartıdır. *Brihandranyaka Upanişad*, “Sâkin, bastırılmış, âsude, sabırla tahammül eden ve derlenip toparlanmış hale gelen kimse, bireysel ruhda evrensel ruhu görür” der. Bu ikinci safhanın eğitimi, üç basamaklıdır: Şravana, manana ve nididhyâsana.⁶⁵ Birincisi, uygun bir gurunun gözetiminde Upanişad öğrenimi anlamına gelir: “Bir üstada sahip olan bilir.”⁶⁶ Bu ifade, ahlâki kural ve geleneğin eğitimdeki yerini belirler. O aynı zamanda, bir idealin bizim üzerimizdeki etkisinin asla, bu idealin canlı örneği olan birisiyle kişisel temasa getirildiğimizde olduğu kadar

63 V.ii.

64 I.iv.10. Krş. Şamkara'nın yorumu.

65 Id. II. iv.5.

66 Âcâryavân puruṣo veda: *Chandogya Upanişad*, VI, xiv.2.

olamayacağı anlamına da gelir. Zorunlu olsa da şravana, yeterli değildir; bu yüzden onun, manana ya da bu şekilde öğrenilen üzerinde, hakkında entelektüel bir kanaat elde etmek maksadıyla devamlı düşünmeyle tamamlanması gerekir. Bu eğitim de ayrıca, nididhyâsana ya da meditasyon ile tamamlanır. Nididhyasana, evrenin çokluğu altında yatan birliğin bir kimsenin kendi içinde fark edilmesine doğrudan yardım eder. Eğitimin bu kısmına olan ihtiyaç, aşağıda gelecek olanın sonucu olarak ortaya çıkar: Bu haliyle farklılığın gerçekliğine dair inancımız, algının sonucudur ve bu yüzden de doğrudandır. Bu yüzden, yalnızca birliğin eşit derecede doğrudan bir kavranışı, onu kaldırma hususunda etkili olabilir. Eğer, hemen hemen içgüdüsel olarak inandığımız farklılık, bizi aldatmazsa, onun altında yatan birliği yalnızca bilmemiz değil, görmemiz de gerekir. Görme, inanmadır. Bunun içindir ki, Upanişadlar âtman ya da Brahman hususunda darşana ya da “manevi algılamadan” söz ederler.⁶⁷ Saf makul bir kanaat, bize ateş edilecek hedefi vermede zorunlu olsa da, yeterli değildir.⁶⁸ Bu eğitim sürecinin başarılı bir şekilde yürütülmesi doğru bilgi ile sonuçlanacaktır; eskatolojik görüşe göre, mokşaya daha sonra varılacak, ancak bir başka görüşe göre, mokşa hemen olacaktır.

Bu anlamda nididhyâsana, meditasyonun en yüksek formudur ve ancak, düşünce yoğunlaşmasındaki dikkate değer uygulamadan sonra mümkündür. Bundan dolayı, Upanişadlar hazırlık niteliğinde olan birkaç meditasyon örneği salık verirler: Genel olarak upâsanalar diye isimlendirilenler vardır ve Upanişadlarda onlara verilen öncelik, Brahmanlar’da ayinlere verilen öncelikle karşılaştırılabilir. Bunlar hakkında yalnızca bir ya da iki noktadan bahsetme ihtiyacı duyuyoruz. Upânasalarda, düşünce bütünüyle dışarıya doğru ve her ikisi de gözle görülen seçilmiş iki nesneye yöneltilebilir; ya evrenin, semada yükselen bir “at” olarak meditasyonu ya da yalnızca gözle görünen bir nesne seçilebilir ve bu nesnenin tefekküre dalmış benliğiyle özdeş olduğu düşünülebilir. Bu iki meditasyon biçimi arasında önemli bir fark vardır. Birincisi, yalnızca yoğunlaşmayla olur, ikincisi, insanın kendisini bir başkasının yerine koyma gücü olan sempatik imajinasyonun gelişimine de fırsat verir. Bu nedenle, düşünülen şeyin yani Brahman’ın düşünenin benlik ile özdeşleştirileceği Brahma-idrakine daha doğrudan bir yardım olarak hizmet görür. Yine, tefekkür nesneleri gerçek nesneler ya da yalnızca semboller olabilir. Öğrenciden, Brahman’la bir olarak düşünmeleri istenilen gerçek nesneler arasında, sıklıkla, bir zamanlar bizatihi nihai gerçeklik olduğu sanılan, ancak za-

67 Krş. *Âtmâ vâ are draṣṭavyah: Brihandranyaka Upaniṣad*, VI, xiv.2.

68 Krş. *Mundaka Upaniṣad*, II, ii. 2-4.

manla felsefi düşünce ilerlediğinde yerini daha yüksek kavramlara bıraktığını görürüz. Mesela, Mutlak anlayışının evriminde gerçek bir safhaya işaret eden Prâna'yla⁶⁹ ilgili durum böyledir. Brahman için kullanılan semboller arasında, Upanişadlarda önemli bir yer bulan, meşhur mistik hece olan, Om'dan bahsedilebilir.⁷⁰ Bu meditasyonların hangi şekli yapılırsa yapılsın, onlar öğrenciyi *Aham Brahma asmi* şeklindeki nihai derin tefekkür tarzına hazırlarlar. Ahlâki olarak kendisini arındırmış ve usule uygun öğrenimden ve düşünmeden sonra birliğin hakikati hususunda kendisini zihinsel olarak ikna etmiş bir şahıs, nididhyâsan vasıtasıyla o zamana kadar yalnızca mevcut bilineni dönüştürmede başarılı olduğunda manevi hedefe ulaşmış olur.

Ancak, yalnızca çok az kimse bu hedefi gerçekleştirebilir. Upanişadlar, Brahman'ı bilen nadir olduğuna gönderme yaparlar. “Birçok kimse için işitmek ne kadar zordur, işitseler bile anlamları zordur: Onu öğretebilen olağanüstü ve onu elde eden şanslıdır –bilge tarafından öğretildiğinde bilen hari-kadır.” Çoğu başarısız, bir kişi başarılı olur. Upanişadlara göre, çoğunluk ölümden sonra yeniden doğar.⁷¹ Mokşa'ya ulaşınca ya kadarki daimi doğumlar ve ölümler akışı, samsâra ya da ruh göçü olarak isimlendirilen şeydir. Bu yalnızca, erdemli olmayanların değil aynı zamanda, eylemlerini dinî meşguliyetlere hasreden ve doğru bilgiden mahrum kimselerin de kaderidir. Böyle her öldüğünde cîvanın kaldığı doğum türünü yöneten yasa, karma yasası olarak bilinir. Bu, fiziki dünyada olduğu gibi, ahlâki dünyada da yeterli bir sebep olmaksızın hiçbir şeyin meydana gelmeyeceğine, bütün acıları ve mutluluklarıyla her hayatın geçmiş yaşamların zorunlu sonucu olduğunu ve sırası geldiğinde şimdiki eylemlerin gelecekteki doğumların sebebi haline geldiğine işaret eder. Bütün acıların ipucunu nihai olarak bize yükler ve böylece de Tanrı'ya ya da komşularımıza karşı kini ortadan kaldırır. Ona göre, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, gelecek bütününü kendi ellerimizdedir; bunun için söz konusu yasaya inanç, doğru davranış için daimi bir teşvik edici olarak hizmet görür. Bu yüzden onun altında yatan temel ilke, esas olarak daha önceki bir dönemde yaygın olduğunu gördüğümüz tanrıların bir lütfü şeklindeki iyi düşüncesinden farklıdır.⁷² O, eski tanrılardaki kaderin yerini alacak gibi görünebilir, ancak bu efendisinin insan olduğu bir kaderdir. Yine de bu doktrin, ispat edilebilir bir hakikatin şekil almış hali olarak kabul edilemez.

69 Bkz. *Brihandranyaka Upanişad*, I, s. iii.

70 Krş. *Praşna Upanişad*, V.

71 Bkz. *Chandogya Upanişad*, V. x.8.

72 O, daha çok, uygun olarak icra edilen kurbanların otomatik olarak, kendilerinden beklenen sonuçları doğuracakları görüşüne benzer.

Fakat hayatın gözlemlenen kötülüklerinin rasyonel bir açıklaması için bir hipotez olarak değeri açıktır.

Bu doktrinin kökeniyle alakalı birtakım farklı kanaatler vardır. Bazıları, onunun Âriler tarafından, aralarında ruhun ölümden sonra ağaçlara vs.’ye geçtiğine dair bir inancın bulunduğu, yeni yerleştikleri toprakların ilkel haklarından ödünç alındığını belirtir. Ancak bu görüş, ruh göçü doktrininin insanın, ahlâki olduğu kadar mantıksal bilincini de tatmin etmeyi hedeflerken, söz konusu inancın bir hurafe olduğu ve bu yüzden de esas olarak gayri akli olduğunu anlamazlıktan gelir. Bu önemli farklılık sebebiyle söz konusu doktrin, herhangi ilkel bir inançla ilişkili olarak değil, tedricen Hintlilerin kendileri tarafından geliştirilmiş olarak kabul edilebilir. Bu doktrinden Upanişadlar döneminden önce açıkça bahsedilmediği ve onlar arasında bile aynı derecede vurgulanmadığı doğrudur. Kesin olarak söylenebilecek olan yegâne şey, onun tam olarak geliştiği ve ona inancın yayıldığı dönemin Buda dönemi olduğudur. Onun ilk zamanlardan itibaren tedrici gelişimini izlemek zor değildir.⁷³ Mantralar, ruhun ölümsüzlüğüne dair bir inanca işaret eder; keza onların arasında rta ya da ahlâki düzen düşüncesi de yaygındır. Ancak bu düşünceler, ruh göçü doktrininin temelinde yer alsada, onun ayırt edici özelliğini oluşturmazlar. Ruhun ölümden sonra varlığını devam ettirmesi ve durumunun bu hayattaki eylemlerinin ahlâki değeri tarafından belirlenmesi, pratik olarak bütün dinler tarafından kabul edilir. Bu doktrinle hakiki bir bağ, gerçekte karmanın “uzak habercisi”⁷⁴ olarak tasvir edilen iştâpûrta kavramında bulunur ve o, zaten Rigveda’da yer almaktadır. İştâ, tanrılara sunulan kurbanı temsil eder ve pûrta⁷⁵ kelimesi din adamlarına verilen lütuflar anlamına gelir. Bizim için onun hakkında işaret edilmesi gereken ana nokta, bu eylemlerin sonucu olan faziletin kesin olarak ahlâki diye adlandırılmayacağı ve onun öte dünyada kişiyi öncelediğine ve orada o kişi için mutluluğu temin etmek maksadıyla koruyucu bir melek gibi onun gelişini bekleyeceğine inanıldığıdır. Bir cenaze töreninde, ölüden iştâpûrtasına katılması istenir. Eğer bu inancı, onun yalnızca kurbanla ilgili referansından ayıracak ve -iyi ve kötü- bütün işleri kapsayacak şekilde genişletecek olursak, onun karma inancına yakınlığını görürüz. Ayrıca, bu hayatın iyi ve kötü işlerine tekabül eden mükâfatlar ve cezaların bir derecelenmesi Brahmanalarda ortaya çıkar ve günahkâra verilen ciddi cezalar arasında, bir başka dünyada gerçekleşiyor ola-

⁷³ Bkz. PU, s. 313 vd.

⁷⁴ Prof. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, s. 250, 478.

⁷⁵ Klasik Sanskritçede bu kelime “yardımsever işler” anlamına gelir.

rak takdim edilen “tekrarlanan ölüm” (punar-mrtyu) de vardır. Tekrarlanan doğum fikri zikredilmez; ancak onun tekrarlanan ölüm düşüncesinde zımnen bulunduğu açıktır. Upanişadların yaptığı şey, bu düşüncüyü kesinleştirmek, aşikâr hale getirmek ve bütün ölümler ve doğumlar çevrimini hipotetik bir alandan bu dünyaya nakletmektir. Bu inanca göre ruh, ölümden, karakteri daha önceki eylemleri tarafından belirlenen bir başka bedene geçer. Yacnavâl-kaya⁷⁶ tarafından beyan edildiği şekliyle onun başlangıç biçiminde bir hayatın sonu ve öbür hayatın başlangıcı arasında bir fasıla yoktur. Ancak bu inanç, bir başka dünyadaki karşılığa yönelik daha önceki bir inançla karışmış olduğu için uzun bir süre değişmeden aynı şekilde kalamadı. Bu değişmiş şekliyle söz konusu doktrin, birincisi öte dünyada ve sonraki buradaki bir hayatta olmak üzere ikili bir mükâfat ya da cezayı öğretir.⁷⁷ Ancak bu, üzerinde daha fazla durmaya gerek olmayan, Hindu inancının bir ayrıntısıdır.

Sonraki zamanlarda din adamlarının ayinlerle olan meşguliyetlerinden dolayı Mantraların teizminin nasıl bozulduğunu tasvir ettik. Ayakta kaldığı şekliyle bu teizm, Hint düşüncesinin genel felsefi eğilimi tarafından dönüştürüldü ve eski Veda tanrılarının birini temsil etmeyen, ancak onların üstünde ve ötesinde bir tanrı olan Pracâ-pati hakkında monoteistik bir anlayışla sonuçlandı. Eski doğa tanrıları, Upanişadlardaki konumlarını tekrar elde edemediler. Aslında terk edilmediler, şu ya da bu bağlamda anılmaya devam edildiler. Hatta bir kısmı, asli karakterlerinden farklı olmayan kozmik güç olmayı sürdürüyorlar; fakat şimdi keşfedilen tek gerçeklik önünde ve sürekli olarak emrine tabi kılınmış olarak temsil edilerek sönük kaldılar. Kaç tane tanrının olduğu sorulduğunda Yacnavâl-kaya daha önceki bir dönemde tespit edilmiş olan otuz üç sayısını önemsemiyor, küçümsüyor ve ancak tek bir tanrının, yani Brahman’ın olduğu şeklinde cevap veriyor.⁷⁸ Yalnızca onun tezahürleri olan diğer bütün tanrılar, zorunlu olarak ona tabidirler. *Kena Upanişad*, Agni’den, Vâyü’dan ve hatta Indra’dan Brahman’ın gücüyle yenilmiş olarak söz eder ve onları Brahman’ın yardımı olmaksızın bir bitkinin yaprağına el bile süremeyecek şekilde tasvir eder.⁷⁹ Başka yerde ise, güneş ve diğer tanrılar, onun korkusuyla kendi fonksiyonlarını icra ediyor olarak betimlenirler.⁸⁰ Bu, yalnızca Mantraların eski tanrılarıyla ilgili bir durum değildir, Brahmanalar’ın yüce tanrısı Pracâ-pati bile, bu yüzden daha az önemli hale gelir. *Kauşîtakî*

76 *Brihandranyaka Upanişad*, III, ii.13.

77 Bkz. *Brihandranyaka Upanişad*, VI, ii; *Chandogya Upanişad*, V.iii-v.

78 *Brihandranyaka Upanişad*, III, ix.1.

79 iii; iv. 1–3.

80 Krş. *Katha Upanişad*, II, iii.3.

Upaniṣad, onu ve Indra'yı En Yüce'nin ikametgâhının kapıcıları olarak tasvir eder ve *Chandogya Upaniṣad*'da yalnızca bir öğretmen olarak görünür.⁸¹ Gerçek şu ki, Mutlak'ın kendisinin kişileştirildiği ve ondan Tanrı olarak söz edildiği yer dışında, ana meselesi felsefi Mutlak olan Upaniṣadlarda hakkıyla herhangi teistik bir görüş arayamayız. Mutlak doktrininin bu tür teistik bir yorumu, zaman zaman bulunur. Bu doktrinin iki şeklinden, böyle bir dönüşüme kolaylıkla yardım eden kozmik doktrindir. Ancak âtmanla özdeş olup bu şekilde hâsıl olan bir Tanrı eninde sonunda cîva'dan ayırt edilemez. O, yalnızca içsel bir ilkeyi temsil edebilir, tapınandan ayrı bir tapınma nesnesini değil. Upaniṣadlar, bu türden bir nesnel Tanrı anlayışını kesinlikle reddederler. "Her kim bir ilaha, onun bir ve kendisinin başka bir şey olduğunu düşünerek ibadet ederse, o bilmez."⁸² Bu yüzden Upaniṣadlardaki Tanrı fikri, temel olarak bizim dışımızda olarak takdim edilen parlak bir şey olan Vedaların deva görüşünden ya da hatta daha sonraki Prcâ-pati görüşünden farklılık gösterir ve yalnızca nezaketen teistik olarak tasvir edilir. Upaniṣadların Tanrısı, "ölümsüz içsel yönetici" (antaryâmyamrtah) ya da bütün şeylerin içinde geçen ve onları bir arada tutan "ip" olarak tasvir edilir.⁸³ O, hem canlı hem de cansız varlığın merkezi hakikatidir ve görünüşe göre yalnızca aşkın değil fakat içkin bir ilkedir de. O, evrenin yaratıcısıdır, "örümceğin ağını yapması" gibi onu kendisinden meydana getiren ve onu yeniden kendisine geri çekendir. Burada yaratmak, gerçekte evrim için kullanılan bir başka kelime haline gelir. Sonraki Vedanta terminolojisinde tanrı, evrenin yeterli ve aynı zamanda maddi sebebidir (abhinna-nibittopâdâna).⁸⁴

Bu yüzden alışılmış anlamda teizm, gerçekte Upaniṣadların genel ruhıyla bağdaşmasa da zaman zaman kendisiyle karşılaşırız. *Katha Upaniṣad*'da⁸⁵ bireysel ruhtan farklı olduğu ortaya çıkan Tanrı'ya göndermeler yapılır. Onun açık bir işareti, Tanrı'ya, ruha ve dünyaya inanç ve Rabbe adanmanın kurtuluşun hakiki vasıtası olduğu kanaati gibi teizmin bütün icaplarını bulduğumuz *Śvetâśvatara Upaniṣad*'da görülür.⁸⁶ Ancak burada bile, ki-

81 VIII. vii-xii.

82 *Brihandranyaka Upaniṣad*, I, iv.10. Krş. *Kena Upaniṣad*, i, s. 4-8.

83 Bkz. *Brihandranyaka Upaniṣad*, III, vii.

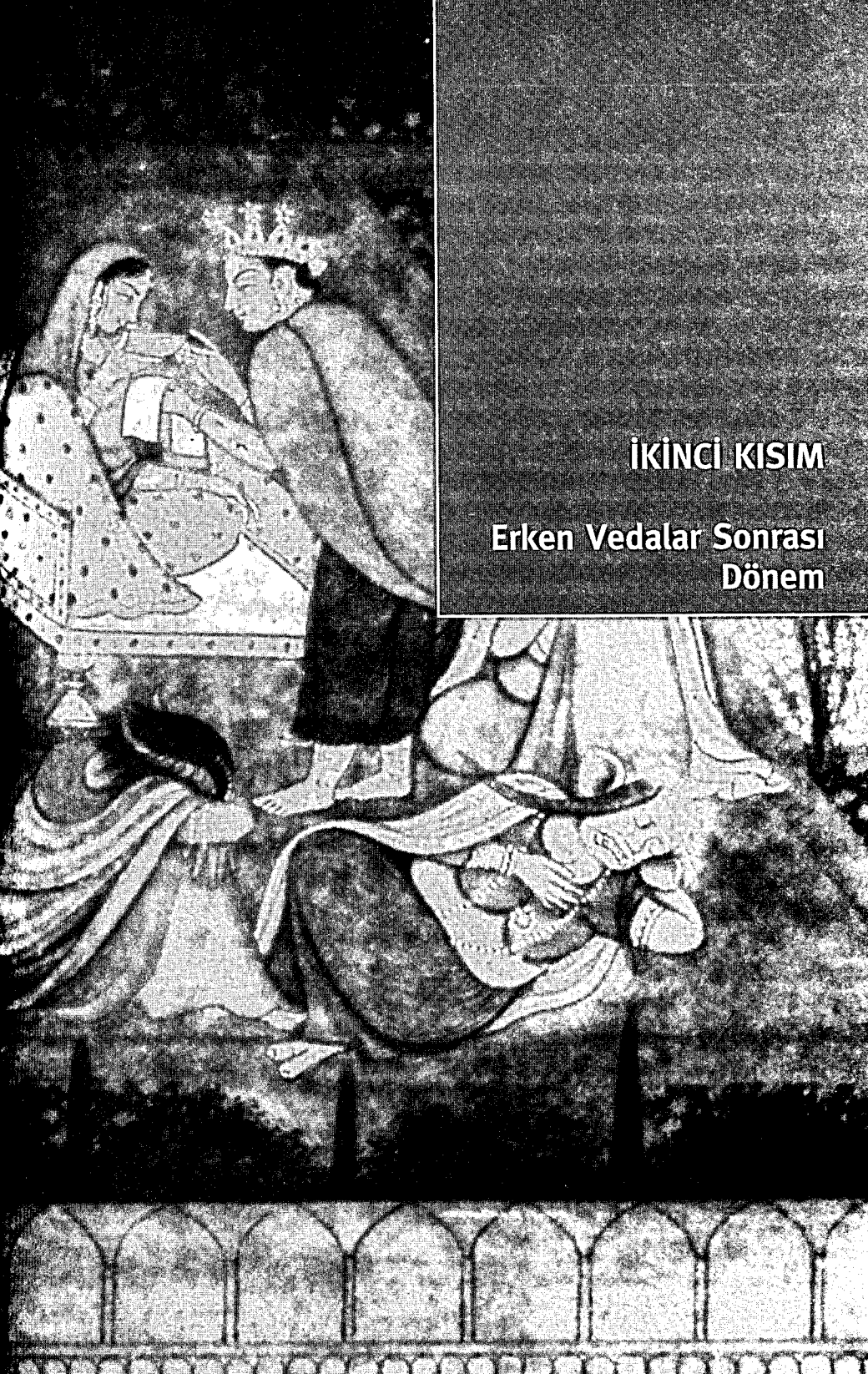
84 Böyle bir kavram, Brahman'ın kişileştirilmiş şeklindeki, Brahma olarak isimlendirilebilir. Ancak, Upaniṣadlar ya da daha önceki bir dönemin literatürünün herhangi bir yerinde bu durum yok gibidir. *Mundaka Upaniṣad*'da (I.i.1) olduğu gibi Brahma kelimesi vuku bulduğunda, En Yüce'nin ismi değil, ikincil bir tanrı ya da "ilk şekillendirilen" (prathama-ja) olarak kabul edilen Prajâ-pati'yi temsil eder. Bkz. SS. s. 281.

85 I.ii.23.

86 i.10 ve 12.

şisel kavrayış, birçok kereler kişisel olmayana ya da her şeyi kuşatan Mutlak'ta sindirilir ve Bihandarkar gibi bazıları farklı bir kanaate sahip olsalar ve onu açıkça kişisel olarak kabul etseler de burada teşekkül sürecinde monoteizmden daha fazla bir şeye sahip olduğumuza inanmak zordur.⁸⁷

⁸⁷ *Vaiṣṇavism, Śaivaism*, s. 110.



İKİNCİ KISIM

Erken Vedalar Sonrası
Dönem

3

Genel Eğilimler



“MEKANA, ZAMANA, OBJELERE, ŞAHISLARA VE BÖYLE ŞEYLERE AİT RÜYALAR GÖREBİLİRSİN. FAKAT ONLAR GERÇEK DEĞİLDİRLER. UYANIK DURUMDA, BU DÜNYA-YI TECRÜBE EDERSİN, LAKİN BU TECRÜBE, CEHALETİNDEN DOĞAR. O UZATILMIŞ BİR RÜYA GÖRME DURUMUDUR, BUNDAN DOLAYI GERÇEK DEĞİLDİR. BU BEDEN, BU ORGANLAR, BU HAYAT SOLUĞU, BU EGO DUYGUSU DA GERÇEK DEĞİLDİR. BUNDAN DOLAYI, ‘O SENSİN’ SAF, MUTLULUK, İKİNCİSİ OLMAYAN BİR, İLAHİ BRAHMAN, SENSİN.”

9. yüzyıl Upanişadları, Şamkara

Şimdiye kadar Vedalar döneminin dini ve felsefesiyle ilgilendik. Şimdi, bu dönemin sonu ve sistemler çağının başlangıcı arasındaki Hint düşüncesinin gelişiminin bir anlatımını vermek zorundayız. Söz konusu dönemlerin sınırları kolaylıkla belirlenememekle birlikte, girişte de ifade edildiği gibi, kuramsal düşünme geliştiğinde uzun bir arayla birbirlerinden ayrıldıkları kesindir. Evvelki dönemi karakterize ediyor olarak bulduğumuz doktrinlerin farklılığı, şimdi daha çok telaffuz edilmeye başlandı ve bizim burada ele almak zorunda olduğumuz bu görüşler, yalnızca şimdiye kadar tasvir ettiklerimizi değil, onlardan bir ayrılmanın sonucu olanları da içerir. Şüphesiz bu ayrılıkçı eğilim, daha önceki dönemlerde de var oldu, mesela, ana yönlerinden birkaçı itibarıyla Upanişadların doktrini, Brahmanalar'ın daha evvelki öğretisinden bir ayrılıştı. Ancak önceki bu farklılık, ya zamanla bir şekilde oluşturulmuş ya da dönemin literatüründe göze çarpan bir yer bulacak şekilde yeterli ehemmiyeti kazanmamış gibidir. Aksi takdirde, biz bu dönemle ilgili olarak, belirli heterodoks düşünce okulları ortaya çıktığında onlarla eski inanç arasında, o zamandan beri bütün olarak asla giderilemeyen gedik üzerinde düşünecektik. Hindu düşüncesine ilaveten bu Bölüm'de Budizm ve Cayinizm gibi önde gelen iki okulu da dikkate alacağız. İster ortodoks isterse heterodoks olsun, bu dönemin doktrinleri, belirtmenin öğretici olacağı belli ortak özellikler gösterirler. Bu özelliklerden birincisi, genel olarak bu doktrinler, cemaatin herhangi hususi bir bölümü için değil, kast ya da cinsiyet ayrımı olmaksızın tamamı için düşünülür. Bu özgürlükçü ru-

hu tezahür ettiren yalnızca Budizm ve Cayinizm değildir; bu dönem hakkında çok önemli bir kaynak olan Mahabharata'nın esas olarak doğrudan kut-sal kitaplara ulaşamayan, kadınlar, şudralar ve yozlaşmış Brahminler için planlanmış olduğuna dair bugüne kadar korunmuş olan görüşten de anlaşılacağı üzere Hinduizm de aynı şeyi yapar.¹ Bu kapsamlı başvuru heterodoks okulların üstatlarıyla birlikte başlamış olmalı; ancak kısa süre sonra ve muhtemelen de onun bir sonucu olarak ortodokslar da şeklen olmasa da esas olarak öğretilerini bütün halka açtılar. İkinci olarak bu dönemin düşüncesi, hâkim bir şekilde gerçekçiydi. Budizm ve Cayinizm açıkça böyleydi. Upanişadların etkisinin sonucu olduğu ölçüde Hinduizm, şüphesiz hâlâ eski idealistçi arka planı muhafaza eder; ancak dış dünyanın gerçekliğini vurgulamaya yönelik belli bir ilgiyi de gösterir ve iyi tanımlanmış teizme uydurarak akozmikten ziyade kozmik Mutlak düşüncesi üzerinde durmayı tercih eder. Bu türden ayırt edici özellikler, şüphe götürmez bir şekilde söz konusu zamanda sıradan halkın genel bir uyanışına işaret eder; ancak bu popüler hareketin ayrıntılarına girmek bizim için zorunlu değildir. Bu, felsefeden ziyade, tarihin bir meselesidir.

Sanskritçe kaynaklara ilave olarak heterodoks görüşler bakımından bu dönemle ilgili kaynaklarımız, erken dönem Budizm'in öğretilerinin kendisiyle ifade edildiği Pâli gibi Prâkritik dillerden biri ya da ötekiyle yazılmış olan geniş bir literatürdür. Ortodoks düşünce hususunda, bilgi kaynaklarımız olarak var olmaya devam eden birçok Upanişad'dan bazıları ve kısa aforizmalardan oluşan, Şrouta, Grhya ve Dharma Sûtralar² şeklinde üçlü bölümüyle Kalpa olarak bilinen özel bir literatüre sahibiz. Mutlak doktrinini beyan etse de Upanişadlar, özellikle teistik ve realistçi çizgilerde olmak üzere bir gelişme gösterir. Bütün klasik Upanişadlar benzer şekilde, pratik olarak aynı doktrinle ilgilenirler; ancak daha sonrakiler, her biri, münhasıran olmasa bile, baskın bir şekilde hususi bir konuyla ilgilenen gruplara ayrılırlar. Bu hususi konu ya yeni ya da daha önceki Upanişadlarda kısaca değinilen bir konudur. Bu yüzden, derin tefekkürü (yoga) ya da dünyayı terki (samnyasa) kurtuluşun vasıtası olarak kabul eden veya Yüce Tanrı olarak tasavvur edilen Şiva ve Vişnu'yu yücelten Upanişadlar vardır. Ancak, birçoğunun tarihiyle ilgili olarak dikkate değer bir şüphe olduğundan biz burada onların hepsini dikkate almayacağız. Bu sınıfın bir temsilcisi olarak daha sonra ken-

1 *Bhagavad gita*, I. iv.25-26; *Mahabharata*, xii.327, st. 44 ve 49 (Bombay edisyonu).

2 Manudakiler gibi smritilerdeki malzemenin çoğu, ortaya çıktığı versiyonu genel olarak geç bir döneme ait olsa da, bu dönemle ilgilidir.

disine ilave edilmiş kısımlardan tamamen azade olmayan bir Upanişad olsa bile, bu döneme atfedilmesi hususunda genel bir uzlaşmanın olduğu yalnızca bir tanesini yani, *Maitrî Upanişad*'ı seçeceğiz. İkinci kaynak, yani Kalpa, Şrouta-sûtralar, Brâhmanalar'ın kurban irfanını sistematize ettiğini açıkça söyler, ancak daha sonraki malzemeleri içerdiği de şüphesizdir. Grhya-sûtralar, aile bakış açısından hayatın idealini resmeder ve evlilik ve upanayanam ya da öğrencinin hocası tarafından Veda çalışmasına başlatılması gibi törenleri tasvir eder. Geleneksel yasa ve ahlâk kurallarını ele alıyor olan Dharma-sûtralar, devlet ya da toplum bakış açısından hayat normunu sunarlar. Mantralar ve Brahmanalar gibi bütün aforistik kodlar, esas olarak din adamı hayatıyla ilgilidir ve ne kadar gelişmiş olsalar ya da ne kadar ayrıntı içerseler de karakteristik olarak felsefeye yönelik ilgileri ancak dolaylı olacak şekilde ritüalistiktir. Burada bizim için değerli olan bilgi kaynağı, Upanişadlar ya da Kalpa-sûtralardan daha çok destanların eski bölümleridir, özellikle de Mahabharata'nın. Mahabharata, Vedalar sonrası mitoloji ve doktrinin büyük bir deposu olarak tasvir edilir ve kapsayıcı karakteri on sekizinci bölümün sonunda bulunan bir ifadede çok iyi gösterilir: "İnsanın refahı ile ilişkili meselelerde bilinmeye değer olan buradadır ve burada olmayan başka hiçbir yerde de bulunmaz." Ancak garip bir şekilde, ortodoks ve heterodoks görüşleri yan yana içerir ve çoğunlukla da "birbirlerine benzediklerine dair aşikâr herhangi bir anlam olmaksızın" bir doktrini diğeriyle karıştırır. Bu, onun tek bir yazarın ya da tek bir çağın çalışması olmadığı, ancak birçok neslin hatta yüzyılların gelişmesini sunduğu gerçeği ile açıklanır. Şimdi ele almakta olduğumuz döneme tanıklık edenler kadar, ondan sonra olduğu hususunda şüphe olmayan birçok şeyi de içerir; onda bulunan şeylerden eskisini yeni olandan ayırmak çok zordur. Çalışmanın genişliği ve şimdiye kadar yayınlanan edisyonlarının eleştirel olmayan karakteri, ayrıntılara girmekten bizi alıkoymuyor. Biz yalnızca, şimdi ele aldığımız dönemle ilgili olduğu ölçüde, onda keşfedilebilecek olan düşüncenin genel eğilimlerine işaret edebileceğiz.³ Bu bölümde, Sanskritçe çalışmalarını ele alacak, erken dönem öğretilelerinin Prâkr̥t aracılığıyla bize kadar geldiği Budizm ve Cayinizm'i göz önüne almayı ise bu bölümün son iki kısmına erteleyeceğiz. Mahabharata'yı işlerken de, büyük öneminden dolayı Bhagavadgita'yı müstakil bir şekilde ele almak için sonraya bırakacağız.

3 Sonuçlarımız için esas temel olarak Şanti-parvanın Mokṣa-dharmasını alacağız. Bu, destanın büyük felsefi bölümüdür ve önem bakımından Bhagavatgita'dan hemen sonra gelir.

I

Önceki Bölüm’de ima edilen, dört düşünce akımının hepsi yani, Ritüalizm, Mutlakçılık, Teizm ve –Bloomfield’i takiben– “Veda özgür düşüncesi” –olarak isimlendirdiğimiz–, burada temsil ediliyor. Ancak bunların her biri, şimdi kısaca işaret edeceğimiz, az çok önemli farklılıklar gösteriyorlar.

(1) *Ritüalizm*. Bu, hedefi Vedaların ritüalistik öğretisini açıklamak ve sistematize etmek olan Kalpa-sûtraların öğretisidir. Bunun için, bu öğretinin içerildiği literatürü pekiştirmeye teşebbüs ederler. Onun sınırlarını belirler ve incelenmesi ve muhafazası hususunda kesin kurallar koyarlar; Veda’dan ezbere bir okumayla (svâdhyâya) bir “kurban” olarak ve kendi kendini eğitmenin (tapas) en yüce şekli olarak söz ederler.⁴ Bu bağlamda ayrıca dört aşrama kurumunu, özellikle Veda’yı çalışacak dinî öğrenci ve Vedaların emirlerinin hitap ettiği aile reisi kurumunu düzenlerler. Bu yüzden sûtralar esas olarak, tutumları bakımından geçmişe yönelik bir özellik gösterirler ve bu dönemin düşüncesinde bulunan muhafazakâr unsuru temsil ederler. Bir inanç olarak ritüalizm, bizim için şimdi çok önemli değildir ve ona dair zorunlu olan her türlü ilave gözlem, bir sonraki Bölüm’de ele alınacak olan Mîmâmsa sistemi hakkındaki bölüme ertelenecektir. İşaret edilecek yegâne nokta, bizim burada hemen hemen bütünüyle, çiğnenemez bir otorite olarak kabul edilen gelenek sahasında olduğumuzdur. Geleneğe saygı, zaman zaman kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla daha önceki bir metni alıntılaman ya da eski bir öğretmeni zikreden Brâhmanalar’a kadar izlenebilir. Ancak orada yalnızca zımnen vardır ve buradaki gibi resmen kabul edilmez. Geleneğin kendisi iki yönlüdür: Birincisi, kültürlü Ârilerin alışkanlıkları anlamında, Veda ya da samaya diye isimlendirilen gelenektir. Ancak Kalpa-sûtralar, bu tür gözlemlerin de mevcut şekliyle olmasa da, naiv bir şekilde ilan edildiği gibi, o zamandan beri kayıp olan diğer bazı şekillerinde, Veda’nın otoritesine dayandıklarını çıkarmaya çalışır.⁵ Eski yasaların ve adetlerin kodifikasyonuna gösterilen dikkat, atalarıyla karşılaştırıldığında, yazarlarının daha aşağı olduklarına dair bir bilinci ima eder.⁶ Aynı zamanda, toplumsal ve dinî kurumlarının dış etkiyle bozulabileceğine dair bir korkuya da işaret eder. Bu, heretik kolların o zaman gittikçe güçlendikleri ve inşa edici güç göstermeye başladıkları ve kendi muhalif doktrinlerini formüle ettikleri gerçeğinin meşru kıldığı bir korkudur.

4 ADS. I, xii. 1 ve 3.

5 Rehberliğe yönelik bütün kuralların Brâhmanalar’da verildiği, ancak mevcut bir uygulamayı desteklemek maksadıyla alıntı edilecek bir metnin bulunmadığında ise, onun bir zamanlar mevcut olduğu böyle bir uygulamadan çıkarıldığı, ifade edilir.

6 Krş. ADS. I, v.4.

Evvelce işaret etmek için fırsat bulduğumuz gibi, sonraki Upanişadlar'da Brâhmanalar'da öğretildiği şekliyle kurban ibadetine geri dönmeye yönelik bir eğilim vardır. Bu dönem için modelimiz olarak seçtiğimiz ve öze dair bir bilgi için zorunlu olarak takdim edilen Vedalara özgü törene bağlılığı gördüğümüz *Mâitri Upanişad*'da söz konusu eğilim zirveye ulaşır. Görevin “Vedalarda öğretilen şey” olarak tarif edilmesinden sonra *Mâitri*, onu çiğneyen hiç kimsenin disipline edilmiş bir hayata ulaşacağı söylenemez, diye ekler.⁷ Ancak bu Upanişadlar, Vedalara özgü ayinleri icra etme zorunluluğunun aşkınlaştırıldığı bir durumu tasavvur ederler. Bu açıdan, onların ritüalizme yönelik tutumları, tercih edilir olmasa da, başka her şeye ritüalizmden daha aşağı bir yer veren Kalpa-sûtraların ritüalizmiyle aynı değildir. Bu yüzden, bir bilenden söz ederek aynı Upanişad şöyle der: “O, yalnızca kendi üzerinde meditasyona dalar; yalnızca kendisine kurban sunar.” Upanişadların genel olarak Veda törenlerini kabul ettiği görüşü göz önünde tutulduğunda bu, Veda törenine yönelik bir düşmanlığı ima ediyor olarak değil, yalnızca hazırlık niteliğinde olan eğitimi geçmiş olan bir kimsenin ona ihtiyacı olmadığı olarak anlaşılması gereken bir ifadedir. Burada, daha sonra tamamen öne çıkmış hale gelen yeni bir ritüel anlayışı buluruz. O, ne tanrılardan maddi lütuflar arama ne de saf büyüsel bir araç olmayıp, yalnızca “günah için bir şifa” (durita-kşaya), kalbi arındıran ve böylece de kurtuluşu getiren bilginin başarılı bir takibine hak kazandıran bir araçtır.⁸ Disiplin, saflığa ve saflık da ayırt etmeye götürür. Ayırt etme, bireysel ruhu kazanır; onu kazanan kimse, bu hayata geri dönmez.⁹

Mahâbharata'nın Vedik ayinine yönelik tavrı, oldukça belirsizdir. On-
dan, kurbanı yücelten paragraflar alıntılanabilir; ancak, genel haliyle ritüaliz-
me ters veya hatta muhalif olan paragraflar bile vardır. Bu yüzden, “Kurbanı
Yerme” (Yajnâ-nindâ) olarak anlamlı bir şekilde adlandırılan bölümünde,¹⁰
ormanda ikamet eden sofu bir Brahmin'in hikâyesi anlatılır. Bu Brahmin,
kurbanı yerine getirmeyi isteyip ancak yaşayan herhangi bir varlığı yarala-
mak istemediğinden Tanrılara yalnızca hububat takdim etmektedir. Burada
yaşayan ve bu durumu gözlemleyen, gerçekte yalnızca kılık değiştirmiş Dhar-
ma ya da doğruluk tanrısı olan bir antilop, ona yaptığı türden bir ayinin boş
olduğunu söyler ve kurban edilmek üzere kendisini takdim eder. Brahmin,
başlangıçta sunulana reddeder, ancak hayvan, kurban olarak sunulması saye-

7 iv.3.

8 Bu düşünce, evvelce *Şvetâşvatara Upanişad*'da (ii.7) bulunmaktaydı. Krş. EI. S. 53.

9 *Mâitri Upanişad*, iv.3.

10 xii.272.

sinde elde edeceği iyiyi ona hatırlatınca razı olur. Hikâyedeki bu nokta, açıkça kurban sunan gibi kurbanın da ondan kazançlı çıkacağı gerekçesiyle hayvan kurbanını meşrulaştıranların safatasını gösteren bir eğilimdir. Ancak hikâyeye, antilopun boğazlandığı anda, Brahmin'in daha önceki dindar hayatı sebebiyle kazandığı bütün erdemleri kaybettiği ve asli ilahi şekline geri dönen hayvanın ona, 'tam fazilet' (sakalo dharmah) olarak tasvir ettiği zarar verme (ahimsa) ilkesini öğrettiğini ilave eder.¹¹

(2) *Mutlakçılık*.¹² Monizm'in, daha sonraki Upanişadların öğretilerinde etkili olduğu açık olmakla birlikte, daha önceki Upanişadlar durumunda olduğu gibi, bazen hangi hususi biçimini öğretecekleriyle ilgili bir belirsizlik de vardır. Upanişadlarda, bizatihi hem kozmik hem de akozmik görüşü destekliyor olarak kabul edilen paragraflar kolaylıkla bulunabilir. Ancak genel eğilim, realistik yanı vurgulamak –fiziki dünyaya, Brahman'dan gerçek bir sudûr gözüyle bakmak– ve bir ruh ve diğeri arasında olduğu kadar ruh ve Brahman arasındaki farklılık üzerinde de uzun uzun düşünmektir. Mesela, bir ruh ile diğeri arasındaki fark, *Maitrî Upanişad*'da çok iyi bir şekilde gözler önüne serilir. Orada, tecrübî ben ya da cîva, bhûtâtman olarak isimlendirilir. Bu, beş unsurdan oluşan bedenle sarmalanmış şekildeki ve Brahman'dan başka (anya) ve farklı (apara)¹³ olarak tasvir edilen bir bendir. “Doğanın nitelikleri tarafından alt edilen ben kendisini aldatılmış hisseder ve bu yüzden de kendi içinde ikamet eden her şeye gücü yeten Rabb'in farkına varmada başarısız olur.” Şüphesiz bhûtâtman isminin de işaret ettiği gibi, bütünüyle cîva'nın fiziksel bedenle birleşmesinden kaynaklanan söz konusu ayırım, gerçek değildir; bu ayırım alt edilebilir ve Brahman'la olan birliğe (sâyuyja), bu hakikati idrak ettiği zaman cîva tarafından ulaşılabilir. Ancak, onun Brahman'dan geçici ayrılığının kabulü, burada hâlâ açıktır ve içerdiği şey ise, Brahman'dan hâsıl olan bu fiziki dünyanın gerçek olduğudur. Bu tür görüşler

11 Ahimsa, imdi Budizm ve Cayinizm'den öğrendiğimiz heterodoks düşüncenin bütünleyici bir parçasıdır. Ancak onun ortodokslar için bilinmediği düşünülmemelidir. Gautama'nın sutraları gibi Kalpa-sûtralar, öğretilerinde ona önemli bir yer verirler (ii.19, 23; ix.70) ve mesela, *Chandogya Upanişad*, III. xvii.4'de öğretildiği görülür. Gerçek şu ki, ahimsa köken olarak vânaprastha idealinin, züht hayatın esas kısmıdır. Genel olarak Veda kökenli olan bu erdeme karşı ileri sürülen, onun hayvan kurbanıyla uyumsuz olduğu şeklindeki itiraz bu züht hayatı idealine uygun değildir. Bkz. EI. s. 165-166 ve Prof. Jacobi. SBE. Vol. XXII. S. xxii. vd.

12 Kalpa-sûtralar, insanın en yüce hedefi olarak “kendi kendini idrak” ve “Brahman'la birliğe” gönderme yaparlar. Ancak bu gönderme, tamamen tesadüfidir, onların en başta gelen hedefi, ritüeli yorumlamadır. Bir sonraki bölümdeki Mîmâmsâ sistemine dair olan kısımda, onların öğretisinin daha önceki görünüşünü yeniden bahis konusu edeceğiz. Bkz. ADS. I. xxii.2 vd.; GDS. Viii.22-23; iii.9.

13 iii.2.

daha eski Upanişadlarda ortaya çıkar, ancak işaret edilecek olan nokta, burada ayrıntılı olarak ele alınmaları ve üzerlerindeki vurgudur.

Destana gelince, Upanişadların etkisi hem onun düşüncesinde hem de ifadesinde açıkça izlenebilir ve monizm, onun öğretisinin göze çarpan bir özelliğidir. Ancak, çalışmada bulunan açıklamalara ulaşmanın genel belirsizliği sebebiyle, herhangi bir bölümünde hangi hususi anlamına sahip olduğumuzu belirlemek kolay değildir. Hem kozmik hem akozmik anlayışlar ortaya çıkar ve çoğunlukla biriyle başlayan bir açıklama, kolaylıkla ötekine doğru kayar. Aynı şekilde oradaki bu iki anlayıştan hangisinin daha eski olduğunu söylemek de zordur. Özgün epğin popüler karakterinden hareketle hüküm verecek olursak, kozmik anlayış daha eski olabilir. Upanişad'ın anlatısı gibi olsa da ilave ayrıntılarla birlikte açıklanır; çünkü öteki epik anlatıları gibi o da, bize erken dönem Vedik düşünceyi hatırlatan mitolojik bir ortamda ortaya çıkar. Bu yüzden bilge Vyâsa ve oğlu Şuka arasındaki konuşmayı yeniden üreteceğini iddia eden uzun bir bölümde¹⁴ Tanrı kendine has “güne” ve “geceye” sahip olarak tasvir edilir. Beşeri bakış açısından söylendiğinde bunların her biri, hemen hemen sonlu zamanlara sahiptirler. Yaratma her gün şafakta meydana gelir ve günün sonunda yaratılan şey, geri çağrılır. Brahman burada,¹⁵ yaratmadan önce var olan, “başlangıçsız, sonsuz, doğmayan, muhteşem, dağılmanın üstünde, daimi, yok olmaz, hakkında düşünülmesi ya da bilinmesi zor olan, yegâne varlık olarak tasvir edilir.” Onun âleme dönüştüğü söylenir. Bu da, bizim Brâhma-parinâma-vâda olarak betimlediğimiz görüştür. Burada ondan, ilk olarak “akıl” (mahat) ve “zihin” (manas) sonra sırayla her biri kendisine has özellikleriyle âkâşa ile başlayan beş unsurdan doğar.¹⁶ Bir başka ifadeyle, farklılaşmamış ilk Varlık, farklılaşmış hale gelir ya da zamansız olan zamanda olmaya başlar. Ancak her biri diğerinden ayrı olan –psşik ve fiziki– yedi ilke, evrim sürecinin ilerlemesine yardım edemez. Bu yüzden organik bir beden (şarira) üretmek için bir araya gelirler. Onda bedenlendiği şekliyle ruh, zaman zaman isimlendirildiği gibi “ilk bedenlenen” (parthama-ja), Pracâ-patidir ve bildiğimiz dünyayı meydana getiren –hem canlı hem de cansız– tek tek varlıkları o yaratır. Ayrışma, tersi bir sırayla Brahman bütün evreni kendisine geri çektiğinde meydana gelir. Evrim ve ayrışma süreci, yukarıdaki açıklamada “gün” ve “gece” terimleri tarafından ima edildiği gibi birbiri arkası sıra meydana gelir. Burada hususi bir ilgiyi hak eden noktalar şunlardır: (1) Mayanın yaratma

¹⁴ xiii.231-255.

¹⁵ Xii.231.ii.

¹⁶ xii.232,2-7.

şemasında¹⁷ hiçbir yeri yoktur; (2) Bu evrim iki aşamada gerçekleşiyor; birincisi Brahman’dan çıkan ve “kozmik faktör” ya da bütündeki psişik ve fiziki unsurlar olarak isimlendirilebilen şeye sebebiyet veren aşamadır. İkincisi ise, Pracâ-pati’den çıkan ve tek tek şeylere vücut bulduran aşamadır;¹⁸ (3) daha önceki literatürde biliniyor olsa da, kalpa düşüncesini içeren dönemsel olarak meydana gelen yaratma hiçbir şekilde burada göze çarpmaz.

(3) *Teizm*.¹⁹ Teizmin Vedalar literatüründeki yerine işaret ettik. Kişisel olmayan Brahman ya da Mutlak’ın, eski Upanişadlarda gelişim halinde bulunan kişisel bir Tanrı’ya dönüşümü tamamlanmış ve monoteistik anlayışların en eskisi, Vedalar sonrası dönemde Brahma olarak görünmeye başlamıştır.²⁰ Erken dönem Budist eserlerinin tanıklığına göre, bu anlayış Buda zamanında en yüksek mevkiyi işgal etmiştir.²¹ Onunla bu destanın önceki kısımlarında karşılaşılır; ancak Pracâ-pati ve Brahman arasındaki eski bir karışıklık sebebiyle bütün kaynaklar tarafından aynı şekilde kabul edilen ve hakkındaki anlayış Brahman’dan türetilen Brahma, sık sık Pracâ-pati ile özdeşleştirilir. Onun yüceliğini açıklamak için, önemli bir problem olan ölüme, bir efsane şeklinde bir cevap sunan “Mrtyu ve Pracâ-pati²² arasında Diyalog” olarak bilinen bölümü alıntılatabiliriz. Burada beyan edildiği gibi Brahma²³ ile aynı olan Pracâ-pati canlı varlıkları yaratır ve belli bir zamanın geçmesinden sonra bu canlılarla dolu –“nefes almak istercesine bastırılmış”– üç dünya bulur, topyekûn yok oluşa yol açacak öfkesini tutamaz. Bütün “hareket eden ve hareket etmeyen şeyler” öfkesinin ateşiyle yok olmaya başlar. Bunun üzerine, merhametle dolu Şiva, dua ve niyaz ederek Brahma’ya yaklaşır. Bu duanın müteessir ettiği Brahma, topyekûn yok oluşun yerine ferdi ölümü koyar. Bunun anlamı, hayatın –evrensel hayat– devam edebilmesi ve dünyanın bir bütün olarak muhafazası için şimdiye kadar kötü olan ferdin ortadan kalkması için şart olduğu ölümün bazı biçimleriyle zorunlu olduğudur. Brahma, kimin ve ne zaman

17 Gerçekten de buradaki iki anlatıdan birinde avidyâ bir gönderme vardır (*Chandogya Upanişad*, 232, 2); ancak Prof. Hopkins’in de gözlemlediği gibi (*The Great Epic of India*, s. 141) o, sonradan akla gelen bir fikirdir.

18 Sıraya uygun olarak, samaştı-srştı ve vyaştı-srştı olarak bilinirler.

19 Eğer özellikle Vişnu ya Şiva’yı yüceltenleri bir kenara bırakacak olursak teizm Kalpa-sutralarda ve hatta daha sonraki Upanişadlarda çok az bir yer işgal ettiğinden, burada kendimizi epikle sınırlayacağız.

20 Macdonell, *History of Sanskrit Literature*, s. 285 ve *India’s Past*, s. 34.

21 Krş. Bayan Rhys Davids, *Buddhism*, s. 57.

22 Mahabharata xii.256-8. Burada sahip olduğumuz şekliyle bu bölümler, zorunlu olarak göz önünde bulundurulana döneme ait olduğunu akla getirmez. Onlar yalnızca, şimdi her taraftan Veda sonrası monoteizmin en eski şekli olduğu kabul edilen şeye bir imayı içerirler.

23 258.13.

öleceğini belirlemek için, kendi gazabından doğan, güzel bir genç kız şeklinde biçimlendirdiği birini tayin eder. Bu kız, özellikle de yaşlılar²⁴ kadar gençlerin de hayatlarına son vereceği zaman, bu hüznü görevini yerine getirmede büyük bir çekingencilik gösterir; ancak, yasaya göre hareket ettiğinden yok etme işindeki yardımdan dolayı hiçbir günahın ya da suçlamanın kendisine atfedilemeyeceği hususunda onu ikna eden Brahma tarafından sakinleştirilir. Ölüm tanrıçası, adalet (dharma) tanrıçasıdır. Temelde yatan bu düşünce, hayat hakkındaki Hint görüşünü şimdiye kadar karakterize eden ve ne ölümün ne de herhangi bir ceza türünün harici bir nedenden kaynaklanmadığı, ettiğini bulma olan karma inancının özüdür. Günahkâr, günahın sonucu olarak acı çeker. Brahma, burada yüce Tanrı (*paramo devah*) olarak isimlendirilir. Bu dünyanın yaratıcısı, koruyucusu ve yok edicisi olan O, bu dünyanın bütün meselelerini kontrol eder. Brahma, bu anlayışın tam olarak kişisel olduğuna işaret eden öfke, sevgi ve acıma duygularına tâbi olarak tasvir edilir. O, bütün tanrılar ve tanrıçalardan daha yücedir, çünkü Şiva bile, kendisinin Brahma tarafından dünyanın refahını gözetmekte kullanıldığını söyleyerek ondan daha aşağı olduğunu kabul eder ve Ölüm tanrıçası, hiç kimsenin kendi payına düşen dehşet verici görevinden kurtulmak için dua edemeyeceğini düşünür.

Veda monoteizminin değişen karakteri, burada bir ölçüde tekrarlanır ve Brahman'ın yeri, Şiva tarafından alınmaya başlar. Şiva tasavvuru Yunanların işgalinde bu önde gelen konuma ulaşmış görünür.²⁵ Şiva, destanın nispeten son zamanlara ait belli bölümlerinde bu statüyü işgal eder. Ancak bu yükseliş, yalnızca üstünlüğü eski bir Veda tanrısına atfetmedir, çünkü genel olarak burada görüldüğü üzere Şiva ya da Rudra, yalnızca Brahma'dan değil, hakkındaki anlayış daha sonraki Veda dönemine kadar ortaya çıkmamış olan Pracâ-pati'den de daha eskidir. Bir tabiat tanrısı olan Şiva, aynı zamanda farklı bir ilahlık tipini de temsil eder. Bu tasavvurun tarihini ilk başlangıcından beri izlemek ilginçtir. Erken dönem insanı tarafından tapınılan güçler arasında, doğal olarak merhametli, iyi huylu olanlar kadar zarar vermek isteyenler de olabilir. Rudra, bu sonuncu özelliği taşıyan güçlerden biridir. O, oğulları olarak temsil edilen Marutlar ya da fırtına tanrıalarının yardımıyla yıkımı yaymakla meşgul olan "uluyan" bir tanrıdır. Ancak zamanla Rudra, Şiva ya da "uğurlu" olarak gösterildi. Bizatihi "hakiki tanrısal bir güç, zarar vermek isteyen bir güç olamaz" ve bu yüzden de ilham ettiği her türden korku, insandaki günah duygusuna atfedilebilir. Her ihtimale göre, tanrının is-

24 258.4.

25 Macdonell, *History of Sanskrit Literature*, s. 286.

mindeki değişimi açıklayan bu hakikatin kabulüdür.²⁶ Rudra-Şiva biçimindeki bu ikili şekliyle o, korkunun olduğu kadar sevginin de nesnesidir²⁷ ve önemi tedricen gelişerek yüce Tanrı haline gelir. Atharva-veda'da²⁸ ve onun evrensel hâkimiyetine (sâmrâjya) bir göndermenin bulunduğu Rigveda'da²⁹ en az bir kez Şiva, daha önceki rölünü üzerine almış gibi görünür; ancak bütün bunları göz önüne alarak onun üstünlüğünün sebebi, yukarıda ima ettiğimiz henoteistik eğilim olarak açıklanabilir. *Śvetaśvatara Upaniṣad*'da³⁰ bu tanrı birden fazla ima edilir ve kesin olarak burada En Yüce'yi temsil eder; ancak bu anlayış onda, felsefi Mutlak'ta sindirilmiş olarak görünür ve genel olarak bu destanda olduğu gibi nadiren bir halkın tanrısı hakkındaki bir anlayıştır. Onun *Mahabharata*'daki yüceliğinin ya da daha çok bu yüceliğe ulaşmasındaki bir safhanın bir örneği olarak, şefleri davet edilmediği için Rudra'nın ulakları tarafından Dakṣa'nın kurbanının yok edilmesinin çok iyi bilinen hikâyesinin anlatıldığı³¹ ve onun tanrıların en yücresi ve hem dünyanın yaratıcısı hem de koruyucusu olarak tasvir edildiği bölüme³² gönderme yapabiliriz.

Aynı dönem hakkında ve muhtemelen bu ülkenin farklı bir kısmında³³ bir başka tanrı Vişnu, öne çıkmaya başlar. Şiva gibi ve Pracâ-pati'den farklı olarak o da, eski bir Veda tanrısıdır ve Rigveda'da küçük bir tanrı ya da en iyi şekliyle, yalnızca başkalarıyla aynı seviyede olarak görünür. Burada, Indra ile yakından ilişkilidir ve hatta daha sonraki mitolojide "Indra'nın küçük kardeşi" (Indrâvaraja) olarak bilinir. Brahmanalar'da onun konumu daha da yüceltilir³⁴ ve tekrar tekrar kurbanla özdeşleştirilir. Bu, onun Pracâ-pati ile paylaştığı ve yüceliğini belirten bir onurdur. Gitgide diğer tanrıların yerini alır ve en üstün haline gelir. Onun, özellikle de Pracâ-pati'den daha yukarıya yükselişi, özellikle fark edilebilir, çünkü bir zamanlar Pracâ-pati'ye atfedilen başarılar, gitgide ona nakledilir. Bu yüzden *Śatapata Brahmana*'ya³⁵ göre, Pracâ-pati bir

26 Bkz. Bhandarkar, *Vairnavism, Śaivism*, s. 102. Aynı zamanda, Nilakantha'nın *Mahabharata* üzerine olan yorumunda söylediği şeyle karşılaştır. Diğerlerine göre, yeni isim, korkunç birine nazik bir isimle gönderme yapma alışkanlığından dolayı yalnızca bir örtmecedir (Macdonell, *India's Past*, s. 30).

27 Doğasının bu ikiliği, Şiva'nın yarı insan ve kadın (ardha-nârixvara) anlayışıdır.

28 IV.28,1.

29 VII.46,2.

30 Bkz. mesela, iii.4.

31 Burada ima edilen kurbana olan bu karşı çıkışa dikkat çekilebilir.

32 XII.284.

33 Bkz. Macdonell, *History of Sanskrit Literature*, s. 411.

34 Prof. Keith, *Religion and Philosophy of Veda*, s. 110–112.

35 VII. iv.3,5; XIV. i.2.ii.

kaplumbağa ve bir yaban domuzu şeklini alır. Ancak daha sonra bu hayvanlar Vişnu'nun avatarları ya da enkarnasyonları olarak gösterilmeye başlanır. İnsanlığı kurtarmak için kendisini bu şekilde tezahür ettirme arzusu, gerçekte şimdi, Vişnu'nun hususi iyilikseverliğini gösteren bir işaret olarak kabul edilir. Yeri gelmişken *Avatar* kelimesi, “yukarıdan inme” yani, Tanrı'nın yeryüzüne inmesi anlamına gelir. Bu anlayış, insanın içindeki ilahı unutarak saf doğal bir varlık durumuna düşme eğilimi gösterdiği zaman müdahale eden bir ilah düşüncesini içerir. “Doğruluk azalmaya ve günahkârlık serpilmeye başladığında, işte o zaman ben enkarne olurum.”³⁶ Ölümlü bir şekil alarak, tanrı, dharma'yı yeniden tesis eder ve böyle yaparak her zaman insanın kendinden önce gelecek bir idealin somutlaştırılması olarak hizmet verir. Şiva anlayışı gibi Vişnu anlayışının da Yunan işgalinde üstünlüğe ulaştığını gösteren kanıtlar vardır. Ayrıca, daha sonraki Veda döneminde gitgide gelişen Nârâyana'nın gibi başka bir anlayış da vardır. “Nârâyana”, “Nara'nın inişi ya da ilksel erkek” yani, Puruşa-sûkta'ya göre bütün evrenin kendisinden vücut bulduğu Puruşa anlamına gelir. Puruşa, Brahmanlar'ın³⁷ bazı paragraflarında en yüce olarak görünür ve daha sonra Rudra-Şudra'nınkine benzer şekilde Vişnu-Nârâyana anlayışına yol açan Vişnu'yla özdeşleştirilir. O zamandan beri, bu iki anlayış Hindistan'ın dinî düşüncesine hâkim olur.³⁸ Brahma'nın kökeni ve temeli, popüler kültürten ziyade spekülasyondadır ve bu yüzden de, yüce karakterine rağmen kalabalıkların dinî hislerine hitap etmez.³⁹

Vişnu-Şiva'nın üstünlüğü anlayışı en sık biçimde *Mahâbhârata*'da görünür. Ancak genel olarak burada, kökeni ve genel özelliklerini şimdi işaret etmemiz gereken bir başkasıyla karışmış olarak bulunur. Teistik düşünce hakkındaki bu ikinci akım, Bhagavad tipi bir teizm olarak tasvir edilen akımdır. Upanişadlarla akrabalığından beklenebileceği gibi Vedalara has teizm aşkın tanrıyı hem içkin hem de aşkın olarak görme eğiliminde olmasına rağmen Bhagavad tipi teizm, yalnızca aşkın bir Tanrı kabul eder. Bhagavad amentüsü, Âri kaynaklı olsa da, köken itibarıyla Brahmanalara has değil gibi görünmektedir. Muhtemelen o, Ganj nehri ve Jumna arasındaki klasik Madhya-deşa'nın batısında yer alan, Upanişadların erken döneme ait olanlarının büyük kısmının telif edilmiş olduğu ülkenin bu kısmında ortaya çıkmıştır. Bu inanç Buda'dan uzun bir süre önce, burada iskân eden Âri kabilelerinin bir kahra-

36 BG. İv.7.

37 *Şataş-pata Brahmana*, XIII.vi.1.1.

38 Ancak, onlardan önceki Brahma gibi, bir mezhebin tanrısı da değildir. Hint inancının o safhası, yine de daha sonradır ve şimdi ele aldığımız sonraki bir döneme aittir.

39 ERE, vol. ii.s. 810-811.

manı olan Şri Krişna tarafından tesis edildi.⁴⁰ Esas özellikleri, tek kişisel bir Tanrı'ya, Vâsudeva'ya ve bu tanrıya şaşmaz bir bağlılıktan kaynaklanıyor olarak kabul edilen kurtuluşa inançtır. Kısaca onun, Rigveda'daki Varuna'da bulduğumuz İbrani tanrı tipini andırdığını söyleyebiliriz. Gerçekte, Hristiyanlığın ondaki etkisi Alman oryantalist Weber gibi bazıları tarafından izlendi; ancak bu inancın Hristiyan dönemden önce var olduğu kesin olduğundan, bu teori, genel olarak biliminsanlarının hoşuna gitmedi.⁴¹ Sık sık meydana geldiği gibi, daha sonra bu inancı tebliğ eden kahramanın kendisi tanrılaştırıldı ve En Yüce ile özdeşleştirildi. Şri Krişna'nın zamanında En Yüce Tanrı'nın unvanı, muhtemelen "Bhagavat"⁴² ya da "huşu uyandıran"dı ve ondan da Bhagavata ya da "Bhagavat'a tapan kimse" ismi türetilmiştir. Destana bir ilave gibi görünen, meşhur çalışmaya verilen "Bhagavadgîta" (Rabbin Şarkısı) ismi, telif edildiğinde Şri Krişna'ya En Yüce olarak tapınılmaya başlandığını akla getirir. Ancak bu din, daha sonraki zamanlarda, muhtemelen Doğu'da gittikçe güçlenen ayrılmalara karşı bir engel olan Madhya-deşa'nın öğretisiyle karıştırıldı ve sonra Şri Krişna, burada söz konusu zamanda En Yüce olarak görülmeye başlayan Vişnu-Nârâyâna ile özdeşleştirildi. Bu nihai şekliyle doktrin, "Nârâyaniya" olarak bilinen *Mahabharata*'nın bölümlerinde çok ayrıntılı bir şekilde ele alındı;⁴³ ancak o burada, hemen hemen kesinlikle bizim burada ilgilendiğimiz dönemden sonra olan bir gelişmeye işaret eder. Bu doktrinin daha erken bir safhası, *Bhagavadgita*'da görülür. Çünkü burada, mesela, Şri Krişna'nın Vişnu-Nârâyâna ile özdeşleştirilmesi henüz ortaya çıkmamıştır.⁴⁴ Bu özdeşleştirme, şimdi ele aldığımız döneme atfedilebilir ve onu bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

(4) *Heretik Görüşler*. Muhtemelen okuyucuya, burada "heretik" ile yalnızca Vedalara, özellikle de onların kurban öğretilerine ve âdetlerine ve doğrudan onunla ilişkilendirilen kurumlarına karşı çıkmalarını kastettiğimizi hatırlatmak gerekiyor. Veda dinine muhalefetin, çok eski ve inanmayanlara yönelik kinayelerin Rigveda ilahileri kadar erken bir dönemde bulunduğunu biliyoruz. Bunun, ele almakta olduğumuz dönemde devam ettiği ve evvelce zik-

40 "Krişna ibadeti, Cayin inancının geliştiği yüzyıllar boyunca popüler hale gelmiş gibi görünür." Prof. Jacobi, *SBE*, cilt XXII, s. xxxi.n.

41 Bkz. mesela Prof. Winternitz, *History of Indian Literature*, cilt i. s.431.n.

42 Ancak bu, bu tanrıya has bir isim olmadı. Çünkü, *Şvetesvatara Upaniṣad*'da (iii. 11) Şiva hakkında da kullanılmaktaydı. Aynı zamanda *Mahâbhâṣya*'da V.ii.76'da kullanılan şiva-bhâgavata terimiy-le de karşılaştırınız.

43 Xii.334-351.

44 Krş. *Bhandarkar*, s. 13.

redilen halkın genel uyanışın etkisi altında daha da güçlendiğini gösterecek bol miktarda kanıt vardır. Budist ve Cayinist çalışmaları, Gotama'nın ve Mahavira'nın öğretilerini yaymaya başladıklarında var olan Vedalara özgü olandan başka çok sayıda felsefi okula⁴⁵ gönderme yaparlar. Aynı zamana rastgelen Hindu geleneği de, kadim kralların, heretik olanları da içeren farklı doktrinleri yorumlayan üstatlarla dolu olan saraylarına gönderme yapar.⁴⁶ Yine, MÖ. yaklaşık 500'de yaşamış olan meşhur Veda yorumcusu Yâska, *Niruktasında*, Vedaları hem anlamsız hem birbiriyle çelişik diye eleştiriyor ve Veda karşıtı kanaatlerini ayrıntılı bir şekilde ele alıyor gibi görünen bir Kautsa'dan söz eder.⁴⁷ Kalpa-sûtralar da, zaman zaman, günahkârlar ve suçlularla birlikte tasnif ettiği imansızlara (nastika) atıfta bulunur.⁴⁸ Brahmanların idealleri ve Şramanalar ya da din adamı kökeninden olmayan zahitler arasındaki ayrıma yol açan ve din adamlarının doktrini kadar eski olup şimdi göze çarpar hale gelen bu heretik doktrindir. Bu, dönemin arşivlerinde sıklıkla zikredilen ve Megasthenes gibi yabancılar tarafından bile fark edilen bir ayrımdır.⁴⁹

Doğaları gereği bu görüşler, din adamları sınıfının dışından kaynaklanmış olmalı, ancak bu, Brahminlerin onlarla ilişkili olmadığı anlamına gelmez. Ormanlarda ikamet eden, meslek itibarıyla din adamı olmayan Brahminlerin bulunduğunu biliyoruz.⁵⁰ Onların bu tür doktrinlerin gelişimine yönelik az sayılamayacak bir katkıda bulunmuş olmaları çok muhtemeldir. Bu, gelenek tarafından da desteklenir. Bu yüzden “daha aşağı kökenden” olan Vidura, destanda sık sık bu tip doktrinlerin sözcüsü olarak görünmesine rağmen, aynı şeyi yorumlayan ve Brahminlerden olan Ajagara⁵¹ gibi başkaları da vardır. Erken dönem Budist literatürün tanıklığına göre de, ölümden sonra varlığını devam ettiren ruh inancını reddeden ve transmigrasyona inanmayı kabul etmeyen Şramanalar kadar Brahminler de vardı.⁵² Gerçekten de burada, Hindistan dili durumunda olana tam olarak benzer bir şeye sahibiz.⁵³ Hint dil tarihinde din adamlarının dilinden (şiştalar) ayrı bir destansı safhaya sahip olduğumuz

45 *Cambridge History of India*, cilt i. s. 150.

46 Bkz. mesela, *Mahabharata*, xii.218.4-5.

47 I.xv-xvi.

48 Krş. GDS. Xv.15.

49 *Cambridge History of India*, cilt i, s. 419 vd. Aynı zamanda krş. Prof. Winternitz, *Ascetic Literature in Ancient India*, s. 1-2.

50 *Cambridge History of India*, vol. i.s. 421-2, krş. Prof. Jacobi, *SBE*, cilt XXII, s. xxxii.

51 Xii.179.

52 Bkz. mesela, Oldenberg'in *Buddha*'sında (s. 272-273) *Samyuttaka-nikâya*'dan alıntılanan paragraf.

53 Krş. *Classical Sanskrit Literature*, s. 11-12.

gibi, aynı şekilde Hint felsefe tarihinde de, kendisine has dallarıyla birlikte, meslek olarak din adamı olandan başka üst sınıflara has olan bir inanca da sahibiz.⁵⁴ Heterodoks doktrinlerin etkisi, şimdi bildiğimiz gibi, Hint düşüncesi- nin birden fazla katmanında açıkça görünür. Heterodoks düşünce doğrudan ya da dolaylı olarak Cayinizm ve Budizm⁵⁵ gibi dinî sistemlerin ortaya çıkma- larına sebep oldu ve daha sonraki skolastik felsefede, ancak yetersiz bir şekil- de Carvaka sistemi tarafından temsil edildi. Göreceğimiz üzere Şankaya gibi o da, diğer okullar üzerinde kalıcı izini bıraktı. Ancak zaman zaman, bir doktri- nin kökenini din adamlarına ya da başkalarına borçlu olup olmadığını söyle- mek çok zordur. Zira evriminin burada bizim için bir model hizmeti gördüğü dil örneğinde olduğu gibi, seküler inanç ortodoks inancı etkiliyor ve aynı za- manda büyük ölçüde iki doktrin grubu arasındaki ayırımın yok edilmesine götürecek şekilde ortodoks inanç tarafından da etkileniyor. Birçok “heretik” görüş başlatan Upanişadlara özgü doktrinin öğretisiyle olan bu çok erken itti- fak da, büyük ölçüde bu sonuçtan sorumludur.

Heretik doktrin, bu kadar önemli bir düşünce akımını temsil etse ve felsefi çalışmalarda ona yönelik tesadüfî göndermeler az olmasa da, ayrıntılı bir yorumu erken dönem Sanskrit literatürünün herhangi bir parçasında bu- lunmaz. Şüphesiz o, zaman zaman *Mahabharata*’da görünür; ancak destan daha sonraki editörlerin ellerinde maruz kaldığı düzeltmeler sebebiyle yeni- den gözden geçirilmiş ya da büyük ölçüde diğer inançların akideleriyle karış- mış görünür. Bu çalışmada açıklanmış bulunduğu şekliyle söz konusu doktri- nin, ona hoş bakmayan düşünürlerin eleştirilerine ait olduğu ve muhtemelen tahrifata maruz kaldığı, onun burada sık sık iblisler (asuralar) gibi itiraz edi- lebilir kaynaklara götürülmesinde açıkça görünür.⁵⁶ Bu şekilde değiştirilen *Mahabharata* anlatısı, kendisinden mevcut dönem hakkında bilgi çıkarmak zorunda olduğumuz yegâne dikkate değer kaynaktır. Bu doktrin, kendisine has farklara sahip gibi görünür. *Śvetāśvatara Upaniṣad*, zaten bu türden yar- ım düzine görüş zikreder ve destan da öğretisiyle ilgili benzer farklılığı öne sürer; ancak onlardan herhangi birinin tam niyetini ifade edemeyiz. Onlardan

54 Benzerliği tamamlamak için, bu sıradan halk tarafından ifade edilen birçok Prâkrtilere tekabül eden popüler inançların varlığını zikretmek zorundayız.

55 Bir taraftan “heretik” doktrinlerin bir kısmı ve diğer yandan Cayin ve Budist düşünceler arasında- ki benzerlik, çok anlamlıdır ve Mahavira kadar Buda’nın da anlayışlarından bir kısmını bu ana he- retiklere borçlu oldukları ve diğer kısımlarını ise onlarla beraber sürekli olarak yapılan tartışma- ların etkisi altında formüle edildiği kabulünü tercih ettirir. *SBE*. Vol. XLV. s. xxvii. Aynı zaman- da karşı. Prof. Wineternitz, *a.g.e.*, s. 1 ve 18.

56 Mesela, sırayla xii.224 ve 222’de görünen Bali ve Prahrâda asurlardır.

ikisi, haklarındaki bilgi Hint düşüncesinin daha sonraki tarihinin belli yönlerini anlamada bize hizmet edeceği için burada tefrik edilebilir. Bunlar, Yadaracchâ-vâda ya da Animitta-vâda olarak tasvir edilen “rastlantıcılık” ve “doğalcılık” ya da Svabhâva-vâdadır. Bunların her ikisi de, ayrı ayrı *Śvetaśvata-ra Upaniṣad*’da zikredilir ve daha sonraki çalışmalar da bu ayrımı yaparlar.⁵⁷ Birincisi dünyanın bir karmaşa olduğunu iddia eder ve onda görülen herhangi bir düzeni saf tesadüfe atfeder; diğeri ise, “şeylerin, doğalarının onları kıldıkları gibi olduklarını” kabul eder.⁵⁸ Birincisi sebepliliği bütünüyle reddederken ikincisi, onun evrenselliğini kabul eder, ancak bütün değişiklikleri ait oldukları şeylerin kendisine dayandırır. Her şey benzersizdir ve onun bütün tarihi bu benzersizlik tarafından önceden belirlenir. Bundan dolayı Savhâva-vâda’ya göre içinde yaşadığımız bu dünya, yasadışı bir dünya değildir; sadece onu yöneten dışsal bir aracı yoktur. O, kendi kendini belirler, belirlenmez. Bu yüzden söz konusu doktrin, ötekinden farklı olarak, zorunluluğu bütün fenomenleri yöneten olarak kabul eder; ancak bu zorunluluk bir şeyin hakiki doğasında içsel olarak bulunan bir zorunluluktur ve dışsal bir aracı tarafından ona empoze edilmiş değildir. Kör olduğumuz içindir ki, şeylerin hiçbir yasa ya boyun eğmediğini hayal ederiz ya da olayların akışına başarıyla müdahale edebileceğimizi zannederiz. Her iki doktrin, tabiatın gerisinde iş gören tanrısal bir gücü ya da tabiatı kontrol eden veya onda ima edilen aşkın bir varlığı ifşa ettiği düşüncesini reddetme hususunda hemfikirdirler. Her iki okul da, kendi görüşlerini açıklamak için tabiatüstü bir tasdik aramaz. Bu okullardan birincisinde, hayat olaylarını gene saf rastlantıya atfeden Cârvaṅka’nın daha sonraki duyumcu doktrininin ana kaynağını aramak zorundayız. Gerçek felsefi öneme sahip olan sonuncudur ve bu yüzden onun hakkında birkaç söz daha söyleyeceğiz.

Svabhâva-vâda, bir zamanlar çok iyi biliniyor olmalı, çünkü Şamkara’nın kiler gibi eski felsefi çalışmalarda⁵⁹ ona yönelik referanslara tesadüf etmekteyiz. *Mahabharata*’da ona yönelik birden fazla yerde ima vardır.⁶⁰ Onun hakkında farkına varılması gereken ilk şey, bazen onun ve Aṛṣta-vâda⁶¹ ya da “tabiatüstüne inanç” arasında çizilen zıtlığın ima ettiği pozitivistik karakteridir. Burada, bir yandan Mantraların ve Brahmanaların tabiatüstü-tücülüğünden ve öte yandan ise Upaniṣadların metafiziksel görüşünden fark-

57 Krş. *Kusumânali*, i.5. NS, IV.i.22-24’de Animitta-vâda’ya bir gönderme vardır.

58 Svabhâva-bhâvino bhâvân. *Mahabharata*, xii.222,27. Bkz. aynı zamanda st. 15 vd.

59 Bkz. mesela, VS hakkında Şamkara’nın yorumu, I.i.2; *BUV*, I.iv.1487.

60 Mesela, xii.179.222 ve 224.

61 Nīlakantha *Mahabharata* üzerine olan yorumunda bu ayrımı yapar.xii.213.11.

lilik gösterir. Söz konusu öğretinin bu pozitivistik karakteri –onun “dünyevi metafiziği”–, genel olarak daha sonraki literatürde bu doktrine hasredilen lokâyata (tecrübe edilen dünyayla sınırlı) teriminin aslı anlamı gibidir. Onunla ilgili bir diğer önemli nokta, hayat var olduğu müddetçe devam eden bireysel bir ruhu kabul ediyor olsa da bedenden bedene geçen bir ruhu reddetmesidir.⁶² Bu bakımdan doktrin, ölümsüz bir ruhu var kabul eden Adhyâtma-vâda olarak tasvir edilenle karşılaştırılabilir. Açıklamamızın kendisine dayandığı *Mahabharata*’nın bölümlerinden biri, “ölümün, varlıkların sonu olduğunu” ifade eder.⁶³ Gerçekte bu tür aşkın mahiyetlerin reddi, bu doktrinin esas hedefidir. Var olmaya devam eden bir ruhun reddinin zorunlu bir sonucu olarak Svabhâva-vâda, genel olarak anlaşıldığı şekliyle karma yasasına inanmıyor görünüyor. Maddi evrenin nihai kaynağı olarak, onun bir mi çok mu olduğu hususunda karar verecek hiçbir araca sahip değiliz. Destanın anlatılarında her ikisini doğrulayan kanıtlar vardır. Bu yüzden onlardan birinde, hayvani organizma nihai olarak beş elemente kadar dayandırılır⁶⁴ ve destan başka yerde⁶⁵ açıkça Svahâva-vâda’yı elementlerin nihailiğiyle ilişkilendirir. Bir başka anlatı, varlığın sonlu fenomenlerini tek kaynağın değişiklikleri olarak tasvir ederek, bu tek kaynağı tercih ediyor gibi görünür.⁶⁶

Konumuzun bu kısmını bırakmadan önce destanda, özellikle Svâbhâva-vâda’nın etkisi altında, Upanişadların Mutlakçılığının –daha hususi olarak da onun Brahma-parinâma-vâda olarak tasvir edilen yönünün– bir değişikliği olarak görünen, fark edilebilir bir başka düşünce eğilimini zikretmemiz gerekmektedir. Hedefi, realist ve plüralisttir. Mutlak anlayışını ortadan kaldırmaya ve ruh ya da puruşayı madde ya da prakritiye karşı, birincinin aynı zamanda birçok olduğunu tasavvur ederek, iki taraflı bağımsız varoluşlar olarak düzenler. Ancak bu sonuç, bütünüyle etkili olmaz. En yüce olarak Mutlak –bazen de Tanrı-tasarımı muhafaza edilir, farklı da olsa, puruşa ve prakriti ona tâbi olarak kabul edilir. Mutlak ve prakriti arasındaki ilişki, daha fazla tanımlanmaz ancak prakritinin, bütün fiziksel dünyanın kendisinden meydana çıktığı kaynak olarak kabul edildiği açıktır. Puruşa ve prakriti keskince birbirlerinden ayrılır. Birisi, tecrübe içinde öznedir ve diğeri ya da

62 Bu dönemde böyle bir görüşün yaygın olduğuna dair bkz. BP, s. 135. Aynı zamanda krş. *Katha Upanişad* (I.i.20 vd.). Burada ileri sürülen nokta, bir ruhun olup olmadığı gibi genel bir şey değil fakat yalnızca onun bedenden (prete) sonra var olmaya devam edip etmediğidir. Yine bkz. SAS, s. 175.

63 Bhûtânâm nidhanam niştha şrotâmiva sāgarah: 224.9. bölüm. NM. s. 467.

64 227.17.

65 232.19. Savahâvam bhût-cintakâh. Ancak *Śvetaśvatara Upanişad*, ikisinin arasını ayırır.

66 222.26 ve 31.

daha ziyade onun ürünü, nesnedir; genel olarak birbirlerini doğrulamayan karakteristiğe sahiptirler. Bu, puruṣa ve prakṛiti arasındaki ayrımın bir bilgisidir ve genel olarak insandan gizlidir. Bu yeni doktrinin samsaradan kuruluş için ehliyetli kılacağına inanılır. Burada dikkate değer olan nokta, pasif şeklindeki Mutlak anlayışın ve yaratıcı eylemin hemen hemen bütünüyle prakṛitiye nakledilmiş olmasıdır.⁶⁷ Daimi ruhları kabul hususunda, bu doktrin yukarıda özet halde verdiğimiz Svâbhâva-vâda'dan farklılık gösterir. Ancak o, pratikte, evrenin tamamının kendisinden yayılması için gerekli bütün güçleri maddeye bağışlama şeklindeki doktrini andırır. Aynı şekilde bu görüş, üstün ve ebedi olarak düşünülen kozmik ruh için bir yer bulma hususunda Mutlakçılığı andırsa da, ruhun yanı sıra gerçekte maddeyi ikincil bir varlık olarak kabul ettiği için düalist olma bakımından ondan ayrılır. Bu ayırt edici özellikler daha çok, Sankhaya'nın ayırt edici özellikleri gibi görünürler ve Garbe gibiler, destanda popüler bir şekilde ortaya çıkanın tam olarak gelişmiş Sânkhyaya olduğu kanaatindedirler.⁶⁸ Ancak, bir sonraki kısımda işaret edeceğimiz gibi, onu yegâne proto-Sânkhyaya ya da oluşum halindeki Sânkhyaya olarak kabul etmek tercih edilir gibi görünmektedir. O, destanda yalnızca Teizm'le karşılaştırılabilir çok önde gelen bir yer işgal eder. Onun, Hint düşünce tarihindeki yeri büyüktür; ancak gerektiği şekilde ele almak için Sânkhyaya sistemi ele alınıncaya kadar beklemek zorundayız. Fakat burada yeri gelmişken heretik bir doktrinin ortodokslukla olan bu ittifakının, kadim Hindistan'da ne tamamen ortodoks ne de tamamen heteredoks olarak tasvir edilemeyen geleneğin yeni bir akımına yol açtığını ileri sürebiliriz. Eski ortodoksi gibi eski heterodoksi de, kendine has çizgileri geliştirmeyi sürdürüyor. Yenisi, heterodoksiden daha çok ortodoksiye yönelik eğilimleriyle orta bir doktrin haline gelirken eski ortodoksi, "aşırı sol" olarak temsil edilebilir. Görünüşe göre, bundan sonra bizatihi ortodoks inancın, iki kайдan gideceği söylenebilir. Bu ikisi arasındaki ayrım, çoğunlukla önemli anlaşmazlıklara yol açar.⁶⁹ Bâdarâyana'nın *Vedânta-sûtras*ında olduğu gibi, erken klasik dönem literatüründe ortodoksinin alanının genişlemesine yönelik dolaylı göndermeler vardır.⁷⁰

67 Krş. *Mahabharata*, xii.314, 12; BG, iii.27.ix.10.xiii.19.20 ve 29.

68 Prof. Keith, *The Sâmkhya System*, s. 46 vd.

69 Mesela, bu tartışmalardan biri, Veda'nın pauraşeye olup olmadığı ile ilgilidir. Bkz. *Chandogya Upaniṣad*, x.

70 Bkz. mesela, II.i.1. Burada iki sınıf smṛti ayrılır –biri, Manu gibi Vedaya dayanır ve bu yüzden de tam olarak itibar olunur ve ikincisi, Kapila gibi, bazıları tarafından şistalar olarak kabul edilse de öyle değildir. Çünkü onlar, Vedalara kadar geri gitmezler.

II

Bu dönemin teorik öğretileri hakkında bu kadarı yeter. Aynı şekilde, o zaman hayatın hedefine ulaşmak için tavsiye edilen farklı disiplin tarzlarını bir araya getirmek faydalı olacaktır. Genel olarak söylendiğinde, disiplinle ilgili bu öğreti üç çeşittir: yani (1) karma, (2) yoga ve (3) bhakti. Bunlar sıraya uygun olarak, yalnızca baskın olsalar da, yukarıda kısaca özetlenen dört düşünce okulu ilk üçüyle ilişkilendirilir:

(1) *Karma*. Bu terimle, burada kullanıldığı şekliyle, Vedalarda açıkça zikredilmemiş olsa da, gelenek tarafından onaylanmış muayyen görevler ve uygulamalar kadar kurbanla ilgili ayinler ve onlarla birleştirilen eylemler anlaşılır. Ancak ahlâki saflık, Vaşiṣṭha'dan örnek alınan ifadeler tarafından gösterildiği gibi karma yoluna giriş için zorunlu şart yapıldığından –ister sosyal isterse özsaygısıyla ilgili olsun– normal erdemlerin görmezden geldiği düşünülmemelidir.⁷¹ “Ne Vedalar ne kurban ne de özgürlük, davranışı sıradan, adi olan, doğru yoldan ayrılan kimseyi kurtaramaz.”⁷² Üzerinde durulan erdemlerin doğası, mesela, dinî öğrencinin Âpastamba'sı şu tanımdan devşirilebilir: “O, nazik ve sakindir. O, kendi kendine en yüce kontrolü uygular. O, mütevazı ve yiğittir. O, hiçbir yorgunluk tanımaz ve kızgınlıktan azadedir.”⁷³ Dini ayinlere ilave olarak Gautoma, yalnızca “ruhun erdemleri” (âtma-guna) ya da deruni ahlâki erdemler olarak isimlendirdiklerini yani, her şeye karşı şefkat, sabır, kıskançlığın yokluğu, saflık, azim, neşelilik, asalet ve kanaatkârlık emretmez, onları saf törensellikten daha yüksek mevkiye koyar.⁷⁴ Yukarıdaki anlamda karmalar, hem (i) cennete ulaşma gibi hususi sonuçları hedefleyen “izin verilmiş” ya da “tercihe bağlı” (kâmya), (ii) ona yönelik düşkünlüğün günaha ve hoşlanılmayan sonuçlara götüren “yasaklanmış” (pratiṣiddha), (iii) hem de toplumun dört varnasına ya da sınıfına uygun olan görevleri içeren ve son kısımda kendisini dört aşrâma olarak tasvir edeceğimiz “zorunlu” ya da “şarta bağlı olmayan” karmalardır. Bu farklı karmaların ayrıntılarına girmek gerekli değildir. Biz yalnızca, burada bizi ilgilendiren disiplin hakkındaki bu görüşün temelinde yer alan bir ya da iki ilkeye dikkat çekeceğiz.

Bütün davranış kuralları, bireysel ruhun, ölümden sonra var olmaya devam ettiğini var sayar ve mevcut hayatın esas olarak gelecekteki hayata bir

71 Teknik anlamından ayrı olarak popüler kullanımıyla dharma kelimesinin sık işaret ettiği ahlâki erdem üzerindeki vurgu, karakterin arılığının baştaki durumu üzerindeki bu ısrara kadar götürülebilir.

72 *Dharma-sûtra*, vi.2 ve 6. Bkz. *EI*, s. 90.

73 *ADS*.I.iii.17-24.

74 *GDS*. viii.20-23.

hazırlık olduğunu kesin olarak kabul eder.⁷⁵ Böyle bir görüşün metafizik temeli hakkında ne düşünürsek düşünelim, onun disipliner değeri açıktır. Bi-reysel ruhun daimi karakterini vurgulayarak, her şekilde şimdiki zamana bağımlılığını onaylamaz ve kendi kendini kontrol altında tutmanın geliştirilmesini teşvik eder. Bu kendi kendini kontrol altında tutma eğiminin sonucu olarak, birçok erdem ortaya çıkar. Vaişiṣṭha'nın söylediği gibi burada talebe için kural: "Uzağa bak; yakına değil. En yüceye bak, en yüceden aşağı olana değil."⁷⁶ Sonuç olarak arzu ve ihtirasların hâkim olduğu bir hayatın yerini yalın bir hayat alır. Bu disiplin, diğer bazı düşünce okullarında olduğu gibi bütün olarak arzuların ortadan kaldırılmasını hedeflemez, çünkü kişinin gelecek hayattaki selametine dayanır ve bu yüzden "mezarın ötesinde mutluluk aramak" olarak tanımlanabilir. Ancak, insanı, kendisi için bu dünyanın kazançlarının peşinden koşmaktan vazgeçirir. Bu dönemde, Puruṣârthalar ya da beşeri değerler, tam tamına "insanın hedefleri" olarak isimlendirilen bir formülasyonla hakiki hayat idealine kesin bir şekilde değinilmiştir. Eğer, mokṣa'yı dışarıda bırakacak olursak bunlar üç tanedir⁷⁷ (tri-varga); yani, dharma, artha ve kâma. Mokṣa, bütünüyle Kalpa-sûtraların dışında bırakılmasa da hiçbir şekilde öne çıkan bir yer işgal etmez. Artha ve kâma, sıraya uygun olarak servetin ve şimdiki hayatın mutluluğunun elde edilmesini, oysa dharma, dinî fazileti temsil eder. İlk ikisi de, dünyevi hedefler küçümsenmesin diye meşru olarak kabul edilirler. Gerçekte Sûtralar, bazen gelecek dünyadaki kadar bu dünyada da başarılı olmaktan söz ederler,⁷⁸ böylece de çok iyi ifade edildiği gibi, arzular alanını "edebi bakış açısıyla birleştirirler."⁷⁹ Ancak dharma, her şart altında tercih edilir.⁸⁰ Dharmaya bağlı olan, Âpastamba, dünyevi faydaları da hasat et, der; ancak eğer yapmazsa bu, en yüce hedef olarak dharmaya ulaşma hususunda çok fazla önemli değildir.⁸¹ Dharma düşüncesi burada büyük bir öneme sahiptir, sahiden de bir bütün olarak Hindu hayat görüşünü anlama açısından önemlidir. Daha önceki rta ile karşılaştırılabilecek olan bu kelime, harfi harfine "destekleyen ya da besleyen" yani, nihai yönetim il-

75 "Brahmanaların hakkında konuştukları ana mesele, ölümdür; çünkü onlar, mevcut bu hayatın ana rahminde geçen bir mevsim olduğunu ve felsefe geliştirenler, ölümün gerçeğe, mutlu hayata doğum olduğunu kabul ederler. Bu yüzden, kendilerini ölüme hazırlamak için yoğun bir disiplin içine girerler."-Megasthenes. Bkz. *Cambridge History of India*, vol. I, s. 419.

76 *Dharma-sûtra*, x.30; xxx. 1. Bkz. *EI*, s. 91-92.

77 *GDS*, IX.48.

78 Krş. *ADS*, II.xx.22-23.

79 Prof. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, s. 79.

80 Krş. *GDS*, IX.49; *ADS*, I.xxiv.23.

81 *ADS*, I.xx.3-4.

kesi veya evrenin yasası anlamına gelir. Mevcut dönemde, bütün kurulu hayat tarzlarını –seküler, ahlâki ve dinî– temsil eder. Terimin bu her şeyi kuşatıcı önemi, bazen onun kullanımında karşılaşılan belirsizliği açıklar. Ancak, anlamı farklı olsa da, dharma esas olarak, semereyi gelecek bir hayata taşıyıcı ve onu kazanmanın zorunlu bir şartı olarak ahlâki saflığı ima eder. Bu düşünce o kadar daimidir ki, popüler mitolojide Yama ya da ölüm tanrısıyla özdeşleştirilmeye başlanır. Bu ölüm tanrısı, hak ettiklerine uygun olarak bir başka hayatta insana mükâfatlarını ve cezalarını pay eder. Neyin dharma olduğu neyin olmadığı hususunda karar verecek olan otorite, Vedalar ve ona dayandırılan gelenektir. Bu, bu dönemde kullanılmaya başlanan vidhi teriminin anlamıdır⁸² ve yukarıdan bir emri temsil eder. Yani, dharma teknik anlamda tecrübe üstüdür ve yalnızca ortak tecrübeden başka bir kanal vasıtasıyla yani ilahi veya geleneksel bir kanun vasıtasıyla bilinebilir. Âpastamba, Ârilerin âdetlerinin ve törenlerinin temelinde yatan ilkelerin sıradan bir yolda bilinemeyeceğini açıkça söyler: “Dharma ve adharma, ‘biz falan falanız’ diyerek oyalanmaz.”⁸³ Ampirik düşüncelerin kendisinin davranışı yeterli bir şekilde açıkladığı yerde böyle bir yasaya ihtiyaç yoktur. Bütün ihtiyaç duyulan şey, dünyevi basiretin geliştirilmesidir.

(2) *Yoga*. Bu terim, İngilizce “boyunduruk” ile aynı köktendir ve “dizginlemek” anlamına gelir. Yoga, esas olarak kendi kendini fethetme sürecidir ve kadim Hindistan’da tabiatüstü ya da gizemli güçler elde etmek amacıyla sık sık başvurulmuş bir şeydir.⁸⁴ Ancak biz şimdilik, kurtuluşu garanti eden vasıta olarak yogi uygulamasıyla ilgileniyoruz. Bu anlamda yoga, pratik olarak Upanişadlarda öğretilen upâsana ile aynıdır ve baskın bir şekilde Mutlakçılıkla ilişkilendirilir. Yogik meditasyonun, idrak edilecek birlikle ilgili entelektüel kanaati izlemek olduğunu ve bu yüzden suni bir kendi kendine hipnoz süreci ya da bu türden bir şey olmaktan çok uzak olduğunu hatırlamalıyız. Öte yandan, “tamamen sağlıklı ve keyifli bir estetik tefekkür fenomeni” ile karşılaştırılmaktadır.⁸⁵ Bu yüzden yoga gerçekte, cnana ya da doğru bilginin yanı sıra ilave bir yardımdır; şu ya da bu şekliyle ona yönelik ihtiyaç, hemen hemen bütün düşünce okulları tarafından kabul edilir.⁸⁶ Bu, erken dönem

⁸² Krş. ADS, I.xxiii.6.

⁸³ ADS, I.xx.6.

⁸⁴ Krş. ADS, II.xxvi.14. Burası iki tür asketik arasında bir ayırımı işaret eder. Bunlardan birincisi dharma-para, öteki ise abhicâra-para olarak tasvir edilir ve sıraya uygun olarak ilki “yardımsever”, ikincisi ise “kötü niyetli” olarak tercüme edilebilir.

⁸⁵ Bkz. PU, s. 383.

⁸⁶ Bu elemente ihtiyaç, en azından ayincilikte ortaya çıkar; ancak burada bile, Vedik ayinlerin kör bir

Upanişadlar için bilinen Mutlak'la birliğe ulaşma anlamına gelir ve nididhyâsan ismi altında daha önce kendisine atıfta bulunduğumuzdan, burada onun hakkında daha fazla bir şey söylemeye gerek görmüyoruz. Yoga, bu dönemde sistematize edildi, fakat bir sonraki kısımda Sankhya-Yoga sisteminin ele alındığı bölümde onun ayrıntılarına gönderme yapmak münasip olacak. Ancak, disiplinin hemen sonraki tarzına geçmeden önce, diğer şekilleri hakkında ne söylenirse söylensin karma gibi bu şekliyle yoga yolunun da umumi ahlâk disiplini ihmal etmediğine dikkat çekmek zorundayız. Bu umumi ahlâk, o zaman da belirsizdi ve farklı tabiatüstü güçleri ya da dünyevi hedefleri amaçlardı. *Katha Upanişad* mesela –eski bir otoriteyi zikretmek için– zihnin konsantrasyonuna, Brahma-idraki için vazgeçilmez bir yardım olarak onu, ahlâki saflıkla da birleştirmektedir.⁸⁷

(3) *Bhakti*. Bu, “sevgiyle adanma”dır ve kişisel tek bir Tanrı'ya inançla birlikte özellikle teizme uygun disipline edici bir yoldur. Genel olarak söylendiğinde, bhakti toplumsal,⁸⁸ yoga ise aksi bir tutumu temsil eder. Bhaktalar bir araya gelirler ve aynı şekilde adanmış olan diğerlerinin eşliğinde manevi bir yücelme bulurlar. Öte yandan yogiler, Tanrı'yı ya da Mutlak'ı tek olarak arama eğilimindedirler. Onların hedefi, Yalnız'la yalnız olmaktır. Yoga'da adanmaya sevgi unsuru ilave edildiğinden entelektüellik baskın iken, bhakti'de duygusallık hâkimdir. Modern zamanlarda Hindistan'daki bhakti kültürünün kökenine dair büyük bir tartışma olmuştur.⁸⁹ Bazıları, onun kökenini Hristiyan kaynaklara dayandırmış, ancak Bhâgavata dinî meselesinde olduğu gibi, yabancı bir köken hipotezi, genel olarak bilimsanlarının onayını kazanamamıştır. “Geri dönmek” kökünden türeyen bhakti kelimesi zihnin, Veda dönemi Hindistan'ın yabancı olmadığı tanrılığa yönelik bir tutuma işaret eder. Mesela, Varuna bu tanrı anlayışına bariz bir şekilde ilham verir. Keza Mantralarda, tanrıların önüne eklenen “baba” gibi sıfatlarla çok sık karşılaşırız. Bu durum, ibadet eden kimsenin bu şekilde hitap ettiği ilahla kendi arasında hissedilen belli bir yakınlık ilişkisine işaret eder. Rigveda'nın ilk ilahisi bile, böyle bir hissi dile getirir: “Ey Agni, bir babanın oğluna olduğu gibi bizim ulaşmamızı kolaylaştır.” En Yüce olduğu kabul edilene yönelik

icrasıyla onların bilerek takibi arasında bir ayırım yapılır. Sonuncu durumdan, kendisiyle çnana'nın değerinin gözden kaçırılmadığını göstererek daha büyük bir iyiyi cezbeden olarak söz edilir.

⁸⁷ L.ii.24.

⁸⁸ Krş. BG, x.9.

⁸⁹ Bkz. Bhandarkar, *Vaiṣṇavimism, Śaivism*, s. 28-30.

aynı sevgi düşüncesi Upanişadlarda da izlenebilir. *Katha Upaniṣad*⁹⁰ muhtemelen, bir kimse kurtulmadan önce bhaktinin mükâfâtı olan tanrısal yardıma yönelik ihtiyacı bir kez zikreder. *Śvetāśvatara Upaniṣad*, aynı kelimeyi kullanır ve yalnızca Tanrı için değil fakat *guru* için de en yüksek adanmanın zorunluluğundan söz eder.⁹¹ Guru, kendisi aracılığıyla Tanrı bilgisinin bize geldiği kanaldır. Son olarak, gramerci Pânini (İS. 350), yalnızca “severek adanmanın nesnesi anlamında olsa da, bu kelimeyi açıklayacak müstakil bir aforizmaya sahiptir.”⁹² Bu yüzden Tanrı’ya ve onun inayeti (prasâda), mükâfâtı hakkındaki düşünceler, Hristiyan döneminden uzun süre önce Hintliler için çok iyi bilinmektedir ve kaynaklar için dışarıya bakmaya gerek yoktur. Üstünlüğü bu döneme ait üç Tanrı’dan Vişnu-Krişna, bu bhakti düşüncesiyle en baskın şekilde ilişkili olanlardır; ancak bu, mesela “kendisine aşırı derecede bağlı olan kimseye şefkatli” (bhaktânukampin) olarak tasvir edilen Şiva gibi diğerleriyle ilgili olarak da zikredilmiş bulunur.⁹³

Bu üç disiplin tarzından yalnızca yoga, heretik görüşlerle, o da yalnızca dünyadan çekilme yolu olması bakımından ilişkilendirilebilir; Mutlak’la birleşmeye ulaşmanın bir vasıtası olarak değil. Yoga, heterodokslar arasında disiplinin bir şekli olarak o kadar önemli oldu ki; ideal insanın, ortodokslar arasındaki gibi yarı-tanrı olan rṣi değil fakat dünyayı terk eden yoginin olduğu söylenir. Diğer doktrinler durumunda olduğu gibi, ahlâki bir arınma ihtiyacı, burada da ihmal edilmedi. *Mahabharata*’da bir heretik olarak görünen Pahrâda, ‘ilkeye bağlı’ (samaye ratam) olarak tasvir edilir.⁹⁴ Ancak, beklenileceği gibi, ortodokslardan farklı olarak heretik öğretmenler, Vedalara özgü karmanın etkisinin temizleneceğine inanmazlar ve ön gördükleri ders yalnızca etik bir dersiştir. Bu dönemin başlarındaki farklı heretik okullar hakkındaki bilgimiz, o kadar noksandır ki, bunlardan hareketle ön görülen etik eğitimden ayrıntılı olarak söz edemeyiz. Genel bir ayırt edici özellik olarak, onun stoik sertliğine işaret edebiliriz. Bir ret disiplindir ve onunla insanı kişisel arzulardan bütünüyle özgür kılma hedeflenir. Bu kişisel arzular, varlığın bütün hastalıklarının birincil kaynağı olarak kabul edilir. Böyle bir görüş, şüphesiz, karamsar bir temele sahiptir; ancak bu destanda⁹⁵ bulunan anlatıların genelliğinden hareketle hüküm verilecek olursa, hedonizmden olduğu kadar kinisizmden de çok uzaktır.

90 I.ii.20 ve 23.

91 Vi.23.

92 IV.iii.95.

93 *Mahabharata*, xii.284.167.

94 Xii.222.4.

95 Krş. Xii.179.18 vd.

Bu disiplin tarzlarından farklı olarak, bu dönemde özellikle de heretik okullarda samnyâsa ya da dünyanın resmen terkinin kabul edildiğini buluruz. Mesela, daha önce kendisine atıfta bulunulan Acagara, bir muni⁹⁶ olarak betimlenir ve ormanda ikamet eder. Aynı şekilde, zihnin tam sükûnetini gerçekleştiren Samanga, şöyle der: “Arthayı ve kamayı, arzuyu ve vehimi bırakarak yeryüzünü acısız ve ıstırapsız dolaştım.”⁹⁷ Bu dönemin pratik öğretisinin ön- de gelen bir özelliği olmakla birlikte, samnyâsa hiçbir şekilde, en azından ortodokslar arasında evrensel değildir. Onlardan bir kısmı, samnyâsayı hayatın normal şeması içine dahil etmeyi reddeder. Öğrencilikten başka yegâne meş- ru âşrama, onlara göre, ev sahipliğidir ve geriye kalan ikisi, yani inziva ve ke- şişlik âşramaları, ancak birtakım sebeplerden dolayı bir ev sahibine uygun olan karmaları icra edemeyen kimseler için hedeflenmiş olarak açıklanır. Bu muhtemelen, eski görüştür; çünkü burada, bütün önem, Brahmanalarda o kadar ayrıntılı bir şekilde öğretilen sayısız ayine atfedilir.⁹⁸ Hatta samnyâsa- yı hayatın normal bir safhası olarak kabul eden ortodokslar arasında bile, yalnızca sonuncu kabul edilir.⁹⁹ Öyleyse bu bakış açısından, bu dönemde ka- bul edilen disiplin tarzları, müspet ve menfi şeklinde yeni bir bölünmeyi ka- bul eder. Birincisi, Kalpa-sûtralarda öğretilen çeşitli görevlerden Vedik ritüel ve ateşe katı bağlılığı vurguladığı için pravrıttı ya da aktif hayat yolu olarak tanımlanır ve ikincisi, bir kimsenin kendisini bütünüyle derin düşünceye ada- mak maksadıyla toplumsal ve kurbansal hayatın içine çekilmelerden bir kur- tuluşu gerektirdiğinden niivrıttı ya da diñgincilik (tutkulardan, arzulardan ay- rılmış olma) olarak betimlenir. Hint düşüncesinde sonraki gelişimi takip ederken bu ayırımın, değerli olduğunu göreceğiz.

Böyle bir disiplinle ulaşılabacak olan durumun doğası nedir? İnsanın üç- lü idealini (tri-varga) takip edenlere göre, hayatın hedefi, ölümden sonra bu hayatta dinî erdem (dharma) kazanarak cennete ulaşmadır. Öte yandan mok- şayı en yüce ideal olarak kabul edenler, onu birden fazla şekilde tasavvur ederler. Mutlakçılıkta olduğu gibi Mutlak’la birleşilebilir ya da teizmde oldu- ğu gibi Tanrı’nın huzuruna ulaşılabilir veya bazı heretik okullarda olduğu gi- bi, yalnızca samsaranın engellerinden olumsuz bir kurtuluş olabilir. Son an-

96 Xii.179.2.

97 *Mahabharata*, xii.292.19.

98 GDS, s. iii.36.

99 Krş. *Manu-smṛti*, vi, 35. Ancak daha sonra, öğrencilikten sonra, tercih ettiği hayatın akışını seçe- cek bireyin özgürlüğü üzerindeki sınırlamalara son verildi. Bu zamandan sonra, yegâne ölçüt, ilgi- sizlik/ayrı durmadır: Bu ölçüte sahip herkes, dünyayı terk etme hakkına sahip olurdu. Krş. Yada- hareva virajet tadahareva pravratjet: *Cebele Upaniṣad*, 4. Bkz. sayfa 21’deki no 3.

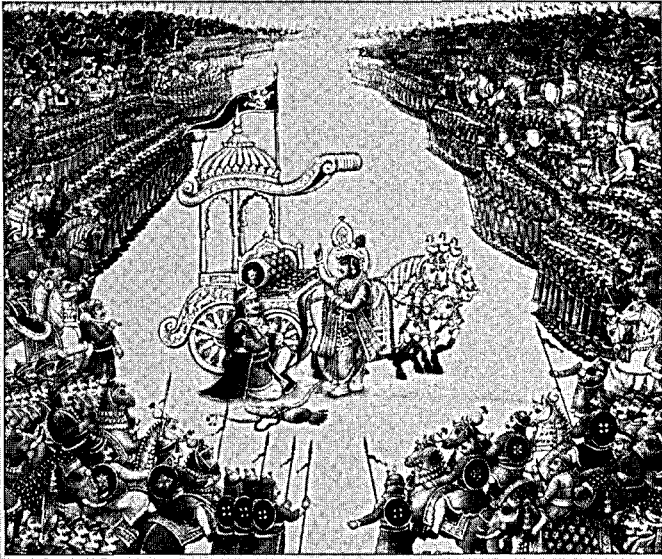
lamda daha çok, onun olumsuz karakterini açıkça ortaya çıkaran nirvana (lateral olarak, “sönmek”) olarak adlandırılır. Ancak, nirvâna hakkında ne düşünülürse düşünölsün, cîvan-mukti ideali varlığını devam ettirir ve onun bu dönemde daha büyük bir vurgu kazandığını söyleyebiliriz. “O, gerçekten özgürdür” nakaratıyla biten, Sagara ve Ariştanemi arasındaki bir dizi dize halindeki Diyalog’da, *Mahâbhârata*¹⁰⁰ bizatihi mokşa gibi bu hayatta ulaşılabilen ihtirassız bir dinginlik tutumunu haber verir. Advaita gibi birçok ortodoks okul tarafından bağı kalınan bu ideal, heretiklerin bir kısmının çok iyi uzlaştıkları genel dünya görüşüyle birlikte söz konusu çevrelerde ortaya çıkmış olabilir. Ölümden sonra ulaşılacak bir durum şeklindeki mokşa anlayışı, mesela, gelecek bir hayatı sabırsızlıkla beklemeyen Svabhâva-vâda ile uyuşmaz ve doğal olarak, bu ideali mevcut hayatın sınırları içinde gerçekleştirilebilecek bir şey olarak takdim eder. Ancak, biraz önce zikredilen karmaşık doktrinlerden dolayı, onun hakkında emin olmak zordur.¹⁰¹

¹⁰⁰ Xii.288.st.25 vd.

¹⁰¹ Bu bağlamda krş. ADS, II.xxi, s. 14-16.

4

Bhagavadgîta



“OLDUĞUNU ZANNETTİĞİN ŞEYSİN AMA DEĞİLSİN. ÖYLESİN, ÇÜNKÜ ONA GÖRE (ONA UYGUN OLARAK) DAVRANIYORSUN, ÖYLE DEĞİLSİN ÇÜNKÜ O DEVAM ETMEZ. SEN SONSUZA DEK BİR KRAL YA DA BİR DİLENCİ OLARAK KALABİLİR MİSİN? HER ŞEY DEĞİŞMEK ZORUNDADIR. SEN İSE DEĞİŞMEZ OLANSIN. SEN NESİN?”

Guru

Yaygınlık ve şöhret bakımından Hint düşünce dünyasında Gîtâ gibi bir metin daha yoktur. Her zaman, büyük saygı uyandırır ve eğer geçmişe göre bir fark varsa o da, şöhretinin şimdi daha da artmakta oluşudur. Bu eşsiz konumunu, çok çeşitli sebeplere borçludur. Metin, incelenmesinin birçok kadın ve erkek neslini kendinden geçirdiği, destanın bir parçasıdır. Ona ilave edilen iki karakter, en büyüleyici olanlardır ve öğretisine yol açan durum, yalnızca ülkenin değil fakat bizatihi yasanın (dharma) da tehlikede olduğu oldukça ciddi bir durumdur. Bu çalışma, basit ve çekici bir tarzda ve ona dramatik bir ilgi bahşeden bir diyalog biçiminde yazılmıştır. Ancak bu şekli mükemmellikler bile, onun muazzam çekiciliğini açıklamada hususunda yeterli değildir. Göreceğimiz gibi, vereceği hususi bir mesajı vardır. Şimdilik, ona hususi bir değer veren öğretisindeki bir ya da iki noktaya atıfta bulunmak yeterli olacaktır. Çalışma başından sonuna kadar, Hint düşüncesinin önde gelen ayırt edici bir özelliği olan hoşgörü ruhunu gösterir. “Kim gerçek bir adanışla herhangi bir tanrıya ibadet ederse, onun bu adanışını kökleştirir ve bununla arzularını tatmin ederim”; “adanmışlıkla başka tanrılara tapanlar, eksik de olsa aynı zamanda bana da tapınırlar.”¹ Buradaki düşünce, maalesef bazen, “bir insanın Tanrı’sının bir başkasının şeytanı” olduğu düşüncesi değildir; aksine, ister kaba isterse eksik olsun, her Tanrı anlayışının kendine has tanrısal bir yönü vardır ve ibadet edenin ruh olarak yöneldiği ibadet nesnesinin doğası, bu tanrısal yön değildir. Hint kutsal kitaplarında ilk yeri, onların yö-

netici ruhunu en iyi şekilde gösterme şeklindeki bu özelliğine, Hindistan dışında bilinmeye başlamasından sonra, niçin dünya literatürünün bir parçası olarak kabul edildiğini açıklayan bir başka özellik ilave edilir. Geleneğin pratik olarak bütün Sanskrit şairlerinin ilham vericisi olarak saydığı bir kimse-den beklenebileceği gibi yazarı, burada etiğin ve metafiziğin anlaşılması zor ve derin ayrıntılarını tartışmaz, yalnızca, onları insanın en temel özlemleriyle ilişkilendirerek, temellerinde yer alan ilkelerle ilgilenir. Ve bu, yalnızca soyut bilimsel incelemelerle değil, ahlâki bir çıkmazı içeren hususi bir durumu seçmeyle ve onun üstesinden nasıl gelineceğine işaret etmeyle yapılır. Bu somut araştırma tarzı, doğal anlamıyla, öğretinin sahasını genişletir ve onun çekiciliğini evrensel bir hale getirir.

Ancak bu, çalışmanın kolay anlaşılır olduğu anlamına gelmez. Metin, kolay anlaşılmaktan çok uzaktır. Yorumu, en zor kitaplardan biridir; bu zorluk onun üzerine sayısız yorumun bulunmasını açıklar. Bu yorumlardan her biri, geri kalandan şu ya da bu temel noktada ayrılır. Yorumdaki bu ayrılık, kısmen Gîtâ'nın yalnızca, insanın, benlik üzerinde hâkimiyetin eşlik etmediği ideal bilinçten kaynaklanan iç uyumsuzluktan uzak yaşamak istiyorsa, çözümü acil bir ihtiyaç olan davranış problemiyle ilgilenmeyip, aynı zamanda metafizik üzerine bir inceleme olması varsayımından dolayıdır. Ahlâki bir problemle ilgilenen çalışma, zorunlu olarak arada bir metafizik problemlere de dokunur; ancak onlar, yalnızca ahlâki öğretinin arka planını teşkil ederler. Mutlak felsefi meseleleri Gîtâ'nın ana hedefi içinde yer alıyor düşüncesini kabul etmek, bize onun karakteri hakkında yanlış karar vermek gibi geliyor. Bu arka planın karakteristik özellikleri yalnızca belirsiz görünse ve yorumcuların onlar hakkında verdikleri farklı anlatıları açıklasa da, bu resmin, yani onun pratik öğretisinin odağında olan, bütünüyle farklıdır. Çalışmanın yorumcular arasındaki farklı yorumlara yol açmasının bir başka sebebi de, öğretinin ortaya çıkmasına yol açan durumu unutmama ve onda tam bir ahlâk teorisi bulmayı beklemedir. Onu ortaya çıkaran durum, hususi bir durumdur ve Şri Krişna, o duruma uygun bir davranış tarzını ilan ederken, doğal olarak dikkati yalnızca, doğru hayatın üzerinde temellendirilmesi gereken ilkelerin *bir kısmına* çeker. Bundan dolayı, çalışmanın konusu, ahlâk felsefesinin bütünü değildir ve daha sonra açıkça görüleceği üzere onda, ahlâk felsefesinin önemini görmezden gelmeler bile vardır. Bizim maksadımız, çalışmada telkin edilen merkezi moral hakikatin doğasını açıklamak ve onun Hint düşünce tarihindeki önemine işaret etmek olacaktır. Aynı zamanda, bu öğretinin temelini oluşturan teorinin genel özelliklerine işaret etmeye çalışacağız, fakat sağa so-

la dağılmış bir şekilde bulunan diğer bütün öğretilerini dikkate alarak onun tam bir yorumuna teşebbüs etmeyeceğiz. Bu bakımdan Gîtâ, ayrışık karakteri daha önce betimlenen *Mahâbhârata*'yı andırır. Şiirin konusu, pratik öğretilerinde olduğundan, ilk olarak onu ele alacağız. Çalışmanın ait olduğu dönemle ilgili olarak, birçok tartışma oldu; ancak biliminsanları, şimdi çoğunlukla, en azından esas kısımlarının, MÖ. 200'den önce mevcut olmadığı hususunda uzlaşırlar. Bu tarih, şimdi ele alacağımız, dönem içinde yer alıyor.

I

Pratik öğretilerden bahsedildiğinde, bir belirsizliğin olmadığını ifade ettik. Bunun sebebi, şiirin oturtulduğu bağlamdır. Başlangıçta, Arcuna'yı umutsuz ve savaşmak için gücünü yitiriyor buluruz; ancak Şri Krişna'nın iknasının bir sonucu olarak, bu mücadeleye katılmak için zihnini hazırlar. Şiiri anlamadaki bu önemli unsur, eğer eylemi onun esas dersi olarak kabul etmezsek, bütün anlamını kaybeder. Bundan dolayı, öğretinin merkezî noktası eylemcilik ya da Gîtâ'nın ifadesini kullanacak olursak, karma-yogadır. Bu ifade ile neyin kastedildiğini tam olarak anlamak için, onu oluşturan terimlerin her birini ayrı ayrı ele almak zorunludur. *Karma*, sözlük anlamıyla, “yapılan şey”, “bir iş” anlamına gelir ve bu kelime, şüphesiz bu genel anlamıyla çalışmada bazen kullanılır.² Ancak, Gîtâ'nın zamanında kelime, Veda literatürünün litürjik, yani kurbanla ilgili kısmında öğretilen eylemin hususi formuna işaret etmeye başlar. Kelimenin bu hususi anlamı şiirde³ hiç taşımadığını söyleyemezsek de, hiçbir zaman yaygın anlam olmamıştır. Genel olarak burada işaret ettiği şey, görevlerdir. Bu görevler, âdet ve geleneğe göre, bu zamanda halkın⁴ belli kısımlarıyla ya da sınıflarıyla ilişkilendirilmiş bulunur. Bu görevler, varna-dharmalar olarak betimlenir.⁵ Kelime çalışmada, bazen de dördüncü bir anlamda, yani ibadet ve dua gibi ibadetle ilişkilendirilen dindarlık eylemleri anlamında kullanılır.⁶ Bu birkaç anlamdan, Gîtâ'da öğretildiği şekliyle karma-yoga hakkında düşündüğümüzde, normal olarak üçüncüyü yani, bütün organize toplumlarda şu ya da bu şekilde kabul edilen toplumsal yükümlülükler anlamını kabul edeceğiz. *Yoga* kelimesi, karma-yoganın “toplumsal yükümlülüklerin yerine getirilmesine vakfetme” olarak tercüme edilecek şekilde “koşum takımı” ve “kendini bir işe verme” anlamlarına gelir. Bütün iradi iş-

2 Krş. III.5; V.8-9.

3 Bkz. III.14-15; XVIII.3.

4 Krş. IV.15 (pûrvaih pûrva-taram krtam) ve XVIII. 41; burada, dört kast zikredilir.

5 Çalışmada, varna-dharmanın ikiz eşi olan âşrama-dharmaya çok fazla atıf yoktur.

6 Krş. XII.10.

lerin ayırt edici bir özelliği, onların, güdülerini ya da phalaları olarak betimlenen bir şeye yönelik bir arzu tarafından öncelenmeleridir. Bilerek eylemde bulunduğumuz her zaman, bir maksadı ya da ötekini başarmayı hedefleriz. Buradaki örnekte, mesela, Arcuna, atalarından kalma krallık üzerindeki hâkimiyete yönelik bir arzuyla tahrik edilir ve mümkünse, şartların zorlamasıyla hilekâr yeğenlerine geçen bu hâkimiyeti yeniden elde etmek için savaşa girer. Ancak böyle bir girişim, karmaya kendini adama olamaz. Burada karma, yani savaşıma ancak daha önce tasarlanmış bir hedefi meydana getirmek için bir araç olarak hizmet edeceğinden, phalaya kendini adamadır. Karma-yoga için eylem, bir vasıta olarak değil, bizatihi bir hedef olarak görülebilir. Yani, bu eylemden kaynaklanacak olan sonuç düşüncesi, eylem boyunca olduğu kadar ondan önce de zihinden bütünüyle bertaraf edilmelidir. Bu terim, Şri Krişna'nın asla tekrarlamaktan yorulmadığı gibi, semeresini toplama hakkında en küçük bir düşünce olmaksızın bir işi yapmaya işaret eder. “Sizin ilginiz, yalnızca eylemdir, asla onun sonucuna değil.”⁷ Şüphesiz, burada yapılan işin bir sonucu ortaya çıkar, ancak karma-yogin durumunda, sonucun arzulanmaması ve arzudan bağımsız düşünülebilecek hedef olamayacağı bu basit sebepten dolayı arzu hedefi olmaya son verir. Bu eylem ilkesini takip eden önemli bir sonuç, bir kimsenin tam sükûnetle eylemde bulunabileceğidir. Üzerimizde egemenliğine sahip olmaya izin verildiğinde arzu ya da bencillik, doğru olan hususunda bizi kör edebilir ve hatta doğru işi yapmayı seçmede başarılı olduğumuzda bile, onun semeresini koruma hususundaki yersiz şiddetli istek, bizim doğruluk yolundan sapmamıza neden olabilir. Bir yerde⁸ yoga terimi, tam da bu sükûnete ya da “zihin dengesine” (samatvam) işaret eder. Toplumsal bir düzenin bir üyesi olarak alışılmış tarzda kendi işimizle meşgul olmamız, ancak zihnimizden bu çabadan herhangi kişisel bir fayda elde etmeye dair bütün düşünceleri çıkarıp atmamız gerektiği şeklindeki bu öğreti, karma-yoganın aracıdır ve Gîtâ'nın hususi mesajını teşkil eder.

Bu öğretinin önemi, bu zamanda ortodokslar arasında hâkim olan iki ideale –olumsuz terk ideali ve faal hayat hakkındaki olumlu ideal– gönderme yaparsak daha anlaşılır bir hale gelecektir. Nivrtti olarak isimlendirilen birinci ideal, bütün karmaları bırakmayı ve iş dünyasından bütünüyle çekilmeyi savunur. Şüphesiz ikincisi pravrtti, toplumsal hayatın getirdiği bütün yükümlülükleri yerine getirerek toplum içinde yaşamayı tavsiye eder ama bencillik unsurunu bütünüyle dışarıda bırakmaz. Ritüelle ilgili eylemlerde bu durum

7 II, 47.

8 II, 48.

açıkça görülür. Bizatihi bu eylemlerle meşgul olanların, kişilik özelliklerinin devamını kabul ettiklerinden, anın itkisine boyun eğmeyip, bir başka hayatta ulaşılabilir olan bir iyi için uğraştıkları doğrudur. Ancak aradıkları kendi iyilikleridir. Gelecek bir hayata inanç, onları dünyevi hayata çok fazla değer vermekten kurtarsa da, ne için çabaladıkları ve bunların niteliği bu çabaların bencillik olarak nitelenmesinden kurtarmaz. Ve öte dünyacı olmayan aktiviteler durumunda, düşüncelerini görevler kadar doğruya da yöneltirler. Kendileri açısından, yalnızca başkalarına olan minnet borçlarını yerine getirmeye mecbur olmak değil, kendileri nedeniyle de başkaları üzerinde talepleri olması söz konusudur ve şimdiye kadar hakiki manevi bir hayat anlayışına ulaşmayı başaramamışlardır. Gîtâ'nın konusu, pravrtti ve nivrtti idealleri arasında her ikisinin mükemmelliğini muhafaza ederek, bizim eylem ve tefekkür olarak adlandırabileceğimiz ideal ölçüyü keşfetmektir. Karma-yoga, böyle bir ölçüdür. Eylemi bırakmadığı gibi, terk ruhunu da muhafaza eder. Faal bir hayatı tavsiye eder, ancak bencil itkilerin oyununa bir yer bırakmaz. Böylece de, iki idealin hiçbirini ıskartaya çıkarmaz, ancak onları bir araya getirerek her ikisini de geliştirir ve ulvileştirir. Terk etmenin ifade ettiği ruh hali devam eder; yalnızca eyleme şüpheyi bakmayı bırakır. Bir başka ifadeyle, Gîtâ'nın öğretisi, eylemin terkini değil, eylem *halinde* terki temsil eder.

Çalışmanın başında tasvir edilmiş haliyle gördüğümüz gibi, başlangıçta bu eski ideallerin birinin etkisi altında savaşa girecek olan Arcuna, diğeri tarafından etkilenir. Aniden dünyayı terk etmeye ve mücadeleden çekilmeye karar verir. Ancak Arcuna, bu ideali savunanların, onu yerine getirmenin bir şartı olarak gelecekte öğrenci olacak kimseden, dünyanın gerçek bir terkini istediklerini unuttur. Arcuna, bunun için yeterince donanımlı olmadığı halde yine de dünyayı terk etmeyi düşünür. Onun, bu açıdan normal seviyenin üzerine çıkamamış olması, vairâgyasının hakiki aydınlamadan değil dar zihinlilikten, yani hisım ve akraba sevgisinden kaynaklanmış olması gerçeğinde açıkça görülür.⁹ Kendi halkı ve diğerleri arasında bir ayırım yapmayı sürdürür ve şiirin başında ortaya konulduğu şekliyle, eylemsizlik bahanesi, akrabalarından ayrı olarak kendi tebaası hakkında bile ilgisinin nihayetinde ikincil olduğu intibainı uyandırır.¹⁰ Onun savaşmaya yönelik ilgisizliği ya da daha ziyade ondan yüz çevirmesi büyük ölçüde, bir dereceye kadar kendisini aniden bulduğu, sıradışı konumdan kaynaklanır. Bu yüzden, kendisini bu ilgisizliğe teşvik eden onun evren ya da içinde yaşamak zorunda olduğu hayat hak-

9 Krş. I.31, II.6.

10 Krş. I, 33.

kındaki dikkate alınan görüşü değildir. Bu, zayıflığın, anın gücüne teslim olmanın sonucudur. Arcuna'nın vairâgyası, sonunda savaşı kazanamayacağı korkusu ve çekincesi sebebiyle anlaşılması zor ve bilinçsiz tarzdadır. Öyle ki, aslında Şri Krişna'nın tanımladığı gibi korkaklıktır (hrdaya-daurbalyam) ve nihai anlamda virâga değil de râgadır.¹¹ Hâlâ dünyevi fikirlidir ve hareketsizlik tutumunu nihai değil deneysel gerekçeye dayandırır. Kendisi ya da ailesi veya klanı (kula) için değil, krallığı ve ülkesi için savaştığını, doğruluğun itibarının tehlikede olduğunu ve insaflı her şahıs gibi onun da, durumu düzeltmek için elinden gelenin en iyisini yapmak zorunda olduğunu anlayamaz. Arcuna'nın hakiki terkle hareket etmediğinin son göstergesi, konuşmasına hâkim olan üzüntü ve umutsuzluktur (vişâda). O yalnızca üzüntülü değil, aynı zamanda şüphededir de.¹² Ne şüphe ne de üzüntü muzaffer bir özgürlüğü hissettirecek olan hakiki maneviyatın bir işareti değildir. Şri Krişna'nın öğretisi, ilk önce üzüntünün ve şüphenin işareti olduğu dar bencil itkilerin üstesinden gelinmesi ve bunu yapmanın yolunun da, ormanda yalnızlığı kullanmak değil, bir kimsenin herhangi bir karşılık beklemeksizin görevini yaparak toplumsal hayatın fırtına ve stresi ortasında yaşamaktır.

Bazıları bu öğretiyi daha önceki kaynaklara kadar götürür. Bu şüphe-siz *Işâ Upaniṣad*'da bahsedilmektedir ancak ayrıntılandırılmaksızın zikredilir. Karma-yoga idealinin bütünüyle yeni olmadığı kabul edildiğinde bile, onun genel bir kabul görmesinin, Gîtâ'daki etkileyici açıklanmasının bir sonucu olduğu hususunda şüphe yoktur. Daha sonra gelişen ortodoks inançlar ya da düşünce sistemlerinden hiçbirini onu ıskartaya çıkarmadı. Ayrılma eylemi, daha önce semeresi için takip edilen eylemlilik görüşünün yerini alarak hepsine göre hayat disiplininin başlangıç noktası halini aldı. Pravrtti idealinin bu dönüşümü, Gîtâ'nın Hindu düşüncesine başlıca katkılarından birini oluşturur. Öğretinin değişmesine özel şartlar sebep olsa da, demode olarak temsil edilemeyeceğini söylemeliyiz. İster kötü ister iyi olsun, monastik ideal temelli olarak, bütünüyle ortadan kalktı. Bizim çağımız, kendini beğenme çağıdır, kendini bastırma çağı değil. İnsanlar şimdi muhtemelen, Arcuna'nın yapmayı istediği gibi, münzevi olmak için görevlerini bırakmayacaklardır. Tehlike, diğer taraftan gelmektedir. Haklarımızı ve onları yerine getirme arzumuzdan dolayı, görevlerimizi ihmal edebiliriz. Bundan dolayı, şimdi Gîtâ'nın öğretisine ihtiyaç her zamankinden daha fazladır. Onun değeri, zamanın geçmesiyle azalmamıştır ve bu, onun büyüklüğünün bir işaretidir.

¹¹ II, s. 3.

¹² II.1 ve 7.

Savaş meydanını öğretiyi nakletmek için seçmenin münasipliği, kişisel hedefin genel menfaata, bu kadar tam olarak tabi kılındığı başka hiçbir yerin olmamasıdır. Asker, hangi sebep için savaştığını bilir, ancak bu savaşın nasıl sona ereceğini söyleyemez. Savaşın kendi savaşma nedeninin lehinde sona ereceğini varsaysa bile, bildiği kadarıyla, onun faydalı sonuçlarını paylaşmak için orada olmayacaktır. Ancak belirsizlik, sonunda bir savaşçı olarak onun sorumluluğunu azaltmaz. O elinden gelenin en iyisini yapmalı ve bu yüzden de bir fail olarak değerinin en yüksek ve önemli olduğunu anlamalı; ancak aynı zamanda, katılacağı görevin yerine getirilmesinden ortaya çıkacak olan her türlü iyiyi de bütünüyle unutmamalıdır.¹³ Bu, hizmet ettiği, kendisinden daha etkin bir varlığın hedefidir ve bireysel sorumluluğunun, sahnede bir aktör olarak, en yüksek noktada olduğu anlamının ötesini tasavvur etmemelidir. Bu, kendini feda etmenin; kendisine yönelik bir menfaat için çalışmamak, ama mümkün olduğu ölçüde gayret sarf etmenin en yüce şeklini temsil eder ve ruhun dünyadaki bu en güzel sergilenişi bir savaş meydanında görülebilir. Ancak, Şri Krişna'nın gerçekte kendisine bağlı Arcuna vasıtasıyla bütün insanlara hitap ettiğini hatırlamalıyız ve az önce gözlemlendiği gibi bu öğretinin uygulanması, kendisinin ortaya çıkmasına yol açan hususi durumla sınırlanamaz. O, kendisini hayatta benzer bir çıkmazda bulan herkese çekici gelir. Bu daha geniş anlamıyla, eylemin insan için doğal olduğu ve bu özelliği abartan ya da onun değerini azaltan hiçbir görüşün doğru olamayacağı ilkesini temel alır. Çalışma boyunca, birden fazla yerde, hiçbir insanın eylemden bütünüyle feragat edemeyeceği ifade edilmişti;¹⁴ ancak bu doğal eylem uygun olarak yönlendirilmeye muhtaçtır, yoksa bencillik ya da maddi hedefler için kullanılma açık olup kendisi için var olan daha yüksek gayelere ulaşmayı engelleyen araç haline gelme eğilimindedir.

Bu eylem hangi yönde kullanılmalıdır? Bu soruyu yanıtlayan Gîta herkese, kendilerine has görevlerin yerine getirilmesini emreder. “İnsan, ister büyük isterse küçük olsun, kendi hususi çalışmasını asla bırakmamalı.”¹⁵ Gîta, kişinin kendi dharma'sı (sva-dharma) olduğu müddetçe yaptığı işin içsel değerine az ya da hiçbir değer atfetmez. Sva-dharma kelimesi, daha geniş bir anlam taşıyabilir, ancak kitabın akışı sırasında birden fazla yerde belirtildiği gibi hususi bağlamda ve yalnızca olmasa da toplumun bölündüğü ana sınıflar için mecburi olan başlıca görevler anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, burada

13 Sankritçe kelimeyi kullanacak olursak, bu bir kimsenin kendisinin tam olarak bir kartâ olduğunu anlarsa bir bhoktâ olduğunu bütünüyle unutacağı anlamına gelir.

14 Krş. III, 5; XVIII, 11.

15 XVIII, 47-48.

yerine getirilmesi istenen esas olarak, toplum dayanışmasını sağlamak ve devam ettirmek anlamında toplumsal yükümlülüklerdir. Bu görevleri daha fazla betimlemeye girişmemesi, bu kitabın içerdiği öğretinin ciddi pratik karakterinin bir kanıtıdır. O, hayatın her durumuna uygun eylemleri ayrıntılandırmanın imkânsızlığını kabul eder ve onların belirlenmesini ferdin sağduyusuna ya da doğrudan yargısına bırakır. Genel olarak bu yükümlülüklerin ne olduğuna dair kitabın bir iki yerinde¹⁶ açıklama getirilmeye çalışılır. Sadece bir emrin, bir kimsenin dharma'sını yerine getirmesine yönelik meseleyi belirsiz bıraktığı düşünülebilir. Ancak, bu öğretinin formüle edildiğinde nispeten basit bir toplumsal yapı olduğu ve sınıfların görevinin açık bir şekilde hakkaniyetle bilindiğini hatırlamalıyız. Mevcut durumda, gene de, Arcuna'nın svadharma'sının ne olduğu hususunda şüphe yoktur. Ferdin toplumdaki konumuna dayanan göreceli ilişkilere verilen öncelik, daha önce işaret ettiğimiz gibi, davranış problemini ele almanın burada yalnızca kısmi olduğunu gösterir. Mesela, kitabın bölümlerinden birinde, insanlığın değerli ile bayağı olarak iki genel sınıfa ayrılmasında da olduğu gibi tesadüfi olanlar dışında, "bizatihi doğru" olarak betimlenebilecek şeye hiçbir gönderme yoktur.¹⁷ Kitap, insanın toplumsal karakterinin, genel olarak söylendiğinde, ona bir üyesi olduğu cemaatten ayrı olarak bakmayı reddettiğini vurgular.

Şimdiye kadar ifade ettiklerimizden, bir karma-yoginin herhangi bir güdü olmaksızın tasavvur edilebilir olduğu ortaya çıkar. Bir motivasyon ve başka bir neden olmadan kendiliğinden bir eylemin gerçekleşmesi mümkün değil gibi gözükmektedir. Arzusuz iradenin, bir kurgu olduğu, söylendi. O zaman, burada gayret göstermenin güdüsü nedir? Kitapta bu soruya verilen iki cevap vardır: (1) "ruhu arındırma" ya da "kalbi temizlemek" anlamına gelen Âtma-şuddhi¹⁸ ve (2) Tanrı (Işvara)'nın¹⁹ hedeflerini altüst etme; bu, öğretinin bir karışımından meydana geldiği anlamındadır. Bir kimsenin eylemde içinde bulunduğu ruh hali, iki hedefe göre farklıdır. Birisinde, yapılan işi yapanın bir üyesi olduğu toplumsal bütün adına yapılır. Diğer durumda ise, semeresini kendisine bıraktığı Tanrı adına yapılır. Birinde başkaları için görev olarak görünen diğerinde Tanrı'ya hizmet olarak görünür. Birinci tip fail, çevresiyle olan ilişkisinin doğrudan bilincindedir ve onu, sadakatini isteyen bir faktör olarak tasavvur eder; sonuncusu yalnızca, dünya ile sürekli temas halinde bir şahsiyet ola-

16 II, 31-38; XVIII, 41-44.

17 Krş. XVI.

18 V.II.

19 III, 30; IX, 27.

rak düşünülen Tanrı'nın bilincindedir. Ne yaparsa yapsın onu Tanrı'nın işi olarak görür ve o iş bu özelliğinden dolayı yapılmak zorundadır. Ancak biz yapılan işe ister bir görev isterse tanrısal hizmet olarak bakalım, terimin her iki anlamında da “karşılık beklemeden yapılan” değildir. Birincisi, kendini fethetmeyi ya da öznel arınmayı hedef olarak alır; ikincisi, Tanrı tarafından garanti edilen hiçbir dindar insan yok olmayacağı güvencesi için sabırsızlanmaktadır. Na me bhaktah pranaşyati.²⁰ Eğer karma-yoga bu şekilde, arzu tarafından güdüleniyorsa, hangi anlamda bağımsız olarak betimlenir, diye sorulabilir. Bu soruyu cevaplarken, daha önce söylediğimiz, eğer uygun olarak rehberlik yapılmazsa, insan için doğal olan eylemin, insanı, kendisi için, var olduğu en yüceye ulaşmadan alıkoyacak bir araç haline geleceği, şeklindeki sözümüzü hatırlamalıyız. Böyle bir hedefle Gîtâ, ahlâki doğruluk, dürüstlükten daha fazlasını anlar. O, dünya arzularının, hatta genel olarak meşru olarak kabul edilen halinin bile, ortadan kaldırılmasını hedefler. Ya da başka bir şekilde daha ifade edecek olursak, o itkilerimizi tatmin etmekle kalmaz, onları manevileştirme anlamına da gelir. Meydana getirebileceği dünyevi sonuçları koruma düşüncesi olmaksızın sürülen faal bir hayatın, insanın bir hedefi olan ruhani hayatın hamlelerini serbest bıraktığını öğretir. Ve karma-yoga yalnızca, zihnimizi bu sonuçlardan döndürdüğü ve hakiki hedefe götüren yola koyduğu ölçüde önyargısızdır, yoksa hiçbir hedefi olmadığı anlamında değildir. Bu yüzden, bütün güdüleri ortadan kaldırmaz; yalnızca manevi doğamızın daha iyi hale gelmesi maksadıyla yapabileceğimiz²¹ her şey için *bir* ve *aynı* güdüyü sağlar. Bu yüzden, bu öğreti toplumsal yükümlülüklerin ne pahasına olursa olsun yerine getirilmesini vurgulayarak ferdi ihmal ediyor gibi görünse de, aynı zamanda, hayatın daha üst bir derecesine ilerlemesini sağladığı için gerçekte böyle olmaz.

Bu dercede ulaşılabilecek olan hedef, karma-yoginin önüne konulan ikili güdüye göre iki tarzda düşünülür. Eğer güdü, “kalbi temizleme” ise hedef, yeteneklerin tam olarak gelişmesidir; öte yandan eğer kalbi temizleme Tanrı'nın amaçlarının gerçekleşmesine hizmet ediyor ise, hedef Tanrı'yı idrak etmedir. Bunlardan birincisi, burada daha önce Upanişadlarda olduğu gibi anlaşılır. O, Brahman haline gelme (brahma-bhûyam)²² ya da Mutlak'ta kaybolmadır. İkincisi, bazen açıkça birincinin etkisi altında ona karışma olarak görüne de, Tanrı'nın huzuruna ulaşmadır.²³ “Yalnızca beni düşünerek buradan ayrılan

20 IX, 31.

21 Krş. Şamkara'nın *Brihandranyaka Upanişad* üzerine olan yorumu (Ânandâşrama ed.), s. 57-58.

22 XVIII, 53.

23 IV, 9; IX, 25.

kimse, benim varlığıma girecektir.”²⁴ Buradaki önemli nokta, ferdiyetin nihai durumda devam edip etmeyeceği, sonsuz olarak sonsuzun mükemmelliğine ulaşip ulaşamayacağıdır. Mutlakçı görüş, devam etmeyeceği, teistik görüş, edeceği lehinde karar verir. Sonuncusu, bireyin Tanrı’ya karışmasını değilse de, ferdin iradesinin ilahi irade ile karışmasını kabul eder. Hedef ister Brahman haline gelme ister Tanrı’nın huzuruna ulaşma olsun, nihai olarak samsara ya da iyinin ve kötünün alanı aşılr. Çalışmada bu hedefe –özellikle de ikinciye– ölümden sonra ulaşılabacağına dair ifadeler olsa da,²⁵ hâkim düşünce onun, bu hayatın sınırları içinde de gerçekleştirilebilir olduğu şeklindedir.²⁶ Kendisini mükemmel hale getiren insanın²⁷ birden fazla güzel tasviri vardır ve 11. Bölüm’de, bir dindarın Tanrı’nın doğrudan idrakinin heyecanlı bir anlatımını buluruz.²⁸ Farklı şekillerde “mutlak hayat” ve “Tanrı’da yaşama”²⁹ olarak adlandırılan mükemmellik durumunun ayırt edici özelliği, huzurdur. Yalnızca bu tutum, önüne yeteneklerini tam olarak gerçekleştirme idealini koyan bir kimse durumunda hâkim bir cnâna tutumu ve diğeri durumunda ise, bir bhâkti ya da Tanrı’ya tutkulu bir adanma tutumudur. Karma-yoga, birincisinde, insanın “bütün varlıklarda kendisini ve bütün varlıkları kendisinde” görmesine imkân veren aydınlanmada gerçekleştirir;³⁰ sonrakinde ise, Tanrı’yla sevgiyle birleşme tesis edildiğinde kemale erer. Eğer birincisini aydınlanma ideali olarak betimlersek, ikincisi aşk idealini temsil eder; o yalnızca Tanrı’nın ve onun aracılığıyla da yaratıklarının sevgisidir. Ancak Gîtâ’ya ister aydınlanmanın isterse aşkın İncil’i olarak bakalım, o aynı zamanda eylemin de İncil’idir.

Bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken nokta, Gîtâ’nın insandan, içsel barışla çatışan hiçbir dışsal eylemde bulunmadığı bu mükemmel durumda bile çalışmayı sürdürmesini istemiş olmasıdır. Burada, Gîtâ tarafından çalışmaya verilen yüceltilmiş konumu görürüz. Eylem bütünüyle terk edilebildiğinde hiçbir dönemi düşünmez. Onun görüşüne göre pasiflik, hemen hemen yanlış eylem kadar kınanmaya layıktır. Upanişadlardaki meşhur Videha kralı Canaka ve Şri Krişna, bizim örneklerimizdir. Birincisi mükemmel hale gelir, öbürü her zaman mükemmeldir ve her ikisi³¹ aynı şekilde faaldir. Böyle bir görüş,

²⁴ VIII, 5.

²⁵ VIII, 5.

²⁶ Krş. V, 19 ve 26.

²⁷ II, 55-58; XIV, 22-25.

²⁸ XI, 8’deki, “Ben, sana tanrısal göz verdim” –divyam dadâmi te cakşuh– ifadesine dikkat edin.

²⁹ Krş. II, 72; XII, 8.

³⁰ VI, 29. Krş. IV, 33.

³¹ III, 20-28.

her türlü hareketsizlikten onu kopararak samnyasa düşüncesini bütünüyle dönüştürür ve niivrtti idealinin bu dönüşümü, Gîtâ'nın Hint düşüncesine bir diğer önemli katkısını oluşturur. Karma-yoga, bundan dolayı, ikili bir anlamda anlaşılır –birincisinde, öğrencinin sarsılmaz bir azimle sürekli olarak kendisini bencil eylemden vazgeçirdiği daha önceki bir mücadele safhasına; ikincisi, hakikat ortaya çıktığında, mücadelenin bittiği ve doğru davranışın tamamen spontane hale geldiği daha sonraki bir safhaya gönderme yapar. Bu sonuncusu, ulaşılan içsel bir ikna oluşun dışsal ifadesidir. Karma-yoga, yardımcı³² olan birinci anlamda, Gîtâ'nın esas konusunu oluşturur; ikinci anlamda, arada bir olan ama manevi öğrenci tarafından gözden kaybedilmeyecek hedefin karakteristik bir özelliği olarak görünür.

Bu konuyu bırakmadan önce, kısaca olsa da, Gîtâ'da tartışılan önemli bir konuya gönderme yapmalıyız.³³ Şimdiye kadar ayrıntılarıyla anlatılan öğretisi, insanın hayatın idaresinde istediği yolu seçmede özgür olduğunu varsayar. Ancak, yalnızca doğal yeteneğini (prakrti) takip ettiği görülmektedir ve bu, baskın bir şekilde kötü olduğunda, doğru yolu takip etmenin fazla bir faydası olmayacaktır. Bu itirazı karşılarken Gîtâ, ilk olarak, kötü bir yolda eylemde bulunma eğiliminin nasıl olacağına işaret eder. “Duyunun her nesnesiyle ilgili, her zaman sevgi ya da nefret vardır. Bir kimse, her ikisinin de hükmü altına girmemeli, çünkü onlar onun düşmanlarıdır.” Yani, kötü bir niyet, otomatik olarak değil, devamlı olarak bizim daha düşük ya da bu bağlamda verilen betimleme ışığında hislere tabi ruh olarak adlandırılana müracaatla etkisini gösterir. Duyular ve zihin, onun ikametgâhıdır ve onlar vasıtasıyla insanı aldatırlar. “Yıkıcı düşmanı vurup düşürmek için ilk önce, onları hükmün altına al.” Buna göre, Arcuna'nın yanlış olarak öyle kabul ettiği gibi (anicchan), arzumuzun tersine kötülük yapmaya mecbur kalmayız. İnsan, itkinin kendisinden sorumlu olması dışında, saf ani reaksiyondan dolayı hiçbir sorumluluk yüklenmez. Öte yandan, ahlâki yargıya yol açan eylemler durumunda her zaman yapan tarafından “istenirler”; bu yüzden uygun bir tepkiden sonra, farklı şekilde eylemde bulunma fırsatı ona sunulmuştur. Düşüncesizce hislere tâbi ruhun ayartmalarına teslim olarak fırsatın kaçmasına izin veremez. Ancak, biz bu ruhu görmezden gelsek de gelmesek de, bu soru var olmayı sürdürür. Buna verilecek cevap, eğer biz istersek, “yapabiliriz”dir; çünkü bizde ondan daha yüksek bir benliğin bulunduğu bilincindeyiz. O, “sigarada gizlendiğinde ateşin yaptığı gibi” yarı gizlenmiş olarak kalır; ancak o, beşeri varlıklar olarak

32 Krş. V, 6; VI.3.

33 Bkz. III, 33-34.

zorunlu bir şekilde aşına olduğumuz istek ve irade arasındaki içsel çatışmaya yol açacak şekilde hâlâ oradadır. Doğru tercih imkânı, bu çatışmanın varlığının bilincinde olmada yatar. Çünkü daha yüksek benliğin doğası, nihai olarak saf hayvani hayata batmadığımız sürece kendisini ötekine tabi olmaya izin vermeyecek türden bir tabiattır. Gîta, bu hakikat temelinde konum alır.

Daha düşük hedefin yerinin daha yüce olan tarafından alınmasının, bencillik güdüsünün kendisini arz ettiğinde ya da ettiği her zaman, olamaya-çağını hatırlamalıyız. Bu, uygulanamaz olduğunu kanıtlayabilir. Doğru ideal kabul ederek ilk ve son defa önceden silahlanmış olmamız ve eylemlerimizin onun kabulüyle ima edildiği gibi tek bir uyumlu hedefin ifadesi haline geldiğini görmemiz istenir. Bu bize, tek biçimli bir hedefi yani, manevi doğamızın düzeltilmesini hayatta yapmak zorunda olduğumuz birçok eylemin zorunlu olarak farklı hedeflerini yerine koymayı söylemenin anlamıdır. Bu süreçte ilerlemek, zor ve sürekli kendi kendini eğitimi gerektirdiğinden uzatılmış olabilir. Ancak Gîtâ, kendi kendimizi geliştirmek için yaptığımız hiçbir şeyin boşa gitmeyeceği hususunda bizi ikna ederek ortaya koyabileceğimiz en iyi çabayı gösterme hususunda bizi teşvik eder. “Ne bu tür hiçbir çaba kayıptır; ne de istediğine ulaşma yolunda herhangi bir engel vardır. Yapabileceğimiz küçük bir şey bile, bizi hedefe daha da yaklaştıracaktır”³⁴ ve yine “iyiliği yapan, sevgili kişi, asla kederlenmez.”³⁵ Burada, emir faydalıdır. Hakiki benlik hakkındaki düşüncemizi açıklar ve davranışlarımızda onu muhafaza etme hususunda bizi teşvik eder. Burada tartışılan mesele, bildik özgür irade meselesidir; diğer meselelerde olduğu gibi, Gîtâ yalnızca tartışmanın sahasını bağlamdan ortaya çıkan noktayla yani, bir insanın daha yüksek bir hayata götüren yolu seçip seçemeyeceğiyle sınırlar.

Karma doktrinine inanç, Gîtâ’nın öğretisini karakterize ettiğinden burada, kısaca üzerinde ittifak edilen “özgürlük, bu doktrinde ima edilen zorunlulukla nasıl uyur”, sorusuna da kısaca atıfta bulunabiliriz. Eğer bizim yaptığımız her şey, kaçınılmaz olarak geçmişte yaptıklarımızın sonucuysa, bütün ahlâki sorumluluk sona erer ve kişisel çaba anlamsız hale gelir. Bu noktayı düşünürken, yaptığımız her işin ikili bir sonuca götürdüğünü hatırlamak zorunludur. İş, yalnızca onun sonucu olarak adlandırılan şeyi, karma yasasına uygun olarak ortaya çıkan acı ya da mutluluğu meydana getirmez, fakat aynı zamanda bizde gelecekte aynı işi tekrarlama yönelim bir eğilim de tesis eder. Bu eğilim, samskâra olarak adlandırılır ve karmanın doğrudan semere-

³⁴ II, s. 40.

³⁵ VI, s. 40.

si, onun phalası olarak bilinir. Her iş, kendi phalasına teslim olmakla yükümlüdür; hatta tanrılar bile, onu böyle yapmaktan alıkoyamazlar. Ancak, karma teorisinde var olan zorunluluğun hepsi bu kadardır. Öte yandan samskâralarla ilgili olarak, eylemde kendilerini ifade etme eğiliminde olduklarında onları kontrol altına alacak şekilde içimizde tam kontrol gücüne sahibiz. Bu yüzden söz konusu doktrinde, hem sorumluluğu ortadan kaldıran hem de kişisel çabayı geçersiz kılan hiçbir şey yoktur. Doğrudan semere ya da phalanın etkisini yöneten ve ondan kaçışı imkânsız kılan zorunluluk, bizim cesaretimizi kırmak şöyle dursun bizi çaba harcamaya tahrik etmelidir. Artık şimdi o, üzerinde hiçbir kontrolümüzün olmadığı geçmişimizin sonucunda neyin olabileceğini unutup güvenle gelecek için çalışma hususunda bize imkân vermelidir. O zaman karma doktrini hakkındaki önemli nokta, paradoksal görünse de, aynı zamanda onun bize hem ümit hem de tevekkül ilham etmiş olduğudur. Ümit gelecek, tevekkül ise şimdide ne meydana geleceğine dairdir. Bu kadercilik değil, fakat tam olarak onun tersidir.

II

Şimdi, daha önce ifade edildiği gibi geride yatan teorik öğretiyeye geldiğimizde, ayrıntılarının açıkça belirlenemeyeceğini görürüz. Herkes, Upaniṣad düşüncesinde akozmikten daha ziyade kozmik Mutlak anlayışın vurgulandığını fark edecektir. Upaniṣadlardan çıkarılmış ifadeler, bu çalışmanın her yerinde vardır ve hatta bazen onlardan alıntılar bile bulunur.³⁶ Hem doğrudan hem de dolaylı şekildeki Upaniṣadlara yönelik bu atıflar, çalışmanın bütünüyle Vedantik olduğunu düşünmeye götürebilir. Gerçekten de bu, bilinen diziler tarafından gösterildiği gibi geleneksel görüştür. Bu diziler, Şri Kriṣṇa'nın inek çobanını yetiştirmesiyle telkin edildiği gibi, açıkça onu, Gîtâ'nın sütünü Upaniṣadlardan sağıyor olarak resmeder. İnek olarak tasvir edilen, Arcuna için buzağıdır. Ancak, Gîtâ çoğu şeyi Upaniṣadlara borçlu olsa da, onları yegâne kaynağı olarak kabul etmek yanlış olur; çünkü bildiğimiz gibi, onunla karışmış başka bir düşünce akımı yani, Bhâgavata tipi teizm akımı da vardır.³⁷ Pratik öğretisi gibi Gîtâ'nın teorik öğretisi de, esas özellikleri önceki bölümlerde açıklanmış olan bu iki ayrı inancın bir karışımıdır. Gerçekten, pratik yöndeki farklılık teorik yöndekinin doğal karşılığıdır. Bazıları, çalışmadaki Upaniṣad doktrininin çalışmadan daha eski olduğu ve daha sonra Bhâgavata

36 II, s. 29 ve VI, s. 11'i sıraya uygun olarak *Katha Upaniṣad*, II, 7 ve *Śvetaśvatara Upaniṣad*, II, s. 10 ile krş.

37 Krş. VII, s. 19 ve XI, s. 50'deki Vāsudeva'ya atıflar.

inancının ilgilerine uygun olarak değiştirildiğini kabul ettiler; başkaları ise, kesin olarak tersinin meydana geldiğini ileri sürerler. Her iki durumda da burada, doktrinlerin iradi bir karışımı yoktur. Senart'ın sözlerine göre, o, spontane bir senkretizmdir. İki öğretinin iradi bir karışımı, şimdi şiirde yan yana yer almaya devam eden çelişkileri ortadan kaldırır.³⁸

Bazı biliminsanları, çalışmada üçüncü bir düşünce akımının, yani Sânhaya'nın etkisini gördüler ve bu sistemin çok –gerçekte Upanişadlar kadar– eski olduğu ve tarih bakımından oldukça erken olan Bhâgavata inancının kendisine uygun metafizik bir temel sağlamak için onu kullandığını iddia ettiler. Bu yüzden bu otoriteler, Gîtâ'da ortaya çıktığı şekliyle bu inancın, evvelce “felsefi olarak donanımlı”³⁹ olduğunu ve Sânhaya unsurlarının çalışmada yer bulma sebebinin de bu olduğunu söylerler. Buradan hareketle de, bulunduğu şekliyle üçüncü görüşte, ikisi arasında birtakım hayati farklılıklar olduğu için Sânhaya ile tam olarak özdeşleştirilemeyeceği kabul edilir. Mesela kitap, Sânhaya için bilinmeyen üstün bir ruh (uttama-puruşa)⁴⁰ kabul eder. Yine, çalışmada çok iyi bilinen Sânhaya'ya has kaivalya ya da bir başınalığa yönelik hiçbir atıf yoktur. Bu hayatın hedefi olan kaivalya, burada, “Brahman haline gelme” ya da “Tanrı'nın huzuruna ulaşma” olarak farklı şekilde sunulur. Prakrtiden ilişkiyi kesme düşüncesi, sonuncu durumda gizli olabilir. Çünkü kendisini maddenin pençelerinden zorla almaksızın ruh, asli ikametgâhına geri konulma şansına sahip değildir. Ancak bizim hatırlamamız gereken, prakrtiden ayrılmanın burada mutlak ideal olarak düşünülmemesidir. O, bu hedef için yalnızca bir araçtır ve klasik Sânhaya'nın olumsuz aracından farklı olarak olumlu bir araçtır. Bu tür farklılıklar, burada görüldüğü şekliyle, Sânhaya'nın Bhâgavata inancının gereklerine uydu-
rulmuş olma hususundan kaynaklandığı şeklinde açıklanır. Şüphesiz, çalışmada ilave bir düşünce akımından söz etmenin birtakım sebepleri vardır. Çünkü Gîtâ'da bulunduğu şekliyle Upanişad doktrini, bütünüyle onun özelliklerini muhafaza etmez, ancak bazı yerlerde realizm ve düalizme doğru bir ilerlemeyi gösterir. Upanişadlarda, tek Mutlak bazen, aralarında hiçbir ayırım hedeflenmese de, Brahman, âtman ve dünya üçlüsü biçiminde görünür. Gîtâ, son ikisini yani âtman ve fiziki dünyayı, hâlâ en yüce ilke⁴¹ olan Brahman'a tâbi olduklarını kabul etse de, onları ayırmaya ve onları aynı anda var

38 Bkz. yani IX, s. 29; XVI, s. 19.

39 Bkz. Garbe, *Indian Antiquity*, 1918.

40 XV, s. 17-18.

41 Krş. IX, s. 10.

olarak düşünmeye yönelik bir eğilim sergiler. Fiziki evren, artık Upanişadlarda olduğu gibi, Brahman'a dayandırılmaz; bir başka kaynağa, prakrti ya da madde adı verilen kaynağa dayandırılır ve madde puruṣa olarak isimlendirilen âtman ya da bireysel ruhun karşısında yer alan olarak takdim edilir. Bir bütün olarak alındığında destanda böyle bir düşüncenin hâkim olduğuna ve onun Sâṅkhya'ya kısmi benzerliğine daha önce dikkat çekilmişti. Ancak, onu teistik bir doktrinin ihtiyaçlarına uydurulmak için değiştirilmiş Sâṅkhya doktrini olarak görmek yerine, bu konuyu bir sonraki bölümde ele alırken zikredeceğimiz sebeplerden dolayı, Upanişad düşüncesini klasik formundaki Sâṅkhya'ya doğru hareket olarak kabul etmek tercih edilebilir gibi görünür. Gîtâ'da Sâṅkhya'nın gelişimindeki hangi hususi safhanın takdim edildiğini söylemek zordur. Çünkü hâlâ bu doktrinin tarihi belirsiz olmayı sürdürmektedir.

5

Erken Dönem Budizm



“BİR ŞEY VAR Kİ HİÇBİR ERMiŞİN, HİÇBİR BRAHMAN NE MARA NE DE TANRI BRAHMA’NIN ONLARIN OLUŞUMUNU ENGELLEMeye GÜCÜ YETEMEZ. NEDİR BU BEŞ ŞEY? YAŞLANANIN İHTİYARLAMAMASI; HASTALIĞA YAKALANANIN HASTALIKTAN ET-KİLENMEMESİ; ÖLÜMLÜ OLANIN ÖLMEMESİ; ÇÜRÜYÜP ÇÖZÜŞECEK OLANIN, ÇÜRÜ-YÜP ÇÖZÜŞMEMESİ; GEÇİCİ OLAN GEÇİP GİTMEMESİ. BÖYLE BİR ŞEYİ HİÇBİR ERMiŞ, HİÇBİR BRAHMAN NE MARA NE DE TANRI BRAHMA BAŞARABİLİR.”

Buda

Erken dönem Budizm'in, Buda'nın öğretisinden uzun süre sonra Brahmanik sistemlerle birlikte olgunlaşan daha sonraki Budizm'den ayrılması gerekir. Bu, sonraki Budizm'i, sistemleri ele alan bir sonraki kısma erteleyeceğiz ve kendimizi ilkiyle, şimdi farklı şekilde "Pali Budizmi", "Kanonik Budizm", "Güney Budizmi" ve Therevâda (yani, Sthavira-vâda, "yaşlıların doktini") olarak isimlendirilenle sınırlayacağız. Bu büyük inancın kurucusu, MÖ. 6. yüzyılın ortalarında doğdu. İsmi, Siddhârtadır ve kadim Gotama ya da Gautama ailesine mensuptur. "Aydınlanmış" anlamına gelen Buda ismi, elde etmede başarılı olduğu ve hayat rüyasından gerçek bir anlama uyandığı aydınlanmanın bir işareti olarak kendisine daha sonra verildi. Hayatı hakkındaki ayrıntılar çok iyi bilindiğinden onlar burada yeniden anlatılmayacaktır. Himalayalar'ın alçak yamaçları üzerindeki Kapilavastu yakınlarında aristokrat bir ailede doğduğunu; dünyayı terk ettiğinde ve hakikati aramak maksadıyla orman için saraydan ayrıldığında otuzuna yakın bir genç olduğunu söylemek yeterlidir. Dünyayı terkinin mevcut sebebi, bir bütün olarak insanlığı etkilediğini gördüğü acı hakkındaki düşüncedir. Asketizmin ciddi hayat kuralı¹ olduğu zamanların ruhuna uygun olarak Buda, ilk önce şiddetli tövbeye müracaat etti; ancak bu yönde başarıyla karşılaşmayınca daha az katılıkla karakterize edilen yeni bir kendi kendini eğitime yoluna başladı. Bu ikinci çabada, en azından acının doğası ve onu yok etmenin aracıyla ilgili olarak ha-

1 Dönemin asketit bir öğretmeni olan Ajita Keşa-kambelin'in -giysilerin en kötüsü- kışın soğuk ve yazın sıcak olan insan saçından yapılmış bir elbise giydiği kaydedilir.

kikati gördü ve insanlığın hakiki aşığı olan Buda, hayatının geri kalanını kendi kendine yeterli bir hayat sürerek geçirmeyip derhal insanların arasına döndü. Aydınlanmanın ve özgürlüğün ona getirdiği hakikatin bilgisini onlar arasında yaymak olan uzun ve seçkin işine başladı. Onu bu tür faal iyiliğe sevkeden duygu, kendisine atfedilen “Eğer dünyaya çare getirebilseydi, herkesin acısını gönüllü olarak taşırdı” şeklindeki söz tarafından çok iyi gösterilir.² Söz konusu faaliyetinde, bu dönemde üstünlük için yarışan birkaç muhalif doktrin olduğundan çok zorlukla karşılaştı; ancak teşebbüsünde sebat etti ve sonunda alışılmışın dışında başarı gösterdi. Öğretisi, zamanla yayıldı ve sonunda bir dünya dini ortaya çıktı. Bu öğreti, Hint düşüncesinin en dikkate değer gelişmelerinden biridir. Takipçileri şimdi, Asya kıtasının en uzak parçalarında bulunur ve haklı olarak “Doğu’nun büyük bir kısmı için Budizm, Hristiyanlığın Batı için olduğundan daha az önemsiz bir kültürel vasıta olmadığına” işaret edilir. Buda, oldukça yaşlanmış olarak öldü. İnsanlığın manevi tarihindeki en büyük şahsiyetlerden biridir ve hayatı, dersleri bakımından insanlığa en ilham verici hayatlardan biridir.

Buda, hiçbir kitap yazmadı ve ölümünden uzun bir süre sonra bir araya getirilen ve bu yüzden tam olarak onun öğrettiğini temsil ediyor olarak kabul edilemeyen çalışmalarda toplandığı için öğretisiyle ilgili muayyen bir belirsizlik vardır. Bu çalışmaların verdiği anlatının bütünüyle otantik olmadığı onlardan birinde nakledilen aşağıdaki hikâye de belirtilir.³ Buda’nın ölümünden sonra yaşlı bir öğrenci olan Purâna, Râzagraha’ya gelir ve diğer öğrencilerin bir araya getirdikleri, o sıralar belirlenmiş olan kanonu kabul etmeye davet edilir; ancak o, yüce Üstadın kendisinin dudaklarından öğrenmiş olduğu şeye bağlı olmayı tercih edeceğini söylemeyi tercih eder. Bizim bu bölümde söylediklerimiz, zorunlu olarak nispeten geç derlemelere dayanan Budizm’i tarihinin erken safhalarında tasvir ediyor olarak alınmalı; Buda’nın kendisinin öğrettiği her hususi şeyi beyan ediyor olarak değil. Onda, kesin olarak daha sonraki düşüncenin sonucu olan ve muhtemelen Buda’nın kendisinden daha eski olan unsurlar da vardır. Bunlar, Buda’nın kendisi tarafından öğretisine katılmasa da, daha sonra kanondan sorumlu takipçileri tarafından ona dahil edildiler. Erken dönem Budizm hakkındaki bilgimizin temeli olarak hizmet gören bu çalışmalar, Palice yazılmışlardır. Palice, her hülakârda Magadha’nın konuşma diliyle birleştirilen Sanskritçenin edebi bir diyalektidir. Çoğunlukla diyaloglar şeklindedirler ve onlarda, metodik tartışmanın

2 Bkz. Kumarila, *Tantra-vârtika*, I, s. iii, 4.

3 Bkz. Oldenberg, *Buddha*, s. 344.

modern anlamında herhangi bir konunun metodik bir tartışması yoktur. Düşünceler mecaz ve kinayeler halinde ifade edilir ve bazı bakımlardan Buda'nın doktrini hakkındaki belirsizliğin bu duruma atfedilmesi gerekir. Üzerlerine yapılmış olan büyük yorum külliyatını dışarıda bırakırsak bu çalışmalar, üç gruptur ve Tri-pitaka, Geleneğin Üç Sepeti yani, üçlü kanon ya da kutsal dokümanlar Kitab-ı Mukaddesi olarak tasvir edilirler. Bunlar, Suttalar ya da "Buda'nın kendi sözleri", Vinaya ya da "disiplinin kuralları" ve Abhidhamma ya da felsefi tartışmalardır. Bu çalışmaların doktrini esas meselelerde Upanişadların doktrininden farklı ve hatta onlara zıt olsa da, ikisinin arasında genel bir benzeşim vardır. Gerçekten de başka türlü olamazdı, çünkü onların her biri, aynı eşitlikte aynı Hint düşüncesinin⁴ bir ifadesiydi. Upanişadların spekülasyonu, bir anlamda Budizm'in⁵ hususi öğretisinin yolunu hazırlamış olarak kabul edilebilir ve çoğunlukla Buda, daha önce Upanişadlarda keşfettiğimiz eğilimleri mantıksal sonuçlarına taşımıştır. Bu yüzden erken dönem Upanişadların bütün gidişatı, kişisel bir Tanrı'ya inanca karşıdır; Buda, bu anlayışı bütünüyle bertaraf eder, ortadan kaldırır. Aynı şekilde onlardaki birçok ifadeye göre, benlik olumsuz biçimde, bütün sıfatlardan yoksun olarak, tasavvur edilir; Buda, benlik anlayışını bütünüyle ortadan kaldırır. Keza, ikisi arasında başka benzerlik noktaları da vardır, fakat Budizm'de bulunan karma doktrini onun Upanişad düşüncesiyle ilişkisinin en açık kanıtı olarak hizmet görür. Yeni uygulamasında çoğu dönüşmüş olsa da, bu inanç Buda'nın öğretisinde bir yer bulur ve onun Upanişadların doktrininde daha önce önemli bir unsur olarak ortaya çıktığını biliyoruz.

Ayrıntılarından söz etmeden önce işaret edebileceğimiz Budistik düşünceyi karakterize eden bazı genel unsurlar vardır:

(1) O, pesimistiktir. Onun öğretisinin ana fikri, her şeyin acı oluşudur (sarvam dukham). "Bütün denizlerin suyu, evren ilk olarak var olduğundan beri akan gözyaşı seliyle karşılaştırılmaz."⁶ Kötülük ya da samsara ıstırabı, en gerçek olandır ve insanın önünde gelen hedefi, ondan bir kurtuluşu gerçekleştirmektir. Buda'nın öğretisini pesimistik olarak tanımladığımızda, o bir ümitsizlik inancı olarak alınmamalı. Gerçekten de o, diğer bazı doktrinlerin yaptığı gibi, yeryüzünde ya da gelecek bir dünyada mutluluk vaat etmez. Ancak, burada ve şimdi huzura ulaşmanın imkânını kabul eder. İnsan, onunla is-

4 Bkz. Rel.V, s. 2-3; Oldenberg, a.g.e., s. 53.

5 Bkz. Bhandarkar, *Peep into the Early History of India*, s. 361; Prof. Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism*, s. 68-69.

6 Krş. Oldenberg, a.g.e., s. 216-217.

tırabın kurbanı olmak yerine onun galibi haline gelir. Şüphesiz o, hayatın karanlık yönünü vurgular; ancak bu vurgu yalnızca, genel olarak idare edildiği gibi hayatın acı ve ıstırapla bozulduğunu gösterir, onun devredilemez özellikleri olduğunu değil. Eğer Buda, konuşmalarında kötülük olgusu üzerinde duruyorsa, o aynı zamanda ondan kurtulma yoluna da işaret eder. Onun “tam bunu öğrettim ve öğretirim, hastalık ve hastalığın sonu” dediği kaydedilir.⁷

(2) Budizm, pozitivisttir. Buda’nın zamanını önceleyen dönemde spekülasyon, hemen hemen şaha kalkmıştı ve teorik meslelerin tartışılması, düşüncede anarşiye yol açıyordu. Onun öğretisi, bir reaksiyonu temsil eder ve biz onda hayatın sert gerçekliklerine geri dönmeye yönelik daimi bir çabayla karşılaşırız. Zamanının geleneksel inancını takip ederek Buda, sık sık konuşmalarında bizimkinden başka dünyalara ve onlarda ikamet ettikleri farz edilen varlıklara gönderme yapardı. O, günümüz dilini kullanan herhangi bir kimse için kaçınması imkânsız olan popüler bir ifade tarzıydı. O aynı zamanda, kısmen kesin eskatolojik referansıya birlikte karma doktrinine inancından kaynaklanmaktaydı. Ancak onun öğretisi, özü itibarıyla *pozitif* olarak bilinmeyen her şeyi dışlayan olarak tasvir edilebilir. Buda, Vedalar geleneğinin otoritesini, özellikle de ayinle ilgili olarak, bütünüyle reddetti. Bazı modern biliminsanları, tabiatüstüne inancın, zamanın psikolojik şartlarının üstüne çıkamayan öğretinin esas kısmı olduğunu iddia ederler.⁸ Ancak genel ruhu, özellikle bu zamanda bilinmeyen pozitivist doktrinleri topladığımızda, Buda’nın algı ve akıl alanının ötesinde herhangi bir şeyi kabul etmediği görüşünü ifade eder. Böyle bir görüş aynı zamanda, göreceğimiz gibi, öğretinin üzerinde daha sonraki zamanlarda gelişeceği hâkim rasyonalist çizgiler tarafından desteklenir.

(3) O, pragmatiktir. Buda, yalnızca hâkimiyeti hayatın ayırt edici özelliği olan kötülüğün üstesinden gelmek için zorunlu olan şeyi öğretti. Birçok konuşmasında ona yol gösteren ilke, Suttalar’dan birinde nakledilen aşağıdaki hikâye tarafından açıkça gösterilir. Buda, bir keresinde bir şimşupa ağacının altında otururken, onun birkaç yaprağını eline alır ve orada toplanmış olan öğrencilerinden kendisine, bunların bütün şimşupa yaprakları mı olduğunu yoksa ağaçların üzerinde daha mı çok yaprağın bulunduğunu söylemelerini istedi. Ağaçların üzerinde kesinlikle daha çok yaprak vardır diye cevap verdiklerinde, şöyle dedi: “Elbette, size söylediğimden çok daha fazlasını biliyorum.” Ancak, öyle yapmada pratik hiçbir fayda görmediğinden bütün bildikleri üzerinde durmadı. Aksine, bunun dinleyicilerini gereksiz yere meraklandırdığını

7 Bayan Rhys Davids, *Buddhism*, s. 159.

8 BP, s. 26 vd.

ve onların kötülüğü yok etmeye başlamalarını ertelediğini düşündü. “Öğrencilerim, ne için, onu size söylemedim? Çünkü öğrencilerim, onun size faydası olmaz, kutsallıkta ilerlemenize vesile olmaz, sizi dünyevi olandan dönmeye, bütün arzuları kontrol altına almaya, geçiciliğin durmasına, huzura, bilgiye, aydınlanmaya, Nirvana’ya götürmez; bu yüzden onu size bildirmedim.”⁹ Acıdan ve kötülükten kurtuluş, onun ilgilendiği şeydi ve metafizik incelikleri çözmeye ne zamanı vardı ne de ihtiyaç duydu. Bu yüzden, öğretisinde göze çaracak şekilde pratikti. “Felsefe hiçbir şeyi arındırmaz, yalnızca huzur böyle yapar” dedi. Bazen Buda’nın bir agnostik olduğu ve onun, genel olarak dinî öğretmenlerin gönderme yaptıkları meselelere dair sessizliği, nihai şeyler hakkında bilgisindeki kesinliğin bir yokluğundan kaynaklanıyor olarak açıklandığı ileri sürülür.¹⁰ Ancak onun öğretisini böyle yorumlamanın, manevi samimiyeti hususunda şüpheye yol açacağı unutulur. “Eğer o, hakikati bilmeseydi, kendisinin Buda ya da aydınlanmış olduğunu” kabul etmezdi.¹¹

I

Az önce söylediklerimizden, Buda’nın öğretisinde herhangi bir metafizik aramak zorunda olmadığımız görülecektir. Buda, bütün teorik meraka karşıdır. Ancak, onun öğretisinde açık bir metafizik olmasa da, zımni olarak metafizik hakkında birçok şey vardır. Öğrettiği şeyde metafizik bir *hedef* olmayabilir; ancak şimdi işaret edeceğimiz öğretisinin ana çizgilerinde, kesinlikle temelde yatan metafizik bir *görüş* vardır. Daha başlangıçta bu öğreti ve ruh ya da benlik ve onun yerleştirdiği maddi çevre arasında genel bir ayırımın olduğunu kabul eden sağ duyunun varsayımları arasında benzerlik olduğu ifade edilebilir. Erken dönem Budizm, bu yüzden düalist ve realisttir;¹² ancak aynı zamanda, eğer her ikisinin de alışılmış anlamda kabul edildiğini varsayarsak büyük ölçüde yanlış anlaşılmış olacağımızı hatırlatmak zorunludur. Şimdi göreceğimiz gibi, Budist görüş, her ikisiyle ilgili olarak da derinden farklıdır ve bir başka anlamda onun ne ruhu ne de fiziki dünyayı kabul etmediğini söylemek eşit derecede doğrudur. Teorik yönle alakalı erken dönem Budizm’in ana özellikleri aşağıdaki gibidir:

(1) “Tecrübemizin herhangi bir anında belirli bir algıya ya da, sıcak ya da soğuk, ışık ya da gölge, sevgi ya da nefret, acı-zevk gibi başka şeylere rast-

9 Oldenberg, *a.g.e.*, s. 204-205.

10 *BP*, s. 63.

11 *IP*, cilt i, s. 456.

12 Krş. Prof. Stcherbatsky, *a.g.e.*, s. 73. Burada erken dönem Budizm, “radikal çoğulculuk” olarak tasvir edilir.

ladığımız” gözlemlenmiştir. Bu duyumların ve düşüncelerin tek başlarına bir hal olmadıkları, benlik olarak bilinen değişmeyen varlığa ait oldukları ortak inançtır. Buda, yalnızca geçici duyumları ve düşünceleri kabul etti ve yukarıdaki anlamıyla benliği, sağlam bir temele dayanmadığı için reddetti. Aynı şeyi modern ifade tarzıyla dile getirmek istersek, o yalnızca bilincin hallerini kabul etti, zihnikileri değil. Onun için duyular ve düşünceler, ilişkilendirildikleri fiziki çerçeve ile birlikte kendileri benliktir. O, bir toplam ya da samghâtadır (lazfi olarak, bir araya getirilen şey) ve Buda, ondan ayrı ya da onu içeren bir şeye inanmayı reddeder. Bayan Rhys Davis’in etkileyici sözleriyle, “Buda’nın görüşlerinde elinde sunum töreni (*levée*) bulunduran Kral Ego yoktur.”¹³ Bu toplam bazen, anlamı burada çok fazla değiştirilmiş olsa da, eski bir Upanişad ifadesini kullanacak olursak, nâma-rûpa olarak tasvir edilir.¹⁴ Birinci terim yani nâma ile Upanişadlarda olduğu gibi ‘isim’ değil fakat söz konusu toplamı oluşturan psikik faktörler kastedilir ve ikinci terim olan rûpa ile bileşim psikofiziki organizmaya işaret edecek şekilde fiziki beden kastedilir ve bunlar kabaca “zihnin ve beden”in muadili olarak kabul edilebilir. Yani, Buda, Upanişadlarda nihai değil diye yorumlanan hakiki şeyleri (bir an için nâmanın anlamındaki değişikliği dikkate almazsak) gerçeklik olarak kabul etti ve onlara göre tek hakiki gerçek olan benliği (*substratum*) reddetti.¹⁵ Bu toplamın, onu oluşturan psikik faktörlerin daha yakından bir analizine dayanan bir başka tasviri vardır. Buna göre, benlik, beş katlı, beş faktör ya da skandhalar olarak tasavvur edilir. Bu skandhalar rûpa, vicnana, vedanâ, samcna ve samskâra olarak isimlendirilirler. Bunlardan birincisi yani rupa-skandha, ruhtaki fiziki ve psikik için olanı diğerleri ise psikik unsurları temsil ederler. Psikik unsurların bir kısmının tam çağrışımı hakkında çok az kesinlik vardır ve buradaki maksadımız için onları, sıralamaya uygun olarak “kendi kendinin farkında olma”, “hissetme”, “algı” ve “zihni eğilimler”i temsil ediyor olarak alabiliriz. Ayrıca benliğin bu açıklaması erken dönem Budizm’in öne çıkan bir özelliğini, yani onun analitik ve çözümlemesinin hâkim psikolojik karakterini açıkça gözler önüne serer. Hâkim kanaatin aksine, bu iki parçadan zihnî olanın fiziki olanından daha karanlık olduğunu kabul etmiş olması dikkate değerdir.¹⁶ Buda şöy-

13 *Buddhist Psychology*, s. 98.

14 Bu ifade, Buda’nın öğretisinin bir safhasında aslı Upanişad anlamı olan “isim ve şekil”e sahip görünür. Çünkü nâma-rûpa, “sebepler zinciri” olarak bilinen “bilinçten” ayrı olarak sayılır. Bkz. biraz sonra ve karşı. Oldenberg, *a.g.e.*, s. 228 vd.

15 Ancak, her ikisi de hayatın hedefini nâma-rûpa’dan kurtuluş olarak gördükleri ölçüde, aralarında uzlaşma vardı.

16 Krş. Bayan Rhys Davids, *Buddhism*, s. 133.

le der: “Budist olmayan bile, dört unsurdan –toprak, su, ateş ve hava– oluşan bedeninin öz olmadığını kabul eder, ancak o kendi özünü, ‘zihin’ olarak isimlendirilende görür. Fakat bu bir takıntıdan başka bir şey değildir. Bedeni benlik olarak isimlendirmek daha az hatalı olur, çünkü o, yüzyıl yaşayabilir; öte yandan zihin, ormanda daldan dala tutunan maymun gibi çok kararsızdır.”

Maddi şeyler hakkında verilen bu açıklama da aynı şekildedir. Sağduyu, duyular dışarıdan alındığında bu duyuların bir nesneyi, mesela bir kavanozu karakterize eden renk gibi muayyen sıfatlara karşılık geldiğine inanır. Buda için bu sıfatlar ya da duyu verileri, nesnenin kendileridir ve o, bu duyu verilerinden farklı bizatihi var olan bir cismin varlığını reddeder. Onu görme duygusu vs. gibi özellikler durumunda bilmenin hiçbir vasıtası olmadığı şeklindeki bir hurafe olarak reddeder. O zaman benlik gibi maddi şeyler de, temel bir birliği olmayan toplamdır.

Bu doktrin, Sanskritçede nairâtmya-vâda (benliğin yokluğu doktrini) olarak tasvir edilir. Olumsuz olan nairâtmya terimi bize, nesnelerin ne olmadığını, olumlu olan samghâta terimi ise, onların ne olduğunu anlatır. Bu yüzden Budizme’e göre, mesela “o düşünür” ya da “o beyazdır” dediğimizde, buradaki “o” ile “yağmur yağıyor” dediğimizde kastettiğimizden daha fazla bir şeyi kastetmeyiz. Budist literatürde bu doktrinin tam anlamını bize kabul ettirecek, en iyi bilinenlerden birinin araba hikâyesi olduğu birkaç hikâye vardır. Bu, en eski kitaplarda zikredilir, ancak tam olarak Hindistan’ın kuzeybatısında Hristiyan döneminin başlarında tertip edilen ve Yunan kralı Menander ile Nâgasena isimli bir Budist bilgesinin konuşmalarının bir anlatısını vermeyi hedefleyen *Kral Milinda’nın Soruları*’nda açıklanır.¹⁷ Milinda’nın Nâgasena’yı görmeye gittiği bir gün bilge, özün yokluğu doktrini üzerinde konuşur; ancak onu ikna olmamış bulunca şöyle der: “Büyük kral, yürüyerek mi yoksa arabayla mı geldin?” “Ben yürüyerek seyahat etmem, beyefendi: Bir arabayla geldim.” “Eğer bir arabayla geldiyse, büyük kral, o zaman arabayı tanımla. Dierek, araba mıdır? Tekerlekler araba mıdır?” Akis vb. hakkında benzer sorular sorulduğunda prens, tek tek incelendiğinde onun bileşeni olan unsurlardan hiçbirinin araba olmadığını ve araba kelimesinin hususi bir biçimde “toplanmış” ya da bir araya getirilmiş bu parçalar için bir sembol olduğunu anlar. Sonra bilge, şunu ilave eder: “Aynı şekilde, öz kelimesi de, belli psişik ve fiziki faktörlerin toplamı için yalnızca bir isimdir. Tecrübe nesnelerinin hiçbirini, onu

17 Bkz. Oldenberg, *a.g.e.*, s. 254 vd.

oluşturan parçalardan ayrı bir varlığın yerini tutmaz. Akılda tutulacak önemli şey, hem benlik hem de maddi dünya için verilen açıklamanın aynı oluşudur. Nairâtmya doktrini, bundan dolayı, daha önce yapıldığı gibi yalnızca ruha uygulanarak anlaşılamaz. Hem ruh hem de madde, yalnızca karmaşık olarak var olurlar, tek, kendi kendine yeten bir varlık olarak değil.”

(2) Şimdiye kadar realiteye, zaman unsurunu bütünüyle görmezden gelerek baktık. Aynı şeyi zaman için yaptığımızda, Budizm’e göre bu toplam iki dakika için bile aynı kalmaz, sürekli olarak değişir. Böylece benlik ve maddi dünya, her biri akıcıdır (samtâna). İki sembol, –suyun akışı ve alevin kendi kendisini üretmesi ve kendi kendisini tüketmesi– genel olarak bu anlayışı açıklamak için kullanılır. Sembollerden ikincisi, benliğe özellikle uygundur; acı veren sıcaklığı vasıtasıyla özellikle benlikte acı çekmeyi akla getirir. Bu yüzden, bizim şey diye adlandırdıklarımızın her biri yalnızca bir dizi (vîthî), benzer şeylerin ya da olayların art arda gelişi ve bizim onlar hakkında sahip olduğumuz sabitlik düşüncesinin bütünüyle bir kurgu olduğu görülecektir. Bütün şeylerin hiçbir temel sabitliği olmadan, durmaksızın hareket ettiğine dair bu teori, açıkça söz konusu zamanda mevcut olan, biri Varlığa öteki Yokluğa inanan iki zıt düşünce arasındaki bir uzlaşıdır. “Bu dünya, Ey Kaccâna, genel olarak, ‘o, vardır’ ve ‘o, var değildir, yoktur’ şeklindeki bir düâliteden kaynaklanır.” Ancak Ey Kaccâna, doğru ve hikmetli bir şekilde şeylerin bu dünyada nasıl ortaya çıktıklarını anlayan kimsenin gözünde, bu dünyada “o yok” değildir. Kaccâna, doğru ve hikmetli bir şekilde şeylerin nasıl ortadan kalktığını anlayan kimsenin gözünde, bu dünyada “o, var” değildir. Buda’ya göre ne Varlık ne de Yokluk hakikat değildir, ancak yalnızca Oluş hakikattir. Bundan, onun gerçekliği reddettiği sonucunu çıkaramayız. Buda, gerçekliği kabul eder, ama yalnızca onun dinamik tanımını verir. Durmayan bir değişim vardır, fakat aynı zamanda değişen hiçbir şey yoktur. “Eylem vardır, ancak fail yoktur.” Dil, bu görüşü ifade etmekte güçlük çeker. Böyle bir görüş felsefe tarihinde yalnızca iki kez, biri Yunanistan’da, Buda’dan bir ya da iki nesil sonra yaşayan Heraklitus’un öğretisinde ve tekrar bizim zamanımızda Bergson’un felsefesinde görülür. Böyle bir doktrini ilk kez bir dâhinin ifade etmesi harika gerçekten.

Durmaksızın üretim olduğundan, ancak yeni *şeyler* meydana getirilmediğinden, bu dünya, bir dünya-süreç, “devamlı bir var olma ve sürekli ortadan kalkma” haline gelir. Ne bir bütün olarak dünya ne de ondaki herhangi bir nesne, bu sürece bağlı olarak tanımlanamaz. Bu süreç, bu şeydir. Bu süreci yöneten yasa, Budizm için çok hayatidir ve elde edilen her şeye uygun olan genel açıklaması, Budizmin daha sonraki tarihine ait olsa da burada bir-

kaç kelimeyle bile olsa açıklanmaya muhtaçtır. Şu soruyu sorarak başlayabiliriz: Eğer her şey, benzer durumlar dizisinden başka bir şey değilse, bu dizinin art arda gelen herhangi iki unsuru arasındaki ilişki nedir? Bu tür art arda geliş hakkında Buda'nın zamanında verilen açıklamalardan biri, onun tesadüf olduğu şeklindedir. İkinci açıklama ise bu art arda gelişin temelinde bir sebeplilik ilişkisinin yattığını kabul ediyor olsa da, bilinen faktörlere ilave olarak Tanrı gibi tabiatüstü bir unsuru da dahil eder. Her iki durumda da insan, fiili olarak şeylerin akışına engel olamaz. Buda, bu açıklamaların her ikisini de iskartaya çıkarır ve zorunluluğu yegâne hâkim erken olarak varsayar. Şansı reddederken de doğanın tekbiçimliliği hakkındaki görüşünü açıklar ve tabiatüstü müdahaleyi reddederken, kendisini bütün dogmatik dinlerden ayırıştırır. Düzenli art ardalık hakkındaki bu düşünce, şüphesiz gerçekte çok eskidir ve önceki literatürde bulunan rta ve dharma anlayışlarına kadar gider. Ancak onların her ikisi de, bilinmeyen bir tarzda faaliyet gösteren bir faili ima ederler. Budizm'de tasavvur edildiği şekilde düzenin özelliği, böyle bir faili bütünüyle dışlamasıdır. Bu husustaki Budist görüş, Svabhâva-vâda'yı¹⁸ andırır. Ancak, aynı zamanda asli bir açıdan ondan farklıdır da. Svabhâva-vâda, sonucu üretecek zorunluluğun nedende var olduğunu addeder. Ona göre, bir şeyin tarihini açıklamak için o şeyin dışına çıkma ihtiyacı duymayız. Burada hiçbir iç teleoloji kabul edilmez, çünkü Budizm'e göre gerçekleşme, sebep adına sırf kendi kendinin bir açılımı değil, belli dış faktörlerin onunla ortak faaliyetinin sonucudur. O, zorunludur, ancak kast edilen sınır, olumsal türden bir sınırdır. Bir dizi, belli şartlar yerine getirilinceye kadar ortaya çıkmadığı sürece olumsaldır ve diziler bir kez başladığında, şartlar devam ettiği sürece bir daha durmayacak şekilde zorunludur. Mesela, alev dizisi, fitil, yağ vs. orada oluncaya kadar başlamaz; ancak bir kez başladığında, ortak faaliyet gösteren faktörlerden biri ya da ikisi çekilinceye kadar durmaksızın devam eder. Bu yüzden, yasanın kendisi evrensel olsa ve istisna kabul etmese de, onun faaliyeti şartlara dayanır. Bunun içindir ki, “–bağımlı ortaya çıkış yasası ya da pratîtya-samutpâda– o mevcut olunca bu olur, onun ortaya çıkmasından bu ortaya çıkar” olarak adlandırılır.¹⁹ Sanskritçe ifade, literal olarak, “ilişkili olarak ortaya çıkma” anlamına gelir ve eğer belli şartlar mevcut olursa belli bir ürün ortaya çıkar. Burada tasavvur edilen zorunluluğun doğası, Svabhâva-vâda'dakiyle aynı değildir. Buradaki “eğer”in iması, sonucu devam ettiren sebepleri ayırmayla, dizilerin durdurulabileceği şeklindedir. Bu, sebeplilik

¹⁸ Krş. BP, s. 68 vd.

¹⁹ Bayan Rhys Davids, *Buddhism*, s. 89.

formulasının geri kalan kısmında ifade edilir: “O, olmayınca bu olmaz; onun durmasından dolayı bu durur.” Pratik bakış açısından Svabhâva-vâda ve Budizm arasındaki farklı olan sonuç, muazzamdır. Birinde, olacak olan her şey, biz onu isteyelim veya istemeyelim olmalıdır; ötekinde, başlasa da bir dizi bir sona ermeyi kabul ettiğinden beşeri çaba için her türlü fırsat vardır. Yalnızca, onları ele geçirecek sebeplerin ne olduğunu bilmek gerekmektedir.²⁰ Neden- sel faktörler, bütün olarak belirlenebilir ve bu yüzden onların yol açtığı diziler, erken dönem Budizm’e göre, en azından kaldırılması hayatın esas problemi olan var oluş ıstırabı bakımından sınırlanabilir. Onda zımni olarak bulunan olumsal sebeplilik yasasıyla birlikte bu faktörlerin bilgisi, sonunda Siddhârta’nın zihninde parlar ve onu “Buda” kılar.²¹ Onun insan için belli başlı anlamı, doğal ve belirlenebilir bir yasaya göre ıstıraba sebep olduğundan bu ıstırap, kendisine yol açan sebebin kaldırılmasıyla sona erebilir olduğudur. Bu aynı zamanda, Buda’nın öğretisinin pozitivist ve pratik temeline işaret eden bir keşiftir. Bu açıklama, daha sonra bütün sebepli fenomenleri içerecek şekilde genişletilir. Bu genel şekliyle, var olan her şey için, onun niçin böyle olduğu ve başka şekilde olmadığının yeterli bir sebebinin var olduğunu ifade eder ve onu izah eden sebepler, en azından teorik olarak bütünüyle bilinebilir. Burada, Yeter Sebep Yasası olarak bilinen şeyin Hintli muadiline sahibiz. Bundan dolayı da Budizm, ilk zamanlarında modern sebeplilik anlayışına ulaşmış olarak tanımlanabilir.

Her şeyin bir andan bir ana değiştiği görüşü, kşanika-vâda ya da “geçicilik doktrini” olarak bilinir ve Hint felsefi çalışmalarında Budizm’e genel olarak bu terimle dolaylı olarak gönderme yapılır. Buda’nın kendisi yalnızca, muhtemelen zihni hariç tutarak şeylerin geçiciliğini ya da değişebilme kabiliyetini öğretmiş gibi görünür; ancak kısa süre sonra, içsel mantığı sebebiyle bu doktrin bütün şeylerin ansal dağılımları hakkındaki genel bir teoriye dönüştürülür. Onun tam gelişimi, daha sonraki dönemlere aittir ve bundan dolayı da hakkındaki daha ileri gözlemleri bir sonraki bölümde yer alacak olan Budist sistem hakkındaki kısımda ele alacağız. Ancak, böyle bir gerçeklik görüşüne karşı ileri sürülen iki açık eleştiri vardır ve şimdi kısaca, Budistlerin bunları cevaplama tarzı kadar bu eleştirilere de atıfta bulunulması gerekir. Eğer her şey akıcı ise ve sürekli olarak yenileniyorsa, nesnelerin –daha önce bildiğimiz nesneler olarak– kabulünün nasıl açıklanacağını sorabiliriz. Budist, cevap olarak bilişimizin iki anında şeyler yalnızca *benzer* ve yanlışlıkla onları *aynı*

20 Krş. *Bodhi-aryâvatâra-pancikâ*, vi.25-6 ve 31-2.

21 Bkz. Oldenberg, *a.g.e.*, s. 224-225.

olarak kabul ederiz, der. Bir başka ifadeyle, özdeşlik için ondaki benzerlik yanlış anlaşıldığından her kabul hatalıdır. Bir başka eleştiri de, eğer benlik her an değişiyor olsaydı, hafıza gerçeğini açıklamak zor olurdu, şeklindedir. Burada da Budistin, kendi açıklaması vardır. O, ortaya çıktığı ve yok olduğu şekliyle tecrübenin her safhası, art arda gelen her safha, içinde şartlar uygun olduğunda kendilerini tezahür ettiren “öncellerinin bütün imkânlarına” sahip olacak şekilde sonrakinde²² incelikle işlendiğine inanır. Bu sebeple insan herhangi iki anda aynı olmasa da, yine de tamamen farklı da değildir. Benlik, yalnızca toplanan bir şey değil aynı zamanda anımsayan bir varlıktır.²³ Budizm, ahlâki sorumluluğu bu temel üzerine tesis eder. Bir kimse bir şey yaptığında, o kişinin yaptığıının meyvesini toplamadığı, doğrudur; ancak yapılanın semeresini toplayan da tamamen yabancı biri değildir ve şimdiye kadar, yapılan iyiliğin ya da kötülüğün sonucu olarak ortaya çıkan faziletler bu hususi dizilerin önceki üyelerine aittir. Bir günahkârla Yama’nın karşılaşmasını tasvir eden Devadatta-sutta’da Yama şöyle der: “Bunlar, senin kötü işlerindir, başka hiç kimse yapmadı. Yalnızca sen onları yaptın ve yalnızca sen bu semereyi toplayacaksın.”²⁴ Keza Buda’nın daha önceki doğumlarındaki işlerini yeniden anlatan Câtaka hikâyelerinin hepsi, bütün doğumlarla ayrılssa da, farklı doğumlardaki karakterlerin özdeşleştirilmesiyle sona erer: “O zaman bilge bir fil idim; Devadatta, günahkâr bir avcıydı.” Yani Budizm, maddenin özdeşliği anlamında *birliği* reddeder, ancak onun yerine *sürekliliği* kabul eder. Eğer A1 A2 A3... B1 B2 B3... gibi iki dizi takdim edersek A1 A2 A3... özdeş olmasa ve B1 B2 B3 de özdeş olmasa, yine de iki dizi arasında bulunmayan bir yakınlık her bir dizinin elemanları, yani A1 ve B1, A2 ve B2 arasında vardır. Bu yüzden ruhu reddeden Budist doktrini nasıl anlayacağımız hususunda dikkatli olmalıyız. Bizatihi değişmeksizin –bedensel ve zihinsel– değişen şartlar arasında ortaya çıkan durağan bir varlık anlamında benliği Budizm reddeder; ancak bunun yerine, akıcılığı sebebiyle bütünüyle ayrı ya da benzer olmayan durumların dizisi olarak “akıcı benliği” kabul eder. Ancak, yeri gelmişken, onun görüşünü bu şekilde ifade ederken Budistin anın tecrübesini aşan bir benliği zımnen kabul ettiğini gözlemleyebiliriz. Budist, benliği çözümlerken ve onu, yalnızca ansal bir durumlar dizisi olması dışında reddederken bu durumların ötesine geçer ve böyle bir dizinin asla kendisinin farkında olamayacağı için onları bütün olarak görebilecek ebedi bir benliği gerçek ola-

22 Bayan Rhys Davids, *Buddhism*, s. 135.

23 Prof. Hopkins, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1906), s. 581.

24 Oldenberg, *a.g.e.*, s. 244.

rak kabul eder. Bazıları, böyle bir benliğe inancın yalnızca Buda'nın öğretisinin kasıtsız bir akıl yürütmesi sonucunda ortaya çıktığını, onda kabul edilmiş bir unsur ve onun inkârının, daha sonraki takipçiler tarafından dahil edilmiş bir yenilik olduğu kanaatinde dirler.²⁵

Süreksizliğin ve benliğin yokluğunun ilkeleri, Buda'nın öğretisi için temeldir ve onları ifade ederek Buda'nın, aynı zamanda hem geleneksel öğretinin hakikatini hem de sıradan halkın inancını ters yüz ettiği söylenebilir. Bu eşsiz doktrin, birbirlerinden farklı ve hem fiziki hem de psişik olanı içeren belli unsurları, temel olarak varsayarak başlar ve dünyayı onlardan üretilmiş olarak açıklar. Ancak temel unsurlar, gerçekleştirdikleri şeyler kadar hayali ve gelip geçicidirler. Yegâne farklılık, birincisinin basit ve tecrübe edilen şeylerin analizinde nihai safhayı temsil etmesine karşın, ikincisinin tamamen toplama olması ve meseldaki araba gibi yeni şeyleri temsil etmemesidir. Fiziki tarafla ilgili olarak erken dönem Budizm'i, o günün düşünürleri tarafından genel olarak kabul edilen beşinciye, âkâşayı²⁶ dışarıda bırakarak yalnızca dört bhûta ya da maddi şeyleri oluşturan unsurları yani, toprak, su, ateş ve havayı kabul eder. Ancak bu isimlerin, onları genel olarak ilişkilendirildikleri duyuyu verisinden yani, sertlik, acı, sıcaklık ve başkasından daha fazlasını temsil etmedikleri için yalnızca uzlaşımsal olduğunun unutulmaması gerekir. Maddi dünya, indriyalarımız ve bedenlerimizin hepsi, bu unsurlardan çıkmış olan toplamalardır ve bu yüzden de ikincil karakterlerine işaret etmek maksadıyla bhautika olarak isimlendirilirler. Psişik yönle ilgili olarak Budizm, yalnızca temel bir form, citta kabul eder ve zihnin diğer özelliklerini caitta ya da ondan türeyenler olarak açıklar. Ancak bu tür ayrıntılar, kesin olarak doktrinin tarihine, şu an ilgilendiğimizden daha sonraki safhalara aittirler ve burada onları daha fazla dikkate almaya gerek görmüyoruz.

II

Budizm'in pratik öğretisi, yukarıda kısaca özetlenen teorisi ışığında daha açık hale gelecektir. Eğer bu dünyadaki her şey, geçici ve hayali ise, onlardan birini kendimiz ya da başkaları için elde etmeye yönelik çabalarımız, bütünüyle boşa giden çalışma olmalıdır. Onlara yönelik arzunun kendisi de, bir hayal, bir vehimdir ve bu yüzden kendimizi ondan mümkün olduğu kadar çabuk uzaklaştırmalıyız. Dışarıdaki şeylere yönelik bu arzudan daha güçlüsü, benli-

²⁵ Krş. *IP*, cilt i, s.386 vd.

²⁶ Âkâşa da, bazen dahil edilir, ancak o zaman yalnızca, muhtevası boşaltılmış tecrübe alanını temsil eder. Bkz. *BP*, s. 20.

ğin korunmasına ya da olmaya yönelik arzudur. Budizm, bir benliğin bulunmadığını öğrettiğinden, eğer var oluşun acılarını tüketmek istiyorsak ilk önce bu arzudan kurtulmamız gerekir. Bu yüzden kendi kendini red, Budist ahlâkta literal anlamda anlaşılır. Budist kaynaklardan türeyen, bir kimsenin varlığına inancın, sürekli olarak başkalarının varlığına inancı varsaydığını ve o nedenle de sınırlı sevgi ve nefret alanına yol açtığı söylenen sonraki dönemlere ait bir ifade vardır.²⁷ Benliğin inkâr edilmesiyle bütün bencil itkiler zorunlu olarak ortadan kalkar. İstirabın temeli olan benliğe inanç yanlış olduğundan, cehalet (avidyâ) bütün kötülüklerin hakiki kaynağı haline gelir. O zaman burada da, Upanişadların öğretilerinde olduğu gibi, kötülük cehalete kadar götürülür ve her ikisinde de kurtuluş, cehaleti kaldıracığı tahmin edilen doğru bilgi sayesinde olur. Ancak evvelce olduğu gibi, kelime aynı kalmasına rağmen, temsil ettiği düşünce farklıdır. Avidyâ, burada nişprapanca Brahman'ın kendisini tecrübi dünya olarak nasıl gösterdiğini açıklayan kozmik bir güç olarak değil, yalnızca, kısa bir süre sonra kendisine gönderme yapacağımız “nedenellik zinciri”nde ona atfedilen birincilik tarafından gösterildiği gibi bireyin varlığının temeli olarak tasavvur edilir. Burada da cehaletin, bir başka açıdan bakacak olursak, Upanişadlarda olduğu gibi, bütün varlığın özsel birliği hakkındaki cehalet değil fakat sözde benlik olarak isimlendirilenin boşluğunu anlamadaki başarısızlıktır. Genel olarak bu cehaletin, ıstırap, ıstırapın kökeni, ortadan kaldırılması ve ortadan kaldırmaya götüren yol şeklindeki Dört Seçkin Hakikat (ârîya-satya) hakkındaki cehalet olduğu ifade edilir. “Ben, dört kutsal hakikati neyseler o şekilde anlamadan bir doğumdan ötekine olan uzun yolda dolaşıp durdum. Şimdi onları anladım: Varlığın akışı durdurulur. İstirabın kökeni, yok edilir; bu andan itibaren artık yeniden doğum yoktur.”²⁸ Bu dörtlü hakikati formüle etmede Buda'ya, zamanında hastaların iyileştirilmesiyle ilgili tıbbi görüşün yol gösterdiği açıktır. Bu, felsefe tarihinde asla az rastlanır bir şey olmayan, mevcut bilim metodunun ona nakledilmesi gibidir. Bazen büyük İyileştirici olarak isimlendirilen Buda, hayata acısıyla birlikte bir hastalık olarak bakmıştır ve bu yüzden de doğal olarak onun metodu, hastalık için bir çare arayan doktorun metodudur. Bu dört hakikatten ilk üçünün, öğretinin teorik yönünü, dördüncüsünün de onun pratik yönünü oluşturduğunu söyleyebiliriz. Genel olarak bildiğimiz gibi, ıstırapın hayatta hâkim olması, pratikte bütün Hintli düşünürler tarafından kabul edilir. Budizm'in kendine has değeri, ıstırapın kökenine dair yaptığı açıklamada,

27 Bkz. Nyâya-kandalî (Viziangaram Sans. Series), s. 279; NM, s. 443.

28 Oldenberg, *a.g.e.*, s. 240.

onun kaldırılmasının imkânını çıkarsadığı tarzda ve kaldırılması için tavsiye ettiği vasıtada yatar. Bu üçünü sırayla ele alacak olursak:

(1) *Istrabın Kökeni*. Ortaya çıkan ıstırap, var olan her şeyin bir sebebi olması gerektiği inancından kaynaklanır. Buda, bu sebebin, az önce ifade ettiğimiz gibi, son tahlilde cehalet olduğunu buldu. Onun en başta gelen hedefi, cehaletin kötülüğe nasıl sebep olduğunu keşfetmektir; çünkü süreci bildiğimizde, cehaletin yol açtığı sonuçtan kurtulacak ana yolda olduğumuzu söyler. Bu sürecin safhaları bir dereceye kadar, kendisine bir önceki bölümde, genel olandan ayrı hususi sebeplilik düsturu olarak tasvir edilebilen ve ayrıntılı sayılabilecek bir şekilde açıklandı. Bu süreç, bir düzine halkadan (nidâna) –cehalet (avidyâ), eylem (samskâra), bilinç (vijñâna), isim ve şekil (nâma-rûpa), altı alan yani, beş duyu ve diğer nesnelerle birlikte zihin (şadâ-yatana), duyular ve nesneler arasındaki temas (sparşa), duyu (vedanâ), arzu (trşnâ), var olma arzusu (upâdâna), varlık (bhava), yeniden doğum (câti) ve acı, literal olarak yaşlılık ve ölüm (carâ-maranâ)– oluşur. Bu “dizi”, yalnızca mevcut hayatı içermez, aynı zamanda daha önceki ve gelecek olan hayatları da içerir. O, gelecekle olduğu kadar geçmişle ilişkili olarak da şimdiki hayatı gösterir ve bir samsara ya da sonsuza kadar devam eden doğumlar ve ölümler modelini temsil eder. Hakkındaki yorum oldukça tartışma konusu olan bu formülânın ayrıntıları hakkında tartışmaya girmeksizin, halkaların ilk ikisinin geçmişe yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Onlar, bu hayattan hemen önce gelmiş olana gönderme yaparlar ve onu “cehalet” ve onun sonucunu “eylem” olarak tasvir ederek genel özelliğini taklit ederler. Bu, onun doğrudan bugünkü hayatın sebebi olan cehaletin başlattığı geçmiş hayatın eylemi olduğu anlamına gelir. Sonrakinin akış yönü, sonraki sekiz halkada izlenebilir; bunların arasında daha önce olanlar, hayat tecrübeleri için uygun şekilde donatılmış organizmanın evrimini ima ettiği gibi, sonrakiler de bu tecrübelerin ve onların sonuçlarının doğasını tasvir eder. Son iki halka, sıralamaya uygun olarak, zorunlu olarak mevcut hayatın eylemlerinden kaynaklanan doğuma ve ıstırapa gönderme yapar.²⁹ Kendimizi bu açıklamanın en geniş özelliklerine hasrederek, her şeyden önce, bireyin var oluşunun ana sebebinin cehalet olduğunu söyleyebiliriz. Cehaletten arzu çıkar; eyleme götüren arzu, sırası gelince yeni arzularla yeniden doğumu getirir. Bu, kısır samsâra döngüsü, bhava-cakra ya da bazen isimlendirildiği şekliyle “var oluş tekeri”dir.

(2) *Istırabın Kaldırılması*. Budist nedensellik görüşünden, ıstırabın var olması için sebebinin olması gerektiği sonucu çıktığı gibi, aynı şeyden yok edilmiş olmanın kabul edilmesi de çıkar. Bu görüşün temelinde yer alan ilkeye göre, sebebin kaldırılması, sonucu da kaldırır. Bu yüzden, cehalet doğru bilgiyle bertaraf edildiğinde, zincirin sonraki halkaları, birbiri peşi sıra otomatik olarak çatırdayarak kopar. İstıraba sebep olan süreç, şüphesiz, bir zorunluluğu içerir; ancak bu zorunluluk, az önce ifade ettiğimiz gibi, mutlak değildir.

(3) *Istırabı Kaldıracak Yol*. İnsanı arzulanan hedefe götüren kendi kendine disipline etme-eğitme yolu, sekiz katlıdır: Doğru inanç, doğru karar, doğru konuşma, doğru eylem, doğru yaşam, doğru çaba, doğru düşünce, doğru yoğunlaşma. Burada, aynı zamanda Budistik çalışmalarda³⁰ da bulunan ve daha ayrıntılı bir şemanın özünden oluşan daha basit bir şemaya gönderme yapmak yeterli olacaktır. Bu şemaya göre, *pracnâ* ya da dörtlü hakikat hakkında doğru bilgi, bütün disiplinin temelidir. Ancak eğer o, özgürlük anlamıyla sonuçlanacaksa, ne kadar güçlü olursa olsun, saf entelektüel kanaatten daha fazlası olmalıdır. Bizim tecrübemize dönüştürülen bilgi olabilir ve *pracnâ*, daha tam olarak bu sezgisel tecrübe anlamına gelir. Buda, dinleyicilerinin görüşlerini kendisinden ödünç almalarını, fakat onları kendilerinin haline getirmelerini vurgular. Sık sık, yalnızca bizatihi doğru olduğunu anladığımız şeyleri kabul etmemiz gerektiğini ilan eder. “O zaman, keşişler, tam olarak söylediğiniz, yalnızca *sizin kendinizin* kabul ettiği şeydir, *sizin kendinizin* anladığı şey, *sizin kendinizin* anladığı şeydir; böyle değil midir?” “Aynen öyledir, Efendi.”³¹ Bir başka ifadeyle, her insan kendi kurtuluşunu kazanır. Bu, öz güven vasıtasıyla kurtuluştur, Tanrı’nın inayetiyle ya da dıştan herhangi bir otoritenin yol göstermesiyle gerçekleşen bir kurtuluş değildir. Hatta guru bile, yalnızca yol gösterebilir. Çünkü içsel bir kesinlik haline gelecek olan bilgi, *şîla* ve *samâdhi*, zorunludur. Düşüncenin ve eylemin kontrolü olmaksızın hakikate dair hiçbir algılayış olamaz. *Şîla*, doğruluk, kanaat ve zarar vermemek ya da ahimsâ gibi erdemleri de içeren doğru davranış anlamına gelir. O ancak, zihnin huzurunu sağlamada ve başkalarından öğrenilen hakikat hakkındaki açık bir anlayışı elde etme hususunda yardım edebilir. Upanişadlarda olduğu gibi, eğitimin bu parçası, burada ayrıntılarını iyice incelemenin zorunlu olmadığı yogi alıştırmaalarının farklı şekillerini içerir. Bu üçü birlikte, tam olarak Budizm’e has disiplinin sahasına işaret eder. O, bir şeyin

30 Bkz. Oldenberg, *a.g.e.*, s. 288; PB, s. 115.

31 *Majjhima-nikâya*, 38. konuşma.

iç yüzünü anlama ya da sezme anlamında, kurtuluşu getirecek olan *pracnâ*'dır ve *pracnâ*, bütün eğitimin sonucudur. Bu *pracnâ*, güvene dayalı bilgi anlamında kurtuluşa götüren disiplinin başlangıcına işaret eder.

Doğru yaşamla kastedilen, keşiş ve laik durumunda bir dereceye kadar farklılaşır ve bireyin kapasitesine ve eğilimine uygun olarak her iki hayat tarzı da takip edilebilir; ancak nihai kurtuluşa, yalnızca bir keşiş olduktan sonra ulaşılır.³² Keşişlerin yaşamında bile, Hindistan'ın diğer inançları özellikle de Cayinizm'in bir kısmını karakterize eden aşırı sert disiplin yoktur. Daha önce, Buda'nın teorisinin iki aşırı akım arasında bir orta yol, yani, ne Varlığa ne de Yokluğa değil, Oluşa; ne şansa ne de dışlayıcı bir şekilde zorunluluğa değil fakat belirlenmiş olguya inanma gibi görüldüğünü gördük. Aynı ruh, onun ahlâki öğretilerine de yansıtılır. O, ne acının habercisi olan kendi kendine düşkünlük; ne de bizatihi acı olan kendi kendini öldürmedir. Başarı, orta yolda bulunur. Hakiki manevi hayat, yalnızca telleri ne çok gevşek ne çok gergin olmadığında melodili sesler çıkaran lavta ile karşılaştırılabilir. En eski konuşmasında –meşhur Benares Vaazı– Buda şöyle der: “Ey keşişler, dini bir hayat yaşayan kimsenin kaçınması gereken iki aşırılık vardır. Bu iki aşırılık nedir? Biri, arzuya ve hazza hasredilen bir zevk hayatı: Bu hayat, sıradan, ihmal edilebilir, manevi olmayan, değersiz, gerçek olmayan bir hayattır. Diğeri, bir çile, riyazet hayatıdır: O, kasvetli, değersiz, gerçek olmayan bir hayattır. Mükemmel olan hayat, ey keşişler, bu her iki aşırılıktan uzak ve ikisinin arasında yer alan, gözleri aydınlatan, zihni aydınlatan, huzura, bilgiye, aydınlanmaya, Nirvana'ya götüren orta yolu keşfeden hayattır.”³³

Bu disiplini takip ederek ulaşılabilecek olan hedef, Nirvâna olarak adlandırılır. Bu kelime, literal olarak “sönmek” ve “sakin hale gelme” anlamlarına gelir ve bütünüyle yok etmeye, –tasvir edildiği şekliyle, “hiçlik cenneti”ne işaret eder. Ona ulaşıldığında, beşli toplamın sürekli olarak ortaya çıkışları, sonuza kadar ortadan kalkar. Tabii ki bu, Budizm'in teorik konumuyla en iyi uyumlu görüştür ve o zaman kurtuluş harfi harfine, “kendimizi bozmak” olur.³⁴ Ancak, böyle bir düşüncenin aşırı olumsuz karakteri, kurtuluşa ulaşmak için tavsiye edilen disiplinin seyrini takip etme hususunda insan için teşvik edici bir unsur olarak hizmet görmeye uygun değildir ve bu yüzden de Buda'nın öğretisinin ana hedefine engel olacak gibi görünür. Bundan dolayı,

32 BP, s. 131; Prof. Poussin, *The Way to Nirvana*, s. 114 ve 150-151.

33 Oldenberg, *a.g.e.*, s. 127.

34 IP, cilt i, s. 418.

başka yorumlar getirildi.³⁵ Bazıları, nirvânanın bir yok olma olduğunu kesinlikle reddettiler ve onu, bitimsiz var olma ya da ebedi mutluluk olarak takdim ettiler. Bu sonuncusu, Upanişadların mokşasından hiç farklı olmayan bir idealdir. Yine bazıları onu, hakkında hiçbir şeyin, hatta olup olmadığının bile önceden kestirilemeyeceği bir hiçlik durumu olarak kabul ettiler. Onlara göre, terimin ifade ettiği yegâne şey, ıstıraptan özgür olmadır ve onun pozitif tasvirleri –spekülatif ilginin onlara atfettiği her ne olursa olsun– pratik bakış açısından alakasız şeylerdir. Ancak, Budizm’de tasavvur edildiği şekliyle nirvânanın peşinde koşmaya, ulaşmaya değer olduğunu göstermek için bu tür açıklamalara son çare olarak müracaat etmek zorunlu gibi görünmez. Çünkü nirvâna gerçekten de, genel olarak varsayılr görüldüğü gibi, ölümü takip eden herhangi bir duruma işaret etmez. Daha ziyade o, mükemmelliğe vardıktan sonra ve ancak, “birey” yaşamayı sürdürürken ulaşılan bir durumu temsil eder. Bu hal, bildiğimiz gibi, Buda’nın zamanındaki Hindistan’da kabul görmüş olan cîvan-mukti’ye karşılık gelir. Söz konusu durum, arzular ve gündelik hayatın sınırlı ilgileri yok edildiği ve kişinin mükemmelen huzurlu ve mutedil bir hayat sürdüğü bir durumdur. O, kesin bir zihin durumunu çağrıştırır ve onu geliştirmede başarılı olan kişi, “değerli” ya da “kutsal” anlamına gelen arhant olarak bilinir. Yukarıda ifade edildiği gibi, bir arhantın bedeni ve zihninin ayrışmasından sonra hiçliğe ulaşsa da, Budist’in *hedeflediği* ve nirvâna ile kastettiği mevcut hayatın dört yanı içinde ulaşılabilecek olan bu mükemmel dinginliktir. Son anlamda anlaşılan nirvâna ideası (pari-nirvâna), bu öğretinin etkisini azaltmaz, çünkü kendisinin ulaşılmaya değer olarak takdim ettiği hedef, yok olma değil fakat onu önceleyen bir durumdur. Yok etme, Budizm’in emrettiği eğitimin motifi değil, yalnızca daha ileri bir sonucudur. Bu “sönme” anlamında nirvânadır, arhantın, sıradan hayattan ona geçişe işaret eden durumu, kelimenin bir başka anlamına yani, “dingin olmak” anlamına karşılık gelir.

Bu kısmı bitirmeden önce, dikkatin çekilmesi gereken bir başka nokta daha vardır. Budist, ruh göçüne inanır, ancak bu inanç onun ebedi bir ruhu reddedişiyle uyumsuz gibi görünmektedir. Bu yüzden bazıları, bu doktrini, kendi kendisiyle çelişik olarak betimlerler. Mesela, Deussen şöyle yazar:³⁶ “Bu *karman*, her hülakârda kişisel bir taşıyıcıya sahip olmalı ve o, Upanişadların atman olarak isimlendirdikleri ve Budistlerin çelişkili olarak reddettikleri şeydir.” Ancak, bu eleştiri meşru değilmiş gibi görünür. Karma doktrinine

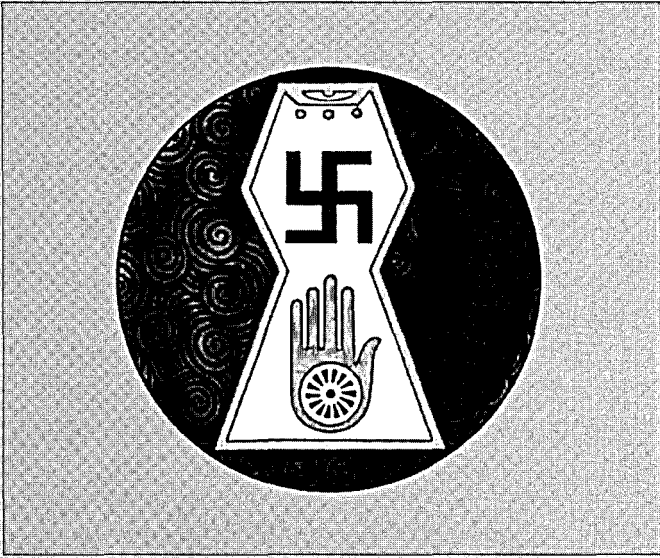
35 Bkz. Mesela, Oldenberg, *a.g.e.*, s. 267-285; Prof. Poussin, *a.g.e.*, s. 115-118.

36 Indian Antiquary (1900), s. 398.

inanç, gerçekte Budizm için hiçbir güçlük sunmaz; çünkü eğer fail olmaksızın eylem olabilirse, göç eden bir fail olmaksızın ruh göçü de olabilir. Üstelik Budizm’e göre ruh göçü ya da daha kesin bir şekilde, yeniden doğum vardır, ancak bu diğer Hint inançlarında olduğu gibi bu hayatın sonunda değil fakat her an gerçekleşen bir şeydir. Bir lambadan başka bir lamba tutuşturulduğunda, yalnızca ışığın ve sıcaklığın bir nakli yoktur. Onlar her an nakledilirler; yalnızca birinci durumda yeni bir alevler dizisi başlatılır. Benzer şekilde, bir “ferde” ait olan karma, hayatı boyunca olduğu gibi bizatihi ölümden nakledilebilir ve ölü şahıs yeniden canlanmasa da, bir başkası aynı tabiatla onun yerine doğabilir. Eğer böyleyse, Rhys Davids’in ifade ettiği gibi, göç eden herhangi bir ruh ya da nefis değil, karakterdir. Bir şahıs öldüğünde, onun karakteri ondan sonra yaşar ve gücüyle, farklı bir şekle sahip olsa da bütünüyle onun tarafından etkilenmiş olan bir varlık oluşturur. Ve bu süreç, söz konusu şahıs var olmaya yönelik açlığının bütünüyle üstesinden gelinceye kadar devam edecektir. Bu açıklamayı, daha önce, Budizm’de özün bir birlik olmasa da bir süreklilik olarak kabul edildiği ifadesiyle birlikte aldığımızda, onun karma doktrininin kabul etmesinde bir çelişkinin kabulüne gerek olmadığını görürüz. Çünkü o, hem doktrinin içerimlerini yani, yaptığımız hiçbir şeyin geride etkisini bırakmaksızın ortadan kalkmadığı hem de sonuç olarak bu şekilde ortaya çıkan iyi ve kötünün kendisini işleyene geri döndüğünü kabul eder. Ancak Buda, bu doktrini dikkate değer bir ölçüde genişletir. Evvela, doktrini bütün tabiatüstü ve materyalist çağrışımlarından ayırır. Geleneksel Hindu görüşünde bir kimsenin geçmiş eylemlerine göre acı ya da zevkin taksimi bir tanrının ya da bir kısım diğer aşkın güçlerin elindedir ve göreceğimiz gibi Cayinizm’de karma, ruha bağlı kalan ve onu doğal manevi yüceliğinden aşağı çeken anlaşılması zor/latif bir madde olarak kabul eder. Buda, bu görüşlerin ikisini ıskartaya çıkardı ve karmayı, ahlâki alanda kendi doğasına ve kendi kendine işleyen gayri şahsi yasa olarak tasavvur etti.

6

Cayinizm



“SEVGİLİ DOSTUM, SEN ZANNEDİYORSUN KI,
ETRAFINDA KİMSE KALMAYINCA, TEK BAŞINASIN.
AMA ŞUNU UNUTMA, KALBİNDE DAİMA VAR OLAN,
İYİ İLE KÖTÜYÜ AYIRT EDEN BİR YARGIÇ DURUYOR.”

Cayinizm kelimesi, Sanskirtçe “fethetmek” anlamındaki *ci-* kökünden türetilen *cinaya* kadar geri gider ve “muzaffer” yani, “arzularını başarılı bir şekilde itaat altına alan ve kendisi üzerinde hâkimiyet elde eden kimse” anlamına gelir. Bu ismin kendisine atfedildiği inanç, bir zamanlar kabul edildiği gibi ne Budizm’den çıkmış bir dal ne de onun bir alt mezhebi olmayıp, tamamen ondan bağımsızdır. Gerçekte o çok daha eskidir ve Mahâvîra ya da “büyük manevi kahraman” olarak isimlendirilen Vardhamâna, bir dizi peygamberin yalnızca sonuncusudur. Gelenek daha önce gelen ve bizi efsanevi bir eskiliğe geri götüren yirmi üç peygamber sayar. Bunlardan en azından birinin, Vardhamâna’dan bir önceki Pârşvanâtha olup 8. yüzyılda yaşadığına inanılır, bu yüzden de yalnızca onun tarihi bir şahsiyet olduğu iddia edilebilir. Onun takipçilerinin, Vardhamâna’nın çağdaşları olduğunu gösterecek deliller vardır.¹ Ancak bozukluk, o zamana kadar eski öğretiyi nüfuz etmiş² ve Vardhamâna reforme ederek ona taze bir güç vermişti. Cayinizm, o dönemde Hindistan’da Veda öğretilerine muhalif olarak tebliğ edilen ve günümüze kadar varlığını devam ettiren yegâne heretik inançtır. Budizm’den bağımsız olsa da Cayinizm, Vedaların otoritesini kabul etmeme, hayata dair pesimist bir görüşe sahip olma ve yüce bir Tanrı’ya inanmayı ret gibi birkaç bakımdan Budizm’e benzer. Ancak, onun benlik ve madde gibi daimi varlıkları tanıması Budizmle aralarında var olan dikkate değer farklılıklardandır. Bu bakım-

1 Prof. Jacobi, *Jaine Sutras (SBE)*, Pt. II, s. xxxiii.

2 Id., s. 122.

lardan, Brahmanizm ve Budizm arasında teolojik bir ifade olarak tasviri haklı gösterecek şekilde Cayinizm Brahmanizm'e benzer.³

Vardhamâna, yaklaşık MÖ. 540'ta Videha'nın başkenti Vaişâlî yakınlarında doğdu. Babası Siddhârtha, bir kşatriya klanının şefi ve annesi, Trişalâ, Videha kralının kızkardeşiydi. Bu yüzden o da Buda gibi, doğuştan yönetici sınıfın bir üyesiydi. Buda gibi, Vardhamâna da ilk olarak erkek akrabalarıyla konuştu ve onların desteği sayesinde öğretisini yaymada başarılı oldu. Yoşadâ ile evlendi; ancak Buda'dan farklı olarak ölünceye kadar ailesinin evinde yaşadı ve manevi vazifesine yirmi sekiz yaşından sonra başladı.⁴ Yaklaşık on iki yıl, keferat uygulayarak yalın bir hayat yaşadı ve bu dönemin sonunda mükemmel bilgiye ulaştı ya da söylenildiği gibi, bir kevalin haline geldi. Buda gibi, şiddetli riyazet hayatına boşa geçirilmiş zaman olarak bakmadı; hayatın büyük faaliyeti için bir hazırlık olarak zorunluluğuna inandırıldığını hissetti. Bu kendi kendine disiplinin bir sonucu olarak, bir Tirtham-kara haline geldi (s. 19). Hayatının geri kalanını dinî sistemini öğretmekle ve asketik tarikatını organize etmekle geçirdi. Yetmiş yaşının üzerindeyken öldüğüne inanılır. Budizm'inkinden farklı olarak Cayinizm'in etkisi, Hindistan'la sınırlıdır ve burada bile biraz garip bir şekilde, doğduğu eyaletin içinden ziyade onun dışında özellikle de, Batı'da ve Güney'de daha yaygın hale gelmiş görünür. Budist kanon gibi bir Prâkrtik dilinde (Ardhamâgđhî) yazılan Cayin kanonu ya da siddhântanın redaksiyonu, geleneğe göre yaklaşık MÖ. 5. veya 6. yüzyılın başlangıcında gerçekleşti. Bu nispeten geç tarih, bazılarını, kanonik doktrinin orijinal öğretiye uygunluğu hususunda şüphe etmeye götürdü. Ancak gerçek, Devardhi'nin daha önceden var olan ve MÖ. 3. yüzyıldan beri nakledilen metinleri *düzenlemiş* ve kuşaktan kuşağa nakletmiş gibi gözükmektedir. Bu tarihten önce bile, Pûrva diye isimlendirilen Cayin çalışmaları vardır. İsimlerinin işaret ettiği gibi, bunların yerini daha sonra yeni Angalar kanonu alır.⁵ Bu yüzden, gerçekten de şimdi bildikleri şekliyle Cayin doktrininin otantikliğinden şüphe etmek için hiçbir sebep yoktur. Ancak bu, ona şu ya da bu şekilde ilave ve değiştirmelerin yapılmadığı anlamına da gelmez.⁶

3 Prof. Hopkins, *Religions of India*, s. 283.

4 Vardhamâna'nın evliliğini vs. anlatan gelenekte, iki önemli Cayin mezhebi –Şvetâmbaralar ya da "beyaz giyinenler" ve Digambaralar ya da "gökyüzü giyinenler"– arasında fark vardır. Yukarıdaki ifade, Şvetâmbaralar'a göredir.

5 Yine, Şvetâmbara geleneğine göredir. Digambara konumu, farklıdır ve isimlendirildikleri gibi doruğa ayrılırlar. Bkz. Bayan Stevenson, *Heart of Jainism*, s. 16.

6 Prof. Jacobi, *a.g.e.*, Part II, s. xı.

I

Cayinler, bütün evreni sonsuz iki kategoriden biri ya da ötekinin emrine verirler. Şeylerin bu iki sınıfı, sırayla cîva ve acîva yani, bilinçli ve bilinçsiz⁷ ya da ruh ve ruh olmayan olarak tasvir edilir. Bilinçsiz ya da ruh olmayan, yalnızca maddeyi değil, aynı zamanda zamanı ve mekânı da içerir. Terimler, açıkça Cayinizm'in realist ve relativist bakış açısını gösterir. Cayinizm şöyle der: Kesin olarak bilen özne var olduğu gibi aynı şekilde kesinlikle bilinen bir nesne de vardır. Onlardan acîva kendisine özgü doğaya sahiptir; ancak bu doğa, cîva ile karşılaştırılınca kadar uygun bir şekilde anlaşılamaz. Bunun içindir ki acîva, "cîva olmayan" ya da cîvanın zıttı olarak adlandırılır. Cîva, yalnızca acîva ya da ruh olmayan ile karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılabilir de, acîvanın bağımsız tasvirini açıklayan daha yüksek ve daha önemli bir kategoridir:

(1) *Cîva*. Cîva tasavvuru, genel olarak Hint düşüncesinin diğer okullarının âtman ya da puruşasına karşılık gelir. Ancak isminin –"yaşayan ya da canlı olan"– etimolojisinin ima ettiği gibi, bu anlayışa ilk olarak bireysel varoluşun⁸ temelinde yer alan metafizik bir ilkenin aranması sayesinde değil, hayatın ayırt edici özelliklerinin gözlemlenmesiyle ulaşılmış görünmektedir. Bu yüzden, kelimeyi özgün biçimiyle ruhtan ziyade hayat ilkesi anlamına geliyor olarak kabul etmek daha doğru olur. "Ruh, yalnızca nefes anlamına gelir." Ancak mevcut çağrışımları itibariyle, pratik olarak benlik için kullanılan diğer Hintçe kelimelerle aynıdır. Cîvaların sayıları sınırsız, hepsi aynı ve sonsuzdur. Ampirik şekilleri bakımından farklı şekillerde, bir duyguya, iki duyguya vs. sahip olanlar gibi tasnif edilebilir; ancak bu ayrıntılar üzerinde durmak gerekli değildir. Bu tasniflerin, onlardaki farklı gelişim düzeylerini ima ettiklerini işaret etmek yeterli olacaktır. Cayinler, yalnızca cîvaların var olduğuna değil, onun eylemde bulunduğu ve etkilendiğine de inanırlar. O, hem tecrübe edilen (bhokthâ) hem de fail olandır. Onun hakiki doğası, mükemmel bir doğadır ve sonsuz akılla, sonsuz barışla, sonsuz inançla ve sonsuz güçle karakterize edilir;⁹ ancak samsarayı meydana getiren maddeyle birleşme süreci boyunca, bu özellikler yok edilmese de, belirsiz hale gelerek gizlenmişlerdir. Anlaşılan cîva'nın "dış görünüşü", onun iç ihtişamını gizler, yanlış aksettirir. Bildiğimiz bir şey olarak insanın şahsiyeti, maddi unsur kadar manevi bir unsurdan da oluşan ikili bir yapıya sahiptir. Hayatın hedefi, kötücül etki-

7 SDS, s.33.

8 Prof. Jacobi, *a.g.e.*, Part I, s. 3 n.

9 Gunaratna, *Commentary on Śaddarşana-samuccaya*, s. 74.

lerinden kurtulmak için maddi unsuru kontrol altına almak ve böylece de cîvanın tabiatında var olan mükemmelliği bütün doluluğuyla ifşa etmesine imkân vermektir. Cayinizm'in şaşırtıcı özelliklerinden biri, ampirik durumunda cîva'nın değişebilir boyutuna olan inançtır. O, var olma zamanında ilişkilendirildiği fiziki bedenin boyutlarına göre genişleme ve daralma yeteneğine sahiptir. Bu bakımdan, aynı kalmakla birlikte, konulduğu küçük ya da büyük bir odadaki kapalı mekânın tamamını aydınlatmaya devam eden bir lambaya benzediği söylenir.¹⁰ Bu, diğer özellikleri gibi cîvanın uzamsal olmayan karakterinin de, maddeyle ilişkisinden etkilendiği anlamına gelir. Bu yüzden Cayinler, Hint düşünürleri tarafından genel olarak kabul edilen cîvanın değiştirilemez doğasını reddederler.

Cîva'nın maddeyle ilişkisi de, Cayin bilgi anlayışının hangi ölçüde başkalarından farklı, kendisine has olduğunu açıklar. Bilgi, cîvayı karakterize eden bir şey değildir. O, cîvanın hakiki özünü oluşturur. Bu yüzden cîva, yardım görmeden, her şeyi oldukları gibi doğrudan, tam ve kesin olarak bilir; yalnızca, bilgiye ulaşma yolunda ona mani olan bir engelin olmaması gerekir. Görme organı ve ışığın mevcudiyeti gibi dış etkenler, yalnızca dolaylı olarak faydalıdır ve cnâna, onların yardımıyla engeller ortadan kaldırıldığı zaman kendiliğinden meydana gelir. Cîva'nın fiilen sahip olduğu bilginin parçalı olması, algı gücüyle müdahale eden karmanın sebep olduğu engelden dolayıdır. Bazı okulların ampirik düşünceyi açıklamak için avidyâ ilkesini var saydıkları gibi Cayinler de, aynı şeyi yapmak için karmanın yardımına müracaat ederler. Bu ampirik düşünce, bazen cîvadan farklı olur, ancak aynı zamanda onun cîva ile olan özdeşliği, cîva ve onun birkaç cnânasının bu anlamda farklılıkta bir birlik meydana getirecek şekilde vurgulanır.¹¹ Benliğin hakiki doğası olan mükemmel aydınlanma, onun bilgisinin kısmi ya da belirsiz durumu, ondaki bir noksanlığa işaret eder.¹² Bu yüzden duyular ve doğaüstü güçler, bir bakış açısından bilmeye yardımcı olsalar da, bir başka bakış açısından cîvanın dünyevi seyahati sırasında tâbi olduğu sınırlamanın işaretleridir. Bu, benliğin az ya da çok kendisi için olan engellerin kaldırılmasının bir sonucu olarak sahip olabildiği aydınlanmanın boyutundaki farklılıkları kabule götürür. Ancak

¹⁰ SDS, s. 45.

¹¹ SDS, s. 34.

¹² Kesinlikle, âkâşa yalnızca, "mekândır". Dharma ve adharma, hareket ve durağanlık ilkeleridir. Bunlar evrenin her yerinde ya da lokâşâ diye isimlendirilen uzay parçasında bulunur. Dharmanın, suyun balığın hareketine yardım ettiği gibi, hareket yardım ettiği, söylenir; adharma, öte yandan, şeyler için dinlenmeyi mümkün kılar. Dharma ve adharma Hint düşüncesinde olduğu gibi burada "fazileti" ve "faziletsizliği" temsil etmezler.

cnânasız bir benlik ya da benliksiz bir cnâna tasavvur edilemez. Doktrinindeki bu nokta, onun Budizm'den olan farklılığını çok iyi bir şekilde gösterir (s. 108). Aydınlanmanın zirvesine, engeller bütünüyle ortadan kaldırıldığı zaman ulaşılır. O zaman bireysel cîva, neyse o olmayı sürdürse de, her şeyi bilen haline gelir ve bütün nesneleri oldukları haliyle açık ve kesin olarak bilir. Bu, kevala-cnâna ya da aracı veya şüphe olmaksızın mutlak kavrama olarak isimlendirilir. Bu, Mahâvira'nın uzun dönemli pişmanlık ve tövbe döneminin sonunda ulaştığına inanılan şeydir. O, vasıtasız bilgidir ve duyular vs. gibi herhangi dışsal bir yardım edicinin yardımı olmaksızın kendiliğinden ortaya çıktığından keval ("saf") olarak tasvir edilir. Eğer bir isim vermemiz gerekiyorsa o, "ruh-bilgisidir", asli şekliyle, bozulmamış olan bilgidir ve sıradan algıyla zıtlığını ortaya koymak maksadıyla mukhya-pratyakşa ya da *mükemmel* algı olarak tasvir edilir. Bu okulda kabul edilen diğer bilgi çeşitleri de vardır. Ancak bunlar normalüstü bilginin daha düşük seviyede olanlarıdır, fakat onları burada betimlemeye gerek yoktur.

(2)*Acîva*. Acîva kategorisi, kâla (zaman), âkâşa, dharma ve adharma (bunlar birlikte, buradaki maksadımız için "mekânı temsil ediyor" olarak kabul edilebilirler) ve pudgala (madde) olarak ayrılır. Bunların cîvadan özsel farklılığı, bu özellikleriyle, hayat ve bilinçten mahrum olmalarıdır. Bunlarda, zaman sonsuzdur. Ancak çevrimler vardır, her çevrim, avasarpinî ve utsarpinî (bu tekerin dönüşünden alınmış bir mecazdır) olarak tasvir edilen, eşit süresi olan iki dönemdir. Birincisi, faziletin tedricen azaldığı çöküş dönemidir; ikincisi, tersinin meydana geldiği yükseliş dönemidir. Mevcut dönemin birinci dönem olduğu ifade edilir. Aynı zamanda sonsuz olan uzayın da iki parça olduğu düşünülür; biri (lokâkâşa), hareketin mümkün, diğeri (alokâkâşa), hareketin imkânsız olduğu yerdir. Ne olursa olsun her şey birincidedir ve ikinci, boş âkâşadır, sonsuz bir şekilde onun ötesine uzanan "sonsuz bir hiçliktir". Madde, renge, tada, kokuya ve dokunmaya¹³ sahiptir; sese bir nitelik olarak değil fakat onun bir modu olarak bakılır. Madde, ezeli ve ebedidir ve hayvan bedenlerini, duyuları ve tabiatüstü güçleri içeren bütün tecrübî şeylerin kendisinden meydana geldikleri atomlardan ibarettir. Bu atomların hepsinin, kelimesi kelimesine evrenin kendileriyle dolu olması gereken ev ruhları olduğuna inanılır. Prof. Jacobi şöyle der: "Cayin dogmasının, bütün felsefi sisteme ve ahlâk yasasına nüfuz eden ayırt edici özelliği, yalnızca hayvanların ve bitkilerin değil, elementlerin en küçüğü, toprak, ateş, su ve rüzgârın ruhlarla (cîva)

13 Sparşa-rasa-gandha-varnavantah pugalah-Umâsvâtî: Tattvârthâdhigama-sutra, v. 23.

donatılmış olduğu, şeklindeki canlı maddecilik (hylozoistic) teorisidir.”¹⁴

Realite, “doğum” (utpâda), “ölüm” (vyaya) ve “sürüp gitme” (dhrauvya) tarafından karakterize ediliyor olarak tanımlanır.¹⁵ Bu, bizatihi ezeli olsa da realitede olan ve yayılan değişiklikler gösterdiği anlamına gelir. Bir cîva, mesela, farklı bedenlenmiş durumlara sahiptir; bunlardan birini her doğumda alır ve onların her birinin bir başlangıcı ve sonu vardır; ancak bizatihi ruh olarak, her zaman var olur. “Değişmeye maruz kalma ancak var olmaya devam etme, varlığın ayrıcalığıdır.” Değişmeler ya da modlar, devam eden tözden ayrı olarak, ortaya çıkan ve en azından bir müddet devam edip sonra ortadan kalkan prayâlar olarak bilinirler.¹⁶ Bu yüzden burada, ampirik nesnelerin asgari süresi, Budizm’de tasavvur edildiği şekliyle bütün gerçekliğin tek bir anına zıt bir şekilde iki andır. Burada gerçeklik düşüncesi, Budizm’de olduğu gibi dinamiktir; ancak aynı değildir; çünkü Budizm, bütünüyle daimi unsuru reddeder ve bu yüzden de onun kabul ettiği değişim, gerçekte hiçbir değişimdir. Birçoğu kabul eder, ancak biri reddeder. Öte yandan Cayinizm, gerçekliği birçokta-bir olarak tanımlayarak her ikisini de yani hem tekliği hem de çokluğu kabul eder. Bu özelliğiyle, çok farklıdır, ancak hepsi aynı özde olma bakımından da özdeşirler. Özdeş olan bir nesnenin nasıl farklı özellikler gösterebileceği, birlik ve çokluğun nasıl birlikte var olabileceği sorusunu, Cayinler, “gerçeklik hakkında konuşmamızın tek teminatı, tecrübedir ve tecrübe bu tür gerçekliğin karakterini teyit ettiğinde, onun böyle olduğu kabul edilmek zorundadır” diye cevaplarlar.¹⁷ Bu gerçeklik görüşü sebebiyledir ki, bizim daha sonra kısaca zikredeceğimiz, syâtvâda teorisini formüle ettiler. Dravya ya da “töz” terimi, yukarıda zikredilen –cîva ve beşli bölümlenmesiyle acîva- altı varlığa atfedilir. “Zaman” dışındaki dravyalar, asti-kâyalar olarak isimlendirilirler.

14 Prof. Jacobi, *a.g.e.*, Part I. s. xxxiii. Cayinizm’in mesela suda ruhlar vardır dediğinde, burada var olan mikroplara değil de, bedenleri su parçacıkları olan ruhlara gönderme yaptıklarının hatırlanması gerekir.

15 Utpâda-vyaya-dhrauvya-yuktam sat-Umâsvâti, *a.g.e.*, v. 29.

16 Töz ve moddaki ayırımı ilave olarak, Cayinler, töz ve sıfat (guna) arasındaki bir başka ayırımı da ha kabul ederler. Bu iki ayırımı bir ölçüde, birbirleriyle çelişir ve Prof. Jacobi bu konuda şöyle yazar: “eski Jaina metinleri yalnızca tözlerden, dravyalardan ve onların gelişimlerinden ya da modlarından, paryâvayalardan söz eder: ve nadiren sutralarda ve nispeten düzenli olarak modern kitaplarda gunalardan, özelliklerinden zikrettiklerinde, bu Nyâya-Vaişasika felsefesinin ve terminolojisinin Hinduların bilimsel düşüncesi üzerinde tedricen hâkimiyet kazanmasının sonucu olan, daha sonra ortaya çıkan bir yenilik gibi görünmektedir. Paryâya tarafında gelişim ya da değişiklikler hakkında, bağımsız bir kategori için yer yok gibi görünmektedir. Çünkü, paryâya, bir şeyin, dravyanın her daim var olduğu bir durumdur ve bu yüzden, en eski metinlerde vücut bulmuş görüş olarak görünen nitelikleri içermelidir” (*SBE*, cilt XLV, s. xxxiv ve 153.n.)

17 Krş. Pratiyamanâne vastuni virodhâsiddheh: Prameya-kamala-mârtanda, s. 93.

Bu isim, onları az önce açıklandığı anlamda (asti) gerçek ve kendilerini meydana getiren unsurlara sahip oldukları (kaya) anlamına gelir. Zaman, ezeli bir varlık olsa da bu tür parçalara sahip olmadığından bir asti-kaya değildir.¹⁸

Cayinizm'in şimdi kendisine kısaca göndermede bulunacağımız teorik öğretisinin diğer iki yönü daha vardır:

(1) *Atom Teorisi*: Sanskritçe “atom”un karşılığı olan anu terimi, Upanişadlarda bulunur, ancak atom teorisi Vedânta’ya yabancı bir teoridir. Atom teorisi, göreceğimiz gibi, Hint düşüncesinin bugün devam eden okullarının birden fazlasının ayırt edici bir özelliğidir. Onun Cayin formu, muhtemelen en eski formudur. Buna göre, atomların hepsi, aynı türdendir, fakat burada tarif edildiği şekliyle tamamen sonsuz bir doğaya sahip olmak şartıyla şeylerin sınırsız çeşitliliğine yol açabilirler. Pudgala, bildiğimiz gibi, devredilemez muayyen özelliklere sahiptir; ancak onlar tarafından empoze edilen sınırlar içinde, nitelik bakımından farklılaşma sayesinde bir şey haline gelebilir. Unsurların başkalaşması, bu görüşe göre tamamen mümkündür ve simyacıların saf rüyasından ibaret değildir. Hatta toprak, su, ateş ve hava şeklindeki dörtlü bölümlene bile, Vaişeşika’nın takipçileri gibi Hindu düşünürlerin bir kısmı tarafından inanıldığı gibi birincil ve ezeli olmayıp türemiş ve ikincildirler.¹⁹ Bu sözde unsurlar da, Cayinizm’e göre bölünebilirler ve bir yapıya sahiptirler. Atomlar kendi içlerinde birbirlerinden ayrılamaz olsalar da, koku, tat vs. gibi kendine has karakterlerini geliştirerek farklılaşmış ve bu şekilde farklılaşmış atomlardan maddi dünyanın geri kalanı elde edilmiştir. Madde, bu yüzden biri basit ya da atomik diğeri skandha diye isimlendirilen birleşik olmak üzere iki şekle sahip olabilir. Bütün algılanabilir nesneler, birleşik türdendir.²⁰ Cayinizm de, Upanişadlar gibi, fiziki evrene dair çözümlemesini prithivî, gibi unsurlarla kısıtlamaz. Onu, niteliksel farklılaşmanın henüz daha meydana gelmediği çok daha gerilere kadar götürür. Ancak, sonuncusunda nihai safha, monistik Brahman ilkesi tarafından temsil edilirken, burada ise sayısız atomlar tarafından temsil edilir. Madde yalnızca, nitelik bakımından sonsuz değildir. Sayısal olarak da, belirlenmemiş olarak kabul edilir. Herhangi bir ilave ya da kayıp olmaksızın hacim bakımından artabilir ya da azalabilir. Bu, madde gözle görünmez bir durumdayken, parçalarının herhangi birisi atom kümesinin yerini alabileceği varsayılarak mümkün kabul edilen bir

18 SDS, s. 35-36.

19 Demokritos ve Empodokles tarafından kabul edilen atom hakkındaki bir dereceye kadar benzer görüşleri karşı.

20 SDS, s. 36.

pozisyonudur. Karmayı oluşturan, bu gözle görünmez şekildeki maddedir ve cıvanın içine akmasıyla samsarayı meydana getirir.

(2) *Syâdvâda*:²¹ Doğası bakımından aşırı şekilde belirlenemez biçimindeki gerçeklik anlayışı, Cayinizm'in en aşikâr olan²² ve syâdvâda olarak bilinen doktrininin temelidir. Syât kelimesi, Sanskritçe "olmak", şeklinin potansiyel tarzda var olma anlamına gelen *astan* türer. O, "olabilir" anlamına gelir ve bu yüzdendir ki, syâdvâda kelimesi, İngilizceye "*olabilir* doktrini" olarak çevrilebilir. Bu doktrin evrene, birçok noktadan bakılabileceğine ve her bir görüş noktasının, farklı bir sonuç (anekânta) vereceğine işaret eder. Gerçekliğin doğası, onların hiçbirisi tarafından tam olarak ifade edilemez. Çünkü o, somut zenginliğiyle her türlü fiili kabul eder. Bu yüzden her konum, kesinlik bakımından yalnızca şarta bağlıdır. Mutlak teyit ve mutlak inkâr her ikisi de doğru değildir. Cayinler, bu konumu, bir fili inceleyen ve gerçekte her birinin yalnızca bir parçasına sahip olduklarından filin şekli hususunda farklı sonuçlara ulaşan bir grup kör insanın hikâyesiyle tasvir eder. Söz konusu doktrin, gerçekliğin doğası hakkındaki bütün dogmalardan kaçınma konusunda aşırı ihtiyat gösterir ve bu husustaki bir endişeye işaret eder. Daha önceki bir bölümde bahsettiğimiz felsefi titizlik, burada doruk noktasına ulaşır.

Bu doktrinin tam manasını anlamak için, onun ifade edildiği şartları bilmek zorunludur. O zamanlar, bir yanda yalnızca Varlığın doğru olduğu şeklindeki Upanişadların görüşü, diğer yanda, Upanişadlarda zikredilen ancak reddedilip, kabul edilmeyen Yokluğun nihai hakikat olduğu şeklindeki görüş vardı.²³ Bu her iki görüş de, Cayinizm'e göre kısmen doğrudur ve gerçeklik hakkındaki *bütün* hakikati temsil ediyor olarak anlaşıldığında bir dogma haline gelir. Cayinlerin gözünde, zaman zaman Upanişadlarda karşılaştığımız ve ne Varlık ve ne de Yokluk hakikat olmadığından, gerçekliğin hem var hem yok, ya da ne var ne yok ile karakterize edilmesi gerektiğini iddia eden iki görüş aynı derecede dogmatiktir. Böylece anlaşılmazlığa yönelik ayırt edici sevgiyle birlikte, iki alternatifi –hem "dir" ve hem de "değildir" ve ne "dir" ne de "değildir"– çok iyi bilinen "dir" ve "değildir"e ilave edilir. Cayinler, gerçekliğin yapısı bakımından, var olduğu müddetçe onun hakkındaki bu görüşlerin her birinin doğru ve hiçbirinin bütünüyle doğru olmaya-

21 Bkz. Gunaratna, *a.g.e.*, s. 85-89; SDS, s. 41-42. On dört Pûvadan birinin, bu konuyla ilgili olduğu söylenir. Bkz. *OJ*, s. 139-140.

22 Bu doktrinin yalnızca maddeye değil fakat, gerçekliğin diğer şekillerine uygulanmasıyla ilgili olarak bkz. Gunaratna, *a.g.e.*, s. 87-88.

23 Bkz. Mesela, *Chandogya Upanişad*, VI, ii.2. Ancak Upanişadlardaki birkaç paragrafta asat, Yokluğu değil, farklılaşmamış Varlığı temsil eder. Krş *a.g.m.*, III, Xix.1.

cak kadar karmaşık olduğunu düşünürler. Varlığın kesin doğası, onu doğru-
dan ve bir çırpıda tanımlamaya yönelik bütün teşebbüsleri boşa çıkartır; an-
cak kendimizi içlerinden özellikle birine vermeksizin kısmen doğru bir dizi
ifade vasıtasıyla onu bilinir kılmak imkânsız değildir. Bundan dolayı, Cayin-
ler gerçekliğin doğasını, sapta-bhangî ya da yedili-formüla olarak tasvir edi-
len yedi adımda açıklarlar. Bu yedi adım şöydür:

- (1) Olabilir, dir (syât asti).
- (2) Olabilir, değildir (syât nâsti).
- (3) Olabilir, dir ve olabilir, değildir (syât asni nâsti).
- (4) Olabilir, ifade edilemezdir (syât asti ca avaktayah).
- (5) Olabilir, dir ve ifade edilemezdir (syât asti ca avaktavyah).
- (6) Olabilir, değildir ve ifade edilemezdir (syât nâsti ca avaktavyah).
- (7) Olabilir, dir, değildir ve ifade edilemezdir (syât asti ca nâsti ca avaktavyah).

Eğer mesela, bir nesneyi A, göz önünde bulundurursak, onu “*dır*” ol-
duğu, ancak bir anlamda “*dır*” olduğunu, yani A olarak “*dır*” olduğunu, B
olarak “*dır*” değildir diyebiliriz. Gerçekliğin sınırsız doğası sebebiyle şimdi ya
da burada A olan, bundan sonra ya da başka bir yerde B haline gelebilir. Bu
yüzden, A’yı var saydığımızda, onun temelinde yer alan doğanın ne olduğunu
mutlak olarak ifade etmediğimizi hatırlamalıyız. Maddi sebebi göz önünde
bulundurulduğu ölçüde bir nesne, her zaman vardır ve her zaman da var ol-
maya devam eder; ancak onun şimdi ve burada içinde ortaya çıktığı şekil, sı-
nırlı bir var oluşa sahiptir. Töz değişmeden aynı devam etmesine karşın, onun
modları değişir. Bu kısıtlamanın bir sonucu olarak, A’nın varlığını reddettiği
kadar kabul de eden üçüncü adıma geçiyoruz. A, *değildir*, kadar –*dır* dır da.
Yani o, bir anlamda vardır, ancak bir başka anlamda yoktur. Bu “-dır” ve
“değildir” yüklemeleri arasındaki zıtlık, bir nesneyi başarılı şekilde karakteri-
ze ediyor olarak düşünüldüğünde telif edilebilir. Onlar söz konusu nesne için
eş zamanlı olarak kullanıldıklarında nesnenin doğası anlaşılmaz, kavranıla-
maz hale gelir. Böylece, A’yı A olmayanla tam olarak özdeşleştiremeyiz. Zira
böyle yapmak, çelişki yasasını alt üst etmek olurdu. Bundan dolayı o, her iki
durumda da ifade edilemez olmalı. Bu bizi, bir bakış açısından gerçekliğin an-
laşılamaz olduğunu söylemek anlamına gelen dördüncü adıma getirir. Cayi-
nizm, bir nesneden söz ederken onun madde, mekân, zaman ve durum bakı-
mından ne olduğunu ifade etmemiz hususunda ısrar eder. Aksi takdirde, bi-
zim nesne hakkındaki tasvirimiz, yanıltıcı olacaktır. Bu formüla burada dura-
bilir, gibi görünebilir. Ancak hâlâ, alternatiflerin bir araya getirilebileceği

başka yollar vardır. Bu yüklemelerin dışlandığı izleniminden kaçınmak için, üç adım daha ilave edilir. Sonuç olarak ortaya çıkan tasvir, herhangi bir şekilde dogma suçlaması için hiçbir yer bırakmayan, tüketici²⁴ bir tasvir haline gelir. Bütün bunlarla yapılmak istenen şey, yargılarımızın gerçeklik için kısmi bir kullanıma sahip olduğunu göstermektir. Tecrübenin bizi aşına kıldığı bütün bu değişmelerde bir kısım daimi unsurlar vardır; ancak olası çeşitlilikte varsayılan modlar ya da şekiller sonsuzca ortaya çıkar ve yok olur. Sağduyunun düşüncesizce farz ettiği gibi eşyada kendini bilme yoktur ve hiçbir şey yalıtılmış değildir. Cayinizm, hem sürekliliği hem de değişmeyi eşit derecede gerçek olarak kabul eder; bundan ilk adımda, gerçekliğin tam doğasını ifade etmenin zorluğu ortaya çıkar. Cayinlerin burada, aşkın olanı değil de ampirik varlığı düşündükleri gözlemlenir.²⁵ Bu aşkın olan, mesela Upanişadların, gerçeklikten yalnızca Varlık olarak söz ettiklerinde, görünüşte sahip oldukları şeydir. Ancak, her şeyi ve onların değişikliklerini anlayan olarak²⁶ bilginin en yüce şekli olan kevala-cnânanın tasvirinden, Cayinlerin bu tür ayırmalar yapmadıkları açıkça görülür. Onlara göre gerçeklik, bizatihi sonsuz şekilde karmaşıktır; ancak onun hakkındaki bilgi, kısmi ve yanlış ya da tam ve doğru olabilir. Bu teori hakkında yapmak zorunda olduğumuz birkaç gözlemi, bu bölümün sonuna erteleyeceğiz.

II

İsminin de gösterdiği üzere Cayinizm'in kendisine has özelliği, pratik öğretisinde bulunur ve onun emrettiği bu disiplinin baş özelliği, aşırı sertliği ve müsamahasızlığıdır. Bu disiplin, yalnızca özelliği bu tür cefa olan ve yalnızca derişler için bir disiplin değil –karşılaştırmak maksadıyla söyleyecek olursak– aile reisi için de geçerli olan bir disiplindir. Diğer birçok doktrin gibi Cayinizm de, ne yalnızca aydınlanmayı ne de yalnızca davranışı değil, her ikisini birden vurgular. Bütün bunlara “üç mücevher” ya da hayatın üç kıymetli ilkesi olarak doğru inanç (samyagdarşana), doğru bilgi (samyagcnâna) ve doğru davranış (samyag-câritra) şeklinde tasvir ettiği inancı da ilave eder.²⁷ Üçünden öncelik, doğru inanca verilir; çünkü yanlış kanaatlerin kendisine eşlik ettiği doğru davranış bile, değerinin çoğunu kaybeder. Bu inanç, Cayin kutsal metinlerine ve onların öğretisine olan sarsılmaz inançtır ve onunla özellikle, manevi geliş-

24 Bu yedisi, “-dır” ve “değildir”in tek tek ve birleşim haline alınabileceği yegâne yollardır. Krş. *Pramya-kamala-mârtanda*, s. 206.

25 *ERE*, cilt vii. s. 468.

26 *Umâsvâti*, *a.g.e.*, i. 30.

27 *Samyagdarşana-cnâna-câitrâni mokşa-margah-Umâsvati*, *a.g.e.*, i.1.

meye engel olan septizm ya da şüpheyi dağıtma hedeflenir. Doğru bilgi, Cayin dininin ve felsefesinin ilkelerinin bilgisidir. Doğru davranış, bir kimsenin öğrendiği ve doğru olduğuna inandığı şeyi eyleme dönüştürülür. Bu, disiplinin en önemli kısmıdır; çünkü ancak doğru eylem sayesinde bir kimse karmadan kurtulabilir ve hayatın hedefine ulaşabilir. Bu disiplini ayrıntılı bir şekilde tasvir etmeye ihtiyaç duymuyoruz. Onun genel karakterine işaret etmek için “beş yemin” olarak bilinen şeye gönderme yapmak yeterli olacaktır. Bunlar derviş durumunda: (1) var olan herhangi bir canlıya zarar vermemek (ahimsâ), (2) yalan, uydurma sözü ağızdan çıkarmamak (satya), (3) çalmamak (asteya), (4) bekâr bir hayat sürmek (brahma-carya) ve (5) dünyadan feragat etmek (aparigraha). Laikler (rahip sınıfından olmayan) için durum, son ikisinin yerini, sıralamaya uygun olarak, iffet ve kanaat ya da bir kimsenin isteklerinin kesin sınırlanmasının alması dışında aynıdır. Cayinler tarafından geliştirilecek olan faziletlerden ahimsâ, önde gelen bir yer işgal eder. Ahimsâ doktrini, şüphesiz, Hindistan’da çok eski bir doktrindir; ancak onun bütün davranış kurallarına hâkim kılınması, özellikle Cayin yoludur. Buda bile et yemeğe izin verir görür, ancak o Cayinizm’de bütünüyle reddedilir. Literal olarak kelime, “yaralamama” anlamına gelir. Burada, “yaralama” düşüncesi, sözle ya da eylemle yaralamayı içerecek şekilde anlaşılmalıdır. O, bir kimsenin en küçükleri de dahil başkalarına zarar vermeksizin yaşaması gerektiğine işaret eder. Bu, negatif bir idealden daha fazla bir şey olarak açıklanır; yalnızca açık seçik bir şekilde zarar vermekten kaçınma değil, aynı zamanda başkalarına fiili olarak hizmet etme anlamına da gelir; çünkü bir kimseye yardım ettiğimizde, gerçekten onu yaralayabilir; yardım etmediğimizde ise yaralayamayız.²⁸ Bundan, etiğin toplumsal ya da nesnel yanının Cayinizm’de, ihmal edilmediği aşikârdır; yalnızca nihai hedefi olarak bir kimsenin şahsiyetinin gelişimi olduğu ölçüde, bireysel yönü vurgular. Aşağıda gelecek olan Cayin duası, toplumsal ve onunla birlikte öğretisinin hoşgörülü yanını eşsiz bir şekilde gözler önüne serer: “Kral mu-zaffer ve doğru olsun. Uygun her mevsimde, burada yağmur olsun. Hastalıklar sona ersin; kıtlık ve hırsızlık hiçbir yerde olmasın. Cayin yasası, dünyanın bütün varlıklarına hep mutluluk versin.”

Budizm gibi Cayinizm de, ikili bir eğitim, yani laik hayatın ve keşiş hayatının eğitimini kabul eder ve keşiş hayatının eğitime laiklerinkinin üstünde bir yer verir. Doğal olarak, asketiklere yönelik emirler, daha keskindir ve bu yüzden de laiklere yönelik yeminler, mahâvrate olarak bilinen birincilerin-

28 Bkz. dipnot 4, s. 92.

kiyle zıtlığını göstermek maksadıyla “önemsiz yeminler” ya da anu-vrata olarak isimlendirilir.²⁹ Mesela, beş yeminin sonuncusunu ele alacak olursak, bir laikten istenen yegâne şey, halinden memnun olmak iken, bir asketik durumunda, kendine ait hiçbir şeyin, hatta sadaka çanağının bile olmadığı şekilde mutlak terk vurgulanır. Burada bu iki hayat tarzı, asketik hayatın laik hayat pahasına olmak üzere vurgulandığı Budizm’den daha yakından birbirine bağlıdır. Mesela Cayinizm, iki disiplin tarzının, bir ya da daha çok yönde birleştirilmesine izin verir ve böylece, manevi bakımdan zayıf olan bir kimsenin kolay adımlarla keşişlik düzeyine çıkmasını mümkün kılar. Bir örnek vermek gerekirse, laik olarak hayatını devam ettiren bir şahıs, yalnızca yiyeceklerle ilgili olarak daha yüce bir ideali takip edebilir.³⁰ Bir laikle bir asketiğin eğitimi arasındaki fark, burada bir tür farkı değil, fakat bir derece farkıdır.

Hayatın hedefi, kendi kendini karmadan kurtarmaktır. Hint sistemlerinin geneli gibi, Cayinizm de ruhun göç ettiğine inanır; onun karma yani, ruh göçünü yöneten ilke anlayışı herhangi birininkinden farklıdır. Burada karma, maddi olan ve cıvaların hepsine nüfuz eden ve onları dünyevi düzeye mahkûm eden olarak tasavvur edilir. “Isı demirle ve su sütle birleşebildiği gibi, aynı şekilde karma da ruhla birleşir ve bu şekilde karma ile birleşen ruh, köle haldeki ruh olarak isimlendirilir.” Birçok Hindu düşüncesinde olduğu gibi, burada da bu ideal, iyi ve kötünün ötesindedir. Sonuç olarak, her birinin birleştiği yol farklı olsa da kötülük kadar iyilik de köleliğe götürür. Eğer uygun disiplin sayesinde bütün karmalar çözülür ve cıvada “her şeyi bilmenin tam parıltısı” ortaya çıkarsa, o özgür hale gelir. Sonunda, ölümle bedenin köleliğinden kurtulduğunda yukarıda lokâkâşa olarak tasvir edilen evrenin en üstüne ulaşınca kadar yükselir ve burada sonsuza kadar mutlu bir şekilde kalır.³¹ Artık dünyevi meselelerle ilgilenmeyebilir, fakat kesinlikle etkisiz değildir; çünkü kurtuluşu ulaştıktan sonra hâlâ ona ulaşmak mücadele eden kimseler için idealin gerçekleşmiş bir örneği olarak hizmet görür. Aydınlanma ve ulûhiyete fiilen ulaşma –çünkü bütün kurtulmuş ruhlar tanrıdır– arasındaki ara dönem boyunca aydınlanmış cıvalar, yeni karmanın etkisinden uzak bir hayat sürerler. Aydınlanmış bir kimse, faal bir hayat sürebilir, Cayinizm’e göre faaliyeti hatta ben-cil olmayan bir faaliyeti bile, başkalarında olduğu gibi onu kirletmez. Bu ara dönem boyunca, Budizm’de olduğu gibi dindar, bir arhant³² olarak isimlendi-

²⁹ SDS, s. 33; OJ, s. 69 ve 133.

³⁰ OJ, s. xxxi.

³¹ SDS, s. 40.

³² Cayinizm bazen, arhat-inancı (ârhata-darşana) olarak tasvir edilir.

rilir ve fiili kurtuluşa bir siddha ya da “mükemmel” olarak adlandırılır. Bundan, arhatlık safhasının, Hindu cîvan-mukti ve yukarıda açıklandığı gibi Budist nirvana idealine tekabül ettiği görülecektir.

Bu hedefe ulaşmaya yönelik Cayin pratik disiplininin akışını tasvir etmek için, yedi ilke şeması olarak isimlendirilene açıklamak yeterlidir. Bu tasnifin hedefi, cîvanın karma ile nasıl ilişkileneceğine başladığını ve ondan nasıl kurtulabileceğini göstermektir. Bu ilkeler, âsrada, bandha, samvara, nircara ve daha önce zikredilen cîva ve âcîva ile birlikte mokşadır. Karma, cîva ve onun ampirik vasıtası olan beden arasındaki bağıdır. Bildiğimiz gibi, cîva, du-yuların ötesinde göze çarpmayan maddeden ibaret olarak kabul edilmekteydi.³³ Cîvanın bu karmik refakatten azade olduğu bir zamanın bile var olduğunu düşünemeyiz. Ancak, ondan kurtulmanın mümkün olduğu kabul edilir. Karma, cîva ile birlikteliğiyle doğasını lekeler ve cîvanın saf durumundan yoksun oluşu hali, kölelik olarak adlandırılır. Bu bağlanma sürecinde karmanın kendi başına hareket ettiği ve Hinduizm’de olduğu gibi Tanrı’nın yol göstericiliği altında olmadığına özellikle dikkat edilmesi gerekir. Karmanın prangasının güçlenmesi, iki safhada meydana gelir: Mutlak hakikat hakkındaki cehalet gibi belli psişik şartlar ve bitişik karmik maddenin ruha doğru hareketine götüren ihtiras. Bu, âsravadır. Sonra, bandha olarak bilinen karmanın fiili akışı ve sızması vardır. Karma-prangasının çökmesi de iki safhada düşünülür: Birincisinde, doğru bilgi ve nefse hâkimiyet sayesinde yeni karmanın akışı durdurulur. Bu, samvaradır. İkincisinde ise daha önce burada meydana gelmiş olan karma dağıtılır. Bu, Samvarayadan sonra, kendisinden kaynaklanan, ancak iradi kendi kendini eğitmeyle hızlandırılabilen nirjaradır. Ortaya çıkan durum, mokşadır. Mokşada, “ruh ve madde arasındaki ortaklık sona erdirilir”³⁴ ve cîva ideal karakterine yeniden kavuşur. O zaman cîva samsarayı aşar ve lokâkâşa zirvesindeki ebedi ikametgâhına uçar. Son durum, bir eylemsizlik durumudur, ancak o tam bilgi ve sonsuz huzurla karakterize edilir. Bu yedi ilke, sıraya uygun olarak iyi ve kötü işlerin sonucu olan punya ve pâpa ile birlikte, bazen Cayinizm’in dokuz kategorisi olarak isimlendirilen şeyi meydana getirir.

Bu doktrin hakkındaki son gözlemlerimize geçmeden önce, geride Cayinizm’in “ateist” olup olmadığı şeklinde zaman zaman sorulan ve dikkate alınması gereken bir soru kalmaktadır. Bu sorunun cevabı doğal olarak, “ate-

33 Günahın fiziki ya da fizikimsi bir anlayışına yönelik göndermeler, Vedalar literatüründe izlenebilir. Bkz. Prof. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, s. 245.

34 *IP*, Vol.i, s. 320.

ist” kelimesine atfettiğimiz anlama bağlıdır. Eğer biz onu, genellikle eşiti olarak kabul edilen nâstika anlamında alırsak, cevap açıktır. Çünkü nâstika kelimesi, ötede (para-loka)³⁵ olan bir hayata inanmayan, yani varlığını devam ettiren bir ruha inanmayan kişi anlamına gelir. Bu anlamda, yalnızca tek bir ateist doktrin yani, duyumcu Cârâkalar vardır. Nâstika kelimesi, anlamındaki daha sonraki bir değişikliğin bir sonucu olarak, bazen Vedaların otoritesini reddeden kimseleri tasvir etmek için kullanılır. Bu anlamda, Cayinizm nâstikadır, çünkü o, Hindu kutsal metinlerine karşıdır ve burada, Budizm’in tarafında yer alır. Öte yandan eğer, “ateist”i, “Tanrı’ya inanmayan” olarak alacak olursak ki bu onun İngilizcedeki anlamıdır, o zaman Cayinizm’in karakteriyle alakalı bir şüphe ortaya çıkabilir. Çünkü o, ulûhiyete inansa da Tanrı’ya inanmaz. Gerçekte, kurtulmuş her ruh, tanrıdır ve sayıları fazladır, sadece bu sayıda bir azalma değil ona ilave mümkündür. O zaman eğer “Tanrı” ile dünyanın yaratılmasından sorumlu bir yüce şahsiyeti anlıyorsak, Cayinizm ateist olarak ilan edilmelidir. O kendi kendisiyle çelişen bu tür ilahlık anlayışını kesinlikle reddeder. Eğer Tanrı, bu dünyayı yaratmaya ihtiyaç duyduysa, bu O’nun Yüce varlık olarak zorunlu mükemmelliğiyle uyumlu olmayan bir arzu hissettiği anlamına gelir. Bu yüzden Tanrı yoktur ve dünya, asla yaratılmamıştır. Bu görüşte, Cayinler garip bir şekilde, katı ortodoksinin savunucusu olan Mîmâsakalarla uzlaşırlar. Ancak insan inancının genel eğilimine zıt olan bu konum, bütünüyle rasyonel bir temelden yoksun da değildir. Teistik sistemler, genel olarak insanbiçimcidirler. Onlar, Tanrı’yı insan seviyesine indirirler. Öte yandan Cayinizm, bizatihi insana, doğuştan getirdiği güçleri tam olarak gerçekleştirdiğinde Tanrı olarak bakar. Tanrı burada, en iyi şekilde, yalnızca ruhu ifade eden bir başka kelimedir. O, insanın ideali olan ideal insandır ve onu başarmanın yalnızca bir tek yolu vardır; ideal insan durumunu gerçekleştirmiş olan insanların önümüzde parlayan örneklikleriyle, onların mücadele ettikleri tarzda bu hedef için mücadele etmek. Bu tür bir ideal, kendisinde bütün zorunlu umitleri ve teşvikleri taşır, çünkü insanın yaptığını ancak insan yapabilir. Taşındığı niteliklerle bizatihi var olan ve kurtuluşa merhametiyle ulaşılabilir olan Tanrı’nın reddinde Cayinizm ve bu türden diğer sistemler, herhangi bir gücün müdahalesi olmaksızın karmanın, tecrübenin bütününe açıklamak ve böylece yapacağı şeyin tam sorumluluğunu ferdin üzerine yüklemek için yeterli olduğunu kabul ederler. “Cayinizm insana, başka bir inançtan çok daha fazla mutlak bir dinî bağımsızlık ve öz-

35 Bkz. Pânini. IV, s. 60.

gürlük verir. Bizim yaptığımız eylemler ve onların sonuçları arasına hiçbir şey giremez. Onlar bir kez yapıldıklarında bizim efendilerimiz haline gelirler ve sonuç üretmeleri gerekir. Bağımsızlığım büyük olduğu gibi, sorumluluğum da onunla aynı oranda büyüktür. Ben, istediğim gibi yaşayabilirim; ancak benim seçimim, feshedilemez ve ben seçimimin sonuçlarından kaçamam.”³⁶

Cayinler, ruh kadar maddeyi de kabul ederler ve onlara göre bunların her biri, ötekini kapsar, çünkü hiçbir şey bütünüyle bağımsız değildir ve tam olarak yalnızca kendisiyle anlaşılamaz. Eski bir Cayin dörtlüğü, bir şeyi bilen her şeyi bilir ve yalnızca her şeyi bilen, bir şeyi tam olarak bilir, der.³⁷ Bu dörtlük, eğer bir şeyi anlayacak isek, onu her şey ile ilişkilendirmemiz gerektiği anlamına gelir. Bundan dolayı, Cayin görüş, izafiyetçi olarak tasvir edilebilir. O, maddi elementler kadar sonsuz sayıda cîva da kabul ettiği için aynı zamanda çoğulcudur da. İzafiyetçiliğin ve çoğulculuğun bu özellikleri, ilk ortak tecrübenin analizini gösterir ve Cayinizm bunun içerimini dikkate almaksızın birden durur. Bu yüzden izafiyetçilik, mantıksal sonuçlarına götürüldüğünde, Cayinizm’in kabul etmeyi reddettiği mutlakçılığa yol açar. Uzay ve zaman kategorilerini görmezden gelerek onun ruh ve madde durumunda nasıl böyle yaptığına bakalım. Madde gözönünde bulundurulduğu ölçüde Cayinizm, fiziki evrenin bütün çeşitliliğini bir tür öze, yani pudgalaya indirgemesine imkân veren bir ölçüt kabul eder. Cayinizm aynı şeyi, bütün cîvaların bir türden oldukları sonucuna ulaşarak ruh durumunda da aynısını yapar. Ancak madde *ve* ruh meselesine geldiğinde Cayinizm bu ölçütü reddeder ve yol gösterici ilke olarak saf zıtlığı uygular. Eğer ruh ve madde düalizmi, Sânkhaya’da olduğu gibi açık ve kesin ise, bir dereceye kadar onu anlayabiliriz. Sankhaya’nın kabul ettiği iki mutlak varlık, prakriti ve puruṣa arasındaki ayırım mutlak ve realitede birbirleriyle ilişkiye girmezler. Öte yandan burada ruh ve maddenin, birbirleriyle fiili bir ilişki içinde oldukları kabul edilir. İsimlendirildikleri şekilleriyle cîva ve âcîva arasındaki temel bağıntı, onların karşılıklı olarak birbirlerine dayandıklarını gösterir. Ancak, onların ötesinde yer alan ortak bir ilke aramaya yönelik hiçbir teşebbüs yapılmaz ve ikisi, tamamen müstakilmişler gibi, yan yana konulur. Eğer öğretinin öteki yönünü, yani çoğulculuğu dikkate alacak olursak, benzer bir görüşü kabul etmeye zorlanırsınız. Madde, sonsuz sayıda atoma bölünür; ancak hepsi aynı türden olan

36 OJ, s. 3-4.

37 Eko bhāvah sarvathā yena dṛṣṭah sarve bhāvāh sarvathā tena dṛṣṭāh: Sarve bhāvah sarvthā yena dṛṣṭāh eko bhāvah sarvathā ten dṛṣṭāh, Gunaratna tarafından iktibas edildi, *a.g.e.*, s. 89. Keza krṣ. Prof. Jacobi, *a.g.e.*, Bölüm I, s. 34.

atomların birini diğerinden ayırmak imkânsızdır. Aynı şekilde, cîvalar durumunda da, ampirik ayrımları, fiziki ilaveleriyle yeterli bir şekilde açıklanır. Hatta ahlâki doğalarındaki farklılık, tam olarak onlarla açıklanır. Onlar, Cayinizm'in karmayı maddenin bir biçimi olarak açıklamak için seçtiği şeylerdir. Bu şartlarda bir cîva ve iki öteki cîva ya da ruh çoğulcuğu arasında var olduğu varsayılan içsel ayırım, yalnızca nominal hale gelir. Bu yüzden, bu hususla alakalı Cayin düşüncesinin zorunlu içerimi, tek bir maddi töze karşılık gelen tek bir manevi tözün var olduğudur. Ve bu iki töz, birbirlerine bağlı olduğundan, düalizm yeri geldiğinde nihai olarak bir monizmde karar kılmalı ve asli olarak dinamik karakteri sebebiyle, kendi içinde bizim için bilindikleri şekilleriyle cîva ve âcîva ayrımlarını geliştiren Mutlağa işaret etmelidir. Bu Cayin düşüncesinin kaçınılmaz sonucudur. Cayin araştırmasının diğer yarısı, uygun bir sentezle onların aralarındaki zıtlığın üstesinden gelmeye teşebbüs etmeksizin kısmi bir görüşü bir arada bize vermekle yetinen yedili açıklama (sapta-bhangî) tarzına da yansır. Bizi tek taraflı sonuçlara karşı uyardığı ölçüde tatminkârdır; ancak gözlemlendiği üzere,³⁸ sonunda bizi bu tür tek taraflı çözümlerden biraz fazlasıyla baş başa bırakır. Bunun sebebi, eğer Mutlakçılığa karşı haksız bir ön yargı değilse, ortak inançlara yakın olmayı sürdürme arzusudur. Bu doktrin, bilinen bir şeyi reddetmekten çekinir. Ancak aynı zamanda, ortak inançlara yönelik tarafgirliği, kabul edilmiş anlamda Tanrı düşüncesinin reddinde açıkça görüldüğü gibi, bütün popüler inançları kabul anlamına gelmez. Gerçek şu ki, Cayinizm'in birinci hedefi evreni yorumlamaktan ziyade, ruhun mükemmelliğidir. Bu, âsrava ve samvaranın bütün Cayin öğretisini meydana getirdiği ve geri kalanların, yalnızca onların açıklaması olduğu şeklindeki eski bir ifadeyle de desteklenebilir.³⁹

38 Proceeding of the First Indian Philosophical Congress (1925), s. 133.

39 Âsravo bhava-hetuh syât samvaro mokṣa-kāraṇam: Itīyam ârhati dṛṣṭiranyadasyâh prapansca-
nam (SDS. s. 39).



ÜÇÜNCÜ KISIM

Sistemler Çağı

Başlangıç



“ARABAYLA GELDİNİZSE BANA ARABANIN TANIMINI YAPAR MISINIZ? ARABANIN NE OLDUĞUNU AÇIKLAR MISINIZ? ARABA DİNGİL MİDİR? ARABA TEKERLEK MİDİR? ARABA OK MUDUR? SANDIK MİDİR? KOLLAR MİDİR? ARABA BÜTÜN BUNLARIN BİR ARAYA GETİRİLMİŞ OLMASINDAN DAHA FAZLA BİR ŞEY MİDİR? YOKSA BUNLARIN DIŞINDA OLAN BİR ŞEY MİDİR? GÖRÜYORSUNUZ YA BÜYÜK KRALIM HANGİ YÖNDEN ARAŞTIRIP SORUŞTURSAM ARABAYI BULAMIYORUM. BOŞ BİR SÖZCÜK. İŞTE ARABA DEDİĞİN BU BÜYÜK KRALIM...”

Bilge Nagasena'nın Kral Milinda'ya karşılığı

Gelişimini şimdiye kadar izlediğimiz Hint düşüncesi, büyük oranda sonuçlardan oluşuyor olarak tasvir edilebilir. Bu sonuçlara, tabii ki, bir dereceye kadar belirli yöntemlerle ulaşıldı; ancak şimdi bu yöntemler hakkında çok az şey biliyoruz. Ele aldığımız dönemin felsefesi, bu bakımdan farklıdır ve bize yalnızca sonuçları değil, kendileriyle bu sonuçlara ulaşılan metodları da verir. Gerçekten de, şimdi gelişen birkaç sistem, bir bilgi eleştirisi olarak tasvir edilebilecek şeyi bize verinceye ve bizim hakikate nasıl ulaştığımızı iyice tetkik edinceye kadar kendilerine has araştırma konusu incelemeye koyulmaz. Bir başka ifadeyle, Hint felsefesi bu safhada kendi kendinin bilincinde olmaya başlar ve mantık, onun açık bir bölümü olarak ortaya çıkar. Bu değişimin tam sebeplerini ortaya çıkarmak kolay değildir; ancak Budizm ve Cayinizm gibi heterodoks doktrinlerin gelişmeleri ve birleşmeleri, özellikle de Cayinistlerin bir kısmının sonuçlarını yalnızca akla dayandırmalarının bu değişime katkıda bulunduğu açıktır. Düşünceye gittikçe artan zıtlık, çatışma halindeki her grubu, uygun bir şekilde konumunu garantiye almaya ve bu dönemdeki Hint felsefesinin genel eleştirel karakterine atfedilebilen, bu yöndeki çabalara zorladı.

Bakış açısındaki bu değişim, istisnasız bütün okullar tarafından pramânalar olarak bilinen şeye, şimdi sistematik olarak dikkat çekilmesini açıklar. *Pramâna* kelimesi, geçerli bilgiye ya da pramâyâ ulaşmanın temel vasıtalarına işaret eder.¹ Bilinen nesne prameya ve bilen de pramâtâ olarak isimlen-

1 Pramâ-karanam-pramânam.

dirilir. Pramânaların doğaları ve sahalarıyla ilgili çok çeşitli görüşler vardır; ancak şimdilik yalnızca onlar hakkındaki bir ya da iki genel noktaya gönderme yapılacaktır. Genel olarak pramânlar üç tanedir, pratyakşa ya da algı, anumâna ya da çıkarım ve şabda ya da şifahi tanıklık. Bunlardan ilk ikisinin pramânlar olarak değeri, bütün okullar tarafından kabul edilir; ancak aynı şey, üçüncüsü hakkında söylenemez. Onun, algı ve çıkarımla birlikte pramânlar altına dahil edilmesi, gerçekte Hint görüşüne hastır ve biraz açıklanmayı gerektirir. İlk olarak burada, şabdanın iki yönünün arasını ayırmalıyız. Teleffuz edilen bir cümle işittiğimizde, işitme kanalıyla zihnimiz üzerinde üretilen kesin bir izlenim vardır. Bu algıdır ve bundan, belli bir düzende vuku bulan sesleri anlarız. Bir pramâna olarak şabda, tabii ki, daha ziyade prameya olan bu durumu ifade etmez. Onun bir diğer, anlamlı ya da semantik yönü vardır ve şimdi hakkında düşündüğümüz şabda bu son türden şabdadır. Onun hayatta bilgi edinmenin bir vasıtası olarak kullanılışı, abartılamaz. Bir kimsenin bizatihi gözlemlediği ve çıkarsadığı, gerçekte onun bildiği sayısız olgunun yalnızca küçük bir parçasıdır. Geri kalanlar için, bütünüyle, söylenen ya da yazılan sözler vasıtasıyla kendisine gelen başkalarının tanıklığına dayanmak zorundadır. Ancak, bu kadarının onu bağımsız bir pramâna meydana getirmek için yeterli olup olmadığı sorulabilir ve ilerledikçe bir kısım Hint düşünürlerinin, müstakil bir pramâna olarak tasnif etmenin ima ettiği mantıksal statüyü sözel tanıklık için reddettiklerini göreceğiz. Ancak bu, şabdayı başlangıçta kendisine has olan bir anlamdan daha geniş bir anlamda anlamaktır. Başlangıçta, şabda yalnızca gelenek anlamına gelmekteydi² ve onun sahası, zamanla kadim inançlarla olan bağlarına bakmaksızın bütün sözel ifadeleri kapsayacak şekilde genişletildi. Pramânayı bu geniş anlamda ele almayı bir sonraki bölüme erteleyecek ve şimdi söyleyeceklerimizi, onun yalnızca geleneğin bir aracı şeklindeki anlamıyla sınırlayacağız.

Şabdanın bu anlamda, pramânalar altına dahil edilmesinin sebebi, pramânaların resmî olarak açıklanmaya başlandığı zamana kadar olan gelenekle alakalı malzemenin genişliğini hatırladığımızda daha aşikâr bir hale gelecektir.³ Onun pramânalar altına dahil edilmesinin altında yatan ana düşünce, tarihin felsefeye olan katkılarının görmezden gelinmemesidir. Bu aynı zamanda, sonradan geleneğin otoritesinin kendisiyle kabul edildiği saygıya da

2 Mimâmsâ'nın Prâbhâkara okulunda, bir pramâna olarak şabda yalnızca Vedaları temsil etmeye bugüne kadar devam etti.

3 Pramâna ve prameya kelimeleri, *Mairi Upaniṣad*'da bulunur (vi.14). Ve prâmânika ya da "sonuçlarını pramâlara dayandıran kimse", kadim Hindistan hakkındaki Yunan anlatılarında "felsefeci" için kullanılır. Bkz. *Cambridge History of India*, I, s. 421.

işaret eder. Ancak, Vedalarda öğretilmiş olsa bile, geçmişten kendilerine gelmiş olan her türden inancı, aralarında herhangi bir ayırım yapmaksızın kabul ederek kendi yargılarından vazgeçtikleri sonucuna ulaşmak yanlış olur. Böyle bir gidişat, bu zamanda olduğu gibi imkânsızdır. Bir yanda geçmişten nakledilen karmaşık Veda öğretisi ve öte yanda, özgür düşüncenin sonucu olarak farklı çevrelerde birçok farklılık sergileyen heterodoks bir grup vardı. Bu yüzden, gelenekte vücut bulduğu şekliyle felsefe, genellikle çatışmacı bir doğaya sahipti ve bu yüzden her inancı meydana getiren unsurların karşılıklı uyumunu test etme ihtiyacının zorunlu olduğu hissedildi. Bundan dolayı, hem ortodoks hem de heterodokslar, geleneksel inançlarını araştırmaya başladılar ve onları tutarlı bir şekilde yorumlamaya çalıştılar. Bu yorum, birçok bağımsız akıl yürütmeyi içerir ve bu araştırmanın sonucu olarak, şabdayı Hint felsefesinde başlangıçta tasavvur edildiği şekliyle anlamak zorundayız. Bu yüzden pramâna, genel olarak geleneğe değil, sistematize edilmiş olan geleneğe işaret eder. Mesela, Mimâmsâ sisteminin esas hedefi, Veda öğretisinin bu tür sistematik bir yorumudur. Her iki düşünür grubu, geleneği felsefi bilginin bir kaynağı olarak kabul etse de, onlar tarafından bilginin düşünüldüğü tarzlar arasında önemli bir farklılık vardır. Heterodokslar için bu gelenek, hiçbir safhada, beşeri (paurşeya) tecrübenin ötesine geçmez. Bu ifadeye, yalnızca algı ya da akıl yürütme değil, hangi ismi, ister vukuf isterse sezgi ismini vererek verelim daha yüce bir yeti vasıtasıyla bilinen de dahildir.⁴ Bu anlamda, geleneğin değeri, beşeri olarak araştırılması mümkün olmayı değil, yalnızca saf akıl ve algı vasıtasıyla bilinemeyeni bize iletmesinde yatar. Bir başka ifadeyle, gelenek sıradan insanın ulaşmasının ötesinde olan, ancak manevi vizyona sahip olan kimseler tarafından doğrudan algılanan hakikatleri dile getirir. Öte yandan ortodokslar için gelenek, tam olarak tanrısal ya da Tanrı'dan gelmeseyse de, göreceğimiz gibi, şu ya da bu anlamda tabiatüstü (apauruşeya) olan vahiy anlamına gelir.⁵ Bu ayırımın anlamı, bir okul için en geniş anlamda anlaşılan beşeri tecrübe alanının gerçekliği tükettiği, ötekisi için ise tüketmediğidir. Beşeri tecrübe, tabiatı anlamak için yeterli olabilir; ancak yukarıda zikredilen ayırımın gerçekliği tüketmediğini benimseyenlerin kabul ettikleri tabiat, kendisini aşar ve kendisinin ötesinde olan bir şeye işaret eder ve onlar, şrutı ya da vahiy aşkın varlık alanı hakkında mümkün olan bilgiyi elde etmenin ye-

4 Heteredoks okullarının hepsi, bu tür daha yüce bir yetiye inanmazlar. Bu yüzden Hint okulları, üç başlık altında tasnif edilebilir: (i) yalnızca algıyı ve çıkarımı kabul edenler; (ii) ilave olarak sezgiyi kabul edenler ve (iii) vahiy sezginin yerine koyanlar.

5 Biz gelenekle, bir durumda âgama ve bir başka durumda şrutı, bazılarının isimlendirdiği gibi niga-mayı anlayabiliriz. Ancak, birkaç terimin kullanımındaki bu ayırım, kesin olarak takip edilmez.

gâne yolu olarak varsayarlar. Söz konusu ayırımın gerçekliği tüketmediğini kabul edenlere göre, bu tür alan hiç var olmamıştır ve bir şeyi beşeri güçlerin ötesine koymak, onun gerçekliğini reddetmekle aynı şeydir. Şabda ya da geleniğin bu iki okulda neyi temsil ettiğı sorusu, bu yüzden nihai olarak genel felsefi bir bakış açısında karar kılar ve gerçeklik anlayışında onların arasındaki temel bir farklılığı çağırıştırır.

Şrutinin bu anlamda bir otorite olarak kabulünün tehlikeli olduğu, görülecektir; savunulan herhangi bir şeyin vahyedilmiş olduğuna inanmaya götürür. Kadim Hintli, tehlikeyi fark eder ve farklı sınırlamalarla onun hakkındaki görüşüyle ilgili gereken tedbirleri alır. Bu tedbirler, ortodoks çevrelerde düşünüldüğü şekilde vahyin, tam olarak ne olduğunu ve genel olarak tecrübe ve özel olarak da akılla ne kadar ilgili olduğunu gösterirler: (i) Bu sınırlamalardan birincisi, vahyedilmiş hakikat yeni ya da tecrübe dışı (alaukika), yani başka şekilde ulaşılmayan bir şey olmalıdır.⁶ Mesela, ortak bir tecrübe meselesi olan sıcaklığın soğuşu yok ettiğini göstermek için vahyin otoritesine, müracaat edilmemelidir.⁷ Vahyin bize tecrübemize göre konuşması gerektiği, yoksa anlaşılamayacağı ve bu yüzden maksadını gerçekleştirmede başarısız olacağı açıktır.⁸ Kutsal kitaplar bile, bilinmeyen vasıtasıyla bilinmeyi öğretmez dolayısıyla, vahiylerinin konusunun beşeri tecrübeyle bütünüyle ilişkisiz olması mümkün değildir. Yenilik şartını, aşkın hakikatin iletildiği terimlerin zorunlu olarak bizim için bilinir olması gerçeğiyle birlikte aldığımızda, en azından felsefi hakikat göz önünde bulundurulduğu ölçüde bütünüyle yeni olamayacağını, yalnızca tecrübemizi açıklamanın yeni bir yolu olabileceğini görürüz. (ii) Sonraki şart, vahyedilenin diğer pramânalardan herhangi biri tarafından yalanlanmamasıdır;⁹ bir parçasının bir diğer parçasıyla çelişmemesidir. Bu, vahyin muhtevasının içsel olarak tutarlı olması ve akılüstü olsa da, akıl karşıtı olmaması anlamına gelir. Bu şartların vahyin geçerliliğini belirlemek için konulmuş olduğu gerçeği, onun akla zıt olamayacağını aşikâr kılar. (iii) Bu yüzden vahyin akılla ilişkili olması yalnızca bu olumsuzlamadan dolayı değildir. Bu ilişki, aynı zamanda olumlu bir ilişkidir ve biz bunda üçüncü şartı buluruz. Bu üçüncü şart, aklın vahyin öğrettiği şeyi önceden tasarlaması, haber vermesidir. Yani, vahyedilen hakikat muhtemel gözükmelidir. Eğer

6 Jaimini-sûtrada –(başka şekilde) bilinmeyen bir nesne hakkında– kullanılan Arthe anupalabdhe ifadesiyle krş.

7 –Agnih himasya bheşajam– ifadesi, gerçekte Vedalar’da ortaya çıkar, ancak daha bilineni yansıtan bir anuvâda ya da “aksi sedası-taklidi” olarak açıklanır.

8 Bkz. Şabara on Jaimini-sûtra, I, iii, s. 30.

9 Krş. Jaimini-sûtrada ortaya çıkan avyatireka (“inkâr edilmemiş”) kelimesi, I, i. 5.

bu şart, aynı şekilde yenilik olan birinci şartla çatışmayacaksa, biz onu yalnızca, ampirik siferden analogiler yoluyla çıkartılan, incelenmekte olan hakikatin kaba bir tahmini olarak kabul etmeliyiz.¹⁰ Onlar, vahyedilmiş hakikatin kanıtları değildirler; ancak söz konusu hakikat hakkında var olduğu hissedilebilen “önceki herhangi bir imkânsızlığı” ortadan kaldırma hizmeti gördüğü için faydasız da değildirler.¹¹ Ortodokslar tarafından açıklanan, Şrutilerde – özellikle de Upanişadlarda – sık sık karşı karşıya geldiğimiz akla müracaat bu türden bir müracaattır. Onların görüşüne göre, bizatihi akıl, bu tür hakikatleri ayırt etme hususunda yeteneksizdir.¹² En iyi durumda, eşit derecede makul bir ya da iki sonuca götürebilir¹³ ve vahyin yardımı olmaksızın, şüphecilikten kaçınmak imkânsızdır. Ölümünden sonra ruhun varlığını devam ettirmesi, bu şartları taşıyan Veda’da öğretilen hakikatin iyi bir örneğidir. O, akıl için ulaşılabilir değildir, ancak onda akla zıt olan bir şey de yoktur. Bu dikkatli çekincelere rağmen, bu şekilde tanımlanmış olan şrutinin harici bir otorite olarak kaldığının kabul edilmesi gerekir. Bu, ortodoks okullarda şruti hakkında genel olarak kabul edilen görüştür.¹⁴

Birkaç pramâna vasıtasıyla ulaşılan sonuçların genel adı, darşanadır ve literal olarak “görüş” manasına gelir ve Hintlilerin felsefede peşinde oldukları, mutlak hakikatin aracı vasıtasıyla elde edilmiş bir bilgisi değil, onun doğrudan vizyonu olduğuna işaret ediyor olarak kabul edilebilir. Bu durumda kelime, genel olarak Hint felsefesinin ayırt edici bir özelliğini ifade eder. Bu ayırt edici özellik, bir kimsenin saf entelektüel kanaatle yetinmemesi, bu tür kanaatleri doğrudan tecrübeye dönüştürmeyi hedeflemesini vurgulama-

10 Krş. Ânandajñâna’nın Şamkara’nın yorumu üzerine açıklaması. *Brhandriyanka Upanişad*, s. 8; *Sambhâvanâ-mâtrena lingopanyâsah. Na hi niścâyakanvena tadu-panyasyate.*

11 Bu anlamda onlar, yuktî ya da anukûla-tarka olarak bilinirler, anumâna or uygun çıkarım olarak değil.

12 Bkz. VS, II. i, s. 11. Bu tür hakikatlere akıl yardımıyla ulaşılabilceği şeklindeki rasyonalistlerin iddialarına gelince, onların iddialarının, hakikat bir kez vahyedildikten sonraki bir akıl yürütme örneği olduğuna işaret edilir. Akıl yürüttükleri için biliyor değildirler; daha ziyade bildikleri için akıl yürütürler. Bkz. Şamkara on VS, I.i, s. 2 ve *Brihandriyanka Upanişad*, s. 7.

13 Krş. Bharthari: Vâkya-padiya (i. 34). Yatnenânumitopryarthah kuşalairanumâtrbhih: Abhiyuktatiranyairanyathavopapâdyata.

14 Kutsal kitap hakikatinin, başlangıçta, bir kısım beşeri vasıtalarla, akıl yürütme değilse bile, dolaysız sezgi yoluyla bilindiği açıktır. Eğer şruti de, böylece kadim bilgilerin sezgisel tecrübelerini temsil ediyor ve pauraşya ise, o heterodoks âgamadan farklı gibi görünmemektedir. Ancak, bazen konulan dördüncü bir şarttan hareketle bu ikisi arasında bir ayırım çıkarsayabiliriz (krş. Kumân-jali, ii.3 ve SV, s. 90). Bu dördüncü şart, vahyedilen hakikatin cemaatin sıradan zihni için kabul edilebilir olduğunu (mahâjana-parigraha) ispatlaması ya da yarış-sezgisi olarak tasvir edilebilenle uyumlu olması, şeklindedir. Şrutiyi heterodoks âgamadan ayıracak olan genel olarak cemaatin bu tasdiki gibi görünmektedir.

sıdır. Ancak, zaman zaman yerine kullanılan,¹⁵ onun muadili olan dr̥ṣṭi gibi, dar̥ṣanānın da burada “felsefi kanaat”¹⁶ anlamına geldiği ve diğerlerinden ayrı bir düşünce okuluna işaret ettiği muhtemel gibi görünmektedir. Bu tür birçok felsefi kanaat okulu vardır. Onlar genel olarak altı tane olarak sayılırlar, yani Gautama’nın Nyâya’sı, Kanâda’nın Vaiṣeṣika’sı, Kapila’nın Sâṅkhya’sı, Patanjali’nin Yoga’sı, Caimini’nin Pūrva-Mīmāṃsâ’sı ve Uttara-Mīmāṃsâ ya da Bâdarâyana’nın Vedānta’sı. Bu altı sistem, üç çift halinde toplanabilir: Nyâya-Vaiṣeṣika, Sâṅkhya-Yoga ve Mīmāṃsâ. Bu her bir çifti oluşturan üyeler, genel metafizik bakış açıları ya da tarihsel temelleri ve ya her ikisi hususunda uzlaşırlar. Burada yalnızca bu üç grubu değil, fakat onlara ilave olarak iki şeyi daha –Hint Materyalizmini ve Vaibhâṣika, Sautrāntika, Yogâcāra ve Mādhyamika şeklindeki dört bölümüyle birlikte daha sonraki Budizm’i– ele alacağız. Bu sonuncular, Cayinizm’le birlikte zaman zaman, az önce zikredilen aynı sayıdaki ortodoks (âstika) okullarla zıtlıklarını göstermek amacıyla altı heterodoks (nâstika) sistem olarak tasvir edilirler.¹⁷ Pratik olarak onların hepsinin nüvesi, daha önceki dönemin literatüründe bulunur, ancak tam gelişmeleri ve sistematik hale gelişleri ele aldığımız döneme aittir. Dar̥ṣanalar, bir kez sistematik hale getirildiklerinde Hindistan’da felsefi düşüncenin daha sonra sürekli olarak aktığı kanalları belirlediler. Bu okullar tek tek öğretmenlere atfedilseler de, mevcut şekilleriyle gerçekten, uzun bir düşünürler dizisinin düşüncelerinin sonucudur. Çünkü onlar zamanın ilerlemesiyle gelişmiş olan düşünce okullarıdır. Bazı düşünürlerin adlarını bilebilsek de katkılarının ne olduğu ve onları ne ölçüde yeniden şekillendirdikleri hakkında çok fazla bir şey söyleyemeyiz. Çünkü bu düşünürler, sistemi geliştirmedeki paylarından dolayı saygınlık iddia etmek yerine, her zaman daha çok bağlı oldukları sistem hakkında düşündüler. Bundan dolayı, birçok sistem ortak düşünme olarak tasvir edilebilecek olan şeyin bir sonucudur ve bireylerin çalışması, bu grubun çalışmasıyla birleşir. Şamkara ve Rāmānuca gibi derin üstatlar, bireyselliklerini bütünüyle kaybederek bir sistem için çalışmaya razıydılar ve bu yüzden araştırdıkları hakikat hakkında tam bir ilgisizlik örneği ortaya koydular. Çok sayıda eski yazarın söylediği gibi, hakikatin peşinde olmak, ne ihtişam ne de kazanç içindir; yalnızca kendisi içindir.¹⁸

15 Krş. NSB, IV.i, s. 14.

16 Bkz. BUV, s. 890. st. 22 (yorum) ve krş. SBE, vol. XXII, xlv.

17 Yukarıda gözlemlendiği gibi, bunların hepsi, terimin katı anlamında ortodoks değildir.

18 Krş. NB, IV.ii, s. 51; Sureşvara: Naiṣkarmya-siddhi, i.6.

Bu darşanalar, her birindeki düşünceler çok iyi düzenlendiği ve mantıksal bir bütün oluşturduğu için “sistemler” olarak betimlenir. Onlar, bir başka anlamda da sistemdirler; çünkü ayrıntılar hususunda olmasa da, özleri bakımından *kapanmış* (siddhânta) olarak kabul edilirler. Bu darşanaların birçoğu, bir yandan din ve öte yandan bugünlerde bilim olarak kabul edilen şeyi içerdiğinden, felsefe teriminden bugün anladığımızdan çok daha fazla bir şeye karşılık gelirler. Bu sistemlerde var olan bilimin değeri, tecrübî araştırma metodlarının bu kadar çok ilerlediği şimdilerde büyütülmemesi gerekir; bu yüzden burada ona, açık felsefi bir anlam taşıması dışında gönderme yapmayacağız. Ancak dinin durumu, farklıdır; çünkü Hindistan’da daha önce söz edildiği gibi, dini felsefeden ayıran çizgi, çok belirsizdir. Ancak öğretinin saf dogmatik yanını görüş alanımızın dışında bırakacağız. Özellikle, mümkün olduğu ölçüde, eskatolojik bir gönderme içeren bu yönlerin üzerinde durmayacağız ve bir sistemin değerini onun, aydınlanmış bir kimseye vaad ettiği varlık durumuyla değil, aydınlanmış kişiye aydınlanma sonrası ve fiziki ölümden önce sürmesi umulan şimdiki hayatla belirlemeye çalıştığı durumla ilgileneceğiz. Bu durum, bazı sistemlerde cîvan-mukti ya da arhantlık olarak tasvir edilir.

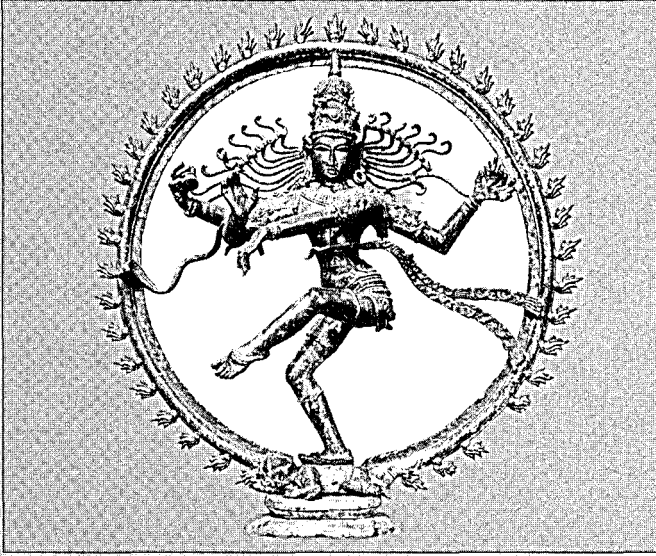
Farklı sistemlerle ilgili bilgimizin birincil kaynakları, genel olarak, Sûtralar diye bilinenlerde bulunur. Sûtralar, yazının henüz edebi maksatlar için kullanılmaya başlamadığı ve elde edilen bütün bilginin sırf ezberleme yoluyla muhafaza edilmek zorunda olduğu, milattan önceki birkaç yüzyılda Hindistan’da geliştirilmiş benzersiz bir literatür şeklidir. Sûtralar ya da onları meydana getiren aforizmalar, şekil bakımından oldukça kısa ve özlüdürler ve açıklanmaksızın anlaşılmaları neredeyse imkânsızdır. Onlar, esas olarak, yetkin açıklamalarıyla birlikte bir öğretmen tarafından talebesine şifahen nakledilmiş ve daha sonra yazıya geçirilmiştir. Zamanla aşağı yukarı müstakil hale gelmiş olan açıklamalar o zaman, biçimlendirilmiş ve genel olarak bhâşyalar ya da ortak ya da yerel dilde (yani, Sanskrit dili, Vedaların dili değil) yazılan yorumlar altında kaleme alınmıştır. Aforizmatik literatürün bu türü, kendisine yönelik ihtiyaç sona erdikten uzun süre sonra bile devam etmiştir ve hepsi değilse bile felsefi Sûtraların bir kısmı, Kalpa-Sûtralar gibi daha öncekilerden ayrı olarak, bu sonraki safhaya atfedilir. Bunların genel olarak, MS. 200 ile 500 arasındaki döneme ait oldukları kabul edilir.¹⁹ Onların doktrinlerini yorumladıkları düşünce okullarının, çok geç olduklarını ima etmediğini hatırlamak önemlidir. Bu metinler, şüphesiz dikkate değer derecede

19 *Dates of Philosophical Sûtras*, by Prof. Jacobi, JAOS. xxxi, 1911.

daha eskidirler ve onların eskiliklerine, rşi ya da “kadim kâhinler” terimiyle işaret edilir. Bu terimler, Gautama ve Kapıla gibi ilk temsilcileri için kullanılmaktadır. Bu yüzden onlar hakkında verilen tarihler, yalnızca belirli bir şekli alma dönemlerine işaret ediyor olarak kabul edilmelidir. Böylece bir anlamda darşanaların başlangıç noktasını temsil ediyor olsalar da, Sûtralar gerçekte uzun süren bir gelişmenin ayrıntılarının, bizim için kaybolduğunu, muhtemelen de sonsuza kadar kaybolduğunu varsayar. Bu yüzden Sûtralar, bu sistemlerin gerçek kadimliğini doğru bir şekilde sunmadıkları gibi, aynı zamanda, ilk formüle edilmelerinden itibaren öğretmenlerin ve yorumcuların ellerinde düzeltmelere de maruz kaldılar. Ancak, şimdi hangi kısımların gerçekte orijinal ve hangilerinin sonraki değiştirmeler olduğunu belirlemenin hiçbir vasıtası yoktur. Yeni olan, ayrılamaz bir şekilde eskiyle karıştırılmıştır. Sûtraların hedefi ikili bir şekilde, yani telkin ettikleri hususi doktrini tespit etmek ve onunla uyuşmaz olan diğer her şeyi reddetmek olarak tasvir edilebilir. Bu yüzden onlar, inşacı oldukları kadar eleştireldirler. Bir okulun literatürü, Sûtraya ilave olarak, bunlar üzerine yapılmış olan bir ya da daha çok yorum ve bu yorumların kendisini açıklayan çalışmalar ve –düz yazı ya da dize veya her ikisinde yazılmış– doktrinin seçkin safhalarını ele alan araştırmalardan oluşur. Her durumda bu literatür, Sûtraların atfedildiği zamandan hemen sonra başlayan ve yalnızca bir ya da iki yüzyıl önce biten çok uzun bir döneme yayılır.

8

Materyalizm



“EY MADHUSUDANA, HÜRMET GÖSTERİLMESİ GEREKEN BHİŞMA VE DRONA’YA KARŞI NASIL OKLARLA SAVAŞIRIM? BU DÜNYADA SADAKA KABUL ETMEK, BU EN SOYLU ÖĞRETMENLERİ KILIÇTAN GEÇİRMeye YEĞDİR. EĞER ONLARI ÖLDÜRSEM, BU DÜNYADAKİ ZENGİNLİK VE ARZULARIMIN EĞLENCESİ BİLE ONLARIN KANIYLA LEKELENECEKTİR. HANGİSİNİN DAHA İYİ OLDUĞUNU SÖYLEMEK ZOR OLACAK: ONLARA KARŞI ZAFER KAZANMAK MI YOKSA ONLARIN BİR ZAFER KAZANMASI MI? KALBİM ACIMA DUYGUSUYLA DOLDU, GÖREVİMİN NE OLDUĞU KONUSUNDA AKLIM KARIŞTI. SANA SORUYORUM: BENİM İÇİN NEYİN İYİ OLDUĞUNA KARAR VEREREK SÖYLE. SENİN ÖĞRENCİNİM. SANA SIĞINDIM, SÖYLE BANA.”

E le almayı teklif ettiğimiz ilk düşünce okulu, Materyalizm ya da Sanksritçe'de adlandırıldığı şekliye Câr vâka-darşana'dır. "Câr vâka" terimine verilen anlam, çok açık değildir. Bazıları, onun başlangıçta, bu doktrinin kurucusu tarafından kendisine ilk olarak iletiildiği talebenin ismi olduğunu söyler.¹ Daha muhtemel olanı ise, kelimenin, bu kadar çok yüzeysel çekicilikle karakterize edilen bir doktrini savunanları betimleyen "tatli dilli"nin (câru-vâka)² karşılığı olarak anlaşılabileceğidir. Daha önce, onun muhtemel kaynağı olarak Yadrçchâ-vâda'ya gönderme yapmış ve ayırt edici özelliğine, yani, nedenellik ilkesinin bütünüyle lağvına işaret etmiştik. Ne dünya ne de onda meydana gelen herhangi bir olay, kendisini açıklamak için tesadüften başka herhangi bir şeye sahip değildir. Bazen ona verilen bir diğer isim olan Lokâyata-darşananın işaret ettiğı gibi, yalnızca ampirik bir temele sahip olan Svabhâva-doktrini de onunla birleşmiş, onda karışıp kaybolmuş gibi görünür. Câr vâka okulu, uzun süre bir alayın hedefi olmuştur.³ Takipçilerinin asıl isimleri -câr vâka ve lokâyata-, daha çok "sofist" teriminin kadim Yunan'da kazandığına benzer bir şekilde aşağılayıcı bir anlam kazandılar ve kâfir ve epikür için bir lakap haline geldiler.⁴ Şamkara gibi erken dönem bir yazar tarafından özetlenen bu doktrini, bu bozulmuş şekliyle buluruz.⁵ Böyle bir doktrini yorumla-

1 SS. s. 99.

2 Whitney, *Sanskrit Grammar*, s. 80.

3 Bkz. yani, *Naişandhîya-carita* (xvii, 39-83). Bu kitabın yazarı, aynı zamanda büyük felsefi bir düşündürdür.

4 Krş. SV, s. 4. st. 10. Keza, Câr vâkaların SDS, s. 2'de nâstika-şîromanî ya da "baş-heretik" şeklindeki tasvirini de krş.

5 Bkz. Şamkara'nın VS, üzerine olan bhâşyalardaki anlatısına III.iii, s. 53-54 ve ve *Brihandranyaka*

yan herhangi bir araştırma bulmayı kimse beklememelidir. Ancak *Maitri Upaniṣad*'ın heretik bir üstat⁶ olarak betimlediği Brhaspati'ye atfedilen bir Sûtra eski çalışmalarda zikredilir ve ondan birkaç alıntı yapıldığı⁷ ve onun üzerine bir bhâṣya ya da resmî bir yorum ima edilir görüldüğünden⁸ onun varlığından şüphe etmeye gerek görmüyoruz. Ancak bu kitap mevcut değildir ve bu yüzden öğretinin ne ölçüde darşana ismini hak ettiğini ya da maruz kaldığı toptan mahkûmiyete layık olduğunu söylemek zordur. Bu doktrinin yeğâne anlatısını, reddetmek maksadıyla, diğer düşünce okullarının çalışmaları arasında yer verilen *özetlerde* bulmaktayız. Maalesef, onun değerini tahmin etmek konusunda bütünüyle birkaç muhalifin ifadelerine dayanmak zorundayız. Evvela onlar, bu sistemle ilgili birçok ayrıntıdan söz etmemize imkân veremeyecek şekilde yetersizdirler. *Sarva-darşana-samgraha*, şüphesiz ona dair bir bölüm içerir; ancak bu bölüm çok kısadır ve başka kaynaklardan toplanabilecek olana hiçbir şey ilave etmez. Yine, bu ifadeler büyük olasılıkla, doktrinin zayıf noktalarını abartır ve hatta onun temellerini yanlış takdim bile edebilir. Bu yüzden, eleştirmenler tarafından genel olarak, Cârvăkaların bir pramâna olarak akli bütünüyle reddettikleri farz edilir; ancak bir Nyâya kitapçığında ona yapılan göndermeden hareketle hüküm verecek olursak diğerleri tarafından Tanrı, gelecek bir hayat vs.'nin varlığını kanıtlamak için yeterli olduğu düşünülen akıl yürütmeyi reddetmiş görünürler. Akli kullanmadaki böyle bir ayırım, Cârvăka görüşünün bütün görünüşünü değiştirir. Ancak bu, bizim hakikat hakkında elde ettiğimiz tek bir ima, bir ipucudur. Ortodokslar tarafından Cârvăka için sergilenen hususi alay, Vedaların otoritesinin ve din adamı mesleğinin reddinden dolayı olabilir;⁹ bu bile onu tam olarak açıklayamaz, çünkü Budistler ve Cayinistler de, Vedaya muhaliftirler. Bu yüzden, onun sebebini en azından kısmen, toplumsal düzenin ve ahlâki sorumluluğun temellerinin altını oyma temayülünde olan doktrinin kendisinde, özellikle de ahlâki yön hususundaki eksikliklerinde aramak zorundayız. Bu sistemin bizim için esas önemi, kadim dönemlerde Hindistan'daki felsefi faaliyetin çok yönlülüğü ve ifade özgürlüğü kadar büyük oranda düşünce serbestliğinin hâkimiyeti hakkında verdiği kanıtta yatar.

Upaniṣad hakkındaki yorumuna s. 552 vd. bkz.

6 VII. 9.

7 Bkz. Bhâskara, VS, III.iii, s. 53; NM. s. 64.

8 Bkz. SAS, s. 85.

9 Bkz. SDS'nin sonunda iktibas edilen dörtlükler, bölüm I. Veda burada, anlaşılmaz, kendi kendisiyle çelişik, doğru olmayan vs. olarak karakterize edilir.

I

Materyalizmin en önemli doktrini, algının (pratyakṣa) geçerli bilginin yegâne vasıtası olduğu şeklindeki kabulüdür. Diğer her pramâna, çıkarsama (anumāna) da dahil, reddedilir. Öyle ki, sıradan Hint görüşüne göre bir hayat disiplini olması gereken felsefe burada bir zihin disiplini bile olmaz. Çıkarsamayı reddetmek için tespit edilen sebep, onun temelinin teşkil eden tümevarımcı ilişkinin ya da vyâpatinin hakikatine inanç için yeterli nedenin olmamasıdır. Fîli olarak var olduğunu varsayarak¹⁰ bu ilişkiyi araştırma, gözlemlenmiş olgulara dayanır ve gözlem zorunlu olarak gözlem sahasıyla sınırlandığından, bize, kendisi yardımıyla ulaşılan sonucu evrenselleştirme yetkisi vermediği ileri sürülür. Bu, gözlemin genel bir kural altına giren mevcut *bütün* örnekleri anlayabileceği argümanından dolayı farzedilebilir; ancak o zaman bile, zamanla kaldırılmış ve bu yüzden de araştırma imkânının ötesinde olan başkalarının var olduğunun kabul edilmesi gerekir. Genel bir önerme araştırılan durumlar göz önünde bulundurulduğu ölçüde uygun olabilirken, araştırılmamış durumlar hakkında doğru olduğunun garantisi yoktur. Genel önermenin müspet araştırmanın hedefleri için faydasız olduğunu anlatmak bakımından şüphe bile yeterli değildir. Eğer bu zorluktan kaçınmak için, müspet araştırmanın hedefinin tümevarımın gerçek temeli olan birbirinden kopuk tikellerin araştırması olmadığını, fakat yalnızca bu birbirinden kopuk tikellerin sürekli olarak ilişkilendirilen temel özellikler ya da tümellerin¹¹ gerçek birleşimi olduklarını farz edersek; Cârâvâklar bu kabule böyle bir akışın, yalnızca pratik bir ilgiye sahip olan tikelleri anlatılmamış bırakır diye itiraz ederler. Tümellerin kendisi de onun konusu olarak ele alınamaz, çünkü bu durumda, bir tümeli ana önermede ifade edildiği şekliyle gözlemlenen olgunun kendisiyle özdeş olan bir diğeriyle birleştiren çıkarılmış hakikat olarak isimlendirilen, hiçbir çıkarsama olamaz. Çok iyi bilinen bir dörtlükte olduğu gibi¹² bu tür bir ikilem durumunda, bir mantıkçı, çıkarımın geçerliliğini savunmak hususunda kendisini çaballıyor olarak bulur. Bizim çıkarıma dair bilinen inancımızı, Cârâvâka, mantıksal kesinliği her ne olursa olsun, hiçbir içerimi olmayan yalnızca psikolojik bir süreç olan gözlem boyunca tesis edilmiş ilişkilerden kaynaklanıyor olarak açıklar. Başka türlü rasyonalist felsefeciler arasındaki temel me-

10 NM, s. 119-120.

11 Bu, Cârâvâkaların küllileri, nesnel olarak gerçek kabul ettikleri anlamına gelmez. Onlar, burada yalnızca argüman adına varsayırlar.

12 Mesela SD'de s. 63'te iktibas edildi: Viṣeṣeṇugamâbhâvat sâmanye siddha-sâthanât Anumā-bhanga-pankesmin nimagnâ vâdi-dantinah.

selelerde bile dillere düşmüş olan farklılığı nasıl açıklayabiliriz?¹³ Bu inancın pratik hayatta doğrulandığı yerde, bazen gerçekleşen kehanetler vs. durumunda olduğu gibi tesadüfi birliktelikler yüzünden vuku bulur. Bir başka ifadeyle, çıkarım tahminden başka bir şey değildir. Eğer Câr vâka özellikle, bu görüşü böyle formüle etmişse, bu kesinlikle onun için boğucu bir konum olurdu. Çünkü çıkarımın olmadığı şeklindeki bu olumsuz sonuç, bizatihi tümevarımın sonucudur ve en azından bir durumda vyâptinin ilişkisinin doğru olduğu şeklindeki bir kanaate işaret eder. O zaman kendi kendini reddeder, çünkü reddedilen onu reddetmeye yönelik bu eylemde kabul edilir. Üstelik bu görüşün doğruluğu hususunda başkalarını ikna etmeye yönelik her teşebbüs, doğrudan bilinebilir olmayan, yalnızca onun tarafından çıkarılabilen bu kişilerin düşünceleri hakkındaki bir bilgiyi ima eder. Ancak, muhtemel olan, Câr vâka'nın ne görüşünü bu kadar formal olarak ifade ettiği ne de onun doğruluğu hakkında başkalarını ikna etmeye çalışmadığı, yalnızca muhaliflerinin konumlarını reddetmekle yetindiğidir.¹⁴ Fakat genel olarak onun, görüşünü bu şekilde formüle ettiği farzedilir ve yukarıdaki gibi, diğer sistemlerin temsilcileri tarafından eleştirilir. Onlar, evrensel bir önermeye dahil olan durumların sınırlı bir araştırmasına dayansa da, söz konusu bu önermenin niçin ve hangi şartlarda geçerli olduğunun kabul edilebileceğini ifade ederek çıkarımı doğrudan doğruya da kanıtlarlar. Ancak cevaplar sistemlere göre değişir ve bu yüzden, bizatihi bu sistemler altında onları ele almak tercih edilebilir. Bundan dolayı, şimdilik onların ele alınmasını erteleyeceğiz.

Bilgi hakkında kabul ettiği görüşün bir sonucu olarak Câr vâka, dünya-daki herhangi bir düzenden ya da sistemden söz edemez. Şüphesiz, algıyı geçerli bilginin bir aracı olarak kabul eder, ancak bu, eşyayı herhangi *zorunlu* bir ilişki vasıtasıyla birbirine bağlamaksızın onun parçalı bir bilgisine yol açar. Fakat her birinin kendine özgü karakteri olan dört unsur (bhûta) varsaydığı ifade edilir. Şimdiye kadar o, bir realist ve bir plüralistti. Bu unsur, şeklen bütün olarak anlaşılır; çünkü Câr vâka, yaptığı şekliyle çıkarımı ıskartaya çıkararak yalnızca akılla çıkarılabilen göze çarpmayan bir duruma inanamaz. Genel olarak Hint düşüncesi, beş unsur, toprak, su, ateş, hava ve âkaşâyı kabul eder. Bu unsurlardan ilk dördü, sıradan duyu tecrübesinin maddeleridir, sonuncusu ise, çıkarımın sonucudur. Câr vâka, yalnızca duyuların doğrudan tanıklığını kabul ettiğinden sonuncusunu reddeder. Aynı gerekçeyle ölümden sonra varlığını devam ettiren bir varlık olarak ruh ya da âtmanı da reddeder. Ona göre, ruh bi-

13 Krş. s. 182'deki not. 3.

14 Krş. NM, s. 270: Vaitandika-kathaivâsau na punah kascidâgamah.

zim yaşayan beden olarak isimlendirdiğimiz unsurların hususi neticelerinin sıralanmasıyla vücut bulur. Bundan dolayı Cârâvâka, bilinçli ya da manevi bir ilkeyi reddetmez; yalnızca onu mutlak ve müstakil olarak kabul etmeyi reddeder. O, bedenin fiziki bütünüdür ve beden dağıldığında ortadan kalkar. Ruh, tek başına değil, maya gibi belli parçaların karıştırılmasının sonucu olarak ortaya çıkan keyif verme niteliğiyle karşılaştırılabilir.¹⁵ Bilincin fiziki organizmaya tam bağımlılığı, *her zaman* onunla ilişkilendirilmiş gözükmesi ve asla ondan ayrı bulunmaması gerçeği de bunu gösteriyor. Bu yüzden söz konusu teori, zihnin maddenin bir işlevi olduğu görüşünün kaba bir Hint kopyası olarak kabul edilebilir. Onun bu görüşü, zaman zaman açıklandığı gibi, modern davranışçılığa yaklaşıp. Mesela Şâlikanâtha'nın özetine göre, Cârâvâka duyguyu doğrudan fiziki bedeni karakterize ediyor olarak kabul eder ve onu bedensel anlatıma uygun olarak tasvir eder.¹⁶ “Zevk, acı vs.” bedeninin durumunda değişikliğe sebep oldukları için onun yegâne sıfatları olarak kabul edilmelidir. Bir varlığın ayırt edici özelliği olan şey, bir başkasını etkileyemez. Çünkü o zaman sebep, bulunmadığı bir yerde faaliyet göstermiş olur. Gözlerin büyümesi, bakişın bir sıcaklığı, başın ya da vücudun kıllarının hoş giden kabarması vs.nin bedenin zevkten etkilenişi olduğunun herkes tarafından kabul edilen işaretleridir.

Doğal olarak diğer Hint sistemlerinde önemli bir yer işgal eden âtmanın reddi, en sert tartışmayı başlattı; ancak teorik olarak Cârâvâka'nın konumunun, çürütülemez olduğunun kabul edilmesi gerekir. Kabul edilmiş anlamında ruh ya da âtmanın olduğu *kanıtlanamaz*. Doğrusu ruhun olduğu, bir kısım ortodoks düşünürler tarafından kabul edilir. Onlar buna uygun olarak Cârâvâka'nın doktrinine yönelik redlerinde beden ve ruhun ayrı *olmadıkları* şeklindeki karşıt konumun ispat edilemeyeceğini vurgularlar.¹⁷ Burada doğrudan Cârâvâka'nın konumuna karşı geliştirilmiş olan “argümanlar” arasında çok önemli olanların bir kısmına da işaret edebiliriz: Bunlardan birincisi, eğer bilinç beden bir niteliği ise, ya zorunlu ya da arızı olması gerekir. Eğer zorunlu ise, bedenden ayrılamaz olmalı ve beden var olduğu müddetçe varlığını devam ettirmelidir; ancak böyle değildir, çünkü bir bayılma ya da rüyasız uyku durumunda beden onsuz olduğu görülür. Eğer arızı ise, bilinci üretmede iş başında olan bir başka faili (upâdhi)¹⁸ ima eder ve bu yüzden

15 Bu benzetme, muhtemelen “ortaya çıkan nitelikler” düşüncesini akla getirir. Çünkü Cârâvâka tek tek alındığında, bilinci bedeni teşkil eden faktörleri karakterize ediyor olarak kabul etmez. Bkz. Bhâmatî, III, iii, s. 35.

16 PP, s. 147.

17 Bkz. Yani, SD, s. 122.

18 Bkz. SP, II, 20 ve Bay J. C. Chatterj, *Hindu Realism*, s. 70.

de, bütünüyle bedene atfedilemez. Vâcaspatî'nin¹⁹ ifade ettiği gibi, bir kimse rüyadan uyandığında, rüyadaki bedenini mesela bir kaplanın bedenine sahip olduğunu kabul etmezken rüya tecrübesini kabul eder. Eğer biri, diğerinin bir niteliği ise, her ikisi de birlikte ya açıkça kabul ve tasdik edilir ya da ikisi de reddedilir. Aynı şekilde, Cârâvâka'nın kabul ettiği gibi, bilincin her zaman fiziki organizmayla ilişkili bulunduğu doğru olabilir; fakat organizma dağılıp yok olduğunda onun da var olmadığı kesin değildir. Bildiğimiz kadarıyla, bir başka tarzda var olmaya devam edebilir ve böyle bir durumun olduğu ispatlanmasa da, bu türden bir şüphe bile, ruhun bedenin bir niteliği olduğu şeklindeki Cârâvâka'nın konumunu reddetmek için yeterlidir. İkisinin bu tür birlikteliği, daimi bile olsa bu, birinin diğerinin bir niteliği olduğunu ispatlayamaz. Mesela göz, bir tür ışığın yardımı olmaksızın göremez; ancak görme algısının ışığın bir niteliği olduğu söylenemez. Aynı şekilde ele aldığımız bu örnekte de beden, yalnızca bilincin kendisini tezahür ettirmesi için bir yardımcı (upakarana) ya da bir şart olarak hizmet görür. Son olarak, eğer bilinç gerçekten bedenin bir niteliği, bilinebilir bir şey ise, eğer biri tarafından bilinebiliyorsa diğerleri tarafından da bilinebilir demektir. Mesela bedenimizin şekli ya da görünüşü, yalnızca kendimiz tarafından değil, başkaları tarafından da algılanabilir. Öte yandan bir kimsenin düşünceleri, duyguları, rüyaları ve hatıraları, onun için doğrudan olgular olsa da, başka herhangi bir kimse için aynı şekilde bilinmez. Bir felsefecinin dış ağrısı hakkında sahip olduğu bilgi, onu inceleyen dışçının bilgisinden farklıdır. Bu önemli farklılık, bilincin bedenin bir niteliği olmadığını, başka bir şey ya da bedende kendisini ifade etmenin aracını bulan bağımsız bir ilke olduğunu akla getirir.

II

Bu doktrin, zorunlu olarak tabiatüstü ya da aşkın bir varlığa olan bütün inancı ve onunla birlikte de dinin ve felsefenin hususi bir konusunu teşkil eden her şeye inancı reddeder. O, ne evreni kontrol eden Tanrı'yı ne de insana yol gösteren bilinci kabul eder ve ne de doğru davranış ile ilişkilendirildiği ölçüde, Hintliye göre Tanrı'nın varlığından bile daha önemli olan ölümden sonraki bir hayattan hoşlanır. Bu yüzden insan zihnini daha yüce bir hayat düşüncesinden bütünüyle uzaklaştırır ve onu duyu dünyası ile sınırlar. Daha derin bir gerçeklik hakkındaki bilincin tamamını bastırır. Bundan dolayı da, eğer böyle bir ifade herhangi bir sebepten dolayı kabul edilebilirse, bu iedal saf ve basit bir he-

19 *Bhâmatî*, II, i.14.

donizm idealidir. Bu hayatın ve bireyin mutluluğu, insanın yegâne hedefidir. Kolektif mutluluk, düşünüldüğünde, bireysel mutluluk olarak ifade edilebilir olarak kabul edilir ve bireyin menfaatlerinin ikincil kılındığı genel bir iyi kavramı yoktur. Dört purușârtalardan ya da “beşeri değerlerden” ikisini, yani dharmayı ve mokşayı Çarvaka reddeder ve böylece de, beşeri çabanın alanını duyusal hazza (kama) ulaşmayla sınırlar ya da ona götürecek vasıtaları (artha) güvenceye alır. Geliştirilen erdem ne olursa olsun ya geleneğe ya da basirete bağlıdır. Doktrin faydalı olanın iyi olduğunu bilir. Acı, varlığın kaçınılmaz bir özelliği olarak kabul edilir; ancak, arzulanabilir olarak bizi cezbeden ve bizi kendisine doğru çeken hazzı reddetmek için hiçbir²⁰ gerekçe vermediği ileri sürülür. “Hiç kimse kabuğundan dolayı, taneyi atmaz.”

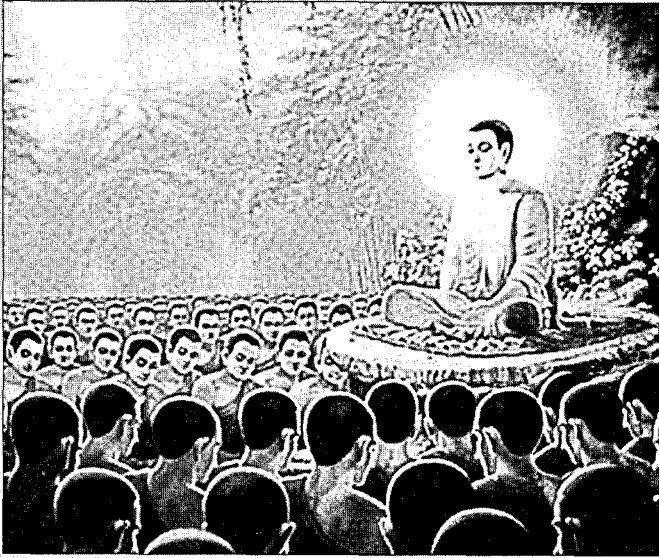
Cârvâka, zevki elde etmek için o kadar sabırsızdır ki acıdan özgürleşmeyi bile denemez. Üstesinden gelmek yerine, kötülükle uzlaşır. Ona göre her insan, kötü bir pazarlığın en iyisini yapmalı ve²¹ “yaşadığı müddetçe eğlenmelidir.” Temsil ettiği, geleneksel öğretinin ve bütün ahlâki ve manevi eğitimin reddi, düsturu “günün iyi olması, o gün için yeterlidir” olan bu kaba faydacılığın zorunlu bir sonucudur. Bir insan, mokşa ideali olmadan bir düşünce okulunu düşünebilir ama dharması olmayan bir düşünce okulunu düşünemez. Belki ölüm sondur ve ondan sonra hiçbir şey devam etmiyor olabilir; ancak dharmasız bir hayat idealine inanmak, insanı hayvan seviyesine indirmektedir. Böyle bir düşünce okulunun var olabildiğine inanmak zordur. Aşırı görüşlerini, kadim Hindistan’da yaygın bir şekilde mevcut olan özgür spekülasyon ve katı asketizme karşı bir reaksiyondan kaynaklanıyor olarak açıklasak bile, bu sistemin bir zamanlar, daha az itiraz edebilir ilkeler telkin etmiş olduğunu, kabul etmemiz gerekir. Şimdiki temsil edildiği haliyle, bir gerçek dışılık havasına sahiptir. Eğer herhangi bir kanıt gerekiyorsa, bu, öğretilmeye ihtiyaç duyulmayan nefsin düşkünlüktür. Cârvâka doktrininin çok fazla diğer okullar tarafından kabul edileni reddetmek ve Hint düşüncesine kendine has çok az yeni bir düşünce katmaktan ibaret olması onu güvenilmez kılmaktadır.²²

20 SDS, s. 3.

21 Vedalara has Yâvajjivam agnihotram juhotti emrinin gülünç bir taklidi olarak görünen Yâvajjiveta sukham jivet.

22 Bkz. SS, s. 100.

Sonraki Budist Okullar



“- Ey Krişna, bana bilgİNİN fİlDEN ÜSTÜN OLDUĞUNU ÖĞRETİYORSAN, O HALDE EY KESAVA, NİYE BENİM BU KORKUNÇ FİLDE YER ALMAMI İSTİYORSUN? BU AÇIKÇA ZİHNİ KARIşTIRAN SÖZLERİNLE KAFAMI KARIşTIRIYORSUN; BU YÜZDEN İLAHİ MUTLULUĞA ULAşACAĞIM TEK VE KESİN YOLU SÖYLE. - DAHA ÖNCE DE DEDIĞİM GİBİ, BU DÜNYADA İKİ TİP YOL VARDIR, EY GÜNAHSIZ OLAN, SANKHYA’LARIN BİLGİ YOLU VE YOGİ’LERİN FİİL YOLU SADECE FİİLDE BULUNMAMAYLA Kİşİ FİİLSİZLİĞE ERİşMEZ, AYNI şEKİLDE SADECE TERKLE Kİşİ MÜKEMMELİYETE ULAşMAZ. FİİL ORGANLARINI DİZGİNLERKEN BİR YANDAN DA ZİHNEN DUYU-NESNELERİNİ DÜşÜNEREN KİMSE YANLIş ANLAYIşINDAN DOLAYI, İKİYÜZLÜ OLARAK ADLANDIRILIR.”

İlk olarak öğretildiği şekliyle Budizm’de bir kısım belirsizliklerin olduğunu biliyoruz. Öğretisinin yalnızca doğduğu ülkede değil, onun dışında da geniş ve hızlı yayılımıyla birlikte, bu belirsizlik zamanla takipçileri arasında büyük görüş ayrılıklarına sebep oldu. Budist gelenek tarafından zikredilen birçok okul vardır. Yalnızca Hindistan’da ortaya çıkanların sayısı, on sekiz kadardır;¹ ancak burada, yalnızca onların arasında en önemlilerini, özellikle de genel olarak Hindu ve Cayin felsefi çalışmalarında zikredilen ve bu yüzden de, burada gelişimini takip ettiğimiz Hindu düşüncesi için hususi bir öneme sahip oldukları kabul edilenleri ele alacağız. Sonraki Budizm altında ele alınan farklı görüşler, genel olarak, Hînayâna ve Mahâyânâ isimleriyle geçen iki başlık altında tasnif edilebilir. Bu terimler, farklı şekillerde açıklanırlar. Bu açıklamaların en yaygını, sırayla kurtuluşun “küçük yolu” ve “büyük yolu”dur. “Hîna” (“düşük”) kelimesinin ifade ettiği aşağı olma anlamından bakacak olursak, bu isimlerin Mahâyânâ’nın takipçileri tarafından icat edildiği açıktır. Bunlardan Hînayâna, daha eski bir kökene sahiptir; ancak ikisi arasındaki ayırım, yalnızca bir kronoloji ayırımı değildir. Felsefi ve ahlâki bakış açılarında da, tamamen birbirlerinden farklıdırlar. Mesela, Hînayâna’ya bağlı olanlar, dış nesnelerin gerçekliğine inanırlar –bununla birlikte gerçekliği bizatihi tasavvur edebilirler– ve bu sebepten dolayı da, sık sık Hindu çalışmalarında sarvâstitva-vâdinler² olarak betimlenirler. Mahâyâna’ya bağlı olanlar

1 BP, s. 149-150.

2 Krş. Şamkara’nın VS. üzerine yorumu, II.ii.18. Budist geleneğinde bu terim, sarvâsti-vâdin şeklinde geçer.

ise karşı görüştendirler. Bir başka önemli farklılık, Hînayâna bireyin kendisini samsara köleliğinden kurtaracağı vasıtalarla işaret etmekle yetinirken Mahâyâna, uyanmış bireyin durup dinlenmeksizin, dünyanın manevi refahı için çalışmasını öğretir. Bu doktrinin iki şekli arasındaki bu tür radikal farklılıklar, bazılarını Mahâyâna'nın yabancı düşünce tarafından etkilendiğini ileri sürmeye götürdü³ ve bu teklif, Budizm'in oluş safhalarında Hindistan'a olan yabancı akınlardan dolayı makul görülebilir. Bu tarihsel meselenin yararlılığına girmeksizin, Mâhâyânacılığın ayırt edici ilkelerinin gelişiminin, erken dönem Budizm içinde gizli olarak var olan düşüncelerden hareketle açıklamanın hiç de zor olmadığını ifade edebiliriz. Mâhâyâna'nın yorumcuları bu kanaattedirler ve doktrinlerinin Buda'nın öğretisinin *bütün* hakikatini temsil ettiğini kabul ederler. Hînayâna okullarında bulunan değişiklikleri, hem üstadın öğretiyi daha az nitelikli talebelerine uygun hale getirmeye yönelik bir teşebbüsüne hem de talebelerin öğretinin tam anlamını kavrama hususundaki yetersizliklerine atfederler.⁴ Hakikat her ne olursa olsun, doktrinin her ikisi de, aynı şekilde birkaç önemli değişiklik gösterirler ve bunlar ilk olarak bildirildiği şekliyle öğretiyi tam olarak temsil ediyor olarak kabul edilemezler. Bu araştırmamızda, yalnızca yeni gelişmelere gönderme yapacağız ve erken dönem Budizm'e dair olan bölümde daha önce zikredilen noktalar üzerinde durmayacağız.

Bu döneme dair birkaç Budist çalışma Sankristçe olarak yazıldı. Onların bir kısmı, muhtemelen Pâlice asıllarından çevrildi. Budizm'in popüler bir inanç olmaktan çıktığı anlamına gelmesi de bu çalışmalar onun, tedricen daha skolastik bir karakter kazandığını gösterir. Gördüğümüz gibi Buda, öğretisinin temelinde yer alan teorik kısmını geçerek onun pratik yönü üzerinde durmayı tercih etti. Burada, bütün düşünce tarihinde hemen hemen rakipsiz olan teorik ilginin dikkate değer bir gelişimi baş gösterir. Bu sonuç, önemsiz olmayacak derecede, Budistler ve Hindu muhalifleri arasında tedricen gelişen keskin çatışmadan kaynaklanır; bu, her grubun bir kazancı olduğu ve sayesinde Hindu spekülasyonunun bir bütün olarak, daha zengin ve daha çeşitli hale geldiği bir çatışma idi. Felsefi teorinin bütün farklı renkleri –realist ve idealist– Budizm içinde bulunur ve tabiri caizse, Hindistan'da –bir kez, birkaç Hindu sisteminde ve bir kez de Budizm'in farklı okullarında olmak üzere– iki kez tekrarlanan felsefeye sahibiz. Budist okulların ele geçirdikleri hâkimiyet, gittikçe, esas olarak güçlenen Hindu

3 Bkz. V. A. Smith, *Early History of India*, s. 266 (3. baskı).

4 Krş. Şamkara'nın VS üzerine yorumu, II.ii, s.18; BP, s. 216-221.

düşüncesinin baskısı altında çöktü. Geniş Sanskrit literatürüne göre hüküm verecek olursak, ilk büyük saldırı öğretinin skolastik yönüyle ilgili olduğu ölçüde, Kumâriila Bhatta'dan (İS. 700) geldi ve Şamkara ve diğerleri tarafından sürdürüldü; bunun sonucunda Budist öğreti Hintli zihnindeki yerini kaybetti. Yalnızca teknik bir karakter gibi küçük noktalar hususunda tartışmalar, uzun bir müddet daha devam ettirildi; ancak 12. yüzyıldan bu yana farklı Hindu okullarındaki Budist düşünce hakkındaki tartışmalar, çok daha akademik ve gerçek dışı, hayali bir hal aldı. Bu büyük öğretinin söz konusu zamandan sonraki tarihi için, Hindistan'ın dışına, Tibet, Çin ve Japonya'ya bakmalıyız.

İS. 1. ya da 2. yüzyıl gibi erken bir dönemde ortaya çıkmaya başlayan Budizm'in daha sonraki safhasına dair olan literatür geniştir ve biz burada yalnızca onun küçük bir kısmına, yeri gelmişken Sanskritçe yazılmış olan birkaçının kaybolmuş olduğuna işaret ederek, gönderme yapacağız.⁵ Burada kendimizi sınırladığımız dört okul seçeceğiz: Vaibhâşika görüşlerinin baş yorumcuları, Dinnâga ve Dharmakîrti'ydi. Birincisinin yaşadığı dönem genel olarak yaklaşık İS. 500 olduğu kabul edilir. Onun *Pramâna-samuccaya* gibi çalışmaları, Sanskritçe halleriyle günümüze kadar gelmemişlerdir. Dharmakîrti, Dinnâga'nın yorumcusu olarak bilinir ve Şamkara'dan öncedir. Mantık üzerine bir araştırma olan *Nyâya-bindu* ve Dharmaoottara'nın onun üzerine olan çok değerli yorumu mevcuttur. Bu iki düşünürün çalışmalarından, Hindu yazarlar tarafından yapılmış çok sayıda alıntı bulunur. Kumârabaddha (İS. 200),⁶ Sautrântika okulunun kurucusu olmasından dolayı meşhurdur. Bu okulla Vaibhâşika arasındaki ayırt edici çizgiyi her zaman keşfetmek kolay değildir. Yogâcâra⁷ okulunun en önemli öğretmenleri, Asanga ve Vasubhandhu'ydu. Bunlar kardeşiler ve muhtemelen İS. 3. yüzyılda başarı kazandılar. Vasubhandhu, bir Sautrântika olarak başlamış ve sonradan kardeşinin etkisi altında bir idealiste dönüşmüş görünmektedir. Üzerine kendisinin yazdığı yorumuyla birlikte *Abhidharma-koşa* adlı –kısmen Sanskritçe olarak muhafaza edilmiş olan– çalışması, yalnızca bu okul üzerinde değil fakat bir bütün olarak Budist doktrine dair büyük bir otorite kaynağıdır. Kitap, ontoloji, psikoloji, kozmoloji, kurtuluş ve azizler doktrinini içerir ve ele aldığı meselelerin büyük kısmı, bütün Budist inancı için ortaktır.⁸ Bu okulun

5 Kayıp olan çalışmaların bir kısmı, bereket versin ki, son zamanlarda, Çince ve Tibetçe tercümele-ri halinde keşfedildi.

6 BP, s. 156 n.

7 BP, s. 155 ve 230.

8 A.g.e., s. 156.

bir başka önemli çalışması, *Lankâvatâra*'dır. Kitap, Budist öğreti burada kurgusal olarak Buda tarafından, Lankâ'nın şeytan kralına sunulmuş olarak takdim edildiği için bu şekilde isimlendirilmiştir. Son okulun baş temsilcisi, muhtemelen, Kral Kanişka'nın mübarek öğretmeni ve aynı zamanda meşhur bir Sanskrit şairi ve şöhrat bakımından Kâlidâsa'yla eşit bir oyun yazarı olan Aşvaghoşa'nın (İS. 100) bir talebesi olan meşhur Nâgarcuna'dır. Yalnızca birkaç noktada kendisiyle ilgili Candrakîrti'nin yorumuyla birlikte yayınlanan Nâgarcuna'nın *Mûlamadhyama-kârîka*'sı, bütün Sanskritçe felsefi literatürdeki en değerli çalışmalardan biridir. Nâgarcuna'nın bir talebesi olan Âryadeva'nın *Şata-şâstra* ya da *Catuh-şataka*'sı aynı okula ait bir diğer önemli çalışmadır.

I

Cârvăka çıkarımı reddeder (s. 189). Bunu da, çıkarımın kendisinden kaynaklandığı tümevarımlı hakikatin geçerliliğini varsaydıracak hiçbir haklı nedenin bulunmadığı gerekçesiyle yapar. Bir Budist, böyle bir konuma karşı ikna edici kanıtlar ileri sürer. Hindu mantıkçılar tarafından kabul edilen vyâpati ya da tümevarımlı ilişkinin her türüne inanmaz; ancak Cârvăka'nın yaptığı gibi bizatihi tümevarımlı ilişki düşüncesini ıskartaya da çıkarmaz. İki şeyi ya da olayı birbirine bağlayan genel bir ifade Budist'e göre, evrensel olarak kabul edildiği ve günlük eylemin temeli yapıldığı zaman doğru kabul edilmelidir. Bu şekilde desteklenmiş bir ifadeyi sorgulamak, açıkça herhangi bir tartışma için takınılacak engelleyici bir pozisyon olan pratik hayatın ana temelini sorgulamak olurdu. Budist, bu bağlamda bir özdeyiş⁹ –vyâghâtâvadhiraşankâ– gönderme yapar. Bu özdeyiş şöyle der: sonsuza kadar şüpheyi devam ettiremeyiz, şüphe düşünce bakımından kendi kendisiyle çelişik bir sonuca ulaştığında ya da pratik bir anlamsızlığa yol açtığında onu devam ettirmekten vazgeçmeliyiz. Bu tür meşru vyâpatiler, iki türlüdür: (i) *Nedensellik alanı*: Mesela, dumanı her zaman ateşle ilişkilendiremeyiz. Eğer bir kimse, bu şekilde ilişkilendirilmiş iki şeyin doğruluğunu sorgularsa, onun temeline yani, nedensellik yasasına işaret edebiliriz. Dumana, ateş sebep olur ve hiç kimse, bir sonucun sebepsiz olarak ortaya çıktığını iddia edemez. Çünkü böyle yapmak, hemen hemen hayatın bütün eylemlerini anlamlarından mahrum etmek olurdu. (ii) *Özdeşlik alanı*.¹⁰ Mesela, bir şeyin şimşupa olduğunu bildiğimizde, onun bir

9 Bkz. Kusumânjali, iii. kıta 7.

10 Bu, yalnızca yaygın bakış açısından ifade edilmiş olarak kabul edilebilir ve Budist'i iki ya da daha çok şeyin herhangi ortak bir özelliğe sahip olabileceği görüşüne kendini adıyor olarak değil.

ağaç olduğunu biliriz. Bir ağaç, bir şimşupa olabilir ya da olmayabilir; öte yandan bir şimşupa, zorunlu olarak bir ağaç olmalıdır. Çünkü başka şekilde özdeşlik yasasını –yukarıda gönderme yapıldığı şekliyle ket vurucu bir konumu– sorguluyor oluruz. Cins ve türler arasındaki bu daimi ilişki, çıkarılan şeyin, kendisinden çıkarıldığı şeyden daha dar olmadığını görmeye dikkat etmek şartıyla geçerli bir çıkarımın temeli yapılabilir; çünkü bir şimşupanın bir ağaç olduğu sonucunu çıkarmak doğruyken, tersine çevrildiğinde sonuç, kesinlikle yanlıştır. Burada, yüklem nesneyi analizle elde edildiği ve anlamsız ve muhtemelen de her zaman pratik fazla bir değere sahip olmasa da ulaşılan sonucun doğru olduğu görülecektir. O zaman Budiste göre, art arda geliş ilişkileri arasında, yalnızca sebep ve sonuç, tümevarımlı genelleştirmeyi hak etmektedir ve bir arada ya da aynı zamanda var olma ilişkileri arasında, aynı şeyi hak eden yalnızca özün (*tâdâtmya*) özdeşliğidir. Budist, mesela, bizim bilğimiz geliştiği ölçüde ikisinin birlikteliği değişmese de, “çatal tırnaklı bütün hayvanlar, boynuzludur” önermesine inanmaz; çünkü onun hakikati, zikredilen örneklerde olduğu gibi, geçerliliği sorgulanmayan herhangi genel bir ilkeye isnad edilemez. “Niçin çift tırnaklılar boynuzlarla ilişkilendirilir” sorusunu karşılayacak çözümleyici hiçbir argüman yoktur ve bu mesele hakkında herhangi bir şüphe, giderilmeden kalacaktır. Bir başka ifadeyle Budist, tabiatın tekbiçimliliğini yalnızca iki alanda, iki katmanlı nedensel ardılık ve zorunlu biraradalık alanında kabul eder. Böylece o, vyâpati alanını daraltarak yalnızca değişmez birliktelik şartını değil fakat bu ilişkinin iki terimini birleştiren iç zorunluluk şartını da vurgular. Bazı Hint mantıkçıların bu iki şarttan yalnızca bir tanesiyle yetindiklerini, daha sonra göreceğiz.

Birkaç Budist okul arasında bu nokta hakkında pratik bir uzlaşmanın olduğu ve ancak bu sonuç için alıntılanabilecek hiçbir ifadenin bulunmadığı sanılmaktadır. Fakat çıkarımın bir pramâna olduğu, göreceğimiz gibi onlara göre yalnızca geçici bir değere sahip olabilse de, bütün Budistler tarafından kabul edilir. Fakat algıya dair sahip oldukları görüş bakımından birbirlerinden keskin bir şekilde ayrılırlar. Gerçekte, Hindu yazarlara göre Budist düşüncesinin, yalnızca kendilerinin kabul ediyor gördükleri ve bizim burada ilgilendiğimiz dört okula ayrılması, esas olarak bu yöndeki ayrılığa dayanır. Bu ayrılığı açıklamak için, dört okulu iki sınıfa –realist ve idealist– ayırmamız gerekir. Birincisi olan Hînayâna, Budizm’in genel varsayımına göre, geçici olarak tasavvur edilse de, dış nesnelerin varlığına ve bilginin bağımsızlığına inanır, öte yandan ikincisi olan Mahâyâna, bu tür nesneleri bütünüyle redde-

der. Vaibhâşikalar¹¹ nesnelerin doğrudan doğruya birincisinden algılandığını kabul ederler ve ansallık doktrinine göre nesneler algılandıkları anda mevcut olmadıklarından Sautrântikaşlar dolaylı olarak bilinirler. Eğer onlar varsalar, en azından iki anda –algının sebebi ya da harekete geçireni olarak hizmet gördüğünde ve fiili olarak algılandıklarında– var olmaya devam ederler. Şeyler gerçekten ansal iseler, algılanan yalnızca geçmiş bir şeydir. Bu yüzden, algı meydana geldiğinde harici olarak mevcut olan şey, yalnızca söz konusu parçanın sebebi olarak hizmet gördüğü nesneler dizisindeki ardılıdır ve önceki parça yok olmadan önce, anlayanın zihni üzerinde izini bırakır. Biz de bu izden ya da ideadan (*ākāra*), buna karşılık gelen nesnenin önceki varlığını çıkartırız. Bundan dolayı, algılamada anlaşılan fiilen var olsa da, var olduğu anda anlaşılamaz. Bu açıklama, mesela, modern bilimin bir yıldız görme durumunda verdiği şeye benzer. Onun bizden uzaklığının büyüklüğü sebebiyle ondan çıkan ışınların bize ulaşması, dikkate değer bir zaman alır ve bu yüzden bizim algıladığımız yıldız, algı anındaki yıldız olmayıp ışınların ondan ayrıldıkları andaki yıldızdır. Böylece algı olarak isimlendirilen şey, gerçekte geçmişe gönderme yapar ve bir çıkarım niteliğindedir. Yıldız, ışınlarını yaydığı ve bizim onu algıladığımız iki zaman dilimi arasında ortadan kalkabilir. Sautrântika'ya göre benzeşiklik, tamamen algıdır. O, bizim doğrudan bildiğimiz nesne değil daha ziyade onun temsilidir; bu temsil vasıtasıyla dolaylı olarak onu bilmeye başlarız. Modern anlatım biçimiyle, Sauntrântika'nın algı görüşü, temsili düşünceler doktrinini içerir.

Nesnelerin doğrudan bilineceğini kabul eden Vaibhâşika, araya giren psişik aracıyı reddedebilir. Onun görüşü, erken dönem Budist yazılarında bulunan, iki değneğin¹² birbirine sürtülmesiyle üretilen ateş gibi doğrudan sebepliliği kapsayan algı tanımıyla uzlaşır. Vaibhâşika'nın Sautrântika'nın görüşüne karşı ileri sürdüğü asıl itiraz, onun bütün olarak tecrübeyle çeliştiği şeklindedir. Bu itiraz, bizim algıladığımız nesnenin, algı zamanında mevcut olduğu anlamına gelir. Vaibhâşika, algı ortadan kaldırıldığında, hiçbir çıkarımın da olmayacağını ilave eder. Bütün çıkarımlar, gözleme dayanan vyâpati ya da tümevarımlı hakikat tarafından desteklenir ve bu yüzden bizatihi gözlemi bir çıkarım şekli yapamayız. Son argüman, bir dereceye kadar hedeften uzak gibi

11 Vibhâṣā, Abhidharma kitapları üzerine yorumdur ve Vaibhâşikalar, bu yorumu mutlak otorite kabul ettikleri için böyle isimlendirilirler. Diğer yandan Sautrântikalar, bir insan dizgisi olan metnin, yanlış içermeye müsait olduğunu kabul ederler. Buda'nın belli Sūtralarda ya da Sūtrāntalarda Abhidharma doktrininin öğrettiğini iddia eder ve yalnızca onun otoritesini kabul ederler. Onların isimleri bundan dolayıdır. Bkz. *ERE*, cilt XI, "Sautrântika" ve *BP*, s. 155.

12 *BP*, s. 53.

görülmektedir. Çünkü harici nesneler, Sautrântika'ya göre, anumeya¹³ olarak tasvir edilse de, gerçekten bir çıkarım meselesi olarak görünmezler. Dolaylı olarak bilinmesi, bu nesnenin yalnızca algı gerçeğini ansallık doktrini ile tutarlı bir şekilde açıklayabilmek için bir *hipotez* olarak varsayıldığı anlamına gelir. Şimdiye kadar, doktrindeki zayıf nokta olan problemin bu çözüm yolu, Sautrântika'daki büyük ihtiyatlılığa işaret eder. Üstelik Vaibhâşika, algılandığı şekliyle nesnenin mutlak olarak algı eylemiyle aynı zamanda mevcut olduğunu var sayar gibi görünür. Nitekim ikisi, her zaman en azından zaman bakımından biraz ayrı olmalıdır; çünkü yalnızca görsel algıyı örnek verecek olursak, bir dalganın optik sinirle naklinde olduğu gibi ışığın gitmesi zaman alır.

Sautrântika görüşünün Vaibhâşika tarafından eleştirisi, onun algılanan her şeyin gerçekliğine inandığı ve şeyleri görünür değerine göre kabul ettiği anlamına gelmez. Sautrântika gibi o da, madde ve sıfat arasındaki ayrımı reddeder ve ona göre, bunun dayandırılacağı hiçbir nesne de yoktur. İçlerinde bu ayrımın bulunduğu algısal yargılar, mutlaka yanlıştır. Biz bir şey gördüğümüz ve “Bu, mavidir” dediğimizde ya da hissettiğimizde, biz “bu”nun (idam) maviliğini açıklıyoruz, demektir. Yaygın olarak bilindiği gibi o, algılamadır ve “belli” (*savikalpaka*) olarak tasvir edilir. Hem Vaibhâşika hem de Sautrântika'nın konumu, onun bir hata olduğu şeklindedir. Ancak o, bütünüyle böyle değildir, çünkü bu örnekte mavi rengi olan, *sva-lakşana* olarak bilinen bir hakikatin özünü içerir. O, açık ilişkilendirilmemiş özelliktir ve algının daha önceki bir safhasında verilmiş olduğu fark edilir, “belirsiz” (*nirvikalpaka*) olarak tasvir edilir.¹⁴ Biz muhtemelen onları, saf duyum olarak kabul edebiliriz. Burada zihin, pasiftir; ancak bir sonraki belirli algı safhasında, svalakşananın öznel ayrıntılandırılmasına ve metafizik bakış açısından söyleyecek olursak, sonunda bulanıklığına yol açacak şekilde aktif hale gelir. Bu yüzden sıradan algısal tecrübe, yalnızca sva-lakşanayla ilgisi olduğu ölçüde doğrudur. O zaman onunla ilişkilendirilen her şey –bütün kavramsal unsurlar ya da isimlendirildikleri şekliyle sâmnâya-lakşanalar– ister ineklik gibi bir tümel isterse beyazlık gibi bir sıfat olsun– zihin (kalpana) tarafından onun üstüne konulur ve ontolojik bir gerçeklik olarak kabul edilmez.¹⁵ Bu özellik tek başına gerçektir, genel değildir. Sonuncusu, isim ya da sözel işaret olarak kendisine gönderme yaptığımız birincisiyle ilgisiz gibidir. Genel özellik, bir çalışma kurgusundan,

¹³ Krş. SV, s. 283-4, kıta 51 (yorum).

¹⁴ Bunlar, sıralamaya uygun olarak, adhyasâya ve grahana (bkz. SDS, s. 22) olarak isimlendirilirler. Bunlar, birincinin bir hokum, bir yargı ikincinin ise, açık bir duyum olduğunu ima eder.

¹⁵ Krş. NM, s. 93 ve 303.

düşünme hususunda uygun bir aletten daha fazla bir şey değildir. Bu yüzden, Sautrântika'nın gibi, Vaibhâşika'nın realizmi de, sva-lakşanalar dışında bir şeyin var olduğunu göstermezler; ancak biri, sva-lakşananın doğrudan bilinildiğini kabul ederken öteki onu, dolaylı olarak bilinir görür. Her ikisi de benzer biçimde algılayan zihne, tecrübe edildiğinde gerçekliğin muazzam bir şekilde nakledilmesi sebebiyle inşa edici bir yön verirler. Böyle bir görüş ve Kant'ın iradesi arasındaki bu benzerlik, Batı felsefesi öğrencisi için aşikâr olmaktadır. Budist realist de, Kant gibi, bir numen (kendine şey) (sva-laşkana) farz eder ve algılamının gerçek muhtevasını, zihnin kendi formlarını¹⁶ ona dayatması sonucu olarak açıklar. Ancak bu iki görüş, Budist, sva-lakşananın ister doğrudan isterse dolaylı olarak olsun bilinir olduğunu kabul ettiğinden, özdeş değildir ve bu yüzden Kant'ın numeni (kendinde şey) gibi bilinemez değildir. Gerçeklik, yalnızca verili değil, aynı zamanda bilinir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, zihnin üzerine dayattığı şekillerin, Kant'ın görüşündeki şekillerle tam olarak aynı olmadığı da gerçektir.

Budist idealizmi de iki tiptir: Bunlardan birincisi, saf öznelciliktir ve Sautrântika'nın algılamının karmaşık açıklaması, belki de doğrudan bu öznelciliğe götürdü. Bu görüşün takipçileri, Yogâcâra olarak bilinirler. Bu, anlamı çok açık olmayan bir terimdir.¹⁷ Biraz önceki iki okula göre, sva-lakşana ile ilgili olduğu ölçüde bilgi doğru ve yalnızca ona karışan kavramsal unsurlar hususunda yanlış iken, Yogâcâra'ya göre o, yegâne hakikattir ve onun bütün muhtevası yanlıştır. Gerçekte, tecrübenin ortaya çıktığı her yerde var sayılan üçlü faktörden –“bilen”, “bilinen” ve “bilgi”–, yalnızca sonuncunun, burada doğru olduğu kabul edilir. Ne nesne ne özne vardır, yalnızca düşüncelerin bir art ardılığı vardır. Bilginin herhangi hususi bir anda varsaydığı özel biçim, bu görüşe göre, kendisini ona sunan dış bir nesne tarafından değil, geçmiş tecrübe tarafından belirlenir. Yani, itki her zaman içerdendir, dışardan değil. O, hiçbir şekilde dışarıda var olan nesnelere dayanmaz; fakat onun şekli geçmiş tecrübenin geride bıraktığı bir intibaya, zaman zaman bir başka intibaya, o da başka bir intibaya ve böylece sonsuza, başlangıçsız bir diziye kadar götürülebilir. Bu dizinin hiçbir hususi safhasında, tecrübenin dışsal bir faktörden kaynaklanmadığına işaret edilmesi gerekir. Bir başka ifadeyle, bu düşünceler kendilerinden başka bir şeye işaret etmezler. Yogâcâra, hiçbir şeyin gerçekliğine değil, yalnızca bu düşüncelere (vicnâna) inandığından, aynı zamanda vicnâna-vâdin olarak da adlandırılır.

16 Kalpanâ hi buddhi-viṣeṣaḥ: SV, s. 306 (yorum).

17 Bu terimin Çince tercümesi, Sanskritçe şekil olarak “Yogâcâraya”yı teklif eder. Bkz. BP, s. 243 n.

Bu aşırı görüşün korunduğu ana argümanların bir kısmından bahsedebiliriz.¹⁸ İlk başta, ilgili nesneler olmaksızın tecrübenin ortaya çıktığı ve içsel düşüncelerin dışsal olarak görüldüğü açık rüya analojisi gelir. İkinci argüman, Yogâcâra'nın, diğer Budistlerle beraber kabul ettiği, bilişin kendisinin farkına varması görüşüne dayandırılır. Bilişin kendi kendisinin farkına varmasıyla ilgili olarak, bilinenin bilen şeyle özdeş olduğu bir duruma sahibiz ve Yogâcâra aynı şeyin bütün tecrübeler için geçerliliğini ileri sürer. Bir durumda anlamsız olmayan bir açıklamanın başka bir durumda öyle olması gerektiğinin hiçbir sebebi yoktur. Bir kavanozun farkındalığında da, bilgi ve bilinen özdeş olabilir. Bu yüzden bütün bilgi, yalnızca kendini bilmedir ve tek bir ayın iki ay olarak aldatıcı bir şekilde görünmesi gibi cnâna ve muhteva arasında hissedilen ayrılık da bir yanılsamadır. Yogâcâra'nın kendi görüşünü destekleyen alıntı da, biliş ve içeriği arasında var olan değişmez ilişkidir (*sa-hopalambha-niyama*). Düşünceler ve şeyler her zaman, birlikte ortaya çıkarlar ve biri olmaksızın diğeri ortaya çıkmaz. Sonuç olarak, onların ayrı olduklarını farz etmeye ihtiyaç yoktur ve uygun bir şekilde bir ve aynı faktörün farklı safhaları olarak görülebilirler. Son olarak, sözde nesnelerin farklı şahısları ve hatta aynı şahsı, farklı zamanlarda farklı olarak etkileyecek şekilde görüldüğü ileri sürülür. İleri sürülen bu durum, eğer şeyler gerçek ve her biri belirli bir karaktere sahip ise, açıklanamaz bir durumdur.¹⁹ Bu argümanlar, öznelciliğin devam ettirilmeye çalışıldığı her zaman genel olarak geliştirilenlerle aynı argümanlardır. Tek farklılık, ekstra koşullarda her şeyin ansal olarak tasavvur edilmesidir. Ancak bunlar hiçbir şekilde, ikna edici değildir. Bunlardan sonuncusunu bir örnek olarak ele alacak olursak: Tecrübe nesnelerinin asli bir doğaya sahip olmadıkları, çünkü her iki şahıstan birinin algıları hususunda hemfikir olmadıkları ileri sürülür. Bu argüman, yalnızca bir algılayanla bir diğer algılayan arasında hiçbir uzlaşının olmadığı anlamında değil, aynı zamanda bir şey takdim edildiğinde kesin olarak ne ise o şekilde anlaşılması gerektiğini de farz eder. Ancak, anlaşılan muhtevanın öznel bir yana sahip olabileceği ve aynı zamanda, dışarıdaki gerçek bir nesneye işaret edebileceği unutulur. Bu yüzden algılamadaki bireysel farklılıklar, zorunlu olarak dışsal nesnelerin yokluğu anlamına gelmez. Fakat Yogâcâra akıl yürütmesi, kolaylıkla bir kenara bırakılamayacak olumsuz bir güce sahiptir. Onlar, realizmde iddia edilen karşıt görüşün ispat edilemeyeceğine işaret ederler.

Burada ele alacağımız Budist idealizminin ikinci okulu, Mâdhyamika

¹⁸ Krş. Şamkara'nın VS, üzerine yorumu, II. ii, s. 28.

¹⁹ Krş. SV, s. 286, kıta 59. Bu argüman, Budizm'in iki idealist okulu için de ortak bir argümandır.

olarak bilinen okuldur.²⁰ Bir anlamda o, Buda'nın öğretisinin en önemli sonucudur ve aynı zamanda, hakkıyla değerlendirmesi en zor olanıdır. Mâdhyamika'nın bilgiyle ilgili bakış açısı, bütünüyle yenidir. Şimdiye kadar, bu üç okul en azından konular dizisini gerçek olarak kabul ettiklerinden, ortak tecrübenin bazı yönlerinin doğru kabul edildiğini gördük. Mâdhyamika, görüşünde tamamen devrimcidir ve bir bütün olarak bilginin geçerliliğini sorgular. Eğer bilginin eleştirisi zorunluysa, her bilgi durumunda onun böyle olması ve hiçbir parçasının geçerliliğinin bizatihi açık olarak kabul edilmemesi gerekir diye düşünür. Biz genel olarak, bilgi vasıtasıyla gerçekliğe dokunduğumuza inanırız. Ancak, bu sözde gerçekliğin doğasını araştırmaya başladığımızda, onun her türden kendi kendisiyle tutarsızlıklarla delik deşik edildiğini görürüz. Düşünme, derhal onun çürüklüğünü gösterir. “Nesneler düşünüldüklerinde ortadan kalkarlar.”²¹ Mesela, verili olarak gözüken bir kavanozun doğası nedir? Onun parçaların bir toplamı mı yoksa bir bütün mü olduğunu kendi kendimize sorarsak, her iki konumu da tatmin edici bir şekilde koruyamayız. Çünkü eğer parçaların bir toplamı ise, nihai olarak atomların bir toplamı olmalıdır ve görünmeyen atomların bir toplamı olan şeyin, zorunlu olarak görünmez olması gerekir. Eğer bu güçlükten kaçınacak isek, kendisini oluşturanların üstünde ve ötesinde eksiksiz bir bütün olduğunu farz etmeliyiz; o zaman da ikisi arasındaki ilişkiyi tatmin edici bir şekilde açıklayamayacağız demektir. Benzer şekilde, hem var hem de yok olarak kabul edilen şeyi tasvir edemeyiz. Eğer bir kavanoz her zaman var ise, onun yapılmaya niçin ihtiyaç duyulduğunu anlamak zordur ve onun yapıcısının yeterliliği gereksiz hale gelir. Öte yandan eğer bir zamanda olmadığını ve bir başka zamanda var olduğunu farz edecek olursak, bu sebepten doğası anlaşılamaz hale gelen aynı nesnenin hem varlığını hem de yokluğunu açıklıyor olacağız. Bu zorluklardan yegâne kaçış, nesnelerin hiçbir asli özelliğe sahip olmadığını (nissvabhâva) kabul etmektir. Bu, Svabhâva-vâda'nın konumuna taban tabana zıt bir konumdur. Aynı argüman, vicnânaya kadar genişletilir ve o da, kendi özünden mahrum olarak ya da bizatihi olmayan bir şey olarak görmezden gelinir. Bu akıl yürütme çizgisi, Mâdhyamika'yı, bilgi ampirik hayatın amaçları içinse ve şimdiye kadar geçerli olabilse ya da bu örnekte olduğu gibi olmasa da, ona herhangi metafizik bir anlam atfetmenin imkânsız olduğu sonucunu çıkarmaya götürdü. İster algısal isterse çıkarımsal olsun her türlü bilgi, gö-

20 Kesin olarak, bu okulun takipçileri, “Mâdhyamikalar”, doktrinin kendisi Mâdhyamaka olarak bilinir. Bkz. *ERE*, vol. viii., “Mâdhyamaka”. Bu terim, Budizm'in ayırt edici bir özelliği olan “orta yolun” takipçilerine işaret eder. Bkz. s. 132 ve öncesi.

21 Yathâ yathârthâşcintyante vişîryante tathâ tathâ, *SDS*, s. 15.

recelidir ve mutlak olarak doğru olan yoktur. Bundan dolayı o, ne dış gerçekliğe ne de içsel gerçekliğe inanır ve onun doktrini bu yüzden, boşluk doktrini (şûnya-vâda) olarak betimlenir. Başka düşünürler tarafından kullanılmış olsa da, bu konumu tesis eden yegâne metot, Mâdhyamika ile ortaya çıkmış gibi görünür. Bu metot, dikotomi metodu olarak tasvir edilebilir ve modern zamanlarda Bradley tarafından kabul edilen metotla bir benzerlik gösterir. O, bu metodu kullanarak, felsefenin ortak kavramlarının kendi içlerinde tutarsız ve dogmatik kabullerden başka bir şey olmadıklarını göstermeye çalışır. *Kârikâ* adlı eserinin birden çok bölümünde Nâgârcuna, “hareket” gibi kavramları gözden geçirerek, onların nasıl bütünüyle anlaşılamaz olduklarını gösterir.

Eğer algılama ve çıkarım, her ikisi de Mâdhyamika için geçici bir değere sahip iseler, çıkarımın geçici bir değere sahip olduğu, dört okulun hepsi için de ortaktır; çünkü Budist doktrine göre, ilişkilerin hepsi yanıltır ve iki terim arasında farz edilen bir ilişkiye dayanan çıkarım, bu yüzden geçerli değildir. Üstelik realist okullara göre bile, bu pramâna, yalnızca ideal inşalar ya da sâmanya-lakşanalar²² veya münhasıran pratyakşanın nesneleri olan sva-lakşanalar için referansa sahiptir ve bu yüzden, nihai geçerlilik üzerinde hak iddia edemez. Dinnâga, bütün çıkarım sürecinin düşünce tarafından dayatılan şeye gönderme yaptığını ve dışsal bir gerçeklikle hiçbir ilişkiye sahip olmadığını söyler.²³ Algıyla ilgili olarak Yogâcâra doktrini, Mâdhyamika ile aynı düzeye konulabilir. Çünkü Mâdhyamika da, harici nesnelerin kabulünü reddeder. Şüphesiz o, vicnâna ya da “ansallık düşüncesini”nin gerçek olduğunu ve dolaysız olarak bilindiğini kabul eder; fakat o kendisinin farkına varır ve bu yüzden kelimenin alışılmış anlamında algı değildir. Sautrântika’nın görüşünde de, algının geçerliliği, mutlak olamaz; daha önce açıklandığı gibi, o da dış dünyayı yalnızca bir varsayım olarak kabul eder. Bu yüzden de algı, dünyayla ilgili hiçbir kesinlik taşımaz. Yalnızca Vaibhâşika okulunda dış nesnelerin gerçekliği ve dolaysız olarak bilinebileceği kabul edilir ve algı mutlak mantıksal bir değer üzerinde hak iddia edebilir.

Budist, yalnızca bu iki pramânayı kabul eder ve diğerlerini sözel tanıklık (şabda) gibi çıkarıma tâbi tutar. Bundan, onun geleneği terk ettiğini anlayamayız. O yalnızca, onu bir pramâna olarak tanımlanmasıyla ima edilen mantıksal statüyü gelenek için reddeder. Bu bakımdan Budistin görüşü, bir sonraki bölümde kendisine gönderme yapacağımız Vaişēṣika’nın görüşüyle birdir.

²² Nyâya-bindu, bölüm i. NM, s. 30.

²³ Bkz. SV, s. 258, kıta 168 (yorum).

Şimdiye kadar söylenmiş olanlardan Budizm'in cnânaya atfettiği yerin çok sağlam olmadığı açıktır. Bilgi, hayat için değerli olabilir, ancak onun metafizik anlamı, hemen hemen hiçtir. Bu konum, Budist hakikat ölçütünü, açıklar. Bu ölçüt, söz konusu nesneyi (prâpakatva) bizim için güvenceye almaya uygun olmadan ibarettir.²⁴ Onun ortaya çıkardığı beklentiye teyit eden bilgi doğrudur. Böyle bir görüşün kendisinde garip olan hiçbir şey yoktur ve o, hem Doğu'da hem de Batı'da destekçiler bulmuştur. Budist görüşün kendine özgü tarafı, mümkün olan bilginin pratik olarak doğruluğunun yalnızca, yaklaşık olduğunu kabul etmesidir. Bu, onun gerçekliği tasavvur ettiği alışılmamış yolla gerekli kılınmıştır. Hatta Vaibhâşika'ya göre fiili olarak bir sava-lakşana'nın verildiği nirvikalpakada bile, bu hakiki sva-lakşanaya ulaşılamaz, çünkü o, bir anda var olmaya son verir. Bu yüzden bilginin yapabileceği nihai şey, bizi bilinen sva-lakşananın bir parçası olduğu diziye yönlendirmektir. Yani, tanıtılan tikeldir; ancak ulaşılan, tikel değil, uygun dizilerdir. Bu, yaklaşık doğrulamayla kastedilen şeydir. Böyle bir doğrulamanın, gündelik hayatın ihtiyaçlarını karşılamak için tamamen yeterli olduğu kabul edilir ve bilgi ve farkındalık arasındaki çelişki, sonuç olarak gözden kaçmış olur. Bilgi yalnızca, eylem yolunu aydınlatır ve bunu başarılı bir şekilde yaptığı ölçüde de doğru olarak kabul edilir. Burada bir adamla ilgili bir benzetmeye yer verilir. Bu adam yalnızca parlak bir mücevherin parlaklığını görür, fakat yanlış anlayarak onu mücevherin kendisi sanarak elini uzatır ve tesadüfen mücevheri ele geçirir.²⁵ Çıkarım bakımından nesneler, değişmez bir şekilde sâmanaya-lakşanalardır, hipotez olarak ise, gerçek değildirler. Ancak, bizi kendi muhtevasının ilişkilendirildiği bir nesneler dizisine götürmeyle hayatta faydalı olabilir. Bu yüzden, yalnızca bilginin mutlak anlamı önemsiz değildir; onun pratik değeri de, dolaylı türden bir değerdir.

Hakikat hakkında söylenecek çok şey vardır. Ancak bilgi, bu sınırlı anlamında bile geçerli olmayabilir. Bir kimse, kusurlu bir görüşle, mavi bir yamanın olduğu yerde siyah bir yama görebilir. Bu, bir hata ya da yanılsamadır (viparyaya). Çıkarım da yanlış olabilir çünkü o genel özelliklerin doğru türünü kavrayamaz. Böylece, anlaşıldığı nitelikli anlamda bile pramânaların geçerliliği, zorunlu değildir ve yalnızca doğrulamadan sonra kabul edilebilirler. Bu yüzden, bu doktrinde bütün bilginin tahminen yanlış olarak tasvir edilmesi ve harici bir durum tarafından geçerli kılınmaya ihtiyaç duyulması

²⁴ Nyâya-bindu-tika, s. 3; NM, s. 23.

²⁵ Nyâya-bindu-tika, bölüm i.NM, s. 30.

şaşırtıcı değildir.²⁶ Bilginin test edilmeye ihtiyaç duyup duymadığını şimdilik erteleyerek, her ikisi de aynı şekilde gerçek dışı olan hatanın muhtevası ve ideal inşalar (kalpanâ) arasındaki ayırma işaret edebiliriz. Kalpanâlar, hakiki doğaları bakımından yanlışlıklar ve her zaman algının meydana geldiği yerde bulunurlar. Onlar gerçekte, normal olarak bilindiği gibi, algının zorunlu şartıdır –anladığı şekliyle gerçekliği oturttuğu bir çerçeve. Ancak hatalar tesadüfidirler ve yalnızca algılayanları etkilerler. Üstelik hatalar, yanılsamaların muhtevasından farklı olarak, belirli gruplar halinde tasnif edilirler. Onlar, Kantçı terminolojide zihnin formları olarak tasvir edilebilirler. Bu grup ve kategorilerin ne olduğunu daha sonra göreceğiz.

II

Bilgi teorilerini ele alırken, dört Budist okulun ontolojik görüşleri hakkında çok fazla şeyi, zamanından önce söylemek zorunda kaldık. Daha önce söylenmiş olan ifadeleri, her bir okulun dünya görüşleri hakkında birleşik bir düşünceye sahip olabilecek şekilde zorunlu olduğu yerde ayrıntılarla doldurarak, onları bir araya getirmek yine de arzu edilir bir şeydir. Primitif Budizm’in ayırt edici özellikleri (1) her şeyin bir akış (samtâna) olduğu ve (2) benliği olmayan her şeyin tamamen bir araya getirildiğine dair inancıdır (samghâta). Bu özellikler günümüzde onun öğretisinin ayırt edici özellikleri olmayı sürdürür; doğal olarak daha çok vurgulanırlar ve daha formal bir şekilde ifade edilirler. Bunlardan birincisiyle, yani ansallık doktriniyle ilgili birkaç kelime ilave edeceğiz.

Değişme, normal olarak, kendisiyle devam eden bir şeyi ima ediyor olarak anlaşılır. Eğer değişen bir nesneyi XA şeklinde gösterirsek, genel görüşe göre o belli şartlar altında XB haline gelir. Burda X, iki safha için de ortak olan unsuru temsil eder. Değişen bir nesnenin, değişen özellikler arasında sabit kaldığı şeklindeki bu görüşü, Budist uygun bulmaz ve her tür değişmenin zorunlu olarak *topyekûn* bir değişme olduğunu iddia eder. Yani, değişme devrim anlamına gelir, evrim değil. Onun argümanı şöyledir: Yukarıda verilen örnekte, eğer değişime sebep olan şartlar, X’e hiç etki etmeksizin A’yı B’ye dönüştürürse, o zaman X, yalnızca A’nın sıradan bir ilavesidir ve gereksiz diye ondan vazgeçilebilir. Ortaya çıkan sonuç, A’nın B haline gelmesidir ve bu yüzden *topyekûn* bir değişmeye sahip oluruz. Öte yandan eğer, söz konusu şartların değiştirecek şekilde X’e etki ettiğini farz edersek, bu da yine top-

26 Aprâmanyam svatah: prâmanyam paratah, SDS, s. 129.

yekûn bir değişmedir. Çünkü şimdi XA'nın yerinde YB'yi buluruz ve XB, zannedildiği gibi değildir. Aynı şeyi daha genel olarak ifade edecek olursak, değişim hakkındaki sıradan görüş, Varlığın Oluşla ilişkilendirilebileceği varsayımına dayanır, oysa Budist böyle bir ilişkinin imkânını bütünüyle reddeder. Onun görüşüne göre, asla Varolan yoktur ve tek gerçeklik Oluştur. Değişme yalnızca topyekûn değildir; aynı zamanda *ebedidir*. Bu, doğrudan bu sistemde ele alınan gerçeklik anlayışından, yani gerçekliğin nedensel etkililiğe ya da bir şeye etki etme kapasitesine bağlı olduğu anlayışından, kaynaklanır. Mesela, bir tohum sürgün verdirir ve topyekûn değişim yasasına göre, tohum, en küçük parçasının bile varlığını devam ettirmediği (niranvaya-nâşa) farklı bir şey haline gelir. Bir tohum olarak onun sürgün üretme kapasitesi, kendisini derhal tezahür ettirmelidir, çünkü yoksa başka türlü Budizm'in anlam olarak bir çelişki diye tasvir ettiği etkiyi uzatacak ya da geçici olarak iptal etmiş olacağız. Bir şey üretmeye muktedir olabilmesi, ancak onu üretmemesi ya da parça parça üretmesi tasavvur edilemez. Olasılık yalnızca, etkinin yokluğunun bir başka ifadesidir ve “yapabilme” ve “yapma” arasındaki ayırım, kurgusaldır. Bu yüzden, bir şey hangi kapasiteye sahip olursa olsun onun derhal ve tam olarak tezahür ettirildiğinin kabul edilmesi gerekir; bir şey ancak hareket ettiği *zaman* var olduğundan, ansal olmalıdır. *Yat sat tat kşanikam*.²⁷ Şimdi eğer, pratik etki ya da “anın itkisinin” gerçekliğin yegâne testi olduğu görüşü ışığında, aynı tohumu, bir sürgün haline gelmeden önceki durumda ele alırsak, onu ayrıca bu durumda bir tür eylemle ilişkilendirebiliriz; çünkü o zaman atıl ve hiçbir şey yapmayacak, gerçek dışı olacak ve pozitif bir şeyin, sürgünün meydana gelmesine sebep olamayacaktır. Bu durumlarda onu faal olarak düşünmenin yegâne yolu, bir sonraki durumda kendisi gibi bir şeyi üretiyor olarak kabul etmektir. Böylece tohum, asla pasif değildir. Bir tohum olarak devam etme yerine bir sürgün haline geldiğindeki ortaya çıkan farklılık, dizilerin doğasının değiştirilmiş olmasıdır; ancak, o da diğeri kadar akıcı bir dizidir. Bu teoriyle, bir safhada sürgüne dönüştürülen durağan bir tohum, belli yeni durumların kendilerini görünür kıldığı bir tohum serisi yerine sürgün dizisi ortaya çıkar. Bu nedensel etki, Sanskritçede artha-kriya-kâritva olarak tasvir edilir ve “haline gelmek” dengi olarak kabul edilebilir. Aynı sonuca, harici sebeplerin bir şeyi yok etmek için zorunlu olmadığı gösterilerek de ulaşılır.²⁸ Yok olmanın tohumları her nesnenin doğasında öz olarak vardır. Bu yüzden o, bir anın ötesinde var olamaz. Bir kavanozun kırılması du-

27 SDS, s. 9-12; NM, s. 444 vd.

28 NM, s. 447-448.

rumunda, bir değnek gibi normal yok olmanın sebepleri olarak kabul edilen şeylerin, kırık vazo parçaları olan farklı dizilere sebep olduğu, açıklanır; çünkü neden olunan yokluktan söz etmenin anlamı yoktur. Eğer bir şey, kendi kendini yok etmiyorsa, hiçbir şey onu yok edemez ve eğer ortaya çıkışını takip eden anda kendisine son vermiyorsa, herhangi bir anda niçin hiç ortadan kalkmadığının yeryüzünde hiçbir gerekçesi yoktur. Bundan dolayı, eğer şeyler ansal değilse, onların her biri edebi olmak zorunda olacaktır. Bu ise, hiçbir kimse tarafından kabul edilmeyen bir sonuçtur.

Bu gerçeklik anlayışı, diğer Hint sistemlerinin yorumcuları tarafından birkaç şekilde eleştirilir. Eğer her şey bir akış ise ve sürekli olarak yenileniyorsa, hiçbir tanıma mümkün değildir. Budist, bu itiraza, daha önce kısaca işaret edildiği gibi, tanımayı açıklayarak karşılık verir. Ona göre tanıma, hiçbir zaman bilginin tek bir parçası değil, hafızanın ve algının bir birleşimidir. Bizim onda algıladığımız, genel olarak farz ettiğimiz gibi, tek bir nesne değil, her ikisi de aynı dizinin üyeleri olsalar da iki ayrı nesnedir. O, aynı nesne iki farklı geçici durumda nasıl ortaya çıkabilir? diye sorar.²⁹ Bir başka ifadeyle, iki andaki şeyler yalnızca benzerdir ve benzerlik tanımadaki özdeşlik olarak yanlış anlaşılır. Budist sonra, tanımanın bir sonucu olan teşvik edici tepkide ima edildiği gibi, daha önce bir kez algıladığımız aynı şeyi algıladığımız hissimizi kabul eder; ancak bu hissi saf bir yanılsama olarak açıklar. Bunu göstermek maksadıyla, lamba alev örneğini verir. Bu durumda, tanıma geçerli ise, genel olarak farz edilenin yanlış olduğu bilinse de, iki farklı andaki alev materyalinin özdeşliği kanıtlanırdı. Her türlü tanıma, hem hafızanın gönderme yapamadığı şimdiki zamana hem de anlamaya ehil olmadığı geçmiş zamana bir göndermeyi içerir. Aşırı melez karakterini görmezden gelerek tanımaya, bilginin tek bir ünitesi olarak bakmak, açıkça yanlıştır. Bu görüşün eleştirmenlerinin ana argümanı, bilginin geçerliliğinin daha iyi desteklenmiş başka bir bilgi tarafından yalanlanmış olmasıyla kanıtlandığı varsayımına dayandırılır. Bir örnek olarak zikredilen lamba alev durumunda, yağın aşamalı tükenişi, alev malzemesinin iki safhada aynı olmadığının bir işaretidir. Ancak her şey için bu tür belirti yoktur. Lamba alevi örneği, yalnızca, tanımanın her zaman doğru olmadığıdır. Gerçekte, her türlü bilgi durumu öyledir. Gerçeğin “tesadüfi etki” olarak tanımlanması da eleştirilir. Budizm’e göre genel olarak bir dizi asla sona erme- se, ancak tohumun bir sürgün haline gelişinde olduğu gibi yalnızca bir başkasına dönüşebilse de, belli istisnalar kabul edilir. Bunlardan biri, bir arhant öl-

düğünde ve nirvânaya ulaştığında ego dizisinin (pratisamkhyâ-niroda) durmasıdır. Burada, ego dizisinin nihai üyesinin gerçek olup olmadığıyla ilgili soru ortaya çıkar. Varsayımına göre ego, hiçbir ardıla sebep olmadığından sebep olarak etkin değildir ve bu yüzden de gerçek olamaz. Ve eğer ego gerçek değilse, bundan ego dizisinin bir önceki üyesinin gerçek olmadığı ve aynı şekilde geriye doğru bütün dizinin bir hayal³⁰ olarak ortadan kalkacağı sonucu ortaya çıkar. Bu hem nirvana idealinin asla gerçekleştirilemeyecek olarak terk edilmesini hem de, nirvananın peşinde olan ego dizisinin, mutlak olarak var olmayan şeklinde kabul edilmesini gerektiren bir sonuçtur.

Bunlar, Hint felsefi çalışmalarında Budist ansallık doktrinine karşı geliştirilen argüman türleridir. Bu argümanların hepsi ikna edici olmasa da, ustaca argümanlardır ve onlardan burada daha fazla söz etmeye gerek yoktur. Bu bakımdan Budist konumunu reddedecek ana argüman, tamamen ayrı bir mülâhazaya dayanmalı gibi görünmektedir. Modern bilime göre, “şimdi”, bir süre olarak kabul edilebilir.³¹ Bu süre, herhangi bir genişlikte olabilir; ancak söylenmesi gereken şey, onun asla saf bir an olmadığıdır. Bu hakikatin, Hint düşünürleri³² için bilindiğini ve Sanskritçe felsefi çalışmalarında bazen ona yönelik imalar bulduğumuzu da söylemeliyiz. Budist, algıda verilmiş olanın anlık şimdi olduğunu varsayar.³³ Gerçekte, ansallık doktrinin lehindeki argümanlardan biri, algının zorunlu olarak şimdiki anla sınırlandırıldığı zannına dayandırılır.³⁴ Budist, zamanı bir gerçeklik olarak kabul etmez ve bu yüzden, onun konumunu eleştirirken herhangi bir “an”dan söz etmek meşru değildir. Ancak o, tecrübe edilen şeyler analiz edildiğinde geçici bir şeyi ya da bir durumu, nihai safhayı temsil ediyor olarak kabul eder. Bu nihai safha da, bir anlık şimdinin kabulüne denktir. Budist, en küçük bir zamanın yerine en küçük bir gerçekliği koyar, ki bu da tam olarak aynı eleştiriye açıktır. Böylece bizim ona, zaman bakımından gönderme yapmamız yorumu kolaylaştırırken teoriyi etkilemez. Mevcut an, herhangi bir boyuta indirgenebilir, ancak o, küçük de olsa kendisine has sınırlı anlarla birlikte bir süre var olmayı sürdürecektir. Mutlak an, yalnızca sınırlı bir anlayıştır, bir düşünce idealidir ve fiilen var olan bir şey değildir. Ontolojik bir teoriyi, bu tür bir soyutlama üzerinde temellendirmek doğru değildir ve bu sebeptendir ki, bizatihi anlaşılmaz bir şey olan değişim hakkındaki Budist görüş, bizi ikna etmeyi başaramaz. Bu

30 Krş. Şamkara'nın VS üzerine yorumu, II. ii, 22.

31 Krş. Prof. Whitehead, *The Concept of Nature*, s. 68 ve 72.

32 Bkz. NS, II. i, 39-43 ve *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, Banglore, 1924, s. 233-237.

33 Krş. SDS, s. 25: pûrvâpara-bhâga-vikala-kâla-kalâvasthiti-lakṣana-kaṣṇikatâ.

34 NM, s. 450.

eleştirinin Budist doktrinin kendi tarihinden de destek bulacağı söylenebilir. Zira Buda, şeylerin ansal olduğunu düşünmez, şeylerin süreksiz oldukları sonucuya yetinir. Saf spekülatif çözümün her türlü erdem ve noksanlığa sahip olan bu yeni teoriyi geliştiren onun talebeleriydi.

Budizm'in bu dört okulundan Vaibhâşika, çoğulcu realist olarak tasvir edilebilir. O, belli bir sayıda geçici sva-lakşananın varlığına inanır ve onları dış dünyanın yegâne temelleri olarak kabul eder. Onların hepsi farklıdır ve onları birleştiren hiçbir ilke yoktur. Onların *sva-lakşana* olarak isimlendirilmelerinin sebebi budur. Sva-lakşana terimi, her birinin benzersiz olduğuna ve yalnızca kendileri olarak tasvir edilebileceklerine işaret eder.³⁵ Her bir sva-lakşana dizide bir önceki tarafından üretilir ve o aynı seride kendisinden sonra gelenin sebebi olur; ancak, başka bakımlardan mutlak olarak bağımsız ve bağlantısızdır.³⁶ Bu sva-lakşanaların doğrudan duylar tarafından kavrandığı farz edildiğinden, açık duyu malzemeleri olarak sunulabilirler. Bunlar algılandıklarında, beş sınıfa ayrılan –genellik (câti), nitelik (guna), eylem (karma), isim (nâma) ve öz (dravya) gibi– muayyen öznel belirleyicilerle (kalpana) ya da aynı şeyi farklı bir biçimde ifade edecek olursak öteki özlerle ilişkili olarak bulunurlar.³⁷ Biz onları kategoriler olarak isimlendirebiliriz, ancak yalnızca düşüncenin kategorileri olduğunu hatırlamamız gerekir. Bizim için görünür olan her şey, onların aracılığıyla, saf *sva-lakşana* olarak değil, fakat bir sınıfa ait bir şey ya da bir isim taşıyan bir şey olarak, bir sıfatla karakterize edilen ya da bir başka cevherle ilişkilendiren bir cevher olarak görünürler. Bu yüzden algı, fiili olarak duylara sunulandan daha fazla şeyi içerir. İlaveler maddi sıfatlar değil, yalnızca sva-lakşanalar üzerine eklenen hazır, zihinsel formlardır. Böylece hayali olsalar da, pratik hayat bakımından çok büyük bir öneme sahiptirler; yardımları sayesinde, yapabildiğimiz bir şeyle diğer bir şey arasındaki ayırımı ve uzlaşma sayesinde gündelik hayatımızı sürdürürüz. Zaman ve uzay da, eşit şekilde zihnî vasıtalar ve hiçbir sva-lakşana bizatihi ne boşlukta bir yer kaplar ve ne de bir sürekliliğe sahiptir;³⁸ ancak onların kavranması ilişkisel olduğundan ayrı olarak sayılmazlar ve bu yüzden de, haliha-zırda son kategori altına dahil edildiler.

Şimdiye kadar, dış dünyayı bize takdim edildiği şekilde ele aldık. Bu takdim, gerçeklik üzerine dayandırılrsa da, genel olarak özeldir ve bu yüzden de

35 Svam asâdhâranam lakşaman tattvam sva-lakşanam: Nyâya-bindû-tikâ, s. 15.

36 Krş. NM, s. 30.

37 NM, s. 93-94. Bkz. Prof. H. N. Randle, *Fragments from Dinnâga*, s. 71.

38 NM, s. 450-451; Prof. Stacherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, s. 142.

doktrinin realizmi, naif olmaktan uzaktır. Ancak, kendilerinden söz ettiğimiz sva-lakṣanalar mutlak olmayıp, belirli birincil unsurlardan oluşmuşlardır ve bu yüzden de, hepsi ikincildir. Daha önce kendilerine gönderme yapılan (s. 146) gerçekliğin mutlak unsurları ya da bhūtalar, Vaibhāṣikaların dünya anlayışı atomcu olarak kabul edilecek şekilde atomlar olarak tasvir edilir. Ancak bu örnekte “atom”la Cayna ya da Vaiṣesika doktrininde olduğu gibi daimi, ebedi şeyleri³⁹ anlamayız. Zihnin gizli dünyasıyla ilgili, bhūta ve bhautikaya karşılık gelen citta ve caittanın yardımıyla koşut bir tasnif benimsenir. Birlikte şahsiyeti temsil eden beş skandhadan citta olarak bilinen vicnâna-skhandadır ve diğer dördü ise, caitta ya da “cittadan türemiş” olarak açıklanırlar. Bu düşünce, geçici düşüncelerin bir art arda gelişi olarak kendinin bilincinde olmanın temel ve diğer fiziki özelliklerin, kendilerini onun içinde gösteren değişiklikler olduğu düşüncesidir.⁴⁰ Onlar yalnızca, bu zamanda takdim edilmiş dış faktörlere, fakat aynı zamanda zihinsel hayatta geçmişin her zaman şimdinin belirlenmesinde oynayacağı çok önemli bir rolü olacak şekilde ferdin yeteneklerine de bağlıdır.⁴¹ Bu tasvir, his (vedanâ), algı (samcnâ) ve zihinsel yetenekler (samskâra) durumunda tamamen anlaşılırken, maddi çerçeveyi temsil ettiğinden ve bu yüzden de psikik olarak takdim edilemeyeceğinden rūpa-skandhayla ilgili olarak bir güçlük sunar. Hindu yazarları tarafından bu güçlükten söz edildi ve onların bu güçlkle ilgili açıklamaları, düşüncenin aparatları olan duyuları teşkil ettikleri ölçüde maddenin, meşru bir şekilde bilen özneye dahil edilebileceği şeklindedir. Ya da muhtemelen, onun bilen özneye dahil edilmesinin bir şahsiyet bakışını ifade ettiğini söyleriz. Bu şahsiyet bakışı kendi içinde yalnızca zihni ve onun organlarını değil, aynı zamanda bireyin algıladığı ve hedeflerine ilişkin, onun dünyası olarak kabul edilen fiziki evreni de kapsar.⁴²

Vaibhāṣika'nın dünya görüşünün açık bir eleştirisi, onun inandığı bu türden bir sva-lakṣananın adeta yok olduğu ve onsuz yapılabileceği şeklindedir. Diğer Hint sistemlerinin işaret ettiği gibi o, gerçekten hakkında hiçbir şeyin söylenemeyeceği ya da bilinemeyeceği haksız bir ilavedir. Vaibhāṣika şüphesiz, onun için bilinebilirlik iddia eder; ancak onun bilgisi, Uddiyotakara'nın

39 Bu, Hindu çalışmaları bakış açısından söylenir. Mesela Şamkara'nın VS üzerine olan yorumu II, ii, 22 krş. Burada, bütün pozitif şeylerin geçici olduğunu göstermek için bir paragraf alıntılanır. Budizm'i ele alan bir kısım modern çalışmalara göre, bu temel faktörler, süreklidir ve değişmezler, onlardan türeyen her şey, kararsız ve değişiyor olsa da. Böyle bir doktrin, muhtemelen Vaibhāṣika görüşünü daha güvenilir bir temel üzerine koysa da, onu erken dönem Budizm'in ruhundan çok uzaklara götürür. Bu erken dönem Budizm, değişimin temel olduğunu vurgular.

40 NM, s. 74; PP, s. 48.

41 Krş. Bhāmatī, II.ii, 18.

42 Krş. Prof. Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism*, s. 7.

ifade ettiği gibi, dilsiz bir adamın rüyasını andırır.⁴³ Dış dünyaya inancı muhafaza ettiği müddetçe bu doktrin, kendine has nesnel gerçeklik adına araştırmada bir ayrılığa işaret etse de, eski öğretiyeye Yogâcâra'nın öznelciliğinden çok daha bağlıdır. Buradaki araştırma, primitif Budizm'de olduğu gibi yalnızca pratik ve psikolojik değil, aynı zamanda mantıksal ve metafizikseldir. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak, şimdi insanı öğrenmeye maddeyi öğrenmek ilave ediliyor. Budistlerin gerikalanları gibi Vaibhâşika da Gotama'nın öğretisinin içerimlerini geliştirmeye çalıştı. Ancak, başka okullar bu araştırmayı daha öteye götürürken o, sondan önceki safhada zorlama olmasın diye, birdenbire durdu. Bu doktrinin, onun tarafından görülen ve geleneksel temelleriyle ilişkisiz, tatmin edici olmayan bir özelliği, nesnel alandan zamanı ve uzayı kaldırdıktan sonra gerçekliği düşünme teşebbüsünden kaynaklanır. Onun boyutsuz sva-lakşânaları, onlar hakkında hiçbir gerçekliğe sahip olamayabilirler. Yogâcâra'nın aklına saf öznelciliği getiren, onun ana zayıflığı buradadır. Budist kavramsal unsurlar ya da sâmanya-lakşanalar görüşüne dair eleştirilerle de, Hint felsefi çalışmalarında karşılaşılır. Bu eleştiriler, çoğunlukla farklı sistemlerde farklılık gösteren ve bu halleriyle de onların hepsi için kabul edilir olmayan varsayımlara dayandırılır. Mesela, genellik (câti) örneğinde, Hint okulları birbirleriyle anlaşamazlar. Bazıları genelliği nesnel bir gerçeklik olarak kabul ederken, diğerleri ise yalnızca, birkaç nesne için ortak olan özellikleri uygun şekilde bir araya getiren bir kavram olarak görürler. Bundan dolayı, Vaibhâşika doktrinin bu yönü hakkında sunmak zorunda olduğumuz her türlü eleştiriye, bu sistemlerin ele alınacağı daha sonraki bölümlere ertelemek daha uygun olacaktır.

Bundan sonraki iki okul hakkında söylenecek çok fazla bir şey yoktur. Sautrântika'nın konumu, Vaibhâşika'nın konumuyla özdeşdir. Dogmatik olarak sva-lakşanaların varlığını iddia etmek dışında, onları yalnızca tecrübe-yi açıklayacak bir varsayım olarak kabul eder. Vaibhâşika, doktrinin sistematik hale getirme hususunda Sautrântika'yı öncelediği bilindiği gibi,⁴⁴ Sautrântika da, muhtemelen Vaibhâşika'ya bilinçli bir ödünç vermeye işaret eder. Yogâcâra görüşü, esas olarak farklıdır; ancak dış dünyayı zihnin bir yaratması olarak açıkladığı ve sva-lakşana ve sâmanya-lakşana arasındaki mantıksal ayırımı kaldırdığı ölçüde daha tutarlıdır. Sautrântika'nın ifade ettiği gibi, eğer imge ya da idea, zihin ve nesnesi arasında zorunlu bir bağ ise, bu nesnenin imgesinin ya da ideasının zihinde ortaya çıkmasını başka türlü açıklayacağımızı

⁴³ Mûka-svapna-sadrşam, NV, s. 43.

⁴⁴ Bkz. ERE, XI, s. 213.

koşul olarak ortaya koyarsak, nesneyi farz etmeye ihtiyaç yoktur ve bu, tam da Yogâcâra'nın kabul ettiği görüştür. O, Sautrântika'ya göre hipotetik dış çember olan şeyi, bizatihi zihnin kendisi hakkında düşünceler meydana getirebileceğini kabul ederek lağveder. Bundan dolayı Yogâcâra'ya göre nesneler, zihinle karşı karşıya gelmez, zihin tarafından yaratılırlar. Bu doktrinde, yalnızca genelliği, niteliği vs. öznel olarak değil, dışsallık anlayışının kendisini de açıklamak zorundayız. Eğer harici hiçbir şey kabul edilmediğinde, içsel kelimesi kullanılabilirse, kabul edilen yegâne gerçeklik, “içsel” olan vicnânadır. Her vicnâna durumunda, özne ve nesnenin yalnızca bizatihi vicnâna ya da bilginin görünüşleri olsun diye “bilen”, “bilgi” ve “bilinen”in kurgusal ayrımını farz etmeliyiz. Hint felsefi çalışmalarının kanıtı iş gördüğü ölçüde, ihtimal, birçok vicnâna dizisinin sınırsız ve bu doktrinin idealist olsa da, çoğulcu olduğudur. Ancak, “dışsallığın yalnızca zihnî bir inşa olduğu konum, eğer kesin olarak bağlı kalınacaksa, bir ruhtan daha fazlasının imkânsız olduğu kabulünü yansıtır ve böylece tekbencilige götürülürüz.”⁴⁵ Ancak, o zaman bile, ruhların çokluğunun, rüyalar analojisi vasıtasıyla hayatı ve onun ortak eylemlerinin ampirik planda açıklanacağı kabul edilir. Sanskritçe çalışmalarda, Yogâcâra okulunda böyle bir konuma fiilen ulaşıldığını gösterecek bir delil yoktur. Öte yandan, onun bağlıları arasında bazıları tarafından, her şeyin yalnızca bir görünüş olarak kabul edildiği kozmik ya da mutlak bir vicnâna dizisi⁴⁶ ön gerçek olarak var sayılmıştır. Bu yüzden Vicnânâdvaita⁴⁷ olarak tasvir edilmiş olduğunu ve Şamkara'nın Âtmâdvaita gibi monistik doktrinleriyle birlikte tasnif edilmiş buluruz. Bu doktrinin Hindistan dışında maruz kaldığı mutlakçı gelişme, Hint tarzı Budizm için halihazırda bilindiği için, Hint dışındaki tarihine has bir şey değildir. Onun hakiki karakteri, Upanişadların üzerindeki etkisini gösterir; ancak bu mutlak vicnânânın da, yalnızca Oluş olduğunun unutulmaması gerekir.

Ele almak zorunda olduğumuz son okul, ne olursa olsun hiçbir gerçekliğe inanmayan ve bu yüzden sūnya-vâda olarak betimlenen Mâdhya-mika'dır. Onun genel konumu, metafizikle ilgili olduğu ölçüde, bilgiye tam bir güvensizliktir. Bu konuma, ortak tecrübe şeylerini dikkatle gözden geçirerek ve bu araştırmanın hiçbir yere götürmediğini göstererek ulaşılır. Bu, eski pratîtya-samutpâda anlayışının burada nasıl yorumlandığı açıklana-

45 Bkz. Gunaratna on Śaddarśana-samuccaya, kıta 56. Tarhi bahirarthavat sva-jñâna-samtânât an-yâni samtânântarânyapi viśīryeran.

46 Bkz. yani, Vidyâranya: Vivarana-prameya-samgraha, s. 80.

47 Krş.NM, s. 526 ve 537.

rak en iyi şekilde gösterilebilir. Diğer Budist okulları, sebeplilik anlayışları tamamen tekçi olsa da, ortaya çıkan şeylere inanırlar. Mâdhyamika, bizatihi ortaya çıkmanın imkânını reddeder. Nâgârcuna'nın *Kârikâ*'sının ilk cümlesi, negatif bir mantık testine tabi tutarak bu düşüncüyü sarsmaya çalışır. "Herhangi bir yerde, ister kendisinden isterse başkasından ya da her ikisinden veya ne olursa olsun sebepsiz olarak ortaya çıkmış hiçbir şey var olmaz." Bu, sebeplilik düşüncesinin bir yanılısı olduğu anlamına gelir ve Buda'nın doktrini, sebep olunmamış hiçbir şeyi kabul etmediğinden, bütün evren yanılısı olmalıdır. Bu yüzden söz konusu öğretisi, bütünüyle olumsuzdur. Her tecrübe, bir vehimdir⁴⁸ ve dünya, yanlış şeylerin yanlış olarak ilişkilendirildiği bir kumaştır. Bunun için, Hint folklorunun tehlikeli, gözü pek kahramanı Uddayana'nın alay edilerek perişan edildiği örnek gösterilir.⁴⁹ Bu görüşün, ortak tecrübe edilen şeylerinin görece ya da geçici gerçekliği (samvrti-satya) ile çelişik olmadığı, ileri sürülür. Ampirik amaçlar oldukları sürece gerçekler; ancak felsefi araştırmaya tabi tutulduklarında bulut gibi, gözden kaybolup yok olurlar. Pratik bakış açısından anlaşılabilirler, ancak tam olarak kendileriyle çelişik bir doğaya sahip olduklarından felsefi bir ölçütü bütünüyle tatmin etmeyi başaramazlar.

Mâdhyamika'nın bu aşırı konumuna rağmen, geri kalan üç okuldan farklılığının ne kadar az olduğuna işaret edilebilir. Bütün bu okulların hepsine göre, ortak bilgi, zihin tarafından ilave edilen unsurları içerir. Bu yüzden inek olmak gibi genel özellikler, bu okulların hiçbirine göre nesnel gerçekliğe sahip değildir ve bütünüyle düşüncenin doğasına atfedilirler. Yogâcâra okulunda bu yanılısamacı karakter, fiziki dünyanın tamamına atfedilir. Yani, bir bütün olarak skolastik Budizm, ortak bilginin büyük bir kısmını, yalnızca uzlaşımsal olarak doğru kabul eder. Mâdhyamika, yalnızca bu ilkeyi bütün tecrübeyi kapsayacak kadar genişletir. Ancak, bu sistemin bütün pozitif bir mütaktan yoksun olup olmadığı sorulabilir. Bizim buradaki hedefimiz, esas olarak Hintli düşünürler tarafından anlaşıldığı ve onların çalışmalarında açıklanmış bulunduğu şekliyle Budizm'i sunmak olduğundan, bu soruya cevap vermek kolaydır; çünkü onların hepsi, boşluğun yalnızca Mâdhyamika'ya göre hakikat olduğu hususunda hemfikirdirler. Bu okulu, nihilist olarak tasvir ederler ve açıkça anlamsız olan bu konumu reddetmek hususunda hiçbir güçlüklerle karşılaşmazlar. Hatta bazıları, böyle bir görüşün, kendi kendini mahkûm etmesinden dolayı ciddi bir redde ihtiyaç duymadığını söyleyecek

48 Anubhava eşa mrşâ: Nâgârcuna'nın *Kârikâ* (St. Petersburg bsk.), yorum, s. 58.

49 A.g.e., Xiii.I, yorum.

kadar ileri giderler.⁵⁰ Bize öyle geliyor ki, her şeyin inkârı, pozitif bir temel (avadhi) ima etmeksizin düşünülemez ve bu yüzden de mutlak hakikat boşluk olamaz. Eğer hiçbir şey doğru olarak kabul edilmezse, hiçbir şeyin yanlış olduğu da ispatlanamaz. Bu, Hint felsefecilerin Mâdhyamika'ya karşı ileri sürdükleri temel eleştiridir.⁵¹ Bu yüzden, görüşleri bakımından Mâdhyamika'nın terimin literal anlamında bir nihilist olduğundan şüphe edemeyiz.⁵² Eğer Budist çalışmalarında görünen belli ifadelerden hareketle hüküm verecek olursak bu görüş, en azından bu doktrinin tarihinin bir safhasında Mâdhyamika'nın kendisi tarafından savunulandan farklı değil gibi görünür. Yalnızca bir ifadeyi zikredecek olursak: Görüşleriyle ilgili olarak nihilizm suçlaması ileri sürüldüğünde, Nâgârcuna'nın *Kârikâ* adlı eserinin 7. yüzyıl yorumcusu Candrakîrti, bu suçlamayı reddetmeye çalışmak yerine, yalnızca bu doktrinin sıradan ya da basit nihilizmden farklı olduğuna işaret eder.⁵³ Bundan açıkça görüleceği üzere, normal olarak anlaşıldığı şekliyle nihilizmle özdeş olmasa da, Mâdhyamika'nın görüşü inkârdır. Onun, inkârının tecrübenin mantıksal incelenmesi sonucu olması ve yalnızca dogmatik ve kaprisli bir inkâr olmaması bakımından diğerlerinden farklı olduğu ifade edilir. Bu farklılık, Mâdhyamika, hırsızlık suçunu işlediğini tam olarak bildiği bir hırsıza karşı tanıklık yapan kimseyle, sıradan nihilisti, yalan söylemese de, bilgiden hareketle değil de bir kısım peşin hüküm ya da başka şeyler sayesinde konuşan bir kimseyle karşılaştırılarak gösterilir. Bazı modern biliminsanları arasındaki inanç da şöyledir: Mâdhyamika, gerçekten bir nihilist değildir, o da Mutlak olarak pozitif bir şeye inanır, onun bu mutlağa atfettiği şûnya kelimesi, onun ampirik bakış açısından *hiçbir şey gibi* olduğu anlamına gelir.⁵⁴ Ancak biz, Hint felsefi literatüründe mevcut bu delille böyle bir sonuca ulaşamayız. Yalnızca Hintliler değil Cayinlerin⁵⁵ de, Mâdhyamika'nın bir nihilist olduğunu kabul ettiklerini ilave edebiliriz.

50 Krş. Şamkara'nın VS üzerine yorumu, II.ii. 31 ve *Brihandranyaka Upanişad* üzerine yorumu, s. 577.

51 Bkz. Bhâmatî, II, ii.31. Mâdhyamika, bu eleştiriye büyük sabırsızlık gösterir ve eleştiriye, pozitiflik lehine şifa bulmaz bir takıntılılık olarak tanımlar. Candrakîrti onunla, kendisine hiçbir şey verilmeyeceğini söylediğinde, gerçekten de "hiçbir şeyin" verilmesini bekleyen bir kimseyle karşılaştırarak alay eder. Bkz. Nâgârcuna'nın *Kârikâ* üzerine yorum, xiii, 8.

52 Bu doktrine Hindu felsefi çalışmalarındaki göndermelerden çıkartılabilecek bir başka sonuç, Mâdhyamika'nın yalnızca, başkaları tarafından dünya hakkında verilen birkaç ifadenin savunulamaz olduğunu göstermekle ilgilendiği, ancak kendisinin de onun hakkında sunacak bir çözüme sahip olmadığıdır. Bu, zaman zaman ona atfedilen Vaitandika teriminin anlamıdır.

53 Nâgârcuna'nın *Kârikâ*'sı, xviii, s. 7, yorum.

54 Bkz. yani, IP. Vol. i. s. 662-666.

55 Krş. Pramâna-naya-tattvâlokalâmkâra, i, s. 15, yorum, Sarva-şûnyataiva param tattvam. Benares bsk. Bkz. yine Prameya-kamala-mârtanda, s. 25 (Nirnaya Sâg. bsk.)

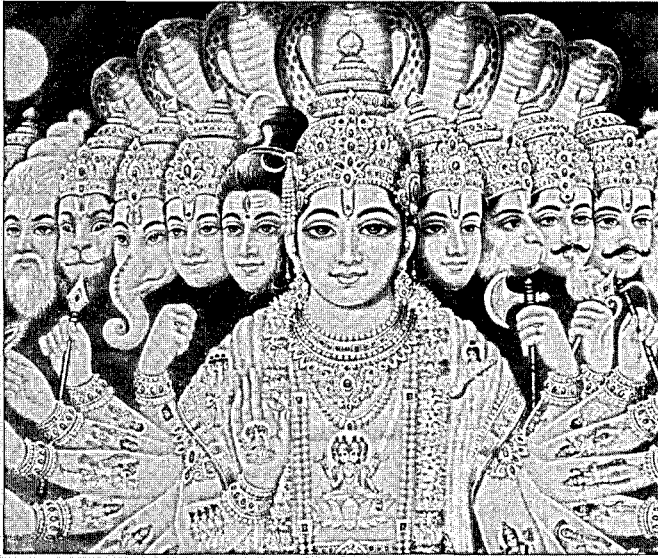
III

Epistemolojik ve ontolojik araştırma okulları arka arkaya ortaya çıkarken, pratik Budist öğretisinin hemen hemen değişmeden devam ettiği gözlemlenir. Bu Hînayânacılık hakkında da doğru olabilir, fakat Mâhâyanâcılık hakkında doğru değildir. Her şeyin acı olduğu ve zevkin bizatihi “acıyı azalttığı” inancı, doğru bilginin acının üstesinden gelmenin vasıtası olduğu inancı kadar, sonraki doktrini karakterize etmeyi sürdürdü. Disiplinin nirvânaya ulaşmak için şart koşulan takip edilecek yolu da, –kısmen ahlâki ve kısmen de entelektüel– öncekiyle aynıdır. Ancak ideal hayat anlayışı muazzam bir şekilde dönüştürülmüş hale gelir. Ta başından beri, iki ideal eylem (pravritti) ve tefekkür (nivritti) var oldu. Diğer birçok heretik doktrin gibi Hînayânacılık da, sonuncuyu kabul etti; genel olarak Hint düşüncesinin etkisi altında olan Mahâyanâcılık ise, pratik öğretisini birinci modeline uygun olarak inşa etti. Bir kimseyi kurtarma, hâlâ hayatın hedefi olmayı sürdürse de, bizatihi tavsiye edilmeyi bıraktı ve başkalarının kurtulması için mücadele etmenin bir niteliği olarak kabul edilmeye başlandı. Bu, Hînayâna okullarının arhant idealinden farklı olan Boddhisattva idealidir. Kendisini mükemmel hale getirmiş olan Boddhisattva, başkalarının manevi iyiliği için çalışmak maksadıyla kendi kurtuluşunu reddeder. O, kendisinin aydınlanması ya da Buda olmasıyla yetinmez, acı çeken hemcinslerine yardım etmeyi ister ve onlar adına kurban olmaya hazırdır. Gerçekte, kendini kurban ettiren sevgi ya da karşılık beklemezsizin eylemde bulunma, Mahâyanâcılığın esas kaynağı olarak tasvir edilebilir. Bu yüzden, Nâgârcuna’nın, doğumundan önce, mutlu bir dünyada yaşayan bir deva olduğu ve Buda’nın öğretisini dünyaya yaymak için geldiğine inanılır. Aynı ruh, Buda’nın daha önceki hayatlarında yaptıklarını yeniden anlatacağını söyleyen Câtaka hikâyelerinde de bol bol ortaya konulur. Bu özgeci hedef, Mâhâyanâcılığın o kadar önde gelen bir özelliğidir ki, şairleri ve oyun yazarlarını, bu doktrinin etkisi altına giren karakterler takdim edildiğinde bu özellik üzerine hususi bir vurgu yapıyor olarak görürüz. Bu yüzden bir Budist efsanesini dramatize eden *Nâgânanda*’da kahraman, kendi huzurunu arayarak dünyadan kaçan azizi kınar: “Bir keşiş, şüphesiz, yatağı olarak çayırlar, yastığı olarak beyaz taş, ikametgâhı olarak gölgeli ağaç, içeceği olarak şelalenin soğuk suyu, yiyeceği olarak kökler ve arkadaş olarak geyikle şüphesiz mutludur. Ancak, böyle bir hayatta bir noksanlık vardır. Hiçbir yalnızlık, hemcinsine yardım için bir fırsat vermez ve bu yüzden de hiçbir hedefe götürmez.” Bu bağlamda, Budist karma anlayışında da, büyük değişim ortaya çıkar ve bir kimsenin hiçbir şart altında yapmış olduğunun meyesini

toplamaktan kurtulamayacağı şeklindeki yasanın şiddeti, bir Boddhisattva'nın iyi işleri başkalarına nakledebileceği ya da "onları bu kişilere havale edebileceği" böylece acıdan kurtulma mücadelesinde onlara yardım edeceği inancıyla azaltıldı. Böylece o, bütün faziletlerini, hemcinslerini kurtarmaya vakfeder. Ahlâki bakış açısından bu tür nakil hakkında ne denirse densin, bu yeni özelliğin, özel bir dinî cazibesi yok değildir, yeri geldiğinde, yüce düşünceli, merhametli Boddhisattvayı mutlak bir teslimiyet eylemine teşvik eder. Ancak, sonraki Budizm'in bu tür gelişimi ilginç olsa da, alanımızın dışındadır ve onun üzerinde şimdi durmayacağız.

10

Nyâya-Vaişeşika



“FİLLERİNİN MEYVESİNE BAĞIMLI OLMADAN BAĞLI OLDUĞU GÖREVİNİ YERİNE GETİREN KİŞİ, SANNYASİN VE YOGİ’DİR, ATEŞİ VE FİİLİ OLMAYAN İSE SANNYASİN DE YOGİ DE DEĞİLDİR.

EY ARCUNA TERK DİYE ADLANDIRDIKLARI ŞEYİN YOGA OLDUĞUNU BİL, DOĞRUSU KİMSE DÜŞÜNCELERİNİ TERK ETMEDİĞİ SÜRECE BİR YOGİ OLAMAZ.”

Bhagavat Gita Kitabı, 6. Bölüm

Şimdi, genellikle ortodoks sistemler olarak isimlendirilenlerin incelenmesine başlıyoruz.¹ Bu bölümün konusunu teşkil eden Nyâya ve Vaişeşika, köken itibarıyla ayrıydılar. Bizim onları burada bir olarak ele almadaki gerekçemiz, realist ve pesimist bakış açısı hususunda hemen hemen aynı olacak şekilde birbirlerine benzemeleri ve tarihi süreç içinde temsilcileri tarafından gerçekten kaynaştırılmış olmalarıdır. Bu yüzden, yaklaşık aynı döneme (İS. 1650) ait olan Annambhatta'nın *Tarkasamgraha* ve Vişvanâtha'nın *Bhaṣā-pariccheda* ya da *Kârikāvalī* popüler el kitapları, iki sistemden birlikte sözedir. Bu çalışmalarda sergilenen senkretik ruh, daha eskidir ve onun izi, bhâşyası, Gautama'nın *Sûtrası* üzerine ilk geniş yorum olan Vâtsyâyana'ya kadar erken bir döneme kadar sürülebilir. Ancak iki okulun resmî bir sentezi, Şivâditya'nın *Sapta-padârthī* gibi çalışmaların ortaya çıkmaya başladığı 10. yüzyıla kadar görünmez. Sistemlerin tarihindeki bu iki safhanın yanı sıra, bir üçüncü safhaya da muhtemelen işaret edebiliriz. Bu safha, bağımsız bir dünya görüşünü temsil ediyor olarak Nyâya-Vaişeşika'nın pratikte görmezden geldiği ve saf mantık olarak genelde felsefe ve özelde ise Vedânta'nın çalışılmasına yardımcı bir pozisyona indirildiği bir safhadır. Her iki okulda ve onun tarihinin birkaç döneminde öğretildiği şekliyle bu doktrinde göze çarpan belli farklılıklar vardır. İlerlerken bu farklılıklar arasında daha önemli olanlarına dikkat çekeceğiz. “Vaişeşika” kelimesi, “farklılık” anlamına gelen vişeşa'dan²

1 Bkz. s. 183'deki 3 nolu dipnot.

2 Pânini. V.iv, s. 34. Bkz. *ERE*, XII, 570.

türer ve söz konusu edilen bu doktrin, kelimeye uygun olarak evrenin kökeninde farklılık olduğu, birlik bulunmadığı için bu şekilde isimlendirilir. “Nyâya” kelimesi, genel olarak, “akıl yürütme” (literal olarak “geriye gitme”) anlamını ifade ediyor olarak anlaşılır. Bu, sistemde takip edilen ve baskın şekilde entelektüalist ve analitik olan metoda işaret eder; bu gerçek, bazen ona atfedildiği gibi hetu-vidyâ ya da “sebeplerin bilimi” gibi diğer isimler tarafından da teyit edilir. Bu özellik, gerçekte, çoğunlukla karıştırıldığı formel mantık meselelerine yönelik sisteme yöneltilecek dikkati açıklar. Bu yüzden, “Nyâya-Vaiṣeṣika” şeklindeki ikili isim, nihai olarak ulaşılan sonuca, yani çoğulcu realizme olduğu kadar sistemde takip edilen metoda da gönderme yapar. İki okulun kronolojik ilişkisi hakkında kesin bir şey söylemek zordur. Bu öğretilerin içlerinde vücut buldukları *Sûtralardan* ayrı olarak söz ederken, muhtemelen Vaiṣeṣika’nın iki sistemden daha eskisi olduğunu ifade edebiliriz.

Nyâya-Vaiṣeṣika’nın literatürü, genişlik bakımından Vedânta’ya en yakın olandır. Burada, önde gelen çalışmalardan yalnızca birkaç tanesini zikredebiliriz. Kanâda’nın *Vaiṣeṣika-sûtrası*, on bölüm olup, her bölüm iki kısma ayrılır. Esas olarak bu sistemde kabul edilen farklı kategorileri açıklamayı hedef almış olsa da, araştırma tesadüfi olarak genel felsefi problemlerin birkaçına da gönderme yapar. Bu çalışma üzerine olan en eski geniş yorum, muhtemelen İS. 5. yüzyılda yaşamış olan ve bhâṣya olarak bilinen Praṣastapâda’nın yorumudur. Ancak o, bu yorumunda Sûtaların düzenini takip etmez. Çalışma, bir yorum olmaktan ziyade, bir “yeniden ifade etme”dir; okulun konumunu yeniden dile getirirken, onu dikkate değer bir şekilde geliştirir. Mesela, bir yaratıcı olarak Tanrı vasıtasıyla yaratma doktrininin açık formülasyonu, Vaiṣeṣika okulunun tarihinde ilk kez onda bulunur. Bu tür gelişmelerden dolayı metne, bir yorum olarak değil de doktrine dair müstakil bir otorite olarak bakılabilir. Bu metin, en önemlileri, ikisi de çağdaş olan Udayana ve Śridhara olan birçok yazar tarafından yorumlandı. Bunlardan Udayana (İS. 984), özellikle de Hint teizminin bir klasiği haline gelen *Kusumâncali* adlı eserinden dolayı çok meşhurdur. Onun yorumu, *Kiranâvali* olarak bilinir, Śridhara’nın ise *Kandalî* adını taşır. Her ikisi de, Vaiṣeṣika doktrininin en açık, anlaşılır yorumunu verirler. Şamkara Miṣra’nın (İS. 1650) *Upaskârası*, terimin genel anlamında, *Sûtra* üzerine bir yorumdur, ancak yazarının geç bir döneme ait olmasından dolayı, her zaman asla doğru olarak kabul edilmez. Gautama’nın *Nyâya-sûtrası*, her biri yine iki kısma ayrılan beş bölüm halindedir. Onun bhâṣya’sı, düşünce bakımından ayrı olduğu daha önceki Naiyâ-

yıkları zikreden Vâtsyâyana'nındır (İS. 400).³ O, önde gelen Budist düşünür Dinnâga tarafından uygunsuz bir şekilde eleştirilmiş ve *Vârtika* adlı çalışmasında Uddyotakara ("aydınlatıcı") olarak betimlenen biri tarafından ona karşı savunulmuş gibi görünür. Uddyotakara, muhtemelen Harṣavardhana'nın (İS. 608-648) hâkimiyeti döneminde yaşamış ve bu iktidar tarafından korunmuş olabilir. Bu çalışma, Vâcaspati (İS. 841) tarafından *Tâtparya-tîkâ*'da açıklanır. O, bir Advaita takipçisi olsa da, bütün sistemler üzerinde otorite olan çalışmaları kaleme aldı. Bu çalışma, daha önce zikredilen Udayana tarafından *Tâtparya-tîkâ* adlı çalışmasında yorumlandı. Yaşadığı tarih şüpheli olan, Jayanta Bhatta adındaki bir yazar daha vardır. Gautama'nın sūtralarının seçilmiş birkaç tanesi üzerine bir yorum olduğunu ifade eden *Nyâya-man-carî*, zamanında bilindiği şekliyle Hint felsefi düşüncesi hakkında zengin bir bilgi deposudur. Bu kitap, Nyâya'nın tarihinin "eski" ya da prâcîna safhasını sona erdirir. Onun "yeni" ya da navya safhası,⁴ Doğu Bengalli Gangeşa'nın (İS. 1200) yeni bir çağ açan *Tattva-cintâmanisi*yle yaklaşık 12. yüzyılda başlar. Bu büyük çalışma, gittikçe, iki *Sûtray*ı da içeren daha öncekilerin gölgesinde kalır ve yalnızca yakın zamanlarda, Hindistan'ın geçmişine yönelik ilginin uyanması sayesinde bu sistemin incelenmesindeki hak ettiği yer kendisine verilir. Gangeşa'da, Nyâya'nın mantığının nihai şekline ulaştığı söylenir. Bundan sonra Bağımsız felsefi bir doktrini temsil ediyor olarak bu sistemin incelenmesi inişe geçer. Ancak bir yönde kaybedilen, bir başka yönde kazanılır; yeni Nyâya diğer bütün felsefe okullarını etkiler. Bu, özellikle ifadede olduğu kadar düşüncedeki kesinliğin gelişmesine de yardım eder. Ancak tartışmalar gittikçe daha çok ayrıntılarla sınırlanmaya başlar ve şekli mükemmellik ulaşılacak esas hedef haline gelir. Bu tartışmaların, ne kadar sert ve ne kadar zihni disiplinin vasıtaları olarak değerli olursa olsun, genel itibarıyla, felsefi olarak kısır olduklarının ifade edilmesi gerekir. Bu tartışmalar, derin olmaktan çok ustaca yapılmış tartışmalardır. *Tattva-cintâmin* üzerine birkaç yorum ve yan yorumlar yazıldı. Burada, mantıkçıların "Nuddea okulu" olarak isimlendirilenlerinin ilki olan Vasûdeva Sârvabhauma'nın (İS. 1500) ve meşhur Bengalli dini öğretmen Caitanya ile talebesi olan Raghunâtha Şiromani'nin çalışmalarını zikretmek yeterli olacaktır. Raghunâtha'nın, Gangeşa'nın çalışması üzerine, sınıfının en iyisi olan yorumu, *Dîdhiti* olarak

3 Krş. Li, s. 32.

4 Bu doktrini atfedildiği şekliyle Prâcîna ve navya kelimelerinden hiçbirini, her zaman onun tarihindeki aynı safhaya gönderme yapmaz. Bir safhada "yeni" olarak kendisinden söz edilen bir başka safhada "eski" olabilir.

bilinir. Aynı okula mensup olan Gadâdhara, onun hakkında yorum yazar ve farklı bölümler ya da Vâdalar halindeki yorumu, yalnızca Bengal’de değil, ülkenin her yerinde Nyâya’nın öğretildiği okullarda ileri düzey incelemelerde en çok kullanılan metin haline gelir. Gadâdhara, Hint skolastiklerinin prensi olarak tasvir edilir. Kabaca söylendiğinde, modern bir yazarın gözlemlediği gibi, skolastisizm hakkındaki suçlamaları “Gadâdhara’nın yazılarından alın-tilarla en uygun şekilde gösterilebilecek” olan Lord Bacon’la aynı çağda yaşadı. Yazarların kendileri tarafından, *Dîpikâ* ve *Siddhânta-muktâvalîde* incelenen bu sistemi ele alan sayısız el kitabı arasında, daha önce önemli iki tanesini, *Tarka-samgraha* ve *Kârikâvalîyî* zikretmiştir.

I

Bu sistem, her türlü bilginin hakiki doğası gereği kendisinden ötede olan bir nesneye işaret ettiği ve o nesneden bağımsız olduğu varsayımı ile başlar.⁵ Bu nesnelerin, yalnızca bilgidен değil fakat birbirinden de bağımsız olduğu, doktrinin de bu yüzden çoğulcu olarak isimlendirildiği, ilave edilir. Ancak, bu betimleme sebebiyle bilgi verisinin bütünüyle tutarsız olduğunu farz edemeyiz. Çeşitli tecrübeler, belirli sınıflara bölünebilir. Bunlardan biri olan dravya ya da genel olarak İngilizceye çevrildiği şekliyle “substans”, en önemlisidir. Dravyalar sayı olarak dokuz tanedir: (1) “toprak” (prthivî), (2) “su” (ap), (3) “ateş” (tejas), (4) “hava” (vâyü), (5) “âkâşa”, (6) “zaman” (kâla), (7) “uzay” (dik), (8) “benlik” (atman) ve (manas); bunlar kendilerine has özellikleri ve ilişkileriyle bütün evreni açıklarlar. Onlar, tamamen mutlaklırlar ve bu özellikleriyle hem sınırsız hem de görülemeyecek kadar küçüktürler. Bu sistem, eşyayı zorunlu olarak geçici olan parçalardan meydana gelmiş diye görür. Dravyalar, tamamen maddi değildirler; bunun için Cârâvâka gibi, Nyâya-Vaişēṣika da materyalist değildir. Aynı zamanda, bu doktrin, bütün dvayaları aynı olarak kabul eder ve benliğin, diğer nesneler arasında nitelikleri olan, ilişkiler sergileyen, onlar gibi bilinebilen bir nesne olduğunu kabul eder. Bu dokuz dravyayı tasvir ederek başlamak en iyisi olacaktır:

(1-4) “Toprak”, “Su”, “Ateş” ve “Hava”. Bu dördüyle, bu isimleri taşıyan ortak tecrübenin farklı şeylerini anlamamalıyız. Duyuüstü olup, bunların mutlak maddi sebebi olan atomlar (parmânuṣ) bileşensiz ve ezeldirler. Kavanoz gibi nesneler, bu tür atomlardan meydana getirilir ya da onlardan türetilirler. Onlar var olurlar ve ortadan kalkarlar. Tam anlamıyla nasıl üretildiklerini şimdi açıklayacağız.

5 Na câvişayâ kâcidupalabdhiḥ, NSB, IV.i, s. 32.

(5) *Âkâṣa*: Bu ve az önce zikredilen dört dravya, birlikte “elementler” (bhûtalar) olarak bilinir; ancak dört dravya, iki şekilde –birincil ve ikincil– ortaya çıkarken, âkâṣa yalnızca tek şekilde ortaya çıkar. O, bileşensiz ve sonsuzdur ve bu yüzden, diğer elementlerin ölçülemeyecek kadar küçük atomlarının yaptığı gibi, herhangi bir şey üretmez.

(6) ve (7) *Zaman* ve *Uzay*: Bunlar, nesnel gerçeklikler olarak tasavvur edilirler ve onlar âkâṣa gibi, sonsuz ve bileşensizdir. Zaman, güneşin hareketleri gibi bileşenleri olan vasıtalarla dolaylı olarak olması dışında ölçülemez. Benzer şekilde, uzay da kutup yıldızı gibi belli nesnelere göndermeler dışında tanımlanamaz. Bir başka ifadeyle zaman ve uzay, atomik bir yapıya sahip değildir; noktalar ve anlar, onların uzlaşımсал/itibari bölümleridir. Birincil dravyalar, ne zamanda ne uzaydadırlar; kavanoz gibi bütün ikincil ya da türemiş olan nesneler zorunlu olarak ikisindedirler. Uzayın, âkâṣa ile aynı olmadığı ilave edilebilir. Âkâṣa, sesinin, ayırt edici nitelik olduğu farz edilen bir tür eterimsi substans, uzayı dolduran şeyi açıklar.⁶ Kendisinde ikamet etmek için bir substans gerektiren bir nitelik olarak Âkâṣa, yalnızca onu açıklamak için var sayılır. İlk dört dravya ile ilişkisi, onun bunlarla birlikte elementler altında gruplandırılmasıyla gösterilir.

(8) *Benlik*: Bu birçoğtur ve her biri her yerde hazır ve nazır ve ebedidir. Teorik olarak her yerde mevcut olsa da, bir benliğin hisleri, düşünceleri ve istemleri kendisiyle birlikte bulunduğu, zaman var oldukça kendisiyle ilişkilendirilen fiziki organizmayla sınırlandırılır. Bu yüzden, pratik maksatlar için benlik, nerede faaliyet gösteriyorsa oradadır. Bu sistemin kendisine has bir özelliği, cnâna ya da bilgiyi benliğin bir sıfatı, asli değil yalnızca arızı bir sıfatı kılmasıdır. Onun arızı karakteri, benliğin bilgiyle karakterize edilmeksizin var olmaya devam ettiği farz olunan rüyasız uyku tarafından gösterildiği kabul edilir. Bu yüzden benlik, bilinçli hale *gelebilmesi* bakımından maddeden ayrılır, bizatihi doğası bakımından zihinsel olmamasından dolayı değil. Onun diğer iki sıfatı yani, arzu (icchâ) ve irade (yatna), az çok benzer şekilde tasavvur edilir. Bilgi gibi bunlar da, bir nesneye (saviṣayaka) gönderme yaparlar ve bu tür bir gönderme olmaksızın anlamsızdırlar. Bundan dolayı, bu doktrindeki hakikaten zihinsel ve manevi unsurlar, benlik değil, fakat hepsi geçici olan bu üç sıfattır. Bizim kendi benliğimizi, biz doğrudan biliriz; ancak başkalarının benlikleri, yalnızca onların davranışları vs. aracılığıyla dolaylı olarak bilinir.⁷ İster bizim kendimizin isterse bir başkasının benliği olsun, asla onu

⁶ Krş. NV., III.i, s. 72.

⁷ SM, s. 209.

kendisi olarak bilemeyiz, ancak her zaman beyan edilen bir şeyin, yani “ben mutluyum”, “O açtır” gibi, öznesi olarak biliriz.

(9) *Manas*: Bu, atomik ve ebedidir, ancak ilk dört dravyadan farklı olarak herhangi bir ürüne sebep olmaz. Her benlik, kendisine has manaslara sahiptir; bu manaslar yalnızca bilmenin bir aracıdır ve bu yüzden de herhangi bir duyu kadar hareketsiz, etkisizdirler. Az önce söylediğimiz gibi, bu sistemdeki gerçek zihnî unsur, farklıdır. Ancak, manasın ortaklığı, ister harici nesneler isterse iç durumlara gönderme yapsın, bilginin zorunlu şartıdır. Zaman zaman, gözlerimiz ve kulaklarımız açık olsa da göremediğimiz ya da işitemediğimiz gerçeği, bu sistemin manas olarak isimlendirdiği her türlü bilgi için farklı ve ortak bir yardımcının olabileceği sonucunun temeli yapılır.⁸ Mesela, bazen isteyerek bir saate bakarız; ancak zamanı göremeyiz. Çünkü bizim manasımız, bu arada, başka bir şeyle meşgul olmaya başlamıştır. Bu yüzden o, ikili bir fonksiyon icra ediyor olarak tasvir edilebilir: Bilgiyi elde etmede benliğe yardım eder, ancak aynı zamanda alanını tek bir nesneye ya da tek bir nesneler grubuyla daraltarak onu frenler. Ruhun duyular ve bedenle ilişkisi manas vasıtasıyla kurulur ve onlar vasıtasıyla ruh, harici dünya ile ilişkiye girer. Gerçekten de, onunla birlikteliği, köleliğin temel sebebidir;⁹ zira beden ve duyular bir bedenden diğer bir bedene göç eden ruha eşlik etseler de, manastan farklı olarak onlar, bütünüyle her doğumda yenilenirler.

Dravyalar bizatihi, bütün evreni açıklayamazlar. Onlar, yalnızca onun çerçevesi olarak hizmet görürler ve şimdi, onların farklı özelliklerine ve girebildikleri ilişkilere gönderme yapmalıyız. Bir başka ifadeyle, biz şimdi, dravyadan başka kategorileri hesaba katmalıyız. “Kategori” terimiyle burada, biraz sonra dikkat çekeceğimiz tek bir istisna dışında, nesnelerin bölünebildikleri sınıfları ya da grupları anlamak zorundayız, doğrulama tarzlarını değil. Onlar guna, karma, sâmanâ, vişeşa, samavâya ve abhâva’dır ve dravya ile birlikte, aynı zamanda Nyâyâ’ta da kabul edilen Vaişeşika’nın yedi kategorisini oluştururlar.¹⁰ Başlangıçta, onların yalnızca altısı, kabul edilmiş görünür,¹¹ sonuncusu yani, abhâva bilinmez. Az önce, dravya’dan söz ettik ve şimdi, geri kalan altısı hakkında birkaç şey söyleyeceğiz:

Guna (“nitelik”): Bunlar, bir ya da daha çok dravya ile ilişkili olan sıfatlardır ve Budizm’de olduğu gibi, kendileri bir şeyi temsil etmezler. Bu yüz-

⁸ NS.I.i, s. 16.

⁹ Bandha-nimittam manah: NM, s. 499.

¹⁰ NSB, I.i, s. 9.

¹¹ Vaişeşika-sûtra, I.i, s. 4.

den dravyaya bağımlı olsalar da, bütünüyle ondan ayrı olarak tasavvur edilirler; çünkü onlar, bizatihi bilinebilirler ve bu özellikleriyle de, bu doktrine göre, bağımsız gerçeklikler olmalıdırlar. Bunlar, ait oldukları dravyaları da içeren, her şeyden tam olarak bağımsız olan şeylerdir; fakat zorunlu olarak, ezeli değildirler.¹² Ancak basit ve daha fazla analiz edilebilir olmadıklarından evrenin temel bileşenleri arasına konulurlar. Bir başka önemli özellik, bu bileşenlerden hiçbirinin öznel olarak açıklanamamasıdır. Sistem, bazı varlıkların öznel ve diğerlerinin nesnel olarak açıklanmasını kendi kendisiyle çelişir gibi görür. Gunalar, yirmi dört olarak sayılırlar. Bunlar, yalnızca maddi nitelikleri değil, ayrı bir merkeze, benliğe gönderme yapan zihnî olan nitelikleri de içerirler. Sabitlendikleri bu keyfi sayı, bu kategorinin oldukça uzlaşım sal doğasına açıkça işaret eder. Önemleri, felsefi olmaktan daha çok bilimsel olduğundan hepsini zikretmeye gerek yoktur. Yalnızca, yeri gelmişken, büyüklük (parimân) gibi bu niteliklerin birkaç tanesinin iki ya da daha çok dravya için ortak olduğunu, birkaç tanesinin yalnızca tek bir dravyanın hususi işareti olarak hizmet gördüğünden söz edebiliriz. Bu sonuncusu “hususî nitelikler” (veśāṣa-guna) olarak bilinir. Onlar, toprağın kokusu; suyun tadı; ateşin rengi; havanın teması ve âkâşanın sesidir.¹³ Bunların, ikincil nitelikler oldukları görülecektir; doktrin, yalnızca onları tamamen gerçek olarak kabul etmez, sürekli olarak dravyaların hakiki doğasının onların uzlaştıklarından ziyade ayrıldıkları niteliklerle ifşa edildiği şeklindeki kendi çoğulcu bakış açısıyla birlikte düşünür. Devam eden dravyalardan yalnızca biri, yani benlik, daha sonra kendisine gönderme yapacağımız, hususî niteliklere sahiptir.

Karma (“eylem”): Bu, farklı hareket türlerini temsil eder. Bu hareketlerin, yalnızca kendilerinin bulunduğu dravya ile ilişkisi, tam olarak gunalarinkine aynıdır ve onların bağımsız gerçekliği de, gunalar örneğinde olduğu gibi anlaşılmalıdır. Onu farklı bir kategori olarak kabul etmenin önemi, bu doktrinin değişmezliği, gerçekliği mümkün ayırt edici bir özelliği olarak kabul etmesidir. Bu konuda o, fiziki dünyada durağan nesneler hakkında hiçbir anlayışa sahip olmayan diğer bazı okullardan, yani Sâṅkhya’dan ayrılır. Sonsuz dravyalar, her zaman değişmezdir. Çünkü bu doktrin yalnızca mekânın değişmesini (parispanda) kabul eder; şeklin değişmesini (parinâma) değil; atomik ve sonlu dravyalar hareket ediyor olabilir ya da olmayabilir.

Sâmānya (“tümel”): Şimdiye kadar kendilerinden kısaca söz edilen çok-

¹² Pratîti-bhedat bhedosti: NM, s. 312.

¹³ Bkz. SM, kıta 90-92. Prthivi, aynı zamanda tada, temasa ve renge; ap, dokunma ve renk ve ateş, dokunmaya da sahiptir.

lu varlıklar, tiplere indirgenebilirler. Onlarda, nesnel özelliklerinden kaynaklanan ve algılayan zihin tarafından onlara idhal edilmemiş olan düzen vardır. Bu düzen sebebiyledir ki, nesneler yalnızca dravya, guna ve karma şeklindeki üç sınıfa değil, inekler, kırmızılık ya da uçma gibi alt sınıflara da bölünebilirler. Sāmānyayı “cins”in eşiti olarak kabul etmeye karşı öğrenciyi uyarmak zorunludur. Sāmānya, yalnızca iki ya da daha fazla şey için ortak olan bir özelliği ya da niteliği temsil eder; cins gibi, böyle bir özellik sergileyen şeyler sınıfını değil. Kavanozları, elbiseleri vs. içeren bu dravya kategorisi, kavanozları, elbiseleri vs. içerir, ancak her dravyayı karakterize eden dravyatvanın sāmānyası, “kavanoz-luk” (ghatatava), “elbise-lik” (patatva) vs.’nin daha aşağı sāmānayalarını içermez. Sāmānya terimi, en iyi şekilde, Platonik “idea”ya tam benzerliğini ima etmeksizin “külli” (tümel) kelimesiyle tercüme edilebilir.¹⁴ O, hepsinde ve her birinde vardır; ancak farklı tikellerde farklı değildir. Bu yüzden ineklik, bi-zatihi değil, yalnızca tek bir inek vasıtasıyla kavranabilir. Birlikte ortaya çıksalar da, inek ve ineklik, iki farklı varlık olarak tasavvur edilir.¹⁵ Bu tümellerden sattâ ya da Varlık, en büyük sayıda varlığı karakterize ediyor bulunduğu için en önemli olanıdır ve *dravyatva*, *prthivîtvā* ve *ghatatva*; *gumatva* ve *şuklavta* vs. gibi diğerleri önem bakımından onu takip ederler. Bunların her biri, sıralamaya uygun olarak gittikçe daha az sayıda şeyi karakterize eder.

En şiddetli tartışmaların bu anlayış etrafında yapıldığını görürüz. Cayinler gibi bazıları onun için dış dünyada bir temel kabul ederler, ancak onu bir tümel derecesine çıkartmazlar. Mesela, ineklik, nesnel bir şeyi temsil eder; ancak bu, inekle birlikte ortadan kalkan pudgalanın özel bir niteliğidir.¹⁶ Öte yandan Budistler, yalnızca bir ideal olarak açıklayarak onu bütünüyle reddederler. Mesela, bir dağ ve hardal tohumu için ortak olan ve onların her ikisini de “toprak” olarak sınıflanmasına sebep olan ne vardır? diye sorarlar. Onu Nyāya-Vaiṣeṣika anlamında kabul etmenin, her türden anlamsızlığa götüreceğine dikkat çekerler. Her şeyden önce o, birin çoktaki mevcudiyetini tatmin edici bir şekilde açıklamanın zorluğunu içerir. Yine, tümel olarak isimlendirilenlerin her yerde bulunup bulunmadıklarını (sarva-sarva-gata) yoksa yalnızca ilgili tikellere hapsedilip hapsedilmediklerini söyleyemeyiz. Birinci durumda, sonuç yalnızca kargaşa olur; çünkü bir inek o zaman yalnızca ineklikle değil, her yerde var sayıldığı için aynı zamanda atlık vs. ile de karak-

¹⁴ Mesela, burada, özellikler, küllinin kopyaları olarak görülmez.

¹⁵ Burada, yalnızca cāti olarak bilinen sāmānyanın en önemli türünü dikkate alıyoruz. Keza, upādhi, yani “mavi-gömleklik” (nīla-ghatatva) ya da “başlık-giyen” olarak isimlendirilen bir başka türü de vardır. Yukarıda verilen tasvir, onun için kullanılmaz.

¹⁶ Bkz. Parīksā-mukha-sūtra, iv, s. 4.

terize edilirdi. İkinci durumda, bir yerde var olanın yeni bir tikelde ani ortaya çıkışını açıklamak zor olurdu. Çünkü söz konusu tümel, daha önce burada bulunmamaktaydı ve varsayım gereği hareket kabiliyeti olmadığından bulunduğu yerden oraya taşınamazdı. Budist, belli şeyleri diğerlerinden daha çok benzer olarak gördüğümüzü kabul eder; ancak onun kanaatine göre bu, öznel çıkarımdan kaynaklanır ve herhangi gerçek bir uzlaşmayı ima etmeksizin geri kalanlardan onların farklılığına, var olan zıtlığın şeyleri bilmek için yeterli oluşuna işaret ediyor olarak açıklanır. Bir hayvanı inek olarak betimlediğimizde, biz onun olumlu bir yüklem olarak inekliğini savunmayı kast etmeyiz; daha ziyade onun hakkında atlığı ve bu türden diğer özellikleri reddederiz.¹⁷ Nyâya-Vaiṣeṣika'nın ana parçası, bu tür itirazlara, tümellerin uzamsal bir görüşüne dayandırıldığı –tikele *yerleştikleri*– şeklinde cevap verirler. Ancak bu tikel, tümelin merkezi değildir; yalnızca onu ifşa etmenin vasıtasıdır (vyancâka), böylece onu her yerde ya da yalnızca mukabil tikellerin olduğu yerde görebiliriz.¹⁸

Viṣeṣa (“ferdiyet”): Bu, başka durumda aynı olan mutlak şeylerin ayırt edici niteliğidir. Böylece iki toprak atomu ya da iki ruh, asli şekilleri bakımından her açıdan birbirlerine benziyor ve buna rağmen hâlâ iki iseler, her birinde ayırt edici bir özelliğin olması gerekir. Bu özellik, onun viṣeṣasıdır. Ona olan ihtiyaç yalnızca, başka türlü ayrılamayan bu tür nesneler durumunda ortaya çıkar; onlar da, daha önce zikrettiğimiz varlıklar gibi mutlaklardır. İki kavanoz, ebat, renk vs. bakımından tam olarak aynı olabilirler, ancak yapıldıkları malzemenin ayrı oluşu bakımından birbirlerinden ayrılabilirler. Bu yüzden, onların durumunda viṣeṣaları farz etmek zorunlu değildir. Hatta toprak atomu gibi mutlak varlıkları ayırmada onların yardımına gerek yoktur. Çünkü bu varlıkları karakterize eden niteliklerdeki farklılıklar bu maksat için yeterlidir. Şimdi tabii ki, onların birbirlerinden nasıl ayrıldıkları meselesi ortaya çıkacaktır. Bu soruya, şu söyleyeceğimizden daha tatmin edici bir cevap yoktur: Onlar, yalnızca ait oldukları mutlak varlıklardan değil, birbirlerinden de farklıdırlar (svato-vyâvartaka). Bu kategori, doktrinin daha sonraki takipleri tarafından terk edildi.¹⁹

Samavâya (“zorunlu ilişki”): Bu doktrinde ilişkilerin, gerçek olarak düşünüldüğünü zikrettik. Onlar genel olarak, gunalara²⁰ dahil edilirler, an-

17 Krş. SDS, s. 13-14.

18 NM, s. 312-313.

19 Bkz. Prof. Keith, *Indian Logic and Atomism*, s. 196 n. Sûtranın sâmanya ve viṣeṣayla ilgili görüşünün dikkate almadık. Zira onun bu konu hakkındaki görüşü, belirsiz olup net değildir.

20 Mesela, “öncelik” (aparatva). Ancak kesin olarak, yalnızca gunalara dahil edilen bir ilişki, yani

cak bağımsız bir kategori derecesine yükseltilebilir bir ilişki de vardır. Bu, içsel bir ilişki olarak tasvir edilebilen samavâyadır, zira onun tarafından bağlanmış ilişkilerin (relata) ayrılığı, zorunlu olarak en azından onlardan birinin yok olmasını ima eder. Bu tür ilişkiler (relata), onlardan birinin devamlı olarak diğeri ile ilişkilendirildiği anlamına gelen, ayuta-siddha olarak betimlenir. Beş tür ayuta-siddha nesnesi vardır ve onlardan yalnızca biri samavâya ilişkisini kabul eder. Bu beş tür şunlardır: (1) dravya ve guna, (2) dravya ve karma, (3) tikel ve tümel, (4) mutlak şeyler ve vişēṣa, (5) bütün ve parçalar ya da aynı şeyi başka bir şekilde ifade edilebilirse, maddi sebep ve ürün. Bir durumda yani sonucunda, iki ilişki de dravyadır ve bir diğerinde yani üçüncüsünde hiçbir bir dravya olamaz, çünkü burada tasavvur edildiği şekliyle gunalar ve karmalar tikellerdir ve tümelleri ifşa ederler. Bu kategorinin zorunluluğu, “ayrıt edilebilir”i “farklı”nın eşiti olarak kabul eden bu sistemin çoğulculuk iddiasından kaynaklanır. Eğer bir dravya sıfatlarından, tikel tümelden, maddi sebep etkiden tamamen ayrı olabilir ve yine de birlikte bulunuyorsalar, onlar ilişkilendirilmiş olmalı ve bu ilişkinin bizatihi kendisi, bunlardan en az biri diğerinden ayrı var olmadığından, benzersiz olmalıdır. Bu ilişki hakkında açık bir görüş elde etmek için onu, guna kategorisi altında sınıflanan ve tesadüfi ya da ayrılabilen bir bağ olan samyoga (birleşme) hakkındaki paralel anlayışla karşılaştırmak zorunludur. Samyoga yalnızca dravyalar arasında var olur, oysa gördüğümüz gibi, samavâya dravyalar arasında olabilir de olmayabilir de. Yine, samavâya, asla ayrı olarak bulunmayan ilişkiler arasındayken, samyoga normal olarak ayrı olan şeyler arasındadır. Şimdi bir arada olan iki nesne bir zamanlar muhakkak ayrı olmalı ve yine ayrılabilirler; her iki durumda nesnelerin doğası, bu süreçten etkilenmeden kalır. Bu sebepten yani, ilişkilerle ilgili hiçbir değişiklik meydana getirmediğinden, samyoga, dışardan bir ilişki olarak alınabilir. Samavâya’nın bile, Nyâya-Vaiṣeṣika’ya dair modern çalışmalarda iç ilişki olarak sunulmuş olmakla birlikte, dış bir ilişki olarak açıklanması gerektiğinin, ilave edilmesi zorunludur. Onu böyle kabul etmek, bir örnekle ilgili ilişkileri bir durumdan diğerine farklı olacağını gören bu doktrinin hakiki ruhuna muhalefet etmek olurdu. Burada, bir ilişki, asla diğerinden ayrı bulunmaz. Ancak, aksi ispatlanamaz. Bunlardan birinin öteki olmaksızın var olabileceği, ötekinin ise var olamayacağını sebebi; *o var olmaya başlarken*, bağı bulunan diğeriyle bağlanmış hale gelmesidir. Mesela, kırmızılığın, bir renk olarak ortaya çıktıktan sonra gülü karakterize etmeye

samyoga vardır. O da samavâyaya benzerdir. Bunlar yalnızca, ilişkilerden birinin diğerinde olarak tasvir edilebileceği iki örnektir.

başladığını düşünmemeliyiz. Onun ortaya çıkışı, ilişkisiyle aynı zamanda vuku bulur.²¹ Bir başka ifadeyle, doğuştan olmayan ya da olumsal olan samyogadan farklı olarak samavâya, zorunludur; bu zorunluluk yalnızca tek taraflı olsa da böyledir. Kırmızı renk, gülü bir öngerçek olarak kabul eder (diye-lim), ancak, bu teoriye göre, gül, ifade edildiği gibi, bu ilişkiden –olsa bile– yalnızca bir an için var olabildiğinden tersi, doğru olmaz.²² Bundan sonra, samavâyayı harici bir ilişki olarak betimlediğimizde bununla, samyogadaki gibi onun ilişkilerinin ikisinin de, eşit şekilde bağımsız olduğu değil, yalnızca birinin bağımsız olduğu anlamı kastedilecektir.

Abhâva (“yokluk”): Bu, daha sonraki bir ilavedir ve bu ilave, sistemin realist varsayımının tam olarak geliştirilmesinin bir sonucudur. Eğer her türlü bilgi, kendisinin dışındaki bir şeye işaret ediyorsa, aynı şekilde yokluğun bilgisi de kendisinin dışındaki bir şeye işaret eder ve böyle bir bilgiden ayrı olan o şeyin varlığını ima eder. Müspet alanda olduğu gibi, burada da bilgi bilinen-den farklı olmalıdır.²³ Bir başka ifadeyle bir nesnenin yokluğu, onun yokluğunun bilgisiyle aynı şey değildir. Ancak *abhâva* ile yalnızca herhangi bir yerdeki bir şeyin yokluğunu anlamalıyız, Nyâya-Vaiṣeṣika’nın düşünülemez ya da sahte bir idea olarak reddettiği mutlak bir hiçliği (şûnya) değil. Bir odada ya da bir masanın üzerinde bir kavanozun ya da bir elbisenin yokluğundan söz edebiliriz, ancak asla bizatihi onun yokluğundan değil. Bundan dolayı bu kategori, diğerlerinden farklı olarak, anlayışı bakımından nispidir. O, aslında olumsuz bir yargıdaki –Bu lotus, *mavi* değildir– yükleme tekabül eden şeyi temsil eder ve şimdiye kadar, “kategori” teriminin bu sistemde anlaşıldığı anlam bakımından bir istisnadır. Yokluğun dört türü sayılır: Bir kavanoz örneğinde, ilk olarak, nesnenin yapılmasından önceki “öncel var olmama” ya da “önceki yokluk” vardır ve yalnızca çamur ya da genel olarak ifade edildiği şekliyle, kavanozun iki yarısı (kapâla) vardır. Bu yokluk türü, açık bir şekilde başlangıçsızdır, ancak söz konusu nesne üretildiğinde sona erer. Yine, kavanoz arkasında parçalar bırakarak yok edildiğinde, “sonraki var olmama” ya da “sonraki yokluk” (*dhvamsâ-bhâva*) vardır. Onun başlangıcı vardır ancak, sonsuz değildir, çünkü aynı kavanoz asla bir daha var olmayacaktır. Bu iki yokluğun, çamuru ve kavanoz parçalarını karakterize ettiği, ancak onlarla özdeş olmadığının ilave edilmesi gerekir. Üzerinde hiçbir kavanozun bulunmadı-

21 Jâtah sambaddhaṣca ityekah kâlah, NV, II.i, s. 33.

22 Krş. TSD, s. 4 ve 7: Utpannam dravyam kṣanam agnam akriyâkam ca tiṣṭhati.

23 Krş. “Sokrates canlı değildir”, temel olarak nesnel bir gerçeğe sahip olmalıdır. Bu, negatif bir gerçektir. Eğer Hakikat hakkındaki mukabil teori işleyecekse, ‘negatif durumlar’ kabul edilmelidir.” Bertrand Russel.

ğı, boş bir yer olduğunda sahip olduğumuz, “mutlak ya da topyekûn yokluk” (atyantâbhâva) olarak bilinen üçüncü bir yokluk tür vardır. Burada girmemiz gerekmeyen birtakım teknik sebeplerden dolayı, gerçekten geçici olsa da o, ezeli olarak kabul edilir. Bu son tür, her biri kendine özgü kimliği olan ve ifadesini “kavanoz, elbise değildir”, “A, B değildir” gibi hükümlerde bulan iki nesne arasındaki ayırımı (bheda) dair bir diğer ifadeden başka bir şey olmayan karşılıklı inkârdır. O, özdeşlik yasası sebebiyle tabii ki, ezeldir.

İlk dört dravyanın, atomlar ve kendilerinden kaynaklanan farklı nesneler gibi ikili bir yapıya sahip olduğunu gördük. Bu farklı nesneler nasıl türetilir? Bu soruya cevap, Nyâya-Vaiṣeṣika’nın atomcu teorisinde bulunur. Cayin teorisinden farklı olarak Nyâya-Vaiṣeṣika’nın teorisi hakkındaki ilk önemli nokta, onun herhangi hususi elementin yalnızca o elementin ürünlerine sebep olacak şekilde maddenin mutlak parçacıkları arasındaki niceliksel bir ayırımını kabul ediyor olmasıdır. Genel olarak, şüphesiz, nesnelerin anlaşılmasına birden fazla unsurun girebileceği düşünülür. Ancak, Nyâya-Vaiṣeṣika’ya göre böyle düşünmek yanlıştır. Mesela, insan bedeni, terimin en kesin anlamında, yalnızca *prthivî* atomlarının ürünüdür; onda bulunsalar da, su gibi diğer unsurların ürünü değildir. Samavâya anlayışının temelinde bulunan inanç, dravyaların bir araya gelebilme tarzlarında farklılık olduğu şeklindeki bir inançtır. Aynı türden dravyalar, yeni bir bileşkeye sebep olacak şekilde bir araya getirildiklerinde, samavâya kadar samyoga da vardır; öte yandan bu tür bileşke olmadığı, yalnızca bir küme olduğunda –ister aynı olan dravyalar isterse farklı olan dravyalar bir araya gelsinler– samyoga vardır. Neyin yeni olduğuna karar verme konusunda sistem, yalnızca sağduyu (patiti) tarafından yönlendirilir. Küme ya da bileşke, Nyâya-Vaiṣeṣika makine tarafından üretilmiş olan bir kumaş parçasını bir tohumdan büyüyen bir ağaç gibi açıkladığından mekanik kombinasyona ve organik büyümeye tekabül etmez. Bir kumaş parçası örüldüğünde, onda birleştirilmiş haldeki ipliklere ve bir araya getirilmiş ipliklerden yeniden vücut bulan kumaşa sahibiz. Bu yeni üründe samâvaya ipliklerle ilişkilendirir. Ancak bir iplik demetinde yalnızca samyoga vardır. Çünkü genel olarak anlaşıldığı şekliyle, hiçbir yeni ürün iplik demetinden ortaya çıkmaz. Ortak tecrübenin bütün maddi şeylerinin bu tarzda üretildiği farz edilir ve yeni olarak kabul edilir. Yeni şeylerin daha önce var olanlara ilave edilebileceğine işaret eden bu sebeplilik görüşü, ârambhavâda (yeni yaratma doktrini) olarak bilinir. Bu aynı zamanda, asat-kârya-vâda (var olmaya-nın etkisi doktrini) olarak da adlandırılır. Böyle adlandırılmasının sebebi, onun bir zamanlar var olmayan etkinin, daha sonra ortaya çıktığını iddia et-

mesidir. Bu, onun sebebinden ayrı olarak var olabileceği anlamına gelmez. Bu etki, bir niteliğin bir cisimde bulunması gibi, maddi sebebin doğasında vardır. Teoride dikkat çekilecek ikinci nokta, bütün bu ürünlerin geçici olmasıdır.²⁴ Yani, asat-kārya-vāda yalnızca, var olmayanın var olmaya başladığını değil, fakat var olan bir ürünün er ya da geç var olmayı bırakacağı anlamına da gelir. Budizm’in aksine, burada hiçbir şeyin iki andan yani, ortaya çıkma ve var olmaya devam etme anından daha fazla süremeyeceği iddia edilir; bir ürün, yapıldıktan sonraki en erken olarak üçüncü anda ortadan kalkar. Son olarak, bütün bu ürünler, zorunlu olarak iki ya da daha fazla dravyada ikamet ederler. Üretilmiş şeylerin, yalnızca zamanda ve uzayda olmayıp, dravyalarda da ikamet ettiği vurgusu dikkate değerdir. Gunaların ve karmaların –ister üretilmiş olsun isterse olmasın– doğaları gereği böyle olduklarını hatırladığımızda, bir ürün olarak dünyayı bütünüyle daimi dravyalara bağlı görürüz. Bu doktrin, bizim “fenomen” terimini kullanmamızı kabul etmez; ancak eğer o terimi kullanabilseydik, daimi dravyaları bütün fenomenlerin temeli olarak tasvir edebiliriz. Bu yüzden evren, (1) asla yapılmamış ve asla yok edilemeyecek olan, farklı atom türleri, ruhlar gibi diğer dravyalar, külliler vs. gibi her zaman var olan bir asıl ve (2) ona dayanan ve bizim normal olarak bildiğimiz dünya olan türemiş bir şeyden meydana gelir. Yeri gelmişken, bu teori, çok iyi bilinen değişim problemini çözmeye çalışır. Çözüm; bir şeyin bütünü içinde birbirini takip eden değişiklikler anlamında değişimin olmadığı, şeklindedir. Belli şeyler vardır ki, asla değişmezler ve bizim değişim düşüncemizi açıklayanlar, ona sebep olan geçici şeylerdir. Değişim hakkındaki bu çözüm, şimdiye kadar bildiğimiz iki çözümünden –değişimin topyekûn ve ebedi olduğu şeklindeki Budist çözüm ve daimi bir maddede meydana gelen bir değişim olduğu şeklindeki Cayinist çözüm– farklıdır.²⁵

Atomların varlığı, algılanabilir maddenin bilinen bölünebilirliğinden çıkartılır. Bu bölünebilirliğin, bir safhada sona ermesi gerektiği söylenir; çünkü eğer bütün şeyler sonsuza kadar bölünebilir olursa, onlarda gözlemlenen farklı büyüklük çeşitlerini açıklamak zor olurdu. Bu bölünme sürecindeki son safha, maddi evrende geçici olan her şeyin sebepsiz sebebi olan atomları verir. Onlar basittirler ve parçaları yoktur. Ebatları, âkâşadaki mevcudiyetleri onun her tarafı kaplayan doğalarına engel olamayacak kadar küçüktür ve dört sınıfın her birindeki sayıları, sonsuzdur. Nesnelerin meydana gelme süreci şöyledir: Toprak atomları (diyelim), bir araya gelir ve ortaya çıkan ikili

²⁴ Utpannam niudhyate: NSB, i, s. 29.

²⁵ Kṣāna-bhanga-parināmayoh-nirāsāt: Upaskāra, VII.ii, s. 9.

bileşim (dvyanuka), onu oluşturan asli atomlar gibi, sonsuz derecede küçük (anu) ve bu yüzden de duyuüstüdürler. Bu tür ikililerden üç tanesi, uygun bir şekilde bir araya geldiğinde, güneş ışınlarında dans ediyor olarak gördüğümüz toz zerresiyle özdeş olan ve görülebilir en küçük varlık olarak kabul edilen bir üçlüyü (tryanuka) üretirler. Onun büyüklüğü sonludur ve diğer bütün sonlu nesneler, bu tür üçlülerden yapılırlar. Bu üçlünün sonluluğu, atomların gözle görülemeyecek kadar küçük ebatlarından nasıl çıkar sorusuna, onun bileşenleri olan atomların *sayısından* kaynaklandığı ve ortak şeyler durumunda olduğu gibi büyüklüklerinden değil, diye cevap verilir. Ancak bu, çok açık olmayan bir noktadır ve bundan dolayı da, diğer okulların taraftarları tarafından acımasızca eleştirilir.²⁶ İkili bileşimlerden daha ileri maddi şeyler üretildiğinde, onların nitelikleri de üretilir; doğaları, kendi sıradan özlerinin nitelikleri tarafından belirlenir. Mesela, bir kumaşın beyazlığı, o kumaşta örülen ipliklerin beyazlığı tarafından meydana getirilir. Elbisenin beyazlığı, yalnızca kumaştan değil, aynı şekilde ipliklerin beyazlığından da farklıdır. Bu yüzden de, birkaç beyazlık vardır. Onlar, daha önce işaret edildiği gibi, hepsi tümel “beyaz-lığı” (şuklatva) sergileyen beyaz renginin hususi örnekleridir. Üretilebilecek şeyler dünyasının bir başka biricik yönü de, karmadır. Bu örnekte, her ikisi de aynı sınıfa ait olsalar da, bir kuşun uçuşu (diyelim) bir diğerinin uçuşuyla aynı olmayacak şekilde, aynı türün kabul edilen birçok tikeli vardır. Yaratma sürecinin tersi olan yok olma süreci, bir dereceye kadar bu doktrin eski ve yeni temsilcileri tarafından farklı şekilde açıklanır. Birincilere göre, mesela bir kavanoz kendisinden yapıldığı iki yarısının (kapâla) yok edilmesinin arkasından yok olur. Bu düzenin yegâne istisnası, ilk üretim durumu, yani ikili birleşim durumudur. Onun yok edilemez oluşunun maddi sebebi, etkinin yok edilmesi, onu teşkil eden atomların saf birleşimiyle meydana gelme olarak açıklanır. Bu görüşte, maddi sebebi ortadan kalksa da, zaman ne kadar kısa olursa olsun, etkinin devamını tatmin edici bir şekilde açıklama gücü vardır. Hem bu güçlükten sakınmak hem de açıklamanın tutarlılığını sağlamak için, sonraki savunucular neden sonuç ilişkisi boyunca maddi sebebin farklı parçalardan oluştuğunu; böylece de var olduğu her yerde maddi sebebin yok olmasını, sonucun yok olmasının takip ettiğini savundular.

Bu teoriyle bağlantılı olarak dikkati, sistemdeki Tanrı düşüncesine çekmek zorundayız. Yorumcular atıflar bulduklarını iddia etseler de, Kânâda'nın *Sûtrasında* Tanrı'ya hiçbir gönderme yoktur. Gautama, Tanrı'yı

26 Bkz, yani, Şamkara'nın VS üzerine olan yorumu, II.ii.ii.

yalnızca bir sebebe bağlı olarak zikreder ve bazıları, Nyâya'nın aslında teist olup olmadığından şüphe etmişlerdir. Ancak hem Praśastapâda hem de Vâtsyâyana Tanrı'yı kabul ederler ve bu inanç, daha sonra bu doktrinin çok iyi temellendirilmiş bir parçası haline gelir. Śrîdhara, mesela, Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışır ve Udayana, daha önce işaret edildiği gibi, bu problemin klasik yorumu ve onun çözümü olarak kabul edilmeye başlanan şeyi arzeder. Tarihsel konum bu iken, mantıksal olarak da, öğretisi şüphesiz, dünya-üretim sürecini başlatabilen her şeye gücü yeten bir Varlığa muhtaçtır.²⁷ İlk olarak doktrinin bu zorunlu içeriminin Vâtsyâyana ve başkaları tarafından düşünülmüş, geliştirilmiş ve açıklanmış olması muhtemeldir. Kabul edilen Tanrı, âtman altında tasnif edilir ve o, cîvâtman ya da benlikten ayırmak için paramâtman olarak betimlenir. Diğer âtmanlar gibi o da, her şeye gücü yeten ve ezeli olandır; ancak bilinç ve ilgili sıfatlar, her zaman cîvâtmanı karakterize edebilir ya da etmeyebilirken, onlar Tanrı'yı bu şekilde karakterize ederler. Onun bilgisi, yalnızca ezeli değil, aynı zamanda evrensel ve mükemmeldir. Arzulayabilir ve isteyebilir, cîvadan farklı olarak acı ve mutluluğa sahip değildir²⁸ ve kötü arzulardan ya da nefretten uzaktır. O, evrenin yaratılmasından sorumlu olarak kabul edilir. Bu ifadeyle, bu okulda kabul edilen sebeplilik görüşüne göre yaradılışlar, yeni şeylere sebep olsalar da, burada yalnızca, asli nesnelerin –atomlar vs.'nin– uygun yaradılışlarını anlamalıyız. Tanrı, yalnızca yaratmaz, aynı zamanda korur ve zamanı gelince, sadece yeniden yaratmak amacıyla dünyayı yok da eder. Bütün bu süreçteki yol gösterici faktör, belli bir kalpadaki dünya safhası üzerindeki rolünü oynayacak olan, varlıkların geçmiş karmasıdır. Burada, şahsiyeti olan bir Tanrı'ya sahip olup olmadığımızı söylemek zordur; ancak ona atfedilen iradi faillik, şahsiyetlilik düşüncesinin bütünüyle dışlanmadığına işaret eder. Şüphesiz Tanrı, burada insan imgesinde tasavvur edilmiş olarak betimlenmez; ancak o, insanla tabiat bakımından bir benzerliği akla getiren âtman olarak adlandırılır. Burada anlaşıldığı şekliyle Tanrı hakkındaki hususi bir nokta, onun varlığının Vedânta'da olduğu gibi vahiy yoluyla değil de, çıkarım yoluyla kanıtlanmasıdır. Bu yüzden doktrin, genel rasyonelci ruhuna uygun olarak başka yerde olduğu gibi burada da, akla önde gelen bir yer verir. Eğer sistemin kendisine has varsayımları üzerinde temellendirilen şeyleri kabul etmeyip reddedersek, argümanlar alelâde bir karaktere sahip olurlar ve burada onları uzun uzaydıya ele al-

27 Bkz. Şamkara, VS, II.ii, s. 12.

28 NSB, s. 200-201. Sonraki temsilcilerden bazıları, Vedantacı eğilimle, ebedi mutluluğu Tanrı'ya atfettiler. Bkz. Dinakariya (SM. üzerine yorum), s. 467.

maya gerek yoktur. Argümanlardan yalnızca, Udayana tarafından açıkları şekliyle, başlıcalarına dikkat çekeceğiz. Bu argümanlar şöyledir: (1) Dünya bir sonuçtur ve diğer sonuçlar gibi, başka sebepler arasında, gücü kadar bilgisiyle de dünyayı yaratma görevinin üstesinden gelebilecek etkin bir sebebe ya da faile işaret eder; (2) yaratılmış bu dünyada bir kontrol ediciye ya da kanun yapıcıya işaret eden fiziki düzen gözlemlenir ve (3) dünyanın ahlâki yönetimi, hak ettiğine uygun olarak adalet dağıtan bir yöneticiyi ima eder. Bir ölçüde olağanüstü olan bir diğer argümana da gönderme yapabiliriz. Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışırken Udayana, aksine hiçbir delilin bulunmamasının bütün avantajından yararlanır. *Kusumâncali*'deki beş bölümün birini tamamen bu noktanın incelenmesine ayırır ve pramânaların hiçbirinin Tanrı'nın var olmadığını ispatlamak için nasıl ileri sürülemeyeceğini gösterir. Bu, şüphesiz yalnızca diyalektik değere sahip bir noktadır; ancak özellikle de, Tanrı'nın varlığının asla ispat edilemeyeceği şeklindeki zıt gerçeğe çok önem verenlere karşı bir güce sahip olduğu da reddedilemez.

Şimdi, bu sistemdeki “sebeb” düşüncesi hakkında da birkaç söz söylemek gerekmektedir. Sebeb, sonuçtan önce olmalı, yani daha önceki anda var olmalıdır. O aynı zamanda, değişmez bir öncel olmalıdır (*niyata-pûrva-vritti*). Ancak bu tasvir, herhangi hususi bir durumda, sebepler olarak kabul edilemeyecek olan birkaç faktörü de içerdiğinden çok geniş bir tasvirdir. Mesela, bir kavanoz yapıldığında, ekibin çamur üzerinde oynamasıyla üretilen bir ses vardır; ancak o, değişmez bir önce olsa da, hayal gücünü zorlayarak kavanozun sebebi olarak kabul edilmez. Bu nedenle, sebebin tam tanımını sağlamak için, teknik olarak *anyathâsiddhalar* olarak isimlendirilen, istisnalar yapılır. Bu tür dışarıda bırakmalardan sonra, “değişmez öncel”in tasvirine verilen her cevap, söz konusu etkinin bir sebebidir. Dışarıda bırakmaların beş tür olduğu ifade edilir; ancak bunlar arasındaki ayırım, belirsiz olup kesin değildir. Onların hepsi bir başlık altında toplanabilir ve J. S. Mill'in yaptığı gibi, “şartlı faktörler” olarak tasvir edilebilirler. Anyathâ-siddhaların beşli şemasının genel doğasına işaret etmek için bir ya da iki örnek yetecektir: (1) Bir sebebin nitelikleri, sebepler değildir yani, kavanoz hususunda ekibin rengi bir sebep değildir. Oysa ekibin kendisi bir sebeptir; (2) bir sebebin sebebi de, bir sebep olarak kabul edilemez. Değişmeyen bir örnek verecek olursak, çömlekçi bir sebep olsa da, çömlekçinin babası bir sebep değildir. Bundan, onların “şarta bağlı” oldukları ortaya çıkar; çünkü onların değişmez öncelikleri diğerlerine bağlıdır yani, sıraya uygun olarak değnek ve çömlekçiye bağlıdırlar. Bütün bu müspet sonuçlar, bir başka sistemde, iki sebep grubuna, yani biri maddi (upâdâna-kâ-

rana) ve öteki etkin sebebe (nimitta-kârana) sahip olarak kabul edilir. Ancak burada, etkin sebep, aynı şekilde muhafaza edilirken maddi sebebin yerini bir maddenin niteliklerinden farklı olduğu görüşüne uygun olarak samavâyî ve asamavâyî kâranalar olarak bilinen iki sebep alır. Samavâyî-kârana, değişmeden kalan bir dravyadır ve asamavâyî-kârana, bir guna ya da karmadır. Bundan dolayı, Nyâya-Vaişeşika, müspet bir sonuç için yalnızca iki sebep yerine üç sebepten söz eder. Mesela, kumaş örneğinde, –bir dravya olan– iplikler, samavâyî-kâranadır ve –bir guna olan– aralarındaki samyoga ya da bağ, asamavâyî-kâranadır. Kumaşın beyazlığı örneğinde, bizatihi kumaş ilk tür sebeptir ve ipliklerin beyazlığı ikinci tür sebeptir. Beyazlığın, kumaş ortaya çıktığı ilk anda onda meydana getirildiğine inanılır. Olumsuz bir sonuç için, onların hiçbirisi zorunlu değildir, ancak bir kavanozun kırılması örneğinde olduğu gibi yalnızca etkin sebep gereklidir.

Şimdi, dikkati tek tek göz önünde bulundurulduğunda iki sistemin genel bakış açısından önemli bir farklılığa çekebiliriz. Vaişeşika, dünyayı ontolojik bakış açısından görür, oysa Nyâya, epistemolojik bakış açısından bakar. Bu, iki sistemde kabul edilen kategorilerin doğası bilindiğinde daha açık bir hale gelecektir. Nyâya, on altı padârtha kabul eder ve Vaişeşika'nın yedi tanesinin hepsi, on altı taneden ikincisi olana –prameya ya da “bilinebilir”– dahil edilir. Bu iki terim –pramâna ve prameya–, Nyâya'nın hususi bakış açısını açık hale getirmek için yeterlidir. O şeylerle, ne olduklarıyla değil nasıl bildikleriyle ve ispat edilebildikleriyle ilgilenir. Bu, Nyâya'nın nesnelerin bağımsız varlıklarından şüphe ettiği anlamında alınmamalıdır. Onların müstakil gerçekliklerini, kardeş sistemler kadar seve seve kabul etmeye hazırdır; ancak o, bilginin kolaylıkla bizi yanlışla sevk edebileceğini hissetmiş ve bu yüzden doğru düşüncenin yasalarını araştırmaya başlamıştır. Bu bakış açısı yine, hepsi hem hakikatin keşfinde hem de onu rasyonel olmayan saldırılara karşı korumada kullanışlı olan geri kalan on dört kategorinin²⁹ doğasından aşikâr hale gelir. Bu yüzden Nyâya'nın hedefi, ilk olarak hakikat alanını kazanmak ve sonra onu hata ve safsatanın tecavüzlerine karşı diyalekt çitiyle korumaktır. Bundan dolayı Nyâya, saf mantık olmayıp, aynı zamanda önemli bir tartışma teorisi de. Bu mantıksal kısım, başlangıçta, diyalektik araçlarıyla aşırı yüklü gibi görünür, ancak bu yükten kurtulunca, zamanla tam olarak göze

29 Bunlar şöyledir: Samşaya (şüphe), prayocana (hedef), dr̥stâna (örnek), siddhânta (sonuç), avayava (kıyasın unsurları), tarka (varsayım), nirnaya (çözüm), vâda (tartışma), calpa (münakaşa), vitandâ (sebepsiz itirazda bulunma), hetvâbhâsa (yanlış/yanlış düşünce), chala (hile), cāti (yanlış itiraz) ve nigraha-sthâna (azarlama için vesile).

çarpar hale gelir. Bhâsarvacna'nın *Nyâya-sâra'sı* gibi çalışmalar, araştırma konularının yeni bir tasnifini kabul ederek ve onu dört başlık, algı, çıkarım, şifahi tanıklık ve upamâna –bunların hepsi, Gautama'nın kategorilerinin birincisi olan, pramâna altında toplanırlar– altında inceleyerek bu değişimi sergilerler. Bu dönüşüm, Nyâya'nın büyük kısmı itibariyle bir vâda-vidya olarak özelliklerini çıkarıp atarak üstün bir pramâna-şâstra haline geldiği Gan-geşa'nın *Tattva-cintâmanisinde*, tamamlanır. Böylece başlangıçtan itibaren Nyâya'da kabul edilen bu epistemolojik bakış açısı vurgulanmış ve şimdiye kadar Gautama'nın diyalektik şeması ona tabi kılınmıştır.

II

Hint psikolojisinin asla kendisini felsefeden kurtaramadığını gördük. Bundan dolayı, her bir sistemin kendisine has, metafizik anlayışıyla renklenmiş psikolojisi vardır. Nyâya-Vaişēṣika, ebedi ruhlara inanır ve hayatın bütün eylemlerinin³⁰ temeli olarak tasvir ettiği bilinci, onun mümkün sıfatlarından biri yapar. Buna ilaveten, ruhun sahip olabileceği beş diğer sıfat da psikolojiyle bir bağa sahiptir. Bu beş sıfat, “sevgi” (*râga*), “nefret” (*dveṣa*), “zevk” (*sukha*), “acı” (*dukha*) ve “irade”dir (*yatna*). Altıncı sıfat *cnâna* ve beş sıfattan biri *yatna*, bilme ve iradeye karşılık gelirler ve geri kalan dördü ise, kabaca zihnin hissi yönünü temsil ediyor olarak görülebirlirler. Sevgi ve nefret, zevkin ve acının sonuçlarıdır. Bize zevk veren şeyleri sever ve acıyla ilişkili olanlardan hoşlanmayız. Ancak modern psikolojide bu üç safha, gerçekte ayrı olarak kabul edilmez ve zihin bir birlik olarak görülür, Nyâya-Vaişēṣika'da onlar arasındaki ayrımın temel olduğu kabul edilir. Bilmenin, hissetmenin ve iradenin bu üç sıfatı, herhangi hususi bir durumda, özel bir düzende benlikte kendilerini tezahür ettirdikleri farz edilir; ilk önce bilgi, sonra arzu ve son olarak da irade.³¹ Bir şeyin yokluğunu hissetmeden önce, onu bilmek zorundayız ve bu ihtiyacı tatmin etmek için eylemde bulunuruz. Bu yüzden his, bilme ve irade arasında aracılık yapar. Bu sistemde his ve irade hakkında ifade edilmiş olan, psikolojik olarak önemli çok fazla bir şey yoktur. Nyâya-Vaişēṣika, onları ahlâki bakış açısından görmekle yetinir; bu konuda onlar hakkındaki görüşünden yeniden söz edeceğiz. Öte yandan bilmenin psikolojisi, tam olarak incelendi. Onu tasvir etmeden önce, temsili olarak bilme (*anubhava*) ve akıl yoluyla bilme (*smṛti*) arasındaki ayrıma dikkat çekmek zorunludur. Birincisi genel olarak, arkasında benlikte ikamet eden ve canlandırıldığında, daha önce bilinenin hatırlanmasına götüren,

30 TS, s. 21.

31 Jânâti icchatı yatate.

bhâvanâ ya da samskâra olarak isimlendirilen bir iz ya da intiba bırakır. Bu, smrti ya da hafızadır. Bu bhâvana, benliğin yedinci hususi niteliğidir.

Akıl ile bilme, genel olarak ikiye, yani manasın her ikisi için de zorunlu bir yardımcı olduğu dolaylı ve dolaysız bilme olmak üzere ikiye ayrılabilir. Sonuncusu, kabaca duyum ve algıya denk kabul edilebilen pratyakṣa olarak adlandırılır; birincisi ise, çıkarımsal bilgi olarak, pratyakṣa'ya dayandırılan parokṣa olarak bilinir ve bu kısım ile ilgili onu daha fazla açıklamaya gerek yoktur. Başka bir bilgiyi ön gerçek olarak var saymayan bilgi olarak tanımlı, Pratyakṣa'nın onun birinci karakterine dayandırılır. Duman ve ateş arasındaki tümevarımsal ilişkiyle olan tanışıklığımızı zikretmeksizin, tepenin üstünde ateşin olduğunu çıkarsadığımızda, daha önce burada dumanın olduğunu gözlemlemiş olmalıyız. Ancak mesela, maviliği bilmek için daha önceki bir bilgi zorunlu değildir. Yani bizim ilk idealarımız, duyular tarafından sağlanır. Algı psikolojisini anlamada daha faydalı olan bir başka tanım daha vardır. O, bir duyu organının (indriya) bir nesneyle temasıyla ortaya çıkanın bilgi olduğunu ifade eder. Böyle bir temas, algının yegâne şartı değildir, ancak bu, onun ayırt edici özelliğidir. Hakiki süreç, genel olarak şöyle tasvir edilir: Benlik, manasla temasa geçer; manas duyularla ve duyular nesneyle. Yeterli ışığın mevcut olması gibi belirli dış şartlar yerine getirildiğinde, algı meydana gelir.³² Bu tasvirin, yalnızca iradi dikkati içeren durumlara uygulanabileceği açıktır ve mesela, uykudan uyanan bir insan kendisiyle alakalı şeyleri neden-sonuç olarak algıladığında hakiki süreç, tersine çevrilmiş olur.³³ Burada indriya kelimesi, yalnızca Hint felsefesinin başka yerlerinde olduğu gibi beş duyuya değil, manasa da işaret eder. Sonuncusu, acıyı, mutluluğu, açlığı vs. tecrübe etmenin vasıtasıdır. Bu yüzden manas, diğer duyular vasıtasıyla bilgiyi elde etmenin bir yardımcısı değildir; o, benlik için belli iç durumların bilgisini kormanın da doğrudan aracıdır. Hem basit hem de mutlak olan manas dışında duyular, burada tek tek unsurlardan (bhautika) –görme duyusu, ateş atomlarından; tatma duyusu, su atomlarından; dokunma duyusu, hava atomlarından ve koklama duyusu, toprak atomlarından– türemiş olarak açıklanırlar. İtme duyusu, itmeye karşılık gelen organ, kulakla (karna-şaṣkuli) sınırlanmış, âkâşadır. Bu açıklamanın temel ilkesi, benzerin benzeri etkileyebileceği ilkesidir. Çünkü bir duyu organı ve onun nesnesi arasında bir yakınlık olmaksızın ayırt edici özelliği, tatmin edici bir şekilde açıklanamaz. Mesela, yalnızca görme organı, rengi anlar; çünkü yalnızca görme organı,

³² NSB, I.i.4.

³³ NS, II.i.26.

ayırt edici özelliği renk olan tecas atomlarından meydana gelir. Yeri gelmişken, bu doktrin ikincil niteliklerin nesnel karakterini iddia eder. Bu daha önce kendisinden bahsettiğimiz bir konudur. Pratyakṣa vasıtasıyla bilinebilen nesne türleri nelerdir? Yedi kategorinin dışındaki bazı nitelikler ve eylemlerin doğrudan kavranması, hususi bir zikre ihtiyaç duymaz. Ancak pratyakṣa, geri kalan kategoriler altında yer alan herhangi bir nesneyi kavrar mı? Burada sistem, şimdi göz önüne alacağımız kendisine has, belli görüşlere sahiptir. (1) Realistler genel olarak, maddelerin varlığının, sıfatların algılandıktan sonra çıkarsandığına ya da dolaylı olarak bilindiklerine inanırlar. Nyāya-Vaiṣeṣika, maddelerin de doğrudan bilindiğini kabul eder. Ancak bütün duyular bunu yapabilecek kapasitede değildir. Harici maddelerle ilgili olarak, yalnızca görme ve dokunma organları bunu yapabilir; dahili olanlarla, yani benlikle ilgili olarak bunu yapan ise manastır. Bir başka ifadeyle, bütün indriyalar duyumsayabilirken, bazıları aynı zamanda algılayabilirler. Bu konum, yalnızca var sayılmaz; onu aşağıdaki gibi tecrübeye bir atıfla kanıtlanmak için teşebbüsler de yapılır: “Ben şimdi, gördüğüme dokunuyorum.” Burada, iki duyu organının anlayabildikleri, açıkça farklıdır, ancak yine de, iki anda aynı şekilde algılanan temel varlığa gönderme yapılarak açıklanan bir özdeşlik tecrübe edilir.³⁴ (2) Önceki bölümde, Nyāya-Vaiṣeṣika’nın tümelleri ayrı ontolojik varlıklar olarak gördüğünü inceledik. Onları kavramanın aracı, mukabil tikelleri anlamanın aracıyla aynıdır. Öyle ki, tikeller algılanabildiğinde, tümeller de algılanabilirler. Göz vasıtasıyla bir gülün kırmızı olduğunu algılayınız ve aynı duyu organı, kırmızı rengi karakterize eden tümel kırmızı-lığı (raktatva) da gösterebilir. Yine, dokunma duyusunun yardımıyla belli bir hayvanın inek olduğunu bildiğimizi farz edelim; aynı dokunma duyusu, aynı zamanda bize tümel inek-lik düşüncesini de verir. (3) Biz, doğrudan yalnızca gunalar ve karmalara ilaveten dravyaları ve sāmānyaları değil, algılanabilir nesneler olduğu varsayılan abhāva ya da yokluğu da bilebiliriz. Onun aynı organ olması için yardım etmek bu nesneleri anlamak için zorunludur. Bir kavanoz, göz için görünebilir ve onun yokluğu da aynı organ tarafından algılanabilir.³⁵ Ancak mesela, duyuyu üstü olan atomlara gelince, onların yokluğu algılanamaz, fakat çıkarsanmak ya da başka şekilde bilinmek zorundadırlar. Bu görüşü desteklemek için gösterilen sebep, bu tür nesnelerin yokluğunun anlaşılmasının, daimi olarak ilgili duyu organının fonksiyonu tarafından öncelenmiş olduğu şeklindedir. Mesela, hiç kimse gözünü ya da uygun bir or-

³⁴ NSB, Li, s. 38.

³⁵ Yenendriyena yā vyaktih grhyate tenaivendriyena tajjāih tadabhāvopi grhyate.

ganını kullanmaksızın bir odada sandalye olmadığını söyleyemez. Yokluğun bilgisi için ayrı bir pramāna varsayan Mimāṃsā sistemini ele alırken bu noktaya tekrar döneceğiz.

Bütün bu türden pratyakṣalar, laukika ya da sıradan olarak betimlenirler. Sistem, alaukika-pratyakṣa ya da aşkın algı olarak adlandırdığı farklı bir türü de kabul eder. Bunun üç çeşidi vardır: (1) Bir inek –diyelim– görüldüğünde inek-liğinde de tam olarak aynı tarzda görüldüğünü, söyledik. Pratyakṣaların alanı, daha da ötelere uzanır ve tümellerin bu bilgisiyle biz, doğrudan ancak aşkın bir tarzda, yalnızca bu sınıfa ait olsalar da, şimdi ve her zaman var olan ya da var olacak olan bütün tikel inekleri kavrarız –denilir–. Bir tümelin altında yer alan bütün tikellerin bu bilgisi, söz konusu tümelin kendisi, algının nesnesi haline geldiğinde alaukika-pratyakṣanın bir örneği olarak kabul edilir. (2) Yine, uzakta bir gülü gördüğümüzde, onun kırmızılığını, şeklini vs. doğrudan anlarız ve sonra güldeki güzel kokma niteliği hakkındaki geçmiş bir tecrübenin zihnimizde bıraktığı intiba sebebiyle onun bu özelliğinin farkına varırız. Ancak faraziye gereği çiçek bizden çok uzak olduğunda, onun normal algının sonucu olduğuna inanamayız. Bu, alaukika-pratyakṣanın bir başka örneği olarak kabul edilir. Buradaki karışık psikolojik hakikat, bütün algıların kısmen akıl ile kavranan ve kısmen temsili olduğu şeklindeki bildik bir hakikattir. (3) Son tür, yogik algı olarak adlandırılır. Bu algı insanı, atomlar, dharma vs. gibi duyularüstü nesnelerle karşı karşıya getirir ve onun edinilmesi, zihnî olduğu kadar ahlâki de olan uzun süreli bir eğitim vasıtasıyla mistik gücün gelişimi anlamına gelir. O, duyular kendisinde ortak olarak faaliyet göstermese de, sebep olduğu farz edilen görüşün tam canlılığından dolayı, algı olarak betimlenir.

Şimdi, savikalpaka ve nirvikalpaka pratyakṣa arasındaki ayırımı dikkat çekmek zorundayız. Bu doktrine göre, bütün algısal bilgi, bir yargı şeklinde ifade edilebilir. Hatta gerçekte izole bir algı olarak görünen şey bile, bir yargıyı, başka bir şey hakkında ifade edilmiş bir şeyi, temsil eder. “Bir at”, mesela, “at-lık ayırt edici özelliğine sahip bir nesne”ye eşittir. Bir başka ifadeyle, bizim için aşikâr bir şekilde bilinen algı, karakteri bakımından karmaşıktır ve bu yüzden, belirli (savikalpaka) olarak betimlenir. Şimdi, sistemin atomcu bakış açısından, bütün karmaşık şeyler, onları meydana getiren basitliklerin bir araya getirilmesinin sonucu olarak açıklanabilir. Savikalpakanın karmaşıklığı da, bu kurala dahil edilir ve onun zorunlu olarak, bütünüyle tanımlanamayan izole nesneleri temsil eden basit ya da nirvikalpakayı bir ön

kabul olarak varsaydığı farz edilir.³⁶ Bu yüzden, herhangi bir zamanda bir ineğin beyaz olduğunu bilirsek, evvelce bizatihi bir ineğin, bizatihi beyazlığın ve bizatihi onlar arasındaki samâvâya ilişkisini zorunlu olarak algılamış olduğumuz farz edilir.³⁷ Böylece savikalpaka, ayrı olarak verilen birimlerin bir terkip süreci haline gelir, “bir yığın içindeki ayırımın” bir süreci değil.³⁸ Ancak, bu başlangıç nevinden bilme olgusunun, bizim doğrudan farkında olduğumuz bir mesele olmadığı, kabul edilir; o yalnızca sistemin temel bir varsayımından mantıksal tümdengelimimin sonucudur. Öte yandan, savikalpaka, bir gözlem meselesidir ve içe bakış halinde verilir. Ortaya çıkarken değil, ancak daha sonra anuvyavasâya (“bilgiden sonra”) diye adlandırılan ikinci bir bilgide onun farkına varırız. İlk önce, nesneyi biliriz ve sonra, eğer tercih edersek, bu gerçeğin yani, söz konusu cnâna tarafından karakterize edildiği şekliyle benliğin farkına varabiliriz. Bu iç algı ya da kendi kendinin bilincinde değildir.

III

Bu doktrinin ayırt edici özelliklerinden biri, ne olursa olsun her şeyin bilinebilir olduğu inancıdır. O yalnızca bilgi dışında bir gerçekliği iddia etmez, onun bilinebileceğini de kabul eder. Gerçekte, bir şeyin bilinemez olduğunu söylemek, bu sistemde onu reddetmekle aynı şeydir. Bu görüşe göre, bilgi bile bilinebilir, onun için cnâna yalnızca nesneler hakkında değil kendisi hakkındadır da. Ancak, bilgi *birincil olarak* nesneye yöneltilir; bu yüzden nesne hem özne hem de bilgiden önce bilinir. Bu son ikisi, birlikte ifşa edilirler ve daha sonra kendi bilincinde ya da tecrübe (anuvyavasâya) üzerinde yansımasında. Böylece dış dünyanın gerçekliği bizatihi var olsa da, zorunlu olarak bilgi ona ulaşmanın aracıdır ve bu yüzden, mantığın problemleri bu sistemde dikkate alınmaya başlanır. Nyâya, Budizm gibi, yalnızca Vaiṣeṣika’nın izin verdiği algı ve çıkarıma ilave olarak iki pramânayı –şifahi tanıklık (şabda) ve karşılaştırmayı (upumâna)– kabul etmede Vaiṣeṣika’dan ayrılır. Şimdi bu pramânaları sırayla ele alacağız:

(1) *Algı* (Pratyakṣa): Bu bilgi çeşidinin psikolojik yönü, daha önce incelendi ve burada, yalnızca ona, mantıksal açıdan bakacağız. Hakkında farkına varılacak ana nokta, bilginin daimi olarak kendisinden ötedeki gerçek bir

³⁶ SM, s. 255.

³⁷ Nirvikalpaka, burada, Budizm’e göre olduğu gibi, sva-lakṣanayla sınırlanır.

³⁸ Doktrinin tedavüldeki yorumlarında, evvelki bilginin, viṣeṣana ya da sıfatla ilgili unsura gönderme yapma ihtiyacında olduğu söylenir: Viṣiṣṭa-jñānam viṣeṣana-jñāna-janyam (TSD, s. 30. Krş. SM, s. 253). Ancak, diğer bileşenler hakkındaki bir bilginin de, bir zamanlar zorunlu olduğu düşünülmüş gibi görünür. Bkz. NM, s. 93 ve 95.

nesneye işaret ettiği varsayımın alanının nirvikalpaka ile sınırlı oluşudur. Gerçeklikle doğrudan temas halinde olduğumuz ve onun bilgisini derhal elde ettiğimiz için onun verisi asla yanlış olamaz. Hatalı bir nirvikalpaka, ifade bakımından bir çelişkidir. Ancak hata, bu şekilde verilmiş olan bir ya da iki nesneyi ilişkilendirdiğimiz zaman ortaya çıkabilir. Çünkü bizim düşündüğümüz her şey, kesin olarak orada olsa da karmaşık bilgimizin muhtevası, yanlış olabilir. Bir başka ifadeyle, o sentetik karakteriyle bir yargı ya da mantığın öznesi olan savikalpakadır. Eğer bilgimizin karmaşık muhtevası, nesnel dünyada kendisine tekabül eden bir karmaşıklığa sahipse, biz hakikate sahibiz; değilse hatalıyız demektir. Bu yüzden, bir kimse gözünde sarılık olmasından dolayı kançın* sarı olduğunu gördüğünde, kanç, sarı renk ve samavâya ilişkisinin tamamı, nesnel dünyanın gerçekleridir ve nirvikalpaka düzeyinde verilirler; ancak sarılık burada samavâya tarafından kançla ilişkilendirilmez; o bu özelliğiyle bilgide ortaya çıkar. Bu yüzden o bir hatadır. Bu özelliğiyle kabul edilen kırmızı bir gül örneğinde, iki şema –zihnî ve gerçek– uzlaşırlar ve bu yüzden hakikate sahip oluruz. Yargıda bulunan üç unsur, hatalı olarak nesnel dünyada tek karmaşık bir bütün meydana getirmezen, onlar bizim tarafımızdan bu şekilde algılanırlar. Öte yandan hakikatte onlar, yalnızca bu şekilde algılanmazlar, ancak gerçek olarak da öyledirler. Hatanın bu açıklaması, başka örnekler ele aldığımızda ayrıntı bir meselede değiştirilmek zorunda olacaktır. Sarı kançı ya da kırmızı bir çiçeğin yanına konulduğunda kırmızı görünen beyaz kristal örneğinde onları meydana getiren farklı unsurlar, zihne sıradan ya da laukika anlamında takdim edilirler; ancak burada, kabuk-gümüşün (*shell-silver*) gövdesi örneğinde olduğu gibi, böyle olmayan hata durumları da vardır. Burada da, doktrin, yalnızca öznenin değil fakat doğrulayıcı unsurun da “sunulduğunu” iddia eder; ancak bu takdim, onun ikinci türü olan alaukika türünden bir takdimdir. Bu takdimde, daha önceki bir tecrübenin izi, bir şeyi zihnimize yeniden sunmanın aracı olarak hizmet görür. Gümüş, burada olmayıp, başka yerdedir. İfade edildiği gibi o, âpanastha (“dükkânda”)*dır. Böylece bu tür durumlarda da hata, yalnızca takdim edilmiş nesnelerin yanlış bir sentezinden kaynaklanır. Bu argüman, aldatıcı görünebilir, ancak burada tam olarak kastedilen, hatanın muhtevasının bile, tam nesnel bir temele sahip olduğu ve hiç var olmayanın (asat) asla bilinemeyeceğidir. Hatalı bir yargının nesnesi (“bu”) olarak hizmet gören şey, gerçekte verilir; başka yerde olup, burada olmasa da yüklemde *verilidir*. Var olmaya-

(*) Nefesli çalgı olarak kullanılan kabuk boru –ç.n.

nın algulandığı şeklindeki Mâdhyamika görüşüne doğrudan zıt olan bu teori, anyathâ-khyâti olarak bilinir. Bu, hatada bulunan tutarsızlığın, doğrulayıcı unsurla ilişkili olduğuna işaret eden bir terimdir.³⁹

Hakikati meydana getirdiği söylenen gerçekliğe uygunluğun nasıl bilinebileceği sorulabilir. Bu uygun oluşun doğrudan testi yoktur, çünkü bilginiz dışında ona ulaşamayız. Bundan dolayı, Nyâya-Vaiṣeṣika, söz konusu bilgiyi uygulama vasıtasıyla nesnel ya dolaylı testi teklif eder. Eğer biz, su olarak bildiğimiz bir şeyin gerçekten su olup olmadığından şüphe ediyorsak, onun su-suzluğumuzu giderip gidermediğine bakmalıyız. Pudingin kanıtı, onun yeniliyor olmasındadır. Bu, samvâdi-pravrtti ya da “semereli eylem” olarak bilinir. Doğrulama, pragmatiktir; ancak hakikatin tanımının böyle olmaması gerektiği hatırlanmalıdır. Hakikat, “iş gören” değildir; o, gerçekliğe uygun hareket etmektir. Bilgi, kendisi içindir ve zorunlu olarak, beklenen pratik bir hedefe sahip olmaya ihtiyaç duymaz.⁴⁰ Budistlerden farklı olarak Nyâya-Vaiṣeṣika’nın takipçileri, bilginin bilişsel önemini vurgularlar. Onun yol açtığı pratik eylem, yalnızca daha ileri bir sonuçtur. Bu, bilmeyi takiben faaliyet gösteren bir güdüyü, yani istenilen şeye ulaşmayı ya da hoşlanılmayan şeyden kaçınmayı ima eder. Onun yokluğunda bilgi, pratik bir sonucu olmaksızın kalabilir, ancak mantıksal geçerliliği, bu açıklamaya göre sorgulanamaz.

(2) *Çıkarım* (Anumāna): Burada, vyâpti anlayışı, Budizm’de olanla karşılaştırıldığında çok genişletilir. Bu yüzden, yalnızca dumandan ateşi değil, fakat bildiğimiz kadarıyla, zorunlu olarak ilişkili olmayan, çatal tırnaktan boynuzları da çıkartabiliriz.⁴¹ Budistler⁴² tarafından sonraki türden örnekleri de sebepliliğe dahil etmeye yönelik bir teşebbüs yapılmış gibi görünür. “Çift tırnaklılar” ve “boynuzlular” arasındaki ilişkinin, nasıl olduğu bizim için bilinir olmasa da, zorunlu bir ilişki olması tamamen mümkündür. Yine de Nyâya-Vaiṣeṣika, ilke gereği, söz konusu özelliklerin sebepsel olarak ilişkili olduğunu farz ederek, onları tümevarımsal olarak birleştiren bir şahsın, böyle yaptığında bu ilişkinin bilincinde olmadığını delil diye ileri sürerek vyâpatinin ölçütü olarak her zaman bir arada vuku bulmayı kabul eder. Cârvaça’nın ne tümel-lerin ne de tikellerin bu şekilde ilişkilendirilemeyeceği itirazına, Nyâya-

39 Anyathâ, prakârâyı ima eder. Krş. Sarvam jñānam dahminyabhrāntam, prakāre tu viparyayah: Sapta-padārthi (Vizianagaram Sanskritçe dizisi), s. 25.

40 NM, s. 171.

41 Bundan sonra burada, daha kapsamlı linga (“işaret”) ve lingin (“işaret edilen”) terimleri, hetu ve sâdhyayı tercihte orta ve ana terimler için kullanılır. Bunlar kesin olarak, sebeplilik üzerine temellenen durumlara uygulanabilir.

42 PP, s. 67.

Vaiṣeṣika'nın cevabı, bu ilişkinin, yalnızca bir sınıfa ait olarak tikeller arasında olduğu şeklindedir. Bu görüşün gerekçesi, tümellerin ayrı nesnel bir kategori olarak kabulünde ve bir tümelin kavranmasıyla da bütün mukabil tikellerin bir anlamda kavrandığı (alaukika-pratyakṣa) inancında bulunur.

Gautama, çıkarımın üçlü bir tasnifine atıfta bulunur. Bu üç sınıfı gösteren terimler –pûrvavat, ṣeṣavat ve sâmnânyatodrṣta– belirsizdirler ve onlar Vâtsyâyana'nın zamanından beri böyleydiler. Bizatihi bu tasnif, çok önemli değildir; ancak bu sistemde anlaşıldığı şekliyle çıkarımın ayırt edici bir özelliğini çok iyi gösterdiği için Vâtsyâyana tarafından verilen açıklamaların birine gönderme yapacağız. Ona göre, pûrvavat, bir tepenin üzerinde ateşi görme örneğinde olduğu gibi geçmişte (pûrva) gözlenilen şeyle benzerlik üzerine temellenen akıl yürütmeyi ve daha önceki tecrübeye güvenerek buradan ateş olduğu sonucuna ulaşmayı temsil eder. Bu, akıl yürütmenin genel formudur. Ṣeṣavat, bertaraf etme metoduyla akıl yürütmedir. O, bazen Euklid'in *Elements* adlı eserinde karşılaştığı gibi dolaylı kanıttır. Sâmnânyatodrṣta'nın üçüncü çeşidi, kendisinde duyu nesneleri siferinde bulunanın desteğiyle duyularüstü siferindeki benzer durumlar hakkında akıl yürütmemizdir. Mesela, balta gibi bir alet, fonksiyon gösterebilmesinden önce onu tutup kullanacak akıllı faile muhtaçtır. Manasın böyle bir alet (karana) olduğunu farz ederek, ne benlik ne de manas algılanamasa da onun eylemini açıklamak için gerisinde bir failin, benliğin bulunması gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Bunun, yalnızca analogik bir akıl yürütme ve Tanrı'nın varlığına dair Nyâya-Vaiṣeṣika'nın argümanlarının da bu tipten argümanlar olduğu görülecektir. Daha önce zikrettiğimiz gibi, çıkarımın alanının bu şekilde genişletilmesi Cârṣvâka tarafından sorgulanır. Nyâya-Vaiṣeṣika burada, şüphesiz çıkarım için daha fazlasını iddia eder; çünkü kanıtla ilgili analogiyi yanlış anlar. O, gerçekte, şimdi göreceğimiz gibi çıkarımın bu çeşidine, Mîmâmsâ'daki vahyin yerini andıran pramânalar şemasında bir yer verir.

Çıkarım –bir insanın kendi zihnindeki bir şüpheyi çözen (svârtha) ve bir başkasının zihnindeki bir şüpheyi çözen (parârtha) olmak üzere– iki türdür.⁴³ Sonuncusu, zorunlu olarak dilde ifade edilir, ancak onun sözel formu bizatihi, çıkarımın hiçbir parçasını oluşturmaz. Yalnızca, dinleyicinin zihnini istenen tarzda düşünmeye yöneltir ve böylece de, konuşmacının zihnindeki düşünme sürecinin aynısını dinleyicide de meydana getirir. Bu yüzden eğer, kıyas *formu*, anumân olarak betimleniyorsa, bu yalnızca nezaketendir. Yani,

Batı'da yaygın olan sözel mantık görüşü burada reddedilir. Hindistan'da hiçbir zaman mantığın konusunun düşünce olduğu ve hiçbir şekilde kendisini anlatan dilbilimsel ifade biçimleri olmadığı unutulmadı. Hindistan Mantiğının bu sözel karşıtlığı karakterine, İtalyan felsefeci Croce tarafından şöyle gönderme yapılır: "Hindistan Mantiğı, iç düşünce olarak *haddi zatında* doğalcı kıyası inceler; onu *başkaları için* olan kıyastan yani, az çok olağandan, her zaman iletişimin ve tartışmanın dış ve arızı formları olandan ayırır. O, yalnızca kıyasla ilgili ve biçimci olan ve gerçekte yanlış olabilen bir hakikat hakkında (araştırmamızı hâlâ geçersiz kılan) aşırıya varan bir düşünceye dair bir şüpheye bile sahip değildir. O, yargıyı ya da bilginin elbisesi olarak adlandırılan yargıyı dikkate almaz, gerçek önermeyi dikkate alır; konu, fiil ve bağlayıcı fiile dair sözel ayrımlar yapmaz; kategorik, hipotetik sınıflara, olumlayıcı ve olumsuzlayıcı yargılara olanak vermez. Bütün bunlar, konusu değişmez olan Mantiğa yabancı şeylerdir. Bu değişmez olan, bizatihi kabul edilen bilgidir."⁴⁴ Şu, tipik bir Hint kıyasıdır:

1. Yonder dağında, ateş var.
2. Çünkü onda, duman vardır.
3. Her nerede duman olursa, ateş vardır, yani bir fırın vardır.
4. Yonder dağında, sürekli olarak ateşin eşlik ettiği böyle bir duman vardır.
5. Bu yüzden Yonder dağında ateş vardır.

Kıyas, yukarıda "bir başkası için akıl yürütme", yani bir başkasını ikna etmek için akıl yürütme olarak betimleneni temsil eder. Mesela bu baştaki, pnatijnâ ya da önerme olarak bilinen sonuç ifadesini açıklar. Bununla, göz önünde bulundurulana noktaya dikkat çekmek ve tartışmayı sınırlar içinde devam ettirmek hedeflenir. Saf mantıksal bir –retorik ilavenin karışmadığı– kıyasta, beş unsurun (avayava) ilk ikisinin ya da son ikisinin düşürülebileceği kabul edilir. İlk ikisini düşürüp son üçünü alarak, Hint kıyasını meşhur Aristocu kıyasla aralarındaki farkı göstermek maksadıyla karşılaştıracamız:

(I) Birincisi, büyük öncüdür. Bu, tek başına bulunmaz, bir örnekle desteklenir. Çıkarımdaki bu adım, başlangıçta yalnızca örnekten meydana gelmiş gibi görünür. O, şimdi bile udâharana ya da "örneklerle açıklama" olarak adlandırılır. Genel ifade, daha sonra dahil edilir. Yani, daha önceki Hint mantıkçılarına göre, akıl yürütme, duyular alanıyla sınırlandığında bile tikellerden tikelleredir. Mevcut şekliyle, bu ifade onun zamanla, akıl yürüt-

menin tümeller vasıtasıyla tikelllerden tikellere ilerlerken gerçekleştiğini ima eder. Bu yenilik, şimdi genel olarak Budist mantıkçı Dinnâga'ya atfedilir.⁴⁵

(II) Hint mantıkçısı, tümel önermeyi tek başına bırakmaya razı değildir. Onu, bir örnekle örneklendirir. Şüphesiz bu, tarihsel şartlardan yani, çıkarım sürecinin karakteri hakkında kabul edilen görüşte meydana gelen değişmeden kaynaklanır. Ancak, değişmiş halinde bile büyük öncülde örneği muhafaza ederek, onun tikel örneklerin gözlemlenmesinden çıkarılan bir genelleştirme olduğuna işaret etmeyi ister. Bir başka ifadeyle, yukarıdaki kıyas tarafından sunulduğu şekliyle akıl yürütme süreci, saf tümdengelimci değil, tümevarımcı-tümdengelimcidir.

(III) Bir sonraki adımda, büyük ve küçük öncüllerin bir sentezine sahibiz. Aristocu kıyasta, onları birbirine bağlayan bir orta terim olsa da, ikisi ayrı bulunurlar. Nyâya-Vaişeşika kıyası, aynı önermede bu üç terimi bir araya getirerek söz konusu bağı tamamen açık hale getirir. O zaman sonucun formüle edilmesi, gerçekten çok basit bir hale gelir. Bu doktrin, vurguyu bu sentez üzerine yapar, ancak Vedânta gibi diğer doktrinler bu hususta onunla uzlaşmazlar⁴⁶ ve sentezi zorunlu olarak kabul etmeyi reddederler.

(3) *Sözel Tanıklık* (Şabda): Daha önce bir pramâna ve prameya olarak şabda arasındaki ayırımı dikkat çekmiş ve birincinin, bilgiyi başkalarına iletmenin ya da kendi tecrübemizi zenginleştirmenin bir aracı olarak değerine işaret etmiştik. Aynı zamanda, Budistler gibi bazı Hintli mantıkçıların da, onun ayrı bir pramâna olamayacağını kabul ettiklerini ifade ettik. Onlar bunu, sözel bir ifadenin, anlamını belirlemek hiçbir şekilde çıkarım sürecinden farklı olmadığı için, çıkarım altına koyuyorlar. Birbirleriyle muayyen sentaks ilişkileri taşıyan söylenmiş önemli sözler işittiğimiz her zaman, geçmiş tecrübemiz temelinde onların bağlantılı bir anlamı temsil etmeleri gerektiğini çıkarırız. Ya da aynı şeyi bir başka şekilde ifade edecek olursak, söylenmiş sözleri, konuşmacının zihnindeki bir ideanın ayırt edici bir işareti (linga) olarak kabul ederiz; her zaman işaretten, işaret olana geri gittiğimizden, konuşmacının zihninde söz konusu sözlerin anlamıyla belirlenen mukabil bir ideanın olması gerektiği sonucunu çıkarırız. Bu ideanın doğası, söylenmiş kelimenin algısı tarafından belirlenir. Bu argüman, genel olarak özdeş olmayan çıkarım ve yorum sürecini gösterdiği ileri sürülen, bir içe bakışa müracaatla yerine getirilir.⁴⁷

⁴⁵ Krş. Prof. Keith, *a.g.e.*, s. 109.

⁴⁶ VP, s. 191.

⁴⁷ TSD, s. 54; SM, kıta 140-141.

Nyâya, Vaiṣeṣika'dan farklı olarak, şabdayı bağımsız bir pramâna olarak kabul eder ve onu, güvenilir bir şahsın (âpta) –hakikati bilen ve doğru bir şekilde nakleden–⁴⁸ tanıklığı olarak tanımlar. Bir şahsın güvenilir oluşunu, onun ifadelerinin doğruluğu ve bencil olmayışıyla anlar.⁴⁹ Yani, bu doktrin şabdanın değerini, kaynağının değerine –konuşmacının dürüstlüğü ve yeteneğine– dayanan tanıklık yapar. Bu ilkeye dayanarak Vedalarda öğretileni geçerli olarak kabul eder, çünkü onun müellifi, her şeyi bilen Tanrı'dır.⁵⁰ O, Vedânta'nın yaptığı gibi Tanrı'nın varlığına dair inancı vahye değil de, akla dayandırdığından bu hususta kendisini bir döngüye sokmaz. Öte yandan Mîmâmsâ'ya göre, göreceğimiz gibi, Veda kendi kendine vardır ve otorite onun doğasındadır. Ancak Nyâya'nın Tanrı'nın varlığını ispatlamada, geçerliliği kolayca sorgulanabilecek bir çıkarım şekli –sâmânyatodrṣta– kullandığının ilave edilmesi gerekir. Eğer bunu, maddi olarak farklı olduğu şeyden çıkarım olarak saymazsak sistemde, anlamı, Mîmâmsâ'daki vahiy kadar tecrübe üstü olan ilave bir pramânaya da sahip oluruz. Bu yüzden burada nihai olarak, Vedalara yönelik tutumları bakımından iki sistem arasında mantıksal bakış açısından az farklılık olduğu görünür.⁵¹

(4) *Karşılaştırma* (Upamâna): Öğrencinin analoji ile akıl yürütmeyi karıştırmaması için dikkatli olması gerekir. Nyâya'nın onunla neyi kastettiğini en iyi şekilde, bir örnek vererek açıklayabiliriz. Bir X nesnesini bildiğimizi ve onu andıran bir başka Y nesnesinin olduğunu farz edelim. Aynı zamanda, Y'yi bilmezken, her ikisini bilen biri tarafından onun X'e benzediğine dair bize bilgi verildiğini farz edelim. Şimdi, eğer Y nesnesi, arâ sıra bize arz edildiğinde, ondaki söz konusu benzerliği fark ederiz ve bize söylenen şeyi hatırlayarak derhal onun, Y adını taşıyan nesne olduğunu biliriz. Burada upamânanın *yegâne* siferini teşkil ettiğine işaret eden, bir isim ve şey arasındaki bu bağdır ve o, iki şey arasındaki *benzerlik* hakkında daha önceki bilgi sayesinde ortaya çıktığı için böyle isimlendirilir. Y'nin belli bir ismi taşıyan nesne olduğu bilgisinin yakın sebebi (karana), bir kimsenin Y'nin X'e benzediğini öğrenmesinden sonra Y'nin algılanmasıdır. Pramâna'nın alanı, oldukça dardır. Ancak, pratikte, uygun örneklemelerin

48 TS, s. 50.

49 Şimdiye kadar çıkarımsal olan süreç, Nyâya'da bile kabul edilir. Bkz. NM, s. 155. İtiraz edilen, seslerden konuşmacının zihninde var olduğu şekliyle bir ideaya geçmeyle ilgili psikolojik sürecin de aynı şekilde çıkarımsal olduğu şeklindedir.

50 NS, II. i, s. 68.

51 Bu bağlamda, her ihtimalde, ne Tanrı'ya ne de Vedalara inancın, başlangıçta Nyâya-Vaiṣeṣika'nın bir parçası olmadığına işaret etmek öğreticidir.

dille ilgili bilgimizi genişletmemize yardım ettiği öğreti örneğinde olduğu gibi, çok faydalıdır.

Algıyı incelerken, bu sistemde anlaşıldığı şekliyle hakikatin doğasına atıfta bulunduk. Gerçekliği, doğru bir şekilde sunan böyle bir bilgidir.⁵² Şimdiye kadar yalnızca tesadüfen bahsettiğimiz, genel olarak Hint felsefesinde göz önünde bulundurulmuş benzer nitelik hakkında iki husus vardır. Doğru olan yargılar gibi hakikati, bilginin savikalpaka şeklinin bir özelliği olarak da görebiliriz; ancak bu onun için esasmış gibi görünmez. Bundan, bilgi nasıl *doğru olur* şeklinde bir soru ortaya çıkar. Nyâya-Vaiṣeṣika'ya göre bilginin ortaya çıktığı tarzı biliriz, ancak onun doğuşunun destekçilerinin –benlik, manas, duyular ve nesne– bütünüyle hareketsiz olduklarını anlamak zor olsa, gene de bir bilgidir.⁵³ Belirlenecek nokta, bulunduğu (utpattau prâmânya) hakikatin ilave özelliğini hangi şartların belirlediği noktasıdır. Bu noktalardan birincisi, şimdi ele alınacaktır. Bazıları, bilginin bizim sandığımız gibi, doğru haline gelmediği, fakat doğası gereği öyle olduğu şeklindedir ve doğru olmadığında ise, onun yanlış karakteri birtakım harici çıkarımların sonucudur. Bu niteliğiyle bilgi, geçerlidir, bazı bozucu faktörlerden dolayı doğasından saptırılabilir. Yani, açıklanmaya ihtiyaç duyan hakikat değil, yalnızca hatadır. Bu, bütün bilginin, doğru olduğu ispatlanıncaya kadar şüpheli olduğu şeklindeki Budist anlayışa zıt bir görüştür. Bu kendi kendine geçerli ya da isimlendirildiği şekliyle svatah-prâmânya teorisine daha sonra Mîmâṃsâ hakkında konuşurken yeniden döneceğiz ve şimdi dikkatimizi, Nyâya-Vaiṣeṣika'nın görüşüyle sınırlayacağız. Ona göre ne hakikat ne yanlışlık, bilginin normal bir özelliği değildir. Özel bilginin birinin ya da ötekinin olup olmaması, bilginin kendisinin ortaya çıkışını açıklayanlardan bütünüyle başka şartlara dayanır. Bu görüşü genel terimlerle ifade edecek olursak: Eğer *a*, *b* ve *c*, bilginin sebepleri ise, onun doğruluğuna ya da yanlışlığına, bir başka şart, diyelim *m* ya da *n*, sebep olur. Ancak bu ilave şart, bilginin sebeplerinden bütünüyle farklı bir şeyi açıklamaz, fakat sıraya uygun olarak onun mükemmelliği ya da yetersizliği anlamına gelir.⁵⁴ Ve bu doktrin, sebeplerin zorunlu olarak bu özelliklerin ikisine de sahip olduğunu kabul ettiğinden, ortaya çıktığı şekliyle bütün bilgi, ya doğru ya da yanlış olacaktır ve asla nötr bilgi olarak isimlendirilen şey olmayacaktır.⁵⁵ Benzer bir tartışma, kendisiyle hangi bilginin doğru olduğunu *keşfettiğimiz*

52 Tadvatī tat-prakāram jñānam pramā: TS, s. 23; Kārikāvalī, kıta 135.

53 Bu konum, Cārvāka'nın konumundan nadiren ayrılır.

54 TSD, s. 55-56; Kārikāvalī, kıta 131.

55 Krş. NM, s. 171: Nirdoṣam nirgunam vāpi na samastyeva kārānam. Aynı zamanda bkz. a.g.e., s. 161.

(cnâptau prâmânya), doğruluk ölçütüne atıfla icra edilir. Bu yukarıda zikredilen iki noktanın ikincisidir. Buradaki mesele, bilginin nasıl doğru ya da yanlış olduğu değil, bizim onun doğruluğu ya da yanlışlığının farkında nasıl olacağımızdır. Burada da, Hint mantıkçıları tarafından iki cevap verilir; ancak biz şimdilik, yalnızca Nyâya-Vaişeşika'nın cevabına göndermede bulunacağız. Ona göre, bilginin geçerliliği ya da geçersizliği, onu anlayan, anuvyavasâyada ifşa edilmez. O bize yalnızca bilgiyi verir. Bu şekilde verilen bilginin doğru ya da yanlış olduğunu bilmek için, ilave bir araca, yani daha önce işaret edildiği gibi semereli eyleme (samvâdi-pravrittî) ihtiyaç duyarız. Yani, bilgiyi bildiğimizde, onun mantıksal değerini bilemeyiz. Bu, yalnızca daha sonra, verimli bir faaliyet olan olgulara müracaatın bir sonucu olarak bilinir. Ve doğruluğu ya da yanlışlığı henüz görülmemiş olan hakkında bilinen bilgi olabilir. Bu, “şüphedir.” Bilginin geçerliliğinin, kökeni ya da onun araştırılması bakımından, harici bir şartın yerine getirilmesine dayandığı görüşü, paratah-prâmânya-vâda ya da “harici geçerlilik teorisi” olarak bilinir.

IV

Bu doktrinin pratik öğretisini betimlemeden önce, şu ya da bu şekilde bütün sistemlerin benlikle ilişkilendirdikleri dharma ve adharma düşüncelerine gönderme yapmak zorunludur. Onlar bununla, insan hayatının yalnızca zihinsel değil, aynı zamanda ahlâki ve manevi bir tarafının da bulunduğuna işaret ederler. Nyâya-Vaişeşika, dharmadan ve adharmadan, daha önce zikredilen yedi tanesine ilave olarak benliğe ait olan iki hususi nitelik (vişeşa-guna) olarak söz eder. Ancak o zaman bu kelimeler, doğru ya da yanlış işlerin yerine geçmez, onları temsil etmezler; onlar daha çok, birinin yerine getirilmesinden ve ötekine düşkünlükten kaynaklanan fazilet (punya) ve kusura (pâpa) işaret ederler.⁵⁶ Mîmâmsâ ve Vedânta sistemleri, doğru işi, yanlış olandan ayırmak için harici bir ölçüt, yani Vedaların vahyedilmiş otoritesini kabul eder; burada Nyâya-Vaişeşika'da bizi davranış alanında zorlayan yasa, son tahlilde, dahilidir. Bu sistem, adharma kadar dharmanın da, doğrudan algılanabileceğine inanır. Ancak herkes, onlar arasındaki farkı ayırt edemez, yalnızca sürekli kendi kendini disiplinle doğasını arıtan ve yogik güçler geliştirmede başarılı olan kimse bunu yapabilir. Bundan dolayı, onların algılanışının, yukarıda zikredilen çeşitlerin üçüncüsü olan, alaukika çeşidi olduğu söylenir. Burada düşünüldüğü şekliyle ahlâkın bir iç yasaya boyun eğme olduğunu söylediği-

mizde, hakiki benliğin sesiyle konuşan yegâne kişiler olan “kâhinler” gibilerin sezgisel yargılarını kastederiz. Hâlâ özel arzuların ve ihtirasların pençesi altında olan ortalama insan için ölçüt, ele aldığımız iki düşünceden yalnızca birine kendimizi hasredecek olursak, onun bir başka şey aracılığıyla elde edilen ve ikinci el olan dharma hakkındaki bilgisi kadar harici olmayı sürdürür. İlginç bir şekilde mevcut şekliyle bu doktrin, Vedalarda, varolan şekliyle öğretilen karma disiplininin tamamının kabulüyle gösterildiği gibi bu anlamda da onların otoritesini kabul eder⁵⁷ ve iki pramânaya olan ihtiyaç, dharmanın, Vedalardan öğrenildikten sonra sezilebileceği varsayımına uygun olarak meşrulaştırılır.⁵⁸ Ancak eğer, bir kez dharma bilindiğinde, yapılacak en önemli şeyin, onun hakkında dolaysız ya da doğrudan bilgi elde etmek için değil, onu eylemde gerçekleştirmek için çaba harcamak olduğunu hatırlarsak, bu iki pramânadan birinin lüzumsuz olduğu açık hale gelir. Ve eğer bu doktrinin genel eğiliminden ve onun Vaişēṣika kısmında bağımsız bir pramâna olarak sözel tanıklığın şöhetinden hareketle hüküm verecek olursak, bu şekilde lüzumsuz olduğu ortaya çıkan Vedadır.

Hazırlık disiplini olarak kabul edildiği ölçüde, Gîtâ öğretisinin etkisini Praśastapâda kadar erken bir döneme götürebiliriz,⁵⁹ ancak bu eğitim gerçekten Nyâya-Vaişēṣika’ya uygundur ve başlangıçta onda tavsiye edilen, bir önceki bölümde heretik okullarla bağlantılı olarak işaret ettiğimiz şeye benzerdir. Ancak, onun konusu, Gautama’nın atma-samskâra ya da “kendi kendini arındırma” olarak atıfta bulunduğu karma-yoga’nın, yani sattva-suddhi ya da “kalbi temizleme” gibidir ve sınırlı sevgi (râga) ve nefretin (dveṣa) bertaraf edilmesiyle başarılır. Yalnızca burada şart koşulan davranışın yönü, Gîtâ anlamında, bir menfaat beklenmeyen eylem değil, yama ve niyamanın uygulanmasıdır.⁶⁰ Nyâya-Vaişēṣika’da anlaşıldığı şekliyle bu terimlerin başlangıçtaki çağrışımlarıyla ilgili bazı belirsizlikler vardır. Ancak bu doktrini inceleyen daha sonraki çalışmalarda onlar, Sâṅkhya-Yoga’da tanımlanan şeyle özdeş hale gelmeye başladı. Bu yüzden, şimdi onların sıraya uygun olarak ahlâki eğitimin olumlu ve olumsuz yönlerini temsil ettiklerine işaret ederek, bu terimlerin açıklanışını bir sonraki bölüme erteleyeceğiz. Sevgi ve nefret, büyük ya da daha küçük ölçüde bütün insanlarda bulunur ve nedenleriyle –zevk ve acı– birlikte, ampirik olarak benliğin kendisine has nitelikleri sayılırlar. Her türlü

⁵⁷ PB, s. 7 ve 272-273.

⁵⁸ NM, s. 108.

⁵⁹ Bkz. s. 281. Krş. TSD, s. 67.

⁶⁰ NS, IV.ii, s. 46.

iradi eylem, Nyâya-Vaiṣeṣika'nın davranış hakkında kabul ettiği görüş, hedonistik olarak betimlendiği ölçüde, bu kaynaklara kadar götürülebilir. Yalnızca, bu doktrinin zevk elde etme arzusu kadar, acıdan kaçınma arzusunu da iradeyi teşvik etmede güçlü bir motif olarak kabul ettiğini unutmamalıyız. Bu yüzden genel olarak yerine getirildiği şekliyle hayat, hiçbir noktanın başlangıç olarak kabul edilemeyeceği kısır bir döngüde hareket eder. İnsanı belli eylemlere dalmaktan alıkoyarak ve onu belli müspet değerleri geliştirmeye teşvik ederek yama ve niyamada ima edilen eğitim, bu kısır döngüyü kırma ve kendisiyle hayatın nihai hedefine ulaşacağı doğru yolu takip etme hususunda yardım eder.

Bu hedefin doğası, bu doktrinin, bir bütün olarak hayata yönelik kötümser tutumu tarafından belirlenir. Söz konusu doktrin, müspet bir tecrübe olarak zevkin gerçekliğini reddetmez;⁶¹ ancak acı da, eşit derecede gerçektir ve onun görüşüne göre ikisi de, bu şekilde ayrılmaz bir biçimde birbirlerine bağlıdır. Bu yüzden acıdan kaçınmak zevkten de kaçınmayı zorunlu hale getirir. Dahası, hayattaki zevkin çok belirsiz ve acının onun üzerinde çok baskın olduğuna, bu yüzden bir kimsenin onu muhafaza etmek için uğraşmasına değmeyeceğine inanır. Keza –cnâna gibi yalnızca iki dakika süren– her türlü zevk geçici olduğundan, daimi zevk sürekli çaba anlamına gelir. Bundan dolayı, hayatın ideali, apavarga ya da “kaçış olarak” sunulur. Bu ideal, olumsuzdur ve mutluluğa ulaşmaktan değil, acının giderilmesinden ibarettir. Bir dhavmsa ya da “gerideki yokluk” olan bu giderilme, daha sonra da hep devam edecek ve bu durumdan bir sapma olmayacak. Nyâya-Vaiṣeṣika'ya göre, meram ve arzuyla ilgili eylem, acıdan kaçınmaya yönelik olduğu kadar mutluluğu elde etme arzusu tarafından da teşvik edildiğinden böyle bir ideal tamamen etkilidir ve sonsuza kadar her türlü acının üzerine yükselme beklentisi, bu hedefe ulaşmak maksadıyla azami çabayı göstermek için ampirik varlığın acısı konusunda bir kimseyi ikna olmaya zorlayacak kadar güçlüdür. Ancak hayatın hedefi, yalnızca arzulanabilir değil; aynı zamanda ulaşılmasının mümkün de olması gerekir ve bildiğimiz gibi, gerçek olsa da, kötülükten kaçınılabileceğini kabul eder.⁶² Zira mutluluk gibi acı da, benliğin geçici bir özelliğidir ve onun kaldırılması, içsel karakterini kaybetme anlamına gelmez. Mesela, derin uykuda benlik, acı ve mutluluk hissetmeksizin kalır; bu benzer ancak sürekli bir durum olan mokṣa'nın imkânına işaret ediyor olarak alına-

61 Kârikâvali, kıta 146 vd.

62 NS, I.i.20-1; NM, s. 501.

bilir.⁶³ Geçici olan yalnızca, acı ve mutluluk değil, bilgi, arzu ve irade vs. de geçicidir. Öyle ki, mokṣa durumunda benlik, dokuz hususi niteliğini çıkarıp atabilir. Bundan dolayı, o zaman benlik yalnızca, ampirik hayatı aşmaz, her türden tecrübenin konusu olmayı da bırakır.

Bu ideali, Budizm'in idealiyle karşılaştırmak ilginç olacaktır. Buda, zevkten ve acıdan kaçınmanın ya da bencilliği ortadan kaldırmanın, daimi bir varlık olarak benliğin varlığına inanmayı bırakıncaya kadar mümkün olmadığını öğretti. Nyâya-Vaiṣeṣika, daimi olan bir benliği kabul bakımından ondan ayrılır; ancak bu hayat idealine, benliğin gerçekte her türlü tecrübenin ötesinde olduğu hususunda ikna olduğumuzu hissedinceye kadar ulaşılmayacağını vurgular. Bu yüzden, bu sistemde kötülüğün kaynağı, daimi bir benlik olduğu şeklindeki inancımızda değil, gerçek doğasında her ikisinden de mahrumken acıya ya da zevke sahip olmaya ihtiyaç duyması gerektiği şeklindeki inancında yatar. Benlik hakkındaki bu tür yanlış bir görüş, aşk ve nefretin meydana gelmesine sebep olur ve hayatın bencil eylemleri onları takip eder. Eylemin zevke (râga) yönelik arzudaki ve acıdan kaçınmadaki (dveṣa) nedenlerini çözümleyen Vaiṣeṣika analizinde gizli olarak bulunan bu teoriyi, Nyâya, onları daha mutlak bir şeye yani, vehme (moha)⁶⁴ dönüştürerek açık hale getirir. Bizim hedefimiz, kendimizi, benliğin gerçek doğasını anlayarak bu yanlış kanaatin tiranlığından kurtarmak olmalıdır. Moha ya damit-hyâ-cnânanın bu ilk (initial) çılgınlığı, yalnızca doğru bilginin yokluğu değil, müspet hata ya da yanlış bilginin de yokluğudur.⁶⁵ Bu, ikili olarak sunulabilir: (i) gerçekten manas, beden vs. gibi benlik olmayan şeyleri benliğe ait olarak anlamak ve (ii) benliğin, ampirik örtüsü vasıtasıyla ortaya çıkan bilgi, acı ve zevk gibi, ruhun gerekli olmayan ya da arızı özelliklerini asli özelliklerine benzeterek yanlış anlamak. Ne birincisinden ayrılma ne de ikincisinin ortadan kaldırılması, benliğin bütünlüğünü etkilemez; ancak insan genel olarak bu gerçeği hesaba katmaz ve onların yetersizlikleriyle kendini bağlı hisseder. Kısacası, benliğin kendisi için elde edebileceği ya da elde etmek zorunda olduğu hiçbir şey yoktur; bu doğrudan kurtuluş demektir.⁶⁶ Ancak eğer bu bilgi, başarılı bir şekilde yanlışlığı dağıtıp yok edecek olursa, sürekli meditasyon aracılığıyla doğrudan sezgiye açılabilir. Saf makul kanaat, boşunadır. Bu yüzden, doğru bilginin edinilmesi ve yoganın uygulanması, doğrudan kurtuluşa

⁶³ NS, IV.i.63.

⁶⁴ NS, IV.i.3-8; NM, s. 500-501.

⁶⁵ Na tattva-cnânasya anutpatti-mâtram: NSB, IV.ii.1.

⁶⁶ NS, I.i.1.

götüren disiplinin temel özellikleridir. Kurtarıcı bilgiyi elde etmenin yolu, aşağıdaki gibidir: (1) Uygun bir şekilde bizi eğitecek üstat bir öğretmenin gözetimi altında sürdürülecek olan formal felsefi çalışma ve (2) bu şekilde öğrenilen şey üzerinde, hakkında kendisi için kanaat elde edecek bir görüşle düşünme. Bu iki safha, dolaylı bilgiyi ya da bizim söyleyebileceğimiz şekliyle “tanım gereği bilgi”yi temin eder. Sonra (3), benliğin hakiki doğası üzerinde meditasyon⁶⁷ gelir. Bu meditasyon, cehaleti derhal ortadan kaldıran hakikatin doğrudan tecrübesine götürür. Bu tür bir tecrübeye sahip bir kimsenin, ölümle fiziki bedenden kurtulur kurtulmaz hayatın nihai hedefine (*apavarga*) ulaşacağı farz edilir.

Hayatın hedefini bu şekilde düşünen Nyâya-Vaişēṣika, benlik ve madde arasında herhangi bir farklılığın olduğunu, üstü kapalı bir şekilde reddetmektedir. Ona ulaşan benlik, her türlü tecrübeden mahrumdur ve o zaman kendisinin bile bilincinde değildir. Bu tür bir ideal, teoride herhangi bir meşruiyete sahip olsun ya da olmasın, sıradan zihin için çirkin bir idealdir. Başarılı bir şekilde kötülükten kaçınabilir, ancak bu yenilgiden daha kötü bir başarıdır. Budistin yok olmayı temin etmeye yönelik açık teşebbüsü, bilinçsiz mokşada benliğin bu formel kabulünden çok daha iyidir. Aydınlanmış bir şahıs durumunda benliğin bütün hususi niteliklerinin tam olarak bertaraf edilmesinin, yalnızca ölümden sonra meydana geleceği farz edilir. Şimdiki hayat göz önünde bulundurulduğu ölçüde, bu tür bertaraf etme, yalnızca hedeflenemez değil, imkânsızdır da. Bizim planımıza göre (s. 184), o zaman eğer Nyâya-Vaişēṣika’nın hayat idealini pozitivist açıdan belirlemeye çalışırsak, hoşlanılmayan şeylerin çoğu, ondan kaybolur. Şüphesiz, *civan-mukti*, diğer bir kısım sistemlerde olduğu gibi, burada resmen kabul edilmez; ancak, bir kimsenin teknik anlamda henüz özgür olmasa da, aydınlanmayı elde etmede başarılı olduğu bir safha, hem Vâtsyâyana hem de Uddyotakara tarafından kabul edilir. Böyle bir kimse, fiziki ve zihni tamamlayıcılarından ayrılamayacaktır; ancak sınırlı sevgi ve nefret, onlardan kaynaklanan bencil eylemlerle birlikte ortadan kalkacaktır. Ne de, Gautama’nın eylemin, yalnızca bencillik tarafından teşvik edildiğinde bozulacağı ifadesinden⁶⁸ hareket edecek olursak, onun hayatı bir pasiflik hayatı olacaktır. Bu, Nyâya-Vaişēṣika’nın hayat ideali olduğunu ileri sürme hususunda en iyi destek, onun Tanrı, kendisi tarafından adlandırıldığı şekliyle “en yüce ruh” anlayışında bulunabilir. Bu en yüce ruh,

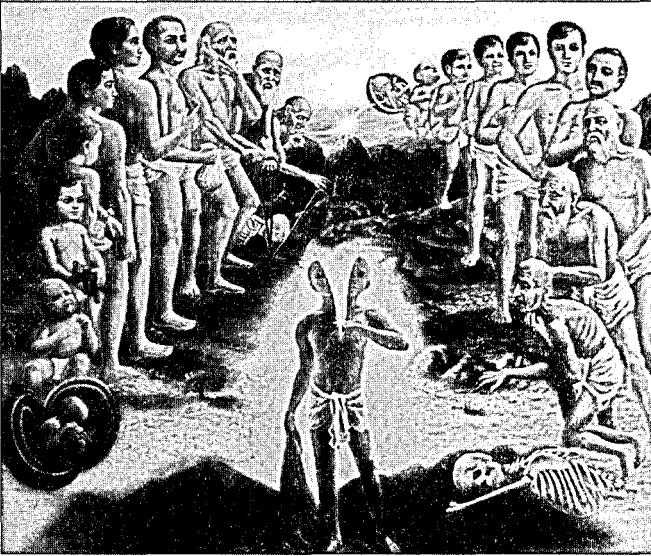
67 NSB, IV.ii. 38 ve 47-49. Bunlar, Upanişadların şravana, manana ve nididhyâsanasına karşılık gelirler ve Nyâya-kandalide bu şekilde adlandırılırlar, s. 282.

68 NS, IV.i.64.

bilgiden ya da arzu veya iradeden yoksun değil, yalnızca hiçbir acı ya da zevki, hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları olmayan bu yüzden, her zaman faal olsa da, asla herhangi bencil bir eylemle iştigal etmeyendir. O zaman bu bakış açısından, insanın buradaki çabası, her türlü bencillikten temizleyerek arzuları ve isteği arındırmayı, acıya katlanmayı ve bütünüyle nefreti yok etmeyi öğrenerek aydınlanmayı elde etmeye yöneltilebilir. Bu, nihai olarak nereye götürürse götürsün, kendisine has mükemmelliği olmayan bir ideal değildir.

11

Sânkhya-Yoga



“ÖNCE NE VARLIK VARDI NE DE YOKLUK, NE HAVA VARDI NE DE ÖTEDEKİ GÖKYÜZÜ, NEYDİ ONU SARAN? NEREDEYDİ? KİMIN HİMAYESİNDEYDİ? ÖLÜM DE YOKTU O ZAMAN, ÖLÜMSÜZLÜK DE. GECEYE YA DA GÜNDÜZE ALT OLAN HERHANGİ BİR BELİRTİ YOKTU. TEK OLAN SOLUK OLMADAN SOLUYORDU KENDİ İÇ GÜCÜYLE, BUNDAN BAŞKA DA HİÇBİR ŞEY YOKTU. KARANLIK VARDI, HER ŞEYİ SARAN BİR KARANLIK VE HER ŞEY AYRIŞMAMIŞ HALDEKİ UMMAN’DI O ZAMAN, BOŞLUĞUN SAKLADIĞI O, GAYRETE GELDİ VE VAR OLDU. BAŞLANGIÇTA İLAHİ AŞK MEYDANA GELDİ, GÖNÜL’ÜN İLKSEL TOHUM HÜCRESİNİ OLUŞTURDU, RİŞİLER GÖNÜLLERİNDE ARAŞTIRMA YAPARAK KEŞFETTİLER VARLIĞIN YOKLUKTAKİ BAĞLANTISINI. BELLİ BELİRSİZ BİR ÇİZGİ VARLIĞI GAYRİ VARLIKTAN KESİP AYIRDI.”

Rig-Veda

Bu okul, *Mahâbhârata* ve ilgili literatürde ona yönelik atıflardan hareketle söylenecek olursa, bir zamanlar oldukça etkili olan bir okuldu;¹ şimdi, özellikle Sânkhya tarafı çok rağbet görmemektedir.² Literatürünün mevcut kısmı da, nispeten yetersizdir. Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, modern bilimsanları, bu okulun kökeni hakkında farklı kanaatlere sahiptirler. Hepsi, Sânkhya-Yoga olarak görünen şeye yönelik atıfların, özellikle daha sonrakiler arasında olmak üzere Upanişadlarda bulunduğu hususunda uzlaşırlar. Ancak, bazıları bu sistemin kökeni olarak bağımsız ve hemen hemen Upanişadlar kadar eski olduğu kanaatindeyken, diğerleri onun kadim araştırmaların öğretilerinin bir dalı olduğunu ileri sürerler. Gerçekten de, Upanişadların³ birinde, geleneğe göre Sânkhya'nın kurucusu olduğu farz edilen Kapila rişi'ye bir atıf vardır ancak hem eski Hint düşünürleri⁴ hem de günümüz biliminsanları,⁵ onun yalnızca görünürde böyle olduğunu kabul ederler. Bu ifade, ilk olarak ortaya çıktığı bu yerde “kırmızı büyücü” anlamına gelir, “görücü, Kapila” ve hiçbir zaman gerçek bir şahsı değil, Hiranyagarbha ya da bir diğer mitsel varlığı gösterir. Bu meselenin tartışılması söz konusu doktrinin ayrıntılarını bilmeyi gerektirdiğinden, şimdi ona giremiyoruz. Yalnızca, geçerken şunu söylemeliyiz ki, kökeni ne olursa olsun, sistemin tarihinde taraftarları-

1 Bkz. SS, s. 227.

2 ERE, XI, s. 189.

3 Svet. Up. Cilt 2.

4 Krş. Şamkara'nın VS. II. i.1.

5 Bkz. PU, sh.200; Prof. Keith, *The Şamkhya System*, s. 8, 40-1.

nın onu Upanişadlara kadar uzandırdıkları bir safha vardı. Çok iyi bilindiği gibi Bâdarâyan, Upanişadların öğretisini kendi *Vedânta-sûtras*ında sistematize eder ve onun tekrar tekrar döndüğü konulardan biri, Sâṅkhya'nın Upanişadların öğretisi olup olmadığıdır.⁶ Bâdarâyan'ın ulaştığı sonuç, Sâṅkhya'nın Upanişadların öğretisi olmadığı yönündedir ve buna yönelik tekrar tekrar yaptığı atıf, kendi zamanında onun Upanişadların öğretisi olduğu hususunu tartışan Sâṅkhya düşünürlerinin var olduğu farz edilmeksizin tatmin edici bir şekilde açıklanamaz. MS. 16. yüzyıl gibi geç bir tarihte bile, *Sâṅkya-sûtra* üzerine bir yorum olan *Sâṅkhya-pravacana-bhâṣya*'nın yazarı Vicnâna Bhikṣu, benzer bir görüş ileri sürer. Tabii ki bu, otoritesi yayılmış olan Upanişadlarda kendi doktrinleri için destek bulmak isteyen Sâṅkhya üstatlarının çabasının sonucu olabilir, ancak aynı zamanda öğretilerini, bu öğretilerde meydana gelen değişiklikler karakterini çok değiştirmiş olsa bile, gerçek kaynağına götürmeye yönelik bir arzuya da işaret edebilir. Sâṅkhya ve Yoga arasındaki ilişki, aynı şekilde çözülmesi zor bir ilişkidir. Birinin diğerinden daha sonra olduğu açık bile değildir. Çünkü onlar, köken olarak tek bir doktrindeki farklılaşmalardan kaynaklanmış olabilirler. İki okulun bize kadar geldikleri şekliyle, Yoga'nın daha sonra olduğu hususunda şüphe yoktur. Eğer burada kabul edilen görüş, yani bu doktrinin Upanişadlardan türediği görüşü, doğru olabilirse, onun başlangıç noktası, ferdi ruhların ve fiziki evrenin kaynağı olan prakrtinin ayrı olsalar da kendisine tabi oldukları bir yüce Tanrı inancına sahip ilkel bir Sâṅkhya-Yoga'da araştırılabilir; çünkü böyle bir doktrin, ateist Sâṅkhya'sından ya da klasik zamanların teist ancak düalist Yoga'sından Upanişadlara daha yakındır.⁷ Svabhâva-vâda'nınki gibi doğalcı etki altında evreni açıklama kapasitesi, Tanrı düşüncesini gereksizleştirerek bütünüyle prakrtiye nakledildi ve daha sonra ona⁸ Yoga'nın savunucuları tarafından muhtemelen teistleri tatmin etmek ve Sâṅkhya'da yorumlanan evren teorisinin propagandasını kolaylaştırmak amacıyla teolojik bir önlem olarak Tanrı'nın varlığına bir inanç aşılandı.⁹ Bu nokta, söz konusu doktrinin kökenini izlediğimizde ve onun Vedânta ile ilişkisine işaret ettiğimizde daha açık bir hale gelecektir. Şimdi sahip olduğumuz klasik Sâṅkhya üzerine otorite olan en erken kitap, *Sâṅkhya-kârikâ*'dır. Bu, MS. yaklaşık 5. yüzyıla ait bir kitaptır. Kabaca söylendiğinde, onun yazarını Kâlidâsa'nın bir çağdaşı olan

6 Krş. Şamkara'nın VS Üzerine olan yorumu, I.i.5-11; II. i.1-3. Bu reddediş, VS, II. ii. 1-10'dakinden farklıdır. Bu ikinci yerde, Sâṅkhya rasyonalist gerekçelerle eleştirilir.

7 Belvalkar, *Bhandarkar Commomeration Volume*, s. 183-4.

8 Vâcaspati, *Bahâmâtî*'de (II.i3) Yoga ile ilgili doktrinlerin tarihinde bu gibi iki aşamayı destekler.

9 ERE, XII, 831.

İşvarakrşna olduğunu kabul edebiliriz. Kitap, yetmiş dizeden oluşur ve bundan dolayı da bazen *Sâṅkhya-saptati* olarak adlandırılır. O, sistemin kısa ancak şaşırtıcı şekilde akıcı bir yorumunu içerir ve “Bütün Hint skolâstik literatürünün incisi” olarak adlandırılır. Kitap üzerine, 9. yüzyılın meşhur Advaitaci bilimsinânı Vâcaspati’nin de içlerinde yer aldığı birkaç kişi tarafından yorumlar yazıldı. Bu kitap, bir yorumla birlikte kimliği tam belli olmayan Paramârtha adlı biri tarafından “Seksen Altın Söylev” adıyla Çinceye çevrildi. Söz konusu kişi, Uccainli bir Brahmin olup, zamanın İmparatorunu davet için MS. 546’da Çin’e gitmiş ve ömrünün geri kalan kısmını burada geçirmiştir. Sistem hakkında tanınmış bir başka çalışma, adının işaret ettiği gibi, çok kısa bir çalışma olan *Tattva-samâsa*’dır. Ayırt edici özelliği, bir içerik tablosundan fazla bir şey olmamasıdır. Max Müller tarafından konuyla alakalı en eski çalışma olarak kabul edilir.¹⁰ Ancak bu görüş, bugün genel olarak benimsenmez.¹¹ Sistem hakkında önemli bir üçüncü çalışma, Kapila’nın kendisine atfedilen *Sâṅkhya-sûtra*’dır; ancak bu çalışma, malzemesinin çoğu gerçekten eski olsa da, açıkça çok geç bir üretdir ve MS. 14. yüzyıldan daha erken bir döneme atfedilemez. Altı bölüm halinde olan kitabın, dört bölümü doktrinin açıklanmasıyla ilgilidir, biri muhalif sistemleri eleştirir ve diğeri, Sûtra çalışmasında oldukça yeni bir özellik olan, doktrinin ana noktalarını örneklerle açıklayan meseller (âkhyâyikâ) verir. Onun üzerine, aralarında daha önce kendisine atfın yapıldığı Vicnâna Bhikşu’nun yer aldığı kişiler tarafından tefsirler yazıldı. Bu tefsirde, Sâṅkhya, dikkate değer bir şekilde değiştirilmiş görünür. Bu değişikliğin genel etkisi, onu Vedânta’ya daha da yaklaştırmaktır. Onu *daha sonraki* Sâṅkhya olarak kabul edeceğiz. Daha önceki Sâṅkhya’dan ayrılıklarına, önemli oldukları yerde işaret edeceğiz. Yoga sistemiyle ilgili olarak, Patâncali’nin *Yoga-sûtrası*, ders kitabı olarak kabul edilir. Kitap, yaklaşık MS. 5. yüzyılın sonlarıyla tarihlendirildi¹² ve eğer bu tarih doğruysa, gelecekte olarak yazarının, MÖ. 2. yüzyılda yaşadığı bilinen gramerci Patâncali ile özdeşleştirilmesi yanlış olmalı. Kitap, sırayla zihinsel konsantrasyonun doğası (samâdhi), ona götüren yol (sâdhana), onun sayesinde elde edilebilen doğüstü güçler (vibhûti) ve ruhun izalosyonundan ibaret olan hayatın hedefinin doğasını (kaivalya) ele alan dört bölümden oluşur. Kitap içlerinde Vyâsa¹³ (İS. 500) ve Kral Bhoca’nın da (İS. 1000) yer aldığı kişiler tarafından tef-

10 SS, s. 242.

11 Keith, *a.g.e.*, s. 89. Ancak bkz. *Journal of Oriental Research*, Madrâs, April 1928, s. 145-147.

12 Prof. Jacobi, *Dates of Philosophical Sûtras*, Jaos, 1911.

13 Vyâsa’nın kim olduğunu söylemek zordur. Gelenek onu, aynı isme sahip meşhur yazarla aynı kişi olduğunu kabul eder.

sir edildi. Birincisinin tefsiri, Vâcaspati ve ikinci tefsir ise Vicnâna Bhikṣu'nun muhteşem bir özetine sahiptir.

I

Sânkhya-Yoga, Nyâya-Vaiṣeṣika gibi, puruṣalar olarak adlandırılan benliklerin çokluğunu kabul eder ve aynı şekilde, nesneleri onları bilen zihinden bağımsız var olarak kabul ettiğinden realisttir. Ancak Nyâya-Vaiṣeṣika, fiziki evrenin kökenini bir kaynaklar çokluğuna götürürken, Sânkhya-Yoga, onu tek bir kaynaktan yani, prakṛti'den türetir. Bir başka ifadeyle, Nyâya-Vaiṣeṣika'dan farklı olarak Sânkhya-Yoga –eğer bir an için benliklerin çokluğunu görmezden gelecek olursak– düalisttir, mutlak iki varlık olarak kabul edilen prakṛti ve puruṣa ya da doğa ve tabiat. Şimdi, ayrıntılı olarak bunlardan her birinin nasıl tasavvur edildiğini ele alacağız:

(1) *Prakṛti*: Bu, –sebepsiz olan ruhun dışındaki– evrenin ilk sebebidir ve ister madde isterse güç şeklinde olsun her türlü maddi şeyin sebebini açıklar. Ondan, bütün çeşitliliğiyle evren yavaş yavaş gelişir. Bu yüzden bu doktrin, *parinâma-vâda* ya da bir “değişim teorisi” olarak bilinir. Hatta uzay ve zaman prakṛtinin görünüşleri olarak takdim edilirler ve bu yüzden de ondan¹⁴ ayrı bağımsız varlıklar olarak var olamazlar. Bu, dikkat etmeye değer bir noktadır; çünkü o, sistemin son zamanlara kadarki Batı düşüncesinin çoğunu da içeren felsefi doktrinlerin genelliği gibi, maddeyi uzaya ve zamana koyarak başlamaz. Primordial fiziki varlığa, onların her ikisini de içeriyor ve açıklıyor olarak bakar. Prakṛti'nin doğası, yalnızca aklın yardımıyla ortak tecrübenin doğasından çıkartılır. Bu şeylerin maddi sebebi olarak prakṛti, onların hepsi için ortak olan şeyden oluşur; çünkü sonuç, bu sistemin temel varsayımına göre, esas olarak maddi sebeple aynı olmalıdır. Bir çözümleme süreciyle, fiziki evrenin cevheri karakteri, üçe indirgenir –sayacak olursak, sattva, rajas ve tamas– ve prakṛti, onlardan oluşmuş olarak düşünülür. Bu yüzden o, tek olsa da doğası gereği karmaşıktır. Bu üç faktör, gunalar olarak adlandırılır; bu gunalar hakkındaki anlayış, sistemdeki en önemli şeydir.

Onlarla ilgili esas nokta, isimlerinin ima ettiği şey olmamaları, yani prakṛtinin nitelikleri olmamalarıdır. O, Nyâya-Vaiṣeṣika gibi substans ve sıfatlar arasındaki ayırımı kabul etme olabilir, ancak Sânkhya-Yoga, onu saf bir soyutlama olarak görür. Gunalar, burada prakṛtinin bileşenleri olarak kabul edilir. Aynı yüzeysel ayırımı akla getirmeyecekse, bunlar substans olarak

¹⁴ STK, 33; SPB, ii. 12.

betimlenebilirler. Bunların yine, birbirine geçerek bir halat (guna) meydana getirdikleri veya ruhu bağlamak için bir zinciri işledikleri için, gunalar olarak adlandırıldıkları söylenir.¹⁵ Bu açıklama, bir dereceye kadar Sâṅkhya-Yoga öğretisinin ruhuyla uyuşmaz; çünkü *prakṛti* yalnızca benliği bağlamaz, aynı zamanda onu kölelikten özgür de kılar. Gerçekten de, puruşanın özgürlüğü, göreceğimiz gibi, onun kendisi için geliştirdiği mutlak maksattır. Bu doktrinin hâkim düşüncesiyle ters düşen yine başka bir açıklama vardır. Gunaların, ruhun daha önemli ve *prakṛtinin* yalnızca puruşa için yönettiğini ima eden, puruşaya *tâbi* bir kategori oluşturdukları için böyle isimlendirildikleri ifade edilir. Eski otoritelerin belli ifadeleriyle desteklense de, bu açıklama, mutlak bir varlığı bir başkasına tabi kılarak öğretinin açıkça itiraf edilen düalistik karakterini yok eder. Gunaların doğasına gelince, *sattva* hafif ya da narin her şeyi temsil eder; temas kaba ya da ağır olanı ve *rajas* faal olan her şeyi temsil eder. Bu betimlemeden, bu anlayışa, mekanik görünüşleri kadar maddi görünüşleri bakımından dünyanın çeşitliliğini açıklamada bir hipotez olarak ulaşıldığı açıktır. Onların üçlü karakteri, böyle bir açıklama için *üçün*, yalnızca, unsurların asgari sayısı olduğuna işaret eder.¹⁶ Eğer yalnızca bir guna varsayılırsa, çeşitliliği hiç açıklayamaz; eğer iki olursa, hem birbirlerinin etkisini iptal eder ve de hiçbir değişikliğe götürmez ya da biri her zaman öteki üzerinde hâkim olur, böylece tek yönde monoton bir harekete yol açardı. Daha sonraki Sâṅkhya'da, her üç gunanın ikili olduğu ve *prakṛtinin* sonsuzluğunun onların sonsuz sayısından kaynaklandığı şeklinde önemli bir gelişme bulunur. Böyle bir görüş, şüphesiz tecrübe dünyasının uyumsuzluğunu ve çeşitliliğini daha iyi açıklar; aynı zamanda, niteliksel ayırımlarla birlikte bir atomik gerçekler sonsuzluğuna inancı sebebiyle doktrini, daha çok Vaiṣeṣika gibi yapar.

Gunalar, Budizm'deki gibi, daimi olduğu kabul edilen değişimin sebebi ni teşkil ederler. Ancak değişim, burada topyekûn değildir ve yalnızca biçimleri görünür ve o yok olurken, gunalar var olmayı sürdürürler. Değişim probleminin bu çözümü, her şey için ikili koşulu –biri gizli ya da potansiyel ve öteki etkili ya da faal– varsaymaya götürür. *Prakṛtinin* bütün biçimleri, gizli olduğunda, çözülme durumuna (pralaya) sahibiz; diğer zamanlarda ise, değişim ve gelişime. Hatta çözülme durumunda, *prakṛtinin* dinamik karakterini sürdürdüğü ileri sürülür; yalnızca o zaman, farklı formlar yerine, kendisini yeniden üretir (sacâtiya-parinâma). Bu yüzden daimi hareket, fiziki dünya göz önünde bu-

15 SPB, i.61.

16 Buradaki gunalar düşüncesi, üç dhâtus tıbbi teorisinden çıkartılmadıysa, en azından kendisinde bir benzeresahiptir. Krş. STK, kıta 13.

lundurulduğu ölçüde, sistemin temel bir varsayımdır.¹⁷ Prakrtide daimi bir hareket olduğu sonucunun gerekçesi, “eğer o, herhangi bir safhada dinamik olmayı bıraksaydı, onda hareketin tekrar tekrar ortaya çıkışını açıklamak imkânsız olurdu” kanaatinde bulunur. Burada, Newton’un, bir hareket ya da sükûnet halindeki bedenin, dışarıdan karışmadığı müddetçe böyle olmayı sürdürceği şeklindeki Hareket’in Birinci Yasasının bir idrakini buluruz.

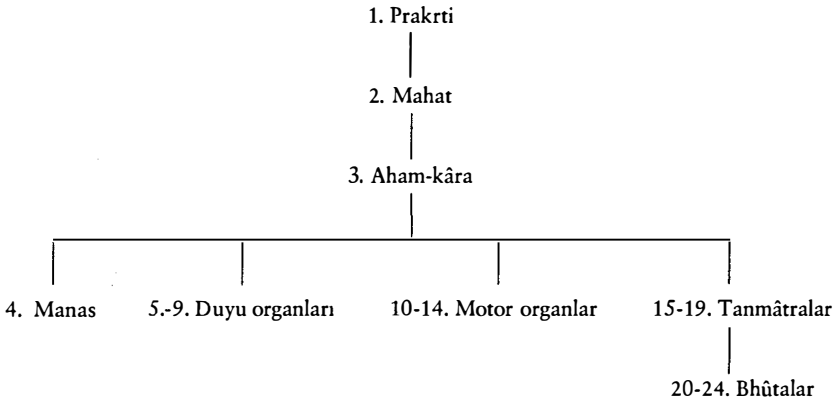
Bu doktrinde, onun hareketine müdahale edecek bu türden hiçbir harici fail kabul edilmez. Şüphesiz, çözülme anından gelişme anına değişim, dış bir etki, yani ruhun orada hazır bulunuşu (*puruşa-samndihi*)¹⁸ işin içine dahil edilerek açıklanır; ancak bu açıklama, gönülsüz bir tarzda verilir ve göreceğimiz gibi, en azından sistemin Sânkhyâ kısmı düşünüldüğünde, söz konusu açıklama onun tatmin edici olmayan özelliklerinden biridir.

Burada düşünüldüğü şekliyle, gelişmenin dikkat çekilmeyi hak eden belli hususi özellikleri vardır. Birincisi, maddenin yok edilemezliği ve gücün daimiliğine dair bir inanca dayanır. Bazı şeyler, hiçten çıkamazlar ve ne olursa olsunlar, her zaman vardır. Üretim, yalnızca daha önce gizli bir şekilde olanın tezahürüdür (*abhivyakti*) ve yeni bir yaratma (*ârambha*) değildir. Bir nesnenin sözde başlangıcı, yalnızca onun tarihindeki bir olaydır; nesnenin kendisi değildir ve yapılamaz da. Benzer şekilde, yok etme yalnızca şeklin değişimi anlamına gelir. Çünkü mutlak yok olma gibi bir şey yoktur. İkinci olarak gelişim, çevrimsel ya da dönemsel olarak tasavvur edilir. Yani, sıra ile gelişme ve çözülme dönemleri vardır. Öyle ki, yalnızca tek bir yönde sürekli bir ilerleme süreci yoktur. Çözülme normal bir durum gibi görünmektedir; çünkü prakrtide, gelişim halinde olduğunda bu durumu ilk haline geri döndürmeye yönelik sürekli bir eğilim vardır. Sonra, burada gelişim, teleolojik olarak kabul edilir; ancak varsayım gereği prakrti gibi bilinçli olmadığından onu bütün olarak teleolojik kabul edemeyiz. Onu, yarı-teleolojik olarak nitelendirebiliriz; ancak bu terimi anlamak zor olabilir. Onunla kastedilen, bütün sürecin, bilinçli olarak takip edildiği şeklinde betimlenemese de, bir maksada hizmet ettiğidir. Son olarak gelişim, ne olursa olsun teleolojik olduğu ölçüde, bireylere ilişkindir ve türlerle ilişkin değildir. Onun hedefi, bireyin pahasına olsa bile, türlerin yükseltilmesi ya da daha iyi hale getirilmesi değil; fakat birey için dünyevi tecrübeyi (*bhoga*) temin etme ya da samsaranın bağlarından onun kurtuluşuna (*apavarga*) sebep olmadır. Prakrtinin gelişiminde yer alan bu ikili hedefin muhtemel anlamını daha sonra açıklayacağız.

17 Pratikšana-Parinamino hi sarva eva bhava rte citi-sakteh: STK, kıta 5.

18 SP, i. 96.

Bu sistemde bilinen yirmi dört ilkenin (tattvalar) gelişim düzeni, eğer değişim alanının dışında kalan puruṣaları dışarıda bırakırsak, aşağıdaki şekilde görülecektir:



Bu şemanın ve onda kullanılan terimlerin tam anlamı, ilerlediğimizde açık hale gelecektir. Şimdilik, yalnızca ondaki iki noktaya gönderme yapmak yeterli olacaktır:

(i) Bu gelişimci dizi, açıkça fiziki olana yani, beş anlaşılması zor olan (tanmâtralar) ve beş yoğun unsura (bhûtlar) ilave olarak karakter bakımından psişik olarak görünen manas gibi belli başka şeyleri de içerir ve varsayım gereği, bilinçli-olmayan prakṛtiyi onların kaynağı yapmak bir çelişki gibi görünür. Ancak, gerçekten de, burada bir çelişki yoktur; çünkü o, bizatihi psişik değildir; bu özelliğini bu doktrinde kabul edilen bilinçliliğin yegâne ilkesi olan benliğin etkisine borçludur. Bir örnekle, bu bakımdan Sâṅkhyā-Yoga'nın konumu açık hale getirilebilir. Bir ayna, bizim özelliklerimizi yansıtabilir, ancak aynanın asıldığı duvarın yüzeyini gösteremez; oysa her ikisi de maddidir. Aynı prakṛtiden kaynaklanmış olsalar da, benliğe karşı farklı şekillerde davranan –birisine etkisine isteyerek karşılık verir, diğeri böyle yapmaz–, yukarıda kendilerine gönderme yapılan iki varlığın durumu da, buna benzerdir. Onlar arasındaki farklılık, bu yüzden, esas farklılığı değil derece farklılığıdır. Nitekim, “psişik” faktör fiziki kısmının sinir sistemiyle karşılaştırılır.¹⁹

(ii) Çözülme durumunda, prakṛtinin üç gunası, sürekli olarak faal olsalar da, mükemmel denge durumundadırlar. Gelişim döneminin başlangıcında bu durum sona erer ve onu sattvanın hâkim olduğu bir dönem takip

19 ERE, XI, 190.

eder. Bu, ayrışık gelişimin başlangıç noktasına işaret eder ve mahat (“büyük”) ya da buddhi olarak isimlendirilir. Yogaya göre, bu değişimin başlatıcı hareketi, Tanrı ya da Işvara’dan gelir.²⁰ Öte yandan, bu türden bir yüce Varlık kabul etmeyen Sâṅkhya’ya göre, değişme, puruşanın, “saf mevcudiyet”ine (sâmnidhya-mâtra)²¹ atfedilir ve onun –pasif olmayı sürdürse de– praktiyi etkilemesinin imkânı, demiri çeken bir mıknatıs örneğiyle açıklanır. Bu, tatmin edici olmaktan uzak bir açıklamadır. Her şeyden önce puruṣa, çözülmeye ara ara ani kesilmelerin olduğu farz edilse de, praktinin gelişimini belirleyen şartı her zaman yerine getirilecek şekilde, prakti gibi ezeli ve her yerde hazır ve nazırdır. Gelişim sürecindeki kırılmayı varlıkların geçmiş karmalarıyla açıklamak uygun olmayacaktır; zira puruṣa, gerçekte iynin ve kötünün kendisine hiç bulaşmamış olması sebebiyle, karma ve etkilerinin *buddhi*yi nitelemek için ve bu yüzden de *praktiye* içsel bir nitelik olarak ele alınması gerekir.²² Yine, puruşanın hazır bulunuşuyla tam olarak kastedilene anlamada birçok benliğin –onlardan birini mi içerir yoksa hepsini mi– kabul edilmesinden kaynaklanan güçlük vardır. Vicnâna Bhikṣu’nun yaptığı gibi,²³ baş Puruṣa’nın her kalpada ya da yaratma döneminde etkisi olduğunu farz etmek, gerçekte ateist konumu reddetmek ve Yoganın tarafında olmak olurdu.

(iii) Şimdi, gelişimdeki son gruba, yani unsurlara gelince; Nyâya-Vaiṣeṣika’ya göre, kendilerinden evrenin üretilmiş parçasının teşekkül ettirildiği mutlak gerçeklerin bu unsurlar olduğunu hatırladığımızda, Sâṅkhya-Yoga’nın araştırmasını, tek bir ilkeye ulaşınca kadar Nyâya-Vaiṣeṣika’dan daha geriye götürdüğü görülecektir. Bu unsurlar nasıl türetilir ve onların ayırt edici özellikleri nelerdir? Onların yakın sebepleri, beş tanmâtradır ve beş unsurun ayırt edici özelliklerine uygun olarak şabda-tanmâtra (“sesin esası”), sapraṣ-tanmâtra (“dokunmanın esası”) vs. olarak isimlendirilir. Onlardan çıkan toplu unsurlar, gittikçe daha çok farklılaşma gösterirler. Kökenlerinin modu, aşağıdaki gibidir: Şabda-tanmâtradan, nitelikli bir sesle âkaṣa çıkar. Şabdatanmâtra ve sparṣa-tanmâtranın birleşmesinden hava çıkar; bu yüzden ses ve dokunma gibi iki niteliğe sahiptir; bu ikisinden ve rūpa-tanmâtradan ateş çıkar ve ses, dokunma ve renk gibi üç niteliğe sahiptir; bu üçünden ve rasa-tanmâtradan dört niteliğiyle, yani ses, dokunma, renk ve tat ile su çıkar ve son olarak bütün bu beş tanmâtradan toprak meydana gelir ve bu yüzden bütün bu beş nitelik, ses, dokun-

20 Bkz. YS üzerine Bhoja-vritti yorumu, i.24.

21 SPB, i.96.

22 SP, i.16.

23 SPB, i.96.

ma, renk, tat ve kokuyla karakterize edilir. Âkaşa ile başlayan unsurlar, sonuç olarak daha somuttur. Her unsur, ikili olarak ve paramâṇus olarak adlandırılan sonlu ve farklı parçacıklardan oluşmuş olarak düşünülür.²⁴ Ancak bu ifade, Nyâya-Vaiṣeṣika'da işaret ettiğine tam olarak işaret etmez. Bu atomlardan, bizim için bilinir olan fiziki evrenin tamamı üretilir.

(iv) Bu şema, yalnızca birinci gelişme olarak betimleyeceğimiz şeye işaret eder. Gelişim, onda durmaz, mesela, prthivi bir ağaca dönüştürüldüğü ya da bir kırkayak bir kelebek haline gelişinde görüldüğü gibi devam eder. Bu ikinci gelişim, gerçekte bizim bildiğimiz ve gelişimin tek bir safhasında meydana gelen şeydir. Bu anlamda gelişen bir nesne parçalara ayrıldığında, bütün unsurlar biçimine indirgenir ve çözülme süreci, söz konusu gelişimci dönemin bizatihi sona ermesi dışında daha öteye uzanmaz. Birinci gelişme, *ayrı* ilkeler (tattvântara-parinâma) halinde farklılaşma olarak betimlenir;²⁵ ancak ayrılığı meydana getiren, çok iyi tanımlanmaz. Yine de, bunun değişimde hiyerarşi ya da derecenin bir kabulü anlamına geldiği açıktır.

Bu sistemde, akıl yardımıyla prakrtinin yalnızca doğasını değil, varlığını ortaya çıkarmaya yönelik teşebbüste bulunulur. Bu tümdengelim, sistemin postulları olarak kabul ettiği iki ilkeye dayanır. Bunlardan daha önce kendisine imada bulunduğumuz birincisi, sat-kârya-vâda olarak betimlenir. Ona göre, yeni hiçbir şey meydana gelmez; bu açıkça Nyâya-Vaiṣeṣika'nın asat-kârya-vâda doktrinine zıttır. Şimdi var olanların tamamı, ta başlangıçtan beri verilidir. Ancak olan, ister zımni ve isterse açık olsun, sırayla “sebepe” ve “sonuç” olarak adlandırılan iki varlık şeklidir. Kavanoz, her zaman buradadır ve bu yüzden gerçekten de ebedidir; ancak anlaşılmaz ya da gizli bir şekilde olduğunda algılanamaz. Bir başka ifadeyle, bir şey, *bizim için* olmasa da her zaman aslında vardır.²⁶ O, yalnızca bir an için var olabilse de, her zaman vardır ve varlık zorunlu olarak vücuda işaret eder. Bu varsayımın mevcut meseleyle ilgisi, şimdi açık olan fiziki dünyanın bir zamanlar zımni olması gerektiğidir ve bu, tam da prakrti olan zımni durumdur. Bu, gerçekten de, bazen prakrti için kullanılan pradhâna (“daha önce konulan ya da varsayılan”)²⁷ teriminin literal anlamıdır. İkinci postula, sonlunun her zaman sonsuza işaret ettiğidir. Bu, Hegel'in sonlu kendisini aşar şeklindeki bir sözünü hatırlatır. Buradaki sonluluk düşüncesi, biraz açıklanmayı gerektirir.

24 Krş. YSB, i.40.45; iii.44, 52.

25 STK, st. 3.

26 Krş. YŞ, iii.13.

27 SBP, i 125.

Sâṅkhya-Yoga’da anlaşıldığı şekliyle şeylerin, zaman ya da uzay tarafından sınırlandığı söylenemez; çünkü onların hiçbirisi müstakil bir varlık olarak kabul edilmezler. Bu yüzden “sonlu” kelimesi, “kendi kendini devam ettiremeyen” ya da başka bir şekilde ifade edildiği üzere, “her tarafa nüfuz etmeyen” (*avyâpi*)²⁸ anlamında kabul edilir. Mesela, âkaşa bu anlamda sonludur; çünkü gelişim sürecinde kendisinden türetilen her şeyi devam ettirirken, kendisi sebebi, yani şabda-tanmâtra tarafından devam ettirilir. Bu *tanmâtra*, yine onun tarafından devam ettirildiği daha temel bir başka unsuru ifşa eder ve bu şekilde her yere nüfuz eden ve kendi kendini devam ettiren bir varlığa ulaşınca kadar geriye gidilir. Bu son nitelikte olan varlık, praktidir. Bizatihi praktide ya da aynı anlama gelen üç gunada, karşılıklı bir dışlama, hiçbirine bir başkası tarafından sebep olmama ve bu yüzden hepsinin sonlu olduğunu düşünürüz. Ancak teori, nedensel olarak ilişkili olmasa da, onların mutlak olarak birbirlerine dayandıkları (*anyonyâ-śraya-vritti*)²⁹ ve onlardan hiçbirinin kendi kendini devam ettiremediği şeklindedir. Bir başka ifadeyle, prakti saf toplama bir birlik değil, fakat her birinin bütünde kendisine has bir yeri ve işlevi olan parçaların sistematik bir birliğidir. Yeri gelmişken bu, fiziki dünyanın sebebinin araştırılması için bir sınırın varlığını gösterdiğini söyleyelim; çünkü eğer daha geri gidersek, praktiden *farklı* bir şey elde edemeyiz. Bu yüzden o, paramavyakta, “nihai tezahür etmemiş olan”³⁰ ya da varlığı şarta bağlı olmayıp zorunlu olan ilk sebep olarak kabul edilir. Bu akıl yürütmenin, kendilerine has maddi sebeplerden ortaya çıkan ve yine onlarda gözden kaybolan sıradan şeylerin gözlemine dayandırıldığı görülecektir. Bir kavanoz, çamurdan yapılır ve yok edildiğinde, yine çamur haline döner. Bu yüzden ortaya çıkma ve yutulmanın bir sınırı, yani burada çamur, vardır. Bu akıl yürütme süreci, yalnızca praktiye ulaşmak için görünür maddi dünyanın ötesine uzatılır; ya da aynı şeyi farklı bir şekilde ifade edecek olursak, birincil gelişim, ikincilin benzerliğinden dolayı var sayılır. Hatta tecrübeye bir temele sahip olan bir ilkenin tecrübeyi aşacak şekilde genişletilebileceği varsayılarak, yalnızca tecrübeye verilen bhûtları açıklamak için ana ilkeleri – *mahat*, *aḥam-kâra* ve *tanmâtralar*– ve pek çoğunu farz etmenin haklı gerekçesi nedir diye sorulabilir. Ve de doktrinin bu kısmı için temelin çıkarım değil, şifahi tanıklık (*âptâgama*) ya da Sâṅkhya-Yoga üstatlarının buyurmuş

28 STK, kıta 15-16.

29 STK, kıta 12; YB. ii. 15. Tabii ki, böyle bir görüş ne nüfuz eden ne de nüfuz edilen ruha atıfla eleştiriye açıktır. Bu eleştiri, hem praktinin hem de puruşanın sonlu olduğu sonucuna götürür. Bkz. Bhâmatî, II. ii.1.

30 STK, kıta 15-16.

olduğunun söylenmesi önemlidir.³¹ Fiziki dünyanın tecrübemizde verili olan temel ilkelerin belli bir sayısından ya da muhtemelen birinden gelişmesi, bir Svabhâva-vâda doktrini; ancak, Sâṅkhya-Yogayı ayırt eden gelişimdeki orta safhalar olarak mahat vs.'ye daha fazla atıf, onun farklı bir kaynağa götürülebileceğini ima eder. Bu kaynağın Upanişadlar olduğu sonucuna ulaşmak için hangi sebeplerin olduğunu sonuçta göreceğiz.

(2) *Puruṣa*: Puruṣa, saf akıldır. O, değişmez, ebedi ve her yerde hazır ve nazır olandır. O, bütünüyle pasiftir, her türlü eylem praktiyle sınırlanır. Bundan dolayı, onun zihnin duygusal ve alıcı tarafını temsil ettiği ve sonuç olarak yapan ya da bir fail (kartâ) olmadan, zevk alan ya da tecrübe eden olarak tanımlandığı söylenebilir. Prakti gibi ruh da, burada yalnızca aklın yardımıyla kanıtlanmaya çalışılır. Niçin böyle psişik bir varlığın var olduğunun farz edilebildiğini kanıtlamak için farklı argümanlar delil olarak ileri sürülür.³² Her şeyden önce, bilinçsiz olan fiziki evrenin, kendisini tecrübe edecek bilinçli bir ilkeyi gerektirdiğini ya da bir özneyi gerektiren nesneler olduğu, ikisi arasında zorunlu bir ilişkiyi kabul ederek böyle bir argüman sistemin temel düalizmine engel olsa da, ifade edilir. Eşit derecede bu doktrinin aynı yönüyle uyumsuz olan, ikinci bir argüman daha vardır. Buna göre, karmaşık olan prakti, aksine basit olan bir şeyin yani, benliğin varlığını ima eder. Keza, tabiatı, özellikle de canlı bedende bulunan düzenin,³³ aynı sonuca götürdüğü ileri sürülür. Burada dikkate değer olan nokta, düzen argümanının kullanılma tarzıdır. O, düzenleyiciye değil, fakat bu düzen sebebiyle kazanç sağlayan bir kimseye de işaret ediyor olarak açıklanır. Sâṅkhya, tabiatı hususi maksatları gerçekleştirmek için kullanılan araçların bulunmasından, onların faili olarak Tanrı'ya değil, bu araçların kendisi için var oldukları farz edilen benliğin varlığına ulaşır. Bu sonucun, ötekiyle eşit olduğu kabul edilebilir, çünkü herhangi bir tasarlayıcı, zorunlu olarak ortada, onun tasarısına cevap veren, birine sahip olmalıdır. Mesela, eğer kullanacak hiç kimse yoksa saat yapılmaz. Ancak, niçin eşit derecede, ateist bir doktrin olarak Sâṅkhya'nın kabul etmediği tasarlayan zihin olarak Tanrı'ya ima etmediği sorulabilir. Burada, doktrinde özellikle Nyâya-Vaiṣeṣika'yla çelişen daha önemli bir nokta vardır. Sonuncusunda, görünür evrenin kendisinden meydana getirildiği madde, kendisine özgü bir kendiliğe sahip değildir. Bundan dolayı farklı parçaları, bir araya getirilmek ve aynı zamanda bir dış faktör –Tanrı ya da karma veya her ikisi– tarafından

31 STK, kıta 6.

32 SK, kıta 17.

33 Bu argümanın, daha önce Upanişadlarda izi vardır.

bir arada tutulmak zorundadır. Ancak burada, prakrti anlayışında büyük bir ilerleme vardır. Bu anlayışa göre, prakrti organik bir varlığa sahiptir.³⁴ Kendini geliştirme yeteneğindedir. Böyle bir varlık, harici bir manipülatöre ihtiyaç duymaz. Bu, Sânkhya ateizminin temelinde bulunur ve Vicnâna Bhikṣu'nun yaptığı gibi onda teizmi okuma çabalarının boş olduğunu gösterir.³⁵ Ancak prakrti, kavranması Nyâya-Vaiṣeṣika'nın atomlar anlayışından farklı olsa da, kendisi için gelişmez ve bu yüzden de bilinçli puruṣaya işaret eder. Burada düzen argümanını kullanan prakrtide zımnın bulunan bu teleolojidir. O, bu doktrinin kendisiyle çok ortak noktaya sahip olduğu Svabhâva-vâdadan ayrılma noktası olarak hizmet görür ve bize, yeri gelmişken, ruhun, Sânkhya-Yoga'daki yegâne hakiki mutlak olduğunu anlatır. Prakrti'den farklı olarak parçaların bir birliği değildir; ne de onun gibi bilinçsizdir. Bu yüzden o, kendisinden ötedeki bir şeye göndermede bulunmaz. İnsanın samsaradan kurtulmaya yönelik arzusundan ya da özgür olma hakkındaki manevi içgüdüden çıkartılır. Kurtulmaya çalışan, kendisinden kurtulunmaya çalışıldan, yani prakrtiden farklı olmalıdır. Puruṣaların sayıca çok olduğu düşünülür ve bu görüşü desteklemek maksadıyla, insanların birbirinden ayrılan tarihleri ve onların –fiziki, ahlâki ve entelektüel– yeteneklerindeki farklılıklar gibi çeşitli argümanlar ileri sürülür. Ancak bu tür akıl yürütme, yalnızca ampirik benliklerin çokluğunu gösterir. Onlarda, puruṣaların birbirlerinden nasıl farklı olabildiklerini görmek zordur. Her bir benliğin, tabiatında var olan kendisine has viṣeṣası tarafından belirlendiğinin ifade edildiği Nyâya-Vaiṣeṣika'da olduğu şekliyle burada, açıklamanın bir benzeri bile yoktur.

Sistemdeki bu nedensellik görüşü, Nyâya-Vaiṣeṣika'dakinin tamamen tersidir. Ona göre üretim, her zaman gizli bir şekilde maddi sebepte bulunduğu var sayıldığı için sat-kârya-vâda olarak betimlenir. Ancak sat-kârya-vâdanın asat-kârya-vâda gibi, yalnızca maddi sebebe gönderme yaptığının hatırlanması gerekir. Bu sistem, başka iki tür sebep –etkin sebep ve nihai sebep– daha kabul eder. Nihai sebep, her zaman, her ikisi de benlikle bir ilgisi olan hem dünyevi tecrübe (bhoga) hem de kurtulma olan prakrti alanının dışında bulunan bir şeye işaret eder. Ancak bu ifade, gelişimin nihai hedefinin ikili olduğuna işaret etmiyor gibi görünür. Nyâya-Vaiṣeṣika'da olduğu gibi aparvarga ya da kaçış, benliğin doğal durumuna nihai olarak kavuşturulması anlamına gelir. Prakrti, bu anlamda kurtuluşuna yol açmak için gelişir ve tikel benlik özgür hale geldiğinde bunu yapmaya son verir. Bunu az önce işaret edilen, yani

34 SK, kıta 57.

35 SPB, i.92-8.

gelişim durumunun değil de pralaya ya da dünya-meşguliyeti durumunu ve prakṛti için normal olduğu meselesiyle birlikte aldığımızda apavarganın yegâne hakiki hedef olduğu görülecektir. Zorunlu önceli olarak bhoganın diğer hedefine bakabiliriz. Eğer bu iki hedef bağımsız ya da birbirleri için harici olarak düşünülecek olursa, her şeye gücü yetiyor olsa da kör prakṛtinin onlar arasında nasıl bir tercih yapabildiği ve hangisinin hangi puruṣa için ve ne zaman temin edileceğine nasıl karar verebildiğini açıklamak mümkün olmayacaktır. Daha önce işaret edildiği gibi, karmanın işin içine dahil edilmesi, argümana yardım etmeyecektir; çünkü geçmiş karmanın geride bıraktığı izler, ruhta değil, buddhide var olmaya devam ederler ve bu yüzden de prakṛtidendirler. Böyle bir yorum, doktrini bir ölçüde prakṛti anlayışında kendi kendiyile tutar-sız olmadan, yani bilinçsiz olduğu ifade edilirken, bilinçli tercihi ima eden eylemle donatılmış olmasının farz edilmesi, suçlamasından kurtarır. Nihai sebep, sebeplerin en önemlisidir ve bir anlamda onun yegâne sebep³⁶ olduğu söylenebilir. Çünkü onun yokluğunda prakṛtinde hiçbir zaman ilerlemeci bir hareket olamaz. Onun kabul edilmesi, daha önce işaret ettiğimiz şeye, prakṛtinin parçaların sistematik bir bütünü ya da teleolojik bir bütün olduğu anlayışına işaret eder. Etkili sebep, doğası gereği olumsuz olarak düşünülür. O, yalnızca engelleri kaldırmada faydalıdır ve üretime yönelik herhangi pozitif bir katkı yapmada değil; çünkü varsayım gereği, kendisini tezahür ettiren her şey, zaten, burada maddi sebeptedir. Prakṛti, evrensel güçle karakterize edilir ve kendisinde her türlü formun imkânını taşır. O her şey olabilir ve etkili sebep, yalnızca hareketin sergileyeceği yönü, bu yöndeki engelleri kaldırarak belirlemek için gereklidir. Buna benzer olarak, rezervuarda depolanan; rezervuarın her noktasında bir çıkış bulmak için uğraşan ve yalnızca çabalarına karşı koyan baskı ortadan kaldırıldığında akan suyu düşünebiliriz.³⁷ Son olarak, bu nedensellik görüşünün yalnızca prakṛti alanı ve onun dönüşümleri içinde kabul edildiğine işaret etmeliyiz. Realitede benlik, onun tarafından dokunulmamış olarak kalır. O, ne sebeptir ve ne de herhangi bir şeyin sonucudur.

Sâṅkhya ve Yoga arasındaki en önemli ayırım, ikincisinin Tanrı'ya inanmasıdır. Yenileri kadar eski bazı biliminsanları da,³⁸ Kapila'nın Tanrı'ya reddetme niyetinin olmadığını ve onun savunmaya çalıştığı yegâne şeyin, Tanrı'nın varlığını *rasyonel olarak* kanıtlamanın imkânsız olduğunu göstermek olduğunu, iddia etmeye çalıştılar. Ancak bu, daha önce gözlemlendiği

³⁶ Krş. SK, kıta 31: Puruṣārtha eva hetup.

³⁷ YS, iv. 3.

³⁸ Bkz. SPB, i.92-8.; v.2-12.

üzere klasik Sâṅkhya ruhuna zıt gibi görünmektedir ve bu doktrine teistik bir renk vermeye yönelik teşebbüsün tarihinin oldukça geç bir anında ortaya çıktığı ilave edilebilir. Vicnâna Bhikṣu, Sâṅkhya'nın şemasında Tanrı'ya bir yer bulmaya can atmaktadır, ancak buna yönelik bir destek geç *Sûtrada* bile azdır. Daha önce, Tanrı ya da –burada adlandırıldığı şekliyle– Işvara düşüncesinin Yoga'ya nasıl dahil edildiğine işaret ettik ve bu yüzden onun doktrinle gevşek bir bağı vardır. Tanrı'nın var sayıldığı Patancali'deki temel sûtralar çalışmanın geri kalanıyla bağlantısı yokmuş gibi durur.³⁹ Burada tasavvur edildiği şekliyle Tanrı, mükemmel biri olsa da, diğerleri gibi puruṣadır. O, her şeyi bilir ve her yerde hazır ve nazır olup, Vedantanın Işvara'sından farklı olarak, benlikler kadar maddeye (prakṛti) de dışsaldır. Bir başka ifadeyle puruṣa, Mutlak değildir ve bu bakımdan da, Nyâya-Vaiṣeṣika'nın Tanrısını andırır. İkisi arasındaki en temel fark, dünyayı şekillendirmede oynadıkları roldeki farklılıktır. Bu da oluşturuldukları maddeyle ilgili iki ayrı doktrindeki anlayış farklılığından kaynaklanır. Teistik konumunu desteklemek amacıyla Patancali tarafından ileri sürülen yegâne argüman, bilgi, hikmet vs.nin dereceli bir skalasının tecrübemizdeki varlığıdır; bunların sınırları olarak sonsuz bilgi, hikmete vs. işaret ettiğine inanır. Tanrı, bu son şeylere sahip olandır. Ancak, eğer bir puruṣa olan Tanrı aynı zamanda saf ruh ve prakṛtiden uzakta duruyorsa, bu üstün mükemmelliklerin ona nasıl ait oldukları sorulabilir. Böyle bir itirazı savuşturmak için, doktrin Tanrı'yı esas olarak sattavadan oluşan ve onu bağlamayan fiziki bir tamamlayıcıyla gerçek teması içeren bir karakterle donanmış olarak görür. Prakṛtinin gelişimi için başlangıç hızını vermenin yanı sıra, merhametinden dolayı, ampirik varlıktan kurtuluşu elde etmeleri hususunda kendisine tâbi olanlara yardım da eder. Ancak Tanrı'nın yardımı, onu elde etmenin yegâne aracı değildir, göreceğimiz gibi, başarılı yoga uygulaması bir başka araçtır.

Bu bölümü bitirmeden önce, gönderme yapma fırsatı bulduğumuz Sâṅkhya-Yoga'nın birkaç varsayımını bir araya getirebiliriz:

- (i) Var olan her şey, her zaman vardır; olmayan bir şey, asla yoktur.
- (ii) Değişme, bir şeyin değiştiğini ima eder.
- (iii) Sonuç, esas olarak maddi sebebiyle aynıdır.
- (iv) Her türlü çeşitlilik, nihai olarak üç kaynağa indirgenebilir. Bu üç kaynak, birbirlerinden bağımsız olmayıp, birbirlerine bağlıdır.
- (v) Madde, daimi hareketle karakterize edilir.
- (vi) Ne zihin maddeden türetilir, ne de madde zihinden.

39 YS, i.23–29; krş, ERE, xii. 831.

II

Hint felsefesinin başka yerlerinde olduğu gibi burada da “psikoloji” terimi, genel olarak etimolojik anlamında, yani ruh bilimi olarak anlaşılır. Ancak, bu sistemde tecrübenin bir konusu olarak düşünülebilene ruh nedir? Şüphesiz, puruṣaya sahibiz; ancak o gerçekten de, her şeyin dışında kalır ve bu yüzden tecrübenin konusunu açıklayamaz. Burada, bilme sürecinde önemli bir yardımcı olarak hizmet gören bir başka unsur, yani mahat ya da buddhi vardır; ancak o, aynı şekilde, tamamen farklı bir sebepten dolayı olsa da, özne olmaya uygun değildir. O, bilinçsizdir (cada), praktiden türemiştir ve bu yüzden tecrübe ona atfedilemez. Herhangi biri, her ne kadar kendi başına bir özne olarak bir işlev yerine getiremez olsa da bunu birlikte yaptıkları ifade edilir. Yani, buddhi bütün faaliyete katkıda bulunarak ona dahil olur ve Puruṣanın buradaki katkısı da, farkındalık unsurudur. Puruṣa, fiziki olsa da yansımayı alacak kadar ince olan buddhiyi aydınlatır ya da ona yansıtılır ve bu şekilde aydınlatılan buddhi, bilinçli özne olarak hizmet görür. Bu yüzden o, ruhun tezahürü için fiziki aracı olarak görülebilir. Onların birliğini, bu anlamda, onu puruṣadan ya da aşkın ruhtan ayırmak için ampirik benlik olarak isimlendirebiliriz. Bu tür bir beraberlikten dolayı, ampirik benlikteki iki unsurun her biri, bütünüyle dönüştürülmüş gibi görünür; bilinçsiz buddhi, adeta bilinçli hale, pasif puruṣa aktif hale gelir.⁴⁰ Bu bağlamda verilen örnek, ateş şekilsiz parlaklığının yuvarlak ve soğuk demirin sıcak görüldüğü, “kırmızı-sıcak demir küre” örneğidir. Her *cnâna*, böyle bir karışım durumudur. Onun iki parçasını ayrı ayrı düşündüğümüzde, böyle bir durumu içeren buddhinin değiştirilmesi, bir *vr̥tti* ve puruṣanın ondaki yansıması da *cnâna* olarak isimlendirilir. İki unsurun hissedilen özdeşliğinden dolayı *vr̥tti* bazen, *cnâna* olarak adlandırılır.⁴¹

Bu evrimci şemaya, on bir idriya ya da (manası içeren) duyu organları, aham-kâra ve buddhinin ilave edildiği fark edilecektir; ancak burada onlar, evrenin praktiden gelişimindeki art arda gelen safhaları temsil ederler. Bu on üç faktörün, şimdi kendisiyle özellikle ilgilendiğimiz bir başka yönü daha vardır. Bu yönde onlar, tecrübeyi elde etmede bireye yardım ederler ve birlikte her puruṣanın ampirik durumda donatıldığı psişik aparatları meydana getirirler. Bu iki yön, yani kozmik ve ferdi yön arasındaki tam ilişki, dikkatimizi hemen çekecek bir meseledir. Şimdilik, bu faktörlere uygulandığı şekliyle, “psişik” hakkında az önce verilen açıklamayı hatırlatmak yeterli olacaktır. Onlar, praktinin diğer ürünlerinden yani, ister göze çarpmayan ister bariz

⁴⁰ SK, kıta 20.

⁴¹ YSB, ii.20; iv, 22.

unsurlar olsun, farklı olarak puruṣa tarafından kendilerinin aydınlatılmasına izin verme anlamında psişiktirler. İki diziye, bizim kendilerini isimlendirdiğimiz gibi, öznel ve nesnel olarak ayıran budur. Onlar, kendisini puruṣanın ihtiyaçlarına uyarlayacak olan praktinin sonucudurlar. Bir başka ifadeyle bizim zihnî olarak betimlediğimiz fonksiyonlar, gerçekte fiziksel organların mekanik süreçleridir.⁴² Bu organlar yalnızca, ruh tarafından aydınlatıldığında psişik bir karakter edinirler. Duyular burada, Nyâya-Vaiṣeṣika'da olduğu gibi, unsurlardan (bhûtalar) değil, aham-kâradan türetilirler. Her bir duyu, bir ve aynı kaynağa götürülebilse de, onlardaki gunaların diziminden dolayı farklı olarak işlev görürler: Göz rengi yakalanması, kulak, ses vs.

Sautrântika gibi, ancak Nyâya-Vaiṣeṣika'dan farklı olarak Sâṅkhya-Yoga, algının psişik bir işaret aracı, yani söz konusu nesnenin bir imgesi ya da bir düşünce (âkâra) tarafından etkilendiğine inanır. Bu imge, buddhiye nakledilmez ve zannedildiği gibi, onda bulunmaz, ancak buddhi bizatihi, dışarıdan uygun bir teşvik alındığında nesnenin şeklini alır. Gelişmiş buddhinin değişimi yani vrtti, yalnızca algının değil, bilincin bütün formlarının da ayırt edici bir özelliğidir ve ruh tarafından ilham edildiğinde tecrübe doğar. Bir bütün olarak psişik aparatlar, puruṣa ve dış dünya arasında aracılık yaparlar; bununla puruṣa için hayat tecrübelerini (bhoga) ya da eğer zaman uygunsa, doğru bilgi (viveka) sayesinde nihai özgürlüğü temin ederler. Bilginin bu sürecinin ayrıntıları, aşağıdaki gibidir: İlk olarak nesne, duyuların birini ya da diğerini etkiler ve o zaman ortaya çıkan cnâna tamamen belirsiz ve geneldir. O, “yalın farkındalık”tır (âlocana-mâtra) ve nirvikalpaka safhasına işaret eder. Algıdaki ilk safha, bundan dolayı, Nyâya-Vaiṣeṣika'da olduğu gibi, izole ve ayırım yapan tikellere gönderme yapmaz. Daha sonra manas tarafından yorumlandığında o, uygun bir şekilde yorumlanmış hale gelir ve bu yüzden “belirli” ya da *savikalpaka* olarak adlandırılır. Pratyakṣa bu nedenle, burada ayrı unsurlardan başlamaz ve onları sentez etmez, fakat daha sonra düzeni getireceği benzer bir bütünden başlar.⁴³ Bu, süreci nesnel bakış açısından tamamlar; ancak algı, psikolojik olarak tamamıyla açıklanmadan önce iki başka safha bunu takip eder. Bunlardan birincisi, aham-kâra ya da onu söz konusu benliğe atfetmeyle tecrübeyi kendine mal etmesidir. Eğer şimdi, algı bir eyleme götürecekse, buddhi araya girer ve hangi eylemin takip edilmek zo-

42 Genel olarak yaptığımız gibi, kendimizi çevremize uydurduğumuzu söylemek yerine, burada praktinin kendisini ihtiyaçlarımıza uydurduğunu söyleriz.

43 SK, st.27.28 ve 30. Vicnâna Bhikṣu, bir ölçüde, STK üzerine temellendirilen bu görüşü değiştirir. Bkz. SPB ii.32.

runda olduğuna karar verir ve tabiri caiz ise, sonucu ya bir eylem ya da o eylemden kaçınma olan uygun motor organa (karmendriya) emirler verir. Bu yüzden buddhi, hayatın bilinçli yönüne tekabül eder. Eğer psişik aparatların son üçü için tek bir terimi –*antah-karana*– kullanacak olursak, onun safhalarının birinde ya da ötekinde, duyular tahrik edildiğinde, dahili organın dürtüye tepki vermayla nasıl meşgul olduğunu görürüz. Psişik organların fonksiyon icra ettikleri düzenin, yukarıda verilen gelişmeci şemada görünenin aksi olduğu görülecektir. Dolaylı bilgide olduğu gibi, acı ve zevkin algılanması gibi iç algıda da, süreç tamamen aynıdır; yalnızca harici duyuların ortak faaliyeti gerekmemektedir ve bu yüzden, fonksiyonları olmamaktadır. Algıya sunulan bütündeki artan bir farklılaşma olarak kabulden hareketle psişik sürecin bu çözümlemesi, Nyâya-Vaiṣeṣika'nın çözümlemesinden daha sahihtir; ancak buddhi ve ruh arasındaki doğrudan karşılıklı etkileşimin doktrinde reddinden dolayı, burada bile tecrübenin saf fiziki ya da fizyolojik süreçten birdenbire nasıl ortaya çıktığını anlamada bir zorluk vardır. Parlak demir küre örneği, uygun değildir. Çünkü demir küre ve ateş gerçekte, buradaki buddhi ve puruşadan farklı olarak orada ilişki halindedirler.

Şimdi, iki halleriyle bu unsurları dışlayan mahattan başlayan ilkelerin bu sistemde anlaşılacakları ikili anlama geliyoruz. Bireysel tecrübe bakış açısından onların önemini anlamak zor değildir. Az önce açıklandığı gibi, algı süreci onu tamamen açık hale getirir. Ancak aynı şey, kozmik yönü hakkında söylenemez. Ve sistemin öncüllerinden, niçin bu fiziki terimlerin söz konusu ontolojik varlıklar için kullanıldığını keşfetmek imkânsızdır. Bu belirsiz noktayı açıklamanın yegâne yolu, kozmik bir Puruṣa ve bütün gelişim sürecini onun için *ideal* bir sunum olarak kabul etmektir. Bu, bize bu ontolojik ilkelerin psişik ilişkilerine göre bir karşılık verecektir. Eğer –ruh tarafından aydınlatılmış kozmik buddhi olarak– mahatı bu puruṣa ile özdeşleştirirsek, gelişmedeki bir sonraki safha, onda ortaya çıkan benlik duygusunu temsil edecek aham-kâra safhasıdır. Bir yandan bizim nesnel diziler ya da ben-olmayan olarak tasvir ettiğimizi, öte yandan ise öznel diziler ya da daha kesin bir ifadeyle, onu bilmek için kullanılan düşünce araçlarını öne sürecektir.⁴⁴ Böyle bir kozmik durumda, psikolojik takdim, gerçek gelişim⁴⁵ takdimiyle rastlaştıklarından, yukarıdaki varsayım da, bu düzeni açıklar. Bu düzende, birkaç ilke, gelişim şemasında vuku bulur. Bu şema, daha önce gözlemlendiği üzere,

44 YSB, ii.19'a göre, tanmâtralar, mahattan türemiş, aham-kâradan değil görünür. Böyle bir görüş, bize, ruh düşüncesinin verildiği aynı düzeyde ruh-olmayan düşüncesini verir. Bkz. YSB, i.45.

45 Bkz. IP, cilt ii. 277; Prof. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, s. 535 vd.

bireyin zihnî hayatında fonksiyon icra eden şemanın tam tersidir. Bunun, tam olarak Upanişadların pozisyonu olduğunu ve Upanişadların şahsiyeti olan Brahman (mahân âtmâ) tarafından dünyanın yaratılmasını tasvirde az çok aynı safhaları⁴⁶ zikrettiklerini hatırladığımızda, Sâṅkhya'nın söz konusu ilkelere kendi şemasına dahil etmesinin bu kitapçıkların öğretilerine kadar götürülebileceği açıklığa kavuşacaktır. Ancak Mutlakçılığa karşı reaksiyonunda, bu doktrin tümel bir ruh anlayışını iskartaya çıkardı ve onu ikiye –prakrti ve puruṣa– ayırarak her birini saf bir soyutlamaya indirgedi. Çünkü prakrtinin puruṣayla birlikte eylemi anlamsızdır ve prakrti ile ilişkisi olmasaydı, puruṣa hiçbir şeyden ayrılamazdı. Sonuç, bu sistem düalist olduğunu itiraf etmesine rağmen, içeriği tamamen aksidir.⁴⁷

III

Bilginin psişik bir aracı vasıtasıyla (buddhi-vrtti) ortaya çıktığı görüşü, Yogâcâra okulunda yaptığı gibi, kolaylıkla öznel idealizme götürülebilir; ancak Sâṅkhya-Yoga, daha başlangıçta, her türlü bilginin zorunlu olarak kendi dışında bir nesneye işaret ettiğine dair bir varsayımı ortaya koydu. Farklı hakların tecrübelerinin onun için daimi ortak ya da öznellik-ötesi bir temelin varlığına tanıklık ettiğinden bu doktrinin temel bir parçası olan ruhların çokluğuna inanç, söz konusu varsayıma destek sağlar.⁴⁸ Bundan dolayı psişik kanal, ancak bilen ve bilinen arasını birleştiren bir bağ olarak buradadır ve sonrakinin yerini almaz. Bu görüşün doğal bir sonucu, hakikat hakkındaki mukabil teoridir. Doğru bilgide, buddhinin aldığı şekil algılanan nesneyi doğru olarak temsil eder. Bu, Nyâya-Vaiṣeṣika'nın da görüşüdür; yalnızca temsili düşünceler teorisi (vrttis) burada kabul edilmez. İkiisi arasındaki daha önemli bir farklılık, manası yalnızca bilginin yolu kılan Nyâya-Vaiṣeṣika'da, bilginin normal olarak nesneleri *ne iseler o şekilde* göstereceği farz edilirken, burada onun böyle olduğunun bir garantisi yoktur. Mevcut maksadımız göz önünde bulundurulduğu ölçüde, Nyâya-Vaiṣeṣika'nın⁴⁹ manasının eşiti olarak kabul edilen Buddhi, burada pasif değil bizatihi eylemle donatılmış ve başlangıçsız geçmiş boyunca tecrübe vasıtasıyla elde edilen sayısız intibanın ikametgâhı olarak tasavvur edilir. Bundan dolayı, her buddhi kendine has ye-

⁴⁶ Krş. Katha Upanişad, L.iii. 10-13, II.iii.7-11; *Praṣṇa Upanişad*.iv.8; *Bṛihandṛanyaka Upanişad*.I.iv.1.

⁴⁷ Sâṅkhya'nın erken tarihiyle ilişkili referans Prof. Dasgupta'nın *History of Indian Philosophy*, I.213-22'de yapılmış olabilir.

⁴⁸ Bu, *SK*, st. 11.'de kullanılan viṣaya ve sâṃyâya kelimelerinin anlamıdır. Krş. *YS*, iv. 15.

⁴⁹ O, kesinlikle, Buddhi'nin yalnızca bir unsuru olduğu antah-karanadır ve Nyâya-Vaiṣeṣika'nın manasına karşılık gelir.

teneye sahiptir ve farklı şahıslar, bu yüzden, aynı nesne tarafından aynı şekilde etkilenebilirler. Bir olsa da nesne, adeta kolay kavrayan bireylerin ön yargılarından dolayı kavrama eyleminde “ayırt edilir” hale gelmiş olabilir. Bu iki faktör, yani nesneler ve kolay kavrayan kimsenin hususi yeteneği, her türlü bilgide işbirliği ederler ve sonuç olarak ortaya çıkan imaj, genel olarak değilse de, birincinin tam bir kopyası olamaz. Hatanın kaynağını, buddhinin sahip olduğu nesneye dokunma gücünde aramak zorundayız. Ancak bu güç, yalnızca verili olanın bir başka yönünden ziyade bu yönünü vurgular ve ona yeni bir özellik ilave etmez. Bir başka ifadeyle, buddhinin eylemi seçicidir; bu, bir nesnenin çoğunun yalnızca, algılayanın zamandaki ruhsal durumuyla benzerliğiyle bilindiği şeklindeki teoridir. Benzer, yalnızca benzere uygulanır.⁵⁰ Bu, ortaya çıkan hatanın görünüşünü çok değiştirir. O, Nyâya-Vaiṣeṣika’da olduğu gibi bir ihmal hatasıdır, görev hatası değildir. İşlediği müddetçe, doğrudur; ancak yeterli olarak fazla işlemez. Buna göre, nesnenin hakiki doğasını elde etmek için, kişisel görüşümüzü başkalarının muhtemel görüşlerini de göz önünde bulundurarak tamamlamak zorundayız. Bu doktrin de, Cayinizm gibi, bu tür kapsamlı bilginin⁵¹ mümkün olduğunu, ancak ona yalnızca sürekli olarak kendi kendimizi disipline etmekle ulaşılabileceğini; bu yüzden de genel olarak söylendiğinde bizim algıladığımızın, yalnızca kısmen doğru olduğunu kabul ederler. Eksiklik, bizim bilgimizin ortak eksikliğidir ve hayattaki kötülüğün çoğu, bilginin eksik olmayıp, tam olduğu görüşüne götürülebilir. İki insan, her ikisi de kısmen haklı olsalar da, bir nesne hakkında anlaşılamayabilirler. Çünkü her biri, onun hakkında bütün hakikate sahip olduğu düşüncesiyle aklını bozmuştur. Özgür bir insanın ya da “*cīvan-mukta*”nın bilgisi dışında bütün bilgiyi karakterize eden bir başka eksiklik daha vardır. Bu sisteme göre, ne buddhinin ne de benliğin kendisi, bilinçli özne olmadığı gibi, az önce işaret edildiği üzere bilinçli özneyi ikisinde birlikte aramamız gerekir ve onları yanlışlıkla bilinçli özneye özdeşleştirince ya da daha doğrusu, onu meydana getiren iki faktörün olduğunu fark etmede başarısız oldukça hiçbir tecrübe mümkün değildir. Olumsuz anlamada yine bir hata olan ve aviveka ya da ayırımın yokluğu⁵² olarak adlandırılan bu başarısızlık, her türlü tecrübenin ön şartıdır. Bu, puruṣa ve buddhi arasındaki mukadder bir karışıklığa yol açar. Söz konusu karışıklıkta her birinin karakteri ötekine atfedilir ve buddhiden bilen ve puruṣadan eylemde bulunan olarak söz ederiz.

50 STK, kıta 13’te verilen farklı şahıslar için farklı görünen bir ve aynı genç kız örneğini krş.

51 Bkz. STK, kıta 4. Burada bu tür bilgi, ârşam cñānam olarak betimlenir. Krş. YS, i.48.

52 Bu terimin ya da onun eşitinin kullanımı için bkz. STK, kıta 2.21,66 vs.

Yeri gelmişken, bu doktrinin, ampirik benliği teşkil eden iki faktör arasını ayırım (viveka) sayesinde, bu hatayı kaldırmayı hayatın hedefi olarak kabul ettiğini ilave edebiliriz.

Bu yüzden hata iki türlü olabilir: (i) Yalnızca bir nesneyle meşgul olduğunda, parçayı bütün sanmak hatadır; (ii) iki nesneyle meşgul olduğunda, hata, aralarındaki ayrımı görmezden gelme ve böylece hakikaten onları birbirleriyle özdeşleştirmedir. Bu iki tür, ikinci, birincinin hususi bir durumu olarak görüldüğü için, aynı şekle indirgenebilir. Puruşa ya da buddhiyi tam olarak bilmediğimizden birini diğeri ile karıştırırız ve onlar hakkındaki tam bilgiye ulaşıldığında, karıştırma bizatihi yok olacaktır; bu yüzden birincisinde olduğu gibi, onun da noksan bilginin sonucu olduğu söylenebilir. Yukarıda verilen doğru olmayan bilginin bu iki örneği, birlikte “metafizik hata” olarak adlandırılabilir. Onlar, tecrübeyi bozan şeylerdir ve *civan-mukti* gerçekleştirilinceye kadar da onlardan kaçış yoktur. Ancak, insanın genel olarak farkında olmadığı bu temel hata dışında, onun tam olarak farkında olduğu bir başka hata daha vardır. Bundan dolayı, kırmızı bir çiçeğin yanına konulduğunda beyaz bir kristal kırmızı gözüktür ve bazen daha yakından incelemenin yalnızca bir kabuk olduğunu ortaya koyduğu şey yerine, gümüşü gördüğümüzü düşünürüz. Bunların açıklaması benzerdir: Birincisinin durumunda, beyaz kristal kadar kırmızı çiçek de verilir ve onların iki olduğu gerçeğini gözden kaçırdığımız için kristalin rengini yanlış anlarız. Bu, *puruşa* ve *buddhinin* durumunda olduğu gibi ayırımın-yokluğu (aviveka); ampirik hayatın sebepleri arasındaki karışıklıktır. Kristale *ilave olarak* çiçeğin de bulunduğunu idrak ettiğimiz an, hata yok olur. İkincisinin durumunda, yalnızca tek bir nesne yani, kabuk, sunulur ve bizim hatamız, kendisinden dolayı yanlış anladığımız gümüş ile ortak olan kabuğun özelliğini anlayamamamızdan kaynaklanır. Yani, “metafizik hata” olarak adlandırdığımız diğer çeşidinin durumunda olduğu gibi burada da hataya yol açan noksan bilgidir. Bu yüzden, ortak yanılmanın iki şekli, diğerinin iki şekline tekabül etse de, pratik bakış açısından ikisi arasında önemli bir farklılık vardır. Sonuncunun ortadan kaldırılması için *tam* bilgi zorunludur; ancak birincinin durumunda, verili bağlamla *ilgili* özelliği dışarıda bırakmayan böyle bir bilgiyi birbirleriyle karıştırılan nesneleri ayırmak maksadıyla elde etmemiz yeterli olacaktır. Göz önünde bulundurduğumuz iki yanılmadan ikincisini ele alacak olursak, böyle bir özellik gümüşün ağırlığıyla karşılaştırıldığında kabuğun hafifliğidir. Önümüzdeki nesnenin gümüş için fazla hafif olduğu gerçeğini gözden kaçırdığımız için, hataya düşeriz ve onu keşfettiğimiz an, hata ortadan kaybolur.

Hatanın farklı türleri hakkındaki açıklamalar detayları bakımından birbirlerinden farklılık gösterse de, temellerinde yer alan ilke, aynıdır. Hata, Nyâya-Vaiṣeṣika'da olduğu gibi, yanlış bilgi (*anyathâ-khyâti*) değil, yeterli bilginin (*akhyâti*)⁵³ yokluğudur ve ondan kaçınmanın yolu, tam olmasa da, daha çok bilgi edinmektir. Bu açıklamadaki en önemli nokta hata keşfedildiğinde daha önce bilinenden hiçbir şeyin reddedilmemesidir (*bâdhita*). Bilgide verilen şey, her zaman zorunlu olarak bir gerçektir; ancak bu, gerçeğin tamamı olmayabilir. Bir başka ifadeyle, hatada öznel hiçbir unsur yoktur. Hakikat, sözde hatada verilen şeyin yerini almaz, yalnızca ona ilavede bulunur. Bu görüş, genel olarak erken Sâṅkhya-Yoga çalışmalarında ifade edilmiş bulunan görüştür.⁵⁴ Ancak, *Sâṅkhya-sûtra*, hatayı açıklamada ideal bir unsur kabul ederek onu temelde değiştirir.⁵⁵ Bu yüzden o, kırmızı-kristal yanılması, kristal ve kırmızılık şeklindeki iki nesne arasındaki pozitif bir ilişkiyi içeriyor olarak betimler. Kristal ve kırmızılık arasındaki ilişki, verili olmayıp öyle oldukları farz edilir. Böyle bir ilişki gerçek olsa da, onların arasındaki ilişki gerçek değildir. Yani, hata verili olan kadar olmayanı (*sadasat-khyâti*) da gösterir. Bu, doktrinin temel varsayımlarıyla tutarsız gözüken bir açıklamadır.⁵⁶ Erken dönem Shâṅkya'nın hata anlayışı, Prabhākara tarafından verilen hata anlayışına (*akhyâti*) benzerken, bu sonraki dönem Sâṅkhya hata anlayışının, Kumârila tarafından verilen açıklamaya (*viparîta-khyâti*) daha çok benzediğini göreceğiz.

Burada kabul edilen pramânalar, yalnızca üç tanedir: Algı, çıkarım ve sözel tanıklık. Türetilmiş olan bu sistem, bu ayrıntıları müstakil olarak geliştirmez ve kendi metafizik bakış açısıyla tutarsız oldukları ölçüde onları Nyâya-Vaiṣeṣika'dan ödünç almış gibi görünür.⁵⁷ Yalnızca algıda, zikretmeye değer bir farklılık vardır ve bu farklılık, esas olarak daha önce açıklandığı şekliyle bilme süreci hakkında kabul edilen görüşten kaynaklanır. Çıkarım ve sözel tanıklık durumunda, Nyâya-Vaiṣeṣika ile uzlaşma, hemen hemen tamdır. Geçerlilikle (*prâmânya*) ilgili olarak Sâṅkhya-Yoga, Nyâya-Vaiṣeṣika'nın tamamen aksi olan konumu temsil eder. Sat-kârya-vâdya göre, yalnızca potansiyel olan fiili halde geldiğinden ve herhangi bir zamanda kendini tezahür ettiren her şeyin zaten burada olduğunun kabul edilmesi gerektiğinden geçerlilik ve geçersizliğin ikisinin de, cnânanın⁵⁸ normal görünüşleri olduğu ifade

53 Bu, sat-khyâti hiçlik olarak da tanımlanır, ancak verili olan anlaşılır.

54 Bkz. s. 289'daki 3 dipnot, YS, ii.26; YS, İv.33 üzerine Bhoja-vritti yorumu.

55 SP, v.56.

56 Bkz. bu noktanın daha fazla tartışması için *Indian Philosophy Quarterly*, 1929, s. 99-105.

57 SK, kıta 4; YS, i.7. Aynı zamanda bkz. STK, kıta 5.

58 SD, s. 20; SDS, s. 129.

edilir. Bu yüzden her ikisinin de, cnânada içsel olarak var kabul edilir ve onlardan kendisini herhangi bir zamanda göstermesi, söz konusu cnânanın ortaya çıkışını ya da anlaşılmasını açıklayan şartlar tarafından belirlenir. Bu, kendi kendisiyle çelişik görünen bir ifadedir; ancak bize kendisini ifşa eden gerçeklik safhasının her zaman bizim bakış açımıza ilişkin olduğu şeklindeki Sânkhya-Yoga ilkesinden habersiz de değildir.

IV

Sânkhya-Yoga diğer sistemler gibi, karmaya ve ruh göçüne de inanır. Ancak göç eden, her şeye nüfuz ettiğinden yerin değişimini kabul etmeyen benlik olmayıp, *buddhi*, *ahamkâra*, beş basit unsur (tanmâtalar) birlikte, on bir duyu organından oluşan ince bedendir (*linga-şarîra*). Bu adeta, her bir benlik için, onları yalnızca kurtuluşa terk eden bir ilavedir. Ölüm ve doğum, yalnızca görünen bedenin değişimi anlamına gelir, ince beden değil. Bu sonuncuda, geçmiş düşünce ve eylemlerin bütün izleri depolanır ve doğru bilginin edinilmesi, bu ampirik donanımın ya da daha kesin bir şekilde onun önde gelen bir unsurunu teşkil eden buddhinin temizlenmesine dayanır. Dharma ve adharma, Nyâya-Vaişeşika'da olduğu gibi benliğin nitelikleri olarak değil, yalnızca *buddhi* ve *puruşa* arasındaki irsi karışıklıktan dolayı yanlışlıkla *puruşa*ya ait olarak kabul edilen, buddhinin değişebilen şekilleri olarak tasavvur edilir.⁵⁹ Esas olarak ne *puruşa* ne de *buddhi*, ahlâki olarak tanımlanamazlar. Nyâya-Vaişeşika'da da aynı şekilde, ahlâki hayat ampirik alanla sınırlandırılır; ancak o, burada, benliğin tarihinde geçici olsa da yalnızca gerçek bir safhayı meydana getirirken iyi ve kötü burada *puruşayı* o kadar çok etkilemez. Gerçekte, her zaman mutlak olarak bozulmamış olarak kalan, burada tasavvur edildiği şekliyle ruhun özüdür. *Kârîka* şöyle der: “*Puruşa* sınırlı ya da özgür olmadığı gibi göç eden de değildir. Çeşitli formuyla, sınırlı olan, kurtulan ve göç eden *prakrtidir*.”

Bu ideal, kaivalya ya da *prakrtiden* ve onun, bu doktrinin kötümser tutumuyla tamamen uyum halinde olan, her türlü dönüşümden uzak durmaktır. O, aynı zamanda, bu durumdaki benlik, acı alanından *kurtulduğu* için *apavarga* olarak da adlandırılır. Ancak pasif mutluluk, onunla ilişkilendirilmez. Benlik, bu durumda yalnız hiçbir acıya ve mutluluğa sahip olmadığı gibi, aynı zamanda bilgisizdir de. Çünkü *buddhi* ve onun araçları gibi kendisiyle bilebileceği araçlara sahip değildir. Bu, bize Nyâya-Vaişeşika idealini hatır-

latır; bilinçli varlık, burada benliğin asıl özü olarak tasavvur edilir, diğer sistemde olduğu gibi ona karşı bilinçsizlik suçlaması yapılamaz. Bu tür uzak durmanın sebebi, *viveka* ya da ayırt edici bilgidir. Bu bilgi, köleliğin sebebini ortadan kaldırır. Ancak bilgi, doğanın ruhtan farklı olduğu inancından daha fazla bir şey olmalıdır. Doğrudan bir tecrübe olmalıdır ve hakikatin, teorik akıl yürütmeden ayrı olarak pratikle bilinir hale geldiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden bu doktrinde de, cehalet ya da *acnâna*, acının sebebidir. Nyâya-Vaiṣeṣika'da olduğu gibi acının sebebi, yanlış bilgi değil, fakat bir önceki bölümde açıklanan hata anlayışına göre, noksan bilgidir.

Bize nakledildiği şekliyle Sâṅkhya, kurtuluşla sonuçlanan sezgisel tecrübeyi elde etme metodu hususunda hemen hemen sessizdir; oysa Yoga, esas olarak onu ayrıntılı bir şekilde açıklamakla ilgilenir. Sâṅkhya'nın temel kitabı *Kârîka*'da bulunan disipline edici araca yönelik yegâne atıf, *prakṛti* ve *puṛuṣanın* ayrı olduğu⁶⁰ hakikati üzerine meditasyondur ve geri kalanı, kardeş sistemlerden toplanmak zorundadır. Diğer birçok doktrinde olduğu gibi, burada da kurtuluş yolu, dünyayı terk etme (*vairâgya*) ve meditasyon (*yoga*) olarak görülür.⁶¹ Dünyayı terk etme, başlangıçta yalnızca geçici (*âpara-vairâgya*) olabilir. Çünkü kemal bulmuş halinde tam bilgiyi koşul olarak gerektirir. Genel olarak yaşadığı gibi hayatın hastalıklarının farkında olmanın sonucu olarak ortaya çıkan geçici terk, eğer talebe bu arada, bizatihi nihai hakikati öğrenme ve onun üzerine meditasyon yapmakla meşgul olursa, bu onu tedricen farkında olmanın en yüksek biçimine götürecektir. Bu, söz konusu ideali gerçekleştirmenin aracının, ahlâki olduğu kadar entelektüel olduğunu da gösteren bir görüştür. Patancali tarafından şart koşulan disiplin, yoga olarak bilinir. Biraz teknik olan bu eğitimin ayrıntılarına giremeyeceğiz; ancak bu eğitimin birtakım özelliklerini zikredebiliriz:

(1) Başlangıç niteliğindeki ahlâki eğitim, daha önce söz ettiğimiz, yoga'nın sekizli aracından ilişkisi olan *yama* ve *niyama* başlığı altına dahil edilir.⁶² Yama, çoğunlukla olumsuzdur ve zarar vermeme (*ahimsa*), doğru konuşma (*satya*), başkalarının malını çalmadan ya da onları zimmetine geçirmekten kaçınma (*asteya*), bekârlık (*brahma-carya*) ve malı mülkü reddetmekten (*aparigraha*) oluşur.⁶³ Olumlu meziyetlerin geliştirilmesine işaret eden niyama, arılığı (*śauca*), halinden memnun olmayı (*santoṣa*), metanet (*tapas*), ça-

⁶⁰ Kita 64.

⁶¹ YS, i.12-16.

⁶² YS, ii.29 vd.

⁶³ Eğitimin bu kısmının Cayinizm'in "beş yeminine" benzerliğine işaret edilebilir. Bkz. s. 166 ve önces.

alışma (*svādhyâya*) ve Tanrı'ya adanmayı (*Iṣvara-pranidhâna*) içerir.⁶⁴ Bunlar adeta, Yoga'nın on emridir ve onların genel eğilimi, asketiktir. Bu birinci gruptan zarar vermeme, en önemli olanıdır ve yamanın hedefi ve kökeni olduğu söylenir.⁶⁵ Geri kalan dört meziyet, yalnızca onda kök salmaz, aynı zamanda nihai olarak zaman, mekân ve şarta bakmaksızın uygulanmaya başlayacak şekilde onu mükemmelleştirmeye yardım da eder.

(2) Bu asketik hazırlıktan sonra, malum yoga eğitimi başlar. Bu, Hindistan'daki çok eski bir disiplin şeklidir ve hem ortodoks hem de heterodoks çevrelerde bilinir. Budizm gibi doktrinlerde olduğu gibi Upanişadlarda da önde gelen bir yere sahiptir. *Mahâbhârata*'daki ona yönelik atıflar da, çok rahat gördüğüne işaret eder. Ancak, onun okullardaki anlaşılma tarzında önemli farklılıklar vardır. Mesela, bazıları tarafından gizemli ya da tabiatüstü güçler elde etmek, başkaları tarafından moksaya ulaşma maksadıyla kullanılmıştır. Bu sonrakiler arasında, bir kısmı onu Mutlakla bir olmanın; mevcut doktrinin takipçileri gibi diğerleri ise, yalnızca maddenin boyunduruğundan kurtulmanın bir aracı olarak kabul etmişlerdir. Patancâli tarafından incelendiği şekliyle Yoga, çok daha rasyonalize edilir ve belli tabiatüstü güçlerin elde edilmesine gönderme yapsa da, gerçekte bu görüşleri kendini anlayanın önündeki engelleri⁶⁶ olarak reddeder. Bu yoga eğitimi, iki safhaya ayrılabilir. Birincisi, sekiz yardımcının son üçünü, âsana ("duruş"), prânâyâma ("nefes kontrolü") ve pratyâhârâyı ("duyuların nesnelerinden çekilmesi") içerir. Bu birinci safha zihnin fiziki yönüne engel olmayı hedefler; ikincisi, farklı konsantrasyon şekilleri olan üç şeyi *dhârânâ*, *dhyâna* ve *samâdhi*yi içerir ve Mezkûr yönü doğrudan kontrol etmeyi hedefler. Bütün bu disiplinin temelinde yer alan ilke, insanın yeteneklerinin uzun alışkanlıktan dolayı ampirik benliği muhafaza etmeye ayarlandığı ve tamamen zıt bir hedefi, onda bulunan puruṣa unsurunu, hakiki konumuna geri döndürmeyi temin edecek şekilde yeniden uyarlanması ilkesidir. Yogayla ilgili mükemmelliğe ulaşmadaki bu birkaç safhadan, yalnızca sonuncusu yani, doğrudan kaivalyaya götüren *samâdhi* üzerine açıklayıcı birkaç söz ilave etmek gerekmektedir. *Samâdhi*, *sampracnâta* ve *asampracnâta samâdhi*

64 Gitâ'nın eylemden karşılık bekleme idealinin etkisini gösteren bu şey, yaptığı her şeyde Tanrı'ya tam teslimiyet ruhunu geliştirme olarak açıklanır. Burada, hazırlık disiplinin bir parçası olarak görürüz; ancak YS, i.23'de Tanrı'ya bu bir adanma, yoga uygulamasına alternatif olarak samâdhiye ulaşmanın ve onun vasıtasıyla da kaivalya'ya ulaşmanın bir aracı olarak sunulur. Bu çelişkinin mümkün bir açıklaması için bkz. Prof. Dasgupta, *The Study of Patanjali*, Calcutta Univ. Press, s. 166-167.

65 Krş. YSB, ii.30-1.

66 iii.27.

olarak bilinen, daha düşük ve daha yüksek iki şekle ayrılabilir. Sonucusu, he-deftir; birincisi, yalnızca onun için atlama taşı olarak hizmet görür. Her ikisinin de, aynı şekilde, konsantrasyonun daha yüksek gücüne ihtiyaç vardır. Birincisi, hususi bir nesne hakkında düşünceye dalmada bütünüyle absorbe edilmiş, başka her şey hatta bir kimsenin o nesnenin vizyonuna sahip olması gerçeği bile dışlanmış olsa, buddhinin fonksiyon gösterdiği bir durumdur. Bundan dolayı o, “bilinçli samâdhi” olarak betimlenir. Dikkat dağıtan her şey burada yok edilir ve buddhi, hâkim olan sattva unsuruyla parlar. *Asampracnâta-samâdhi*’de nesnenin bilinçliliği de yok olur ve bu yüzden o, “bilinçüstü” olarak tasvir edilir. Buddhi, o zaman fonksiyon göstermeye son verir ya da ifade edildiği gibi onun vrttileri, gizli hale gelir veya kaynaklarında kaybolur.⁶⁷ Bu durumda, yalnızca *racas* ve *tamas*dan kaynaklanan aşağı vrttiler değil, fakat aynı zamanda sattvadan kaynaklananların da üstesinden gelinir. *Asampracnâta-samâdhi*nin nihai şeklinde, böylece buddhi kendi üzerinde yoğunlaştığında, puruşayı ayrı ve tek başına bırakarak nihai olarak yok olur. Eğer sıradan zihnî durumumuz, bir göldeki suyun, sahildeki ağaç gibi bir nesneyi çarpıtılmış bir imge olarak yansıtan dalgalı haliyle karşılaştırsak, sampracnâtayı da, ağacın titremeyen ve doğru yansımasını içeren sakin bir yüzeyle ve asampracnâtayı da ağacın bizatihi var olduğu ve göl kuruduğu için hiçbir imgenin bulunmadığı duruma benzetebiliriz. Bu yüzden, hayatın ayırt edilebilecek tam olarak üç düzeyi vardır. *Racas* ya da *tamas*ın baş yöneticisi olduğu birinci düzey, *sattva*nın hâkim olduğu ikinci düzey ve *sattva*yı da aşan üçüncü düzey. Daha aşağı samâdhi, psikolojik olarak tamamen anlaşılabilir; ancak daha yüksek olanı, koşul olarak zihnin bastırılmasını gerektirdiğinden bizi, normal psişik hayatın ötesine götürür. Onda, mistisizmin sahasına geçeriz.

Bu safhaya ulaşmış olan bir kimse, hayat sözleşmesi sona erdiğinde, son olarak kaivalyaya ulaşır ve buradan dönüş yoktur. Ancak o, hayatın eskatolojik (*videha-mukti*) anlamda hedefidir. Bu hayattayken ulaşılabilir olan, bu doktrinin açıkça kabul ettiği bir başka hedef, yani *cîvan-mukti* de vardır.⁶⁸ Bu durumda, *puruṣa buddhi* ile ilişkili olmaya devam eder; ancak ilişkisini devam ettirdiği buddhi, noksanlıklarından arınmış ve tam olarak aydınlanmış buddhidir. Cîvan-muktinin dünyaya yönelik tavrı, Nyâya-Vaiṣeṣika idealine göre, daha çok mükemmel insanın tavrı gibidir. O, dünya hayatına katılır, ancak kendisini ondan ayırır. Bu dünyada olsa da, onun içinde değildir.

67 YS, i.2.

68 SK, kıta 67-68.

12

Pûrva-Mîmâmsa



“O ZAMAN HİÇBİRŞEY YOKTU, NE HAVADA NE GÖKTE
KARANLIKTA GİZLENMİŞ KARANLIK VAR OLDU ÖNCE
GİZLİ BİR AŞKLA GELİŞEN KAOSTA SARMALANMIŞ BOŞLUKTA
İLK OLARAK ARZU VAR OLDU,
ZİHNİN TOHUMU O ZAMAN TANRILAR DOĞMAMIŞTI,
BU DÜNYA NEREDEN KAYNAKLANDI?”

“Yaratılış Şarkısı”

Şimdiye kadar incelenen öteki sistemlerle karşılaştırıldığında bu sistemin Şayırt edici özelliği, bizatihi yanılmaz bir otorite olarak Vedalara olan bağlılığıdır. Cayinizm gibi onun otoritesini bütünüyle kabul etmeyi tamamen reddeden ve Nyâya gibi onu bir başkasına tabi kılmaya teşebbüs eden öteki sistemleri gördük. Mîmâmsa, Vedaları ya da şrutiyi kendisinininkilerle aynı düzeye koymakla diğer bütün sistemlerden ayrılır. Onun akla verdiği tam yere gelince, okuyucuyu daha önceki bölümde söylenilenlere yönlendirmek zorundayız. Şimdilik, özelliğinden dolayı otorite olsa da, vahyedilmiş hakikatin, yorumu oldukça zor olan sözler aracılığıyla bize geldiğini gözlemlemek yeterli olacaktır. Bundan dolayı, bu hakikati kutsal bir şey olarak muhafaza eden metinlerin kendilerine uygun olarak yorumlanacağı mîmâmsaya ya da ilkelelerin araştırılmasına ihtiyaç vardır.¹ Ancak akıl tarafından bu şekilde yardım edildiği zaman, Vedalar hakiki anlamını ifşa edecektir. Bu yüzden, bir öğrenim dalı olarak Mîmâmsa'nın birincil hedefi, ifadeden gerisindeki ideaya geri giderek, konuşma ve düşünce arasındaki önemli problemi çözme olarak be-tilenebilir. Burada dilin, kişinin onu kullanımından bağımsız olduğu görüşünden yola çıkıldığından,² bu sistem toplumsal ve halk psikolojisiyle ilişkili önemli bir tartışmayı içerir. Bu psikolojik araştırma, modern Semantik bilimi

1 Bkz. yani, *PP*, s.104. Mîmâmsa, bir pramânaya yardım ettiği için tarkanın bir şekli olarak görülür. Krş. sayfa 182'deki dipnot 1.

2 *SD* ile karşılaştır. Şabda-şâdhutve hi prayoga-paravaşa vayam na svayam işmahe (s. 122). Yathâ-lokam ca şabdârthâvadahâranam na yathececham (s. 127).

ya da linguistik biçimlere ilişkin anlama ilgilenen bilginin dalı için çok daha önemli şeyleri içerir. Bu bakımdan Mîmâmsa, kelimeleri incelemesi esas olarak biçimsel olan Vyākarnana ya da gramer için zorunlu bir hizmet görür. Böylece psikoloji ve filoloji için sonuç olarak ortaya çıkan dolaylı avantaj, Mîmâmsa'nın incelemesinin önemli özelliklerinden birini teşkil eder. Caymini ve onun ardılları tarafından formüle edilen yorum yasaları, oldukça geneldir ve onlar daha çok, Veda dışındaki, bu kadim metinle ilgili çalışmalara uygulanabilirler. Onlar gerçekten de, yaygın bir hale geldiler ve bütün eski metinlerin özellikle de hukuki çalışmaların (dharma-şāstra) doğru yorumuna ulaşmada kullanıldılar.

Genel olarak konuştuğumuzda, Mîmâmsa'nın Mantralardan daha çok Brahmanalara önem verdiğini söyleyebiliriz. Bu da, onun Vedaya esas olarak bir ritüel kitabı olarak baktığı anlamına gelir. O, yalnızca daha eski Mantraları değil, daha sonraki Upanişadları da daha az önemli sayar. Onun Pûrva-mîmâmsa olarak adlandırılması, bu son safhayla, yani onun, Upanişadlardan önce gelen bu Veda parçalarının öğretisiyle ilgilendiği safhayla ilişkilidir. Upanişadlarla ilgilenen darşana, Uttara-mîmâmsa olarak adlandırılır. Mîmâmsa'nın ana konusunu oluşturan kurban araştırması, şüphesiz çok eskidir. O, Śrouta-sûtraların başlıca hedefidir ve hatta Brahmanalarda bile bulunur. Ritüelle ilgili şüpheler ve tartışmalar, özellikle de başlangıç safhası geçtikten sonra, doğaldır. Mîmâmsa, yalnızca araştırmanın sahasını genişletir ve onu daha sistematik hale getirir. Bundan onun, Brahmanalarda öğretildiği şekliyle kesin olarak kurbanlarla ilgilendiği sonucu çıkarmamalıyız. Köken olarak Brahmanalardan birkaç nesil sonra olması gereken Mîmâmsa, onun ritüel anlayışının hem gelişimine hem de çöküşüne işaret eder. Gerçekte Mîmâmsa eski ayinler sistemini yeniden yorumlar ve yeniden yorumlarken de onu dikkate değer bir ölçüde değiştirir. Bizim için bilindiği şekliyle bu doktrin de, çok daha önemli bir değişimi, yani bizatihi kurban düşüncesini mokşa düşüncesine bağımlı kılmayı gösterir. Başlangıçta tasavvur edildiği şekliyle hayatın hedefi, genel terimlerle ifade edecek olursak, cennete ulaşmaktı (svarga). Mokşa idealinin bu hedefin yerini alması, doktrinin radikal bir dönüşümüne işaret eder. Bu dönüşümle Mîmâmsa, Veda ritüeli üzerine saf bir yorum olmayı bırakır ve bir darşana haline gelir. Bu yüzden o, diğer ismin yani, Karma-mîmâmsa'nın ima edebildiğinden çok daha farklıdır. Onun ritlerin icra edilmesi üzerinde yaptığı vurgu, bu vurgu muhafaza edilse de, artık tamamen ikincil bir hale gelir. Bu önemli değişmeye, Mîmâmsa'nın daha sonraki yorumcularının, onu diğer düşünce sistemleriyle aynı çizgiye getirme ve o za-

man az çok ölü hale gelmiş olan ritlerle ilgili saf litürjik bir tartışma olarak devam etmesine izin vermemeye yönelik arzuları yol açmış olmalıdır. Eğer Kalpa-sûtralarındaki, kendi kendini gerçekleştirmeye (âtma-lâbha) yönelik birkaç atfı dışarıda bırakırsak, bu değişme onlarda meydana gelmemiştir;³ ancak söz konusu bu değişme, açık bir şekilde, Caymini'nin *Sûtrası* üzerine ilk yorumlar olan Uparvarşa ve Şabaravâmini'de görülür ve söz konusu değişme onların takipçilerinde çok yaygındır. Bu yüzden onun darşana yönü, nispeten geç bir döneme aittir. Temelinde yer alan spekülâtif ruh, bir bütün olarak Vedalar için yeni değildir. Çünkü o, Upanişadlarda ve bazen Brahmanaların kendisinde verilen ritlerin mecazi yorumlarında bulunur. Ancak şimdi temsil ettiği felsefi teori, tamamen başka çizgileri takip eder. Bu felsefi teori, Mantraların felsefesinden türetilmiş olmadığı gibi, Upanişadlara özgü spekülasyonu da devam ettirmez. O, Vedadan başka kaynaklara götürülebilir ve bu yüzden de, ne bir tabiat dini ne de bir Mutlak felsefesidir. Onun önemsiz inançlarından bir kısmı, onların felsefi kısmında bulunana benzeyebilir; ancak garip gibi görünse de, daha büyük kısımları ve onlar arasında da daha önemli olanı, göreceğimiz gibi, Nyâya-Vaşeşika'dan ödünç alınmıştır. Brahmanaların ruhu, Mantraların basit tabiat-tapınımının yerini alacaktı; tam olarak gelişen Mîmâṃsa ruhu, Brâhmanalarda öğretilen ve daha sonra Şrouta-sûtralarda sistematize edilen ritüalizmin yerini alacaktır. Ancak her iki safhada da, bu yerini alma tam değildir; bundan dolayı, şimdi bilinen Mîmâṃsa, rasyonel ve dogmatik, doğal ve doğaüstünün ve Ortodoksinin ve Heterodoksinin bir karışımıdır. Biz burada sistemin bu darşana yönüyle ilgileneceğiz; onun ritüalistik teorileriyle ya da yorum prensipleriyle değil.

Bu sistemle ilgili otoritenin ana kaynağı, Caymini'nin *Mîmâṃsa-sûtrası*dır. Diğer felsefi sûtraların durumunda olduğu gibi, yazıldığı tarih tamamen belirsizdir; ancak genel olarak, bütün sûtraların en eskisi olduğuna inanılır ve yaklaşık MS. 200'e atfedilir. Ancak düşünce sisteminin kendisi, daha eskidir. Ona yönelik atıflar, Dharma-sûtralar⁴ gibi erken dönem çalışmalarında ve muhtemelen de Patancâlî'nin (MÖ. 150)⁵ *Mahâbhâşyası*nda bulunur. Sûtralar, sayı olarak 2.500'ün üzerindedir. Ve hepsi, atmış adet alt kısım ile beraber on iki bölüme ayrılırlar. Tartışılan yaklaşık bin konu vardır. Bu yüzden çalışma, şimdiye kadarki felsefi Sûtraların en büyüğüdür. Kategorisindeki diğer çalışmalar gibi bu çalışma da, tek başına okunduğunda, büyük kısmı itibari-

3 Bkz. s. 93'deki 1. dipnot.

4 Bkz. Prof. Keith, *Karma-mîmâṃsa*, s. 2.

5 Krş. IV.i.14.

le anlaşılmalıdır ve geleneksel yorumu muhafaza eden bir tefsirin yardımı, onu anlamak için zorunludur. Şabarvasvâmin'in muhtemelen MS. 400'de yazdığı bhâşyası bize böyle bir yardımda bulunur. Gelenek, saf bir şekilde Şabara'yı, MÖ. 1. yüzyılda yaşadığı farz edilen Kral Vikramâditya ile ilişkilendirir; ancak bunda hiçbir gerçek payı yok gibi görünür. En azından, Upavaşa'nın (İS. 350) çalışma üzerine bir tane daha eski yorumu vardır; fakat Şabara'nın bhâşyasındaki ondan muhtemel birkaç alıntı hariç, hakkında hiçbir şey bilmemekteyiz.⁶ Bu bhâşya, iki tarzda Prabhâkara (İS. 650) ve Kumârila Bhatta (İS. 700) tarafından açıklanır. Onların her biri, diğerinden belli esaslar bakımından ayrılırlar. Prabhâkara'nın *Brhâtî* olarak bilinen "büyük yorumu", yayınlanan küçük bir parçası dışında henüz el yazması halinde ve aynı şey, Prabhâkara'nın bir öğrencisi olduğuna inanılan Şalikanâtha'nın onun üzerine yorumu olan *Rju-vimala* içinde de doğrudur. Söz konusu okulun görüşleri, bu yüzden, Prabhâkara'nın *Prakarana-pancika* adlı çalışmasından toplanılmak zorundadır. Bu çalışma da, maalesef, bütünüyle elde edilememiştir. Bhavanâtha, henüz basılmamış *Naya-viveka*yla bu okulun bir diğer etkili yazarıdır. Uzun bir süre, pratikte birincinin yerini alan ikinci okula gelince, ona gönderme yapma hususunda yeterli malzemeye sahibiz. Kumârila'nın muazzam ve önemli çalışması tam olarak yayınlanır ve o, *Śloka-vârtika* adlı genel ya da felsefi bir parçadan ve diğerlerinden –*Tantra-vârtika* ve *Tup-tikâ*– oluşur. Bunlardan birincisi, Pârthasârathi Mişra tarafından *Nyâya-ratnâkara* adlı eserinde, açık ve kolay anlaşılır bir tarzda yorumlanır. Muhtemelen Kumârila'nın bir öğrencisi olan Mandana Mişra, *Vidhi-viveka* ve *Bhâvanâ-viveka* gibi Mîmâmsa üzerine birçok kitabından dolayı itibar sahibi, meşhur bir yazardır. Bu okulun başka birkaç çalışması da bilinir; bunlar arasında Pârthasârathi'nin *Śâstra-dîpikâ*, Mâdhva'nın (İS. 1350) *Nyâya-mâlâ-vistarası*nı zikredebiliriz. Onlar yorumlarında, Caymini'nin sûtralarının düzenini takip ederler. Bu sistemin ritüalistik ya da yorumcu tarafı üzerine faydalı el kitapları olarak hizmet gören bağımsız birkaç araştırma da vardır. Âpadeva'nın (İS. 1650) *Mîmâmsa-nyâya-prakâşa* ve Laugâkṣi Bhâskara'nın bir özet –bazılarına göre ise, onun en önemli temeli olan–⁷ *Art-hâ-samgraha* bu türden eserlerdir. Kumârila Okulu'nun ya da adlandırıldığı şekliyle Bhâtta Okulu'nun felsefi öğretisiyle ilgilenen bir başka çalışma, *Mâna-meyodaya*dır. Kitap geç tarihlerde meydana getirilmiş ve yaklaşık MS. 16. yüzyılda yaşamış iki yazarın telifidir. Bizim sistem hakkındaki incelememiz,

6 I.i.5.

7 Prof. Edgerton, *Mîmâmsa-nyâya-prakâşa*, Yale Univ. Press, s. 22-23.

genel olacaktır; ancak bu ikisi arasında felsefi bakımdan önemli ayrılıklar olduğunda, bu farklılıklara dikkat çekeceğiz. Bu okulların kronolojik ilişkisi, hâlâ bir tartışma konusudur; ancak genel olarak konuşacak olursak, Prābhākara Okulu, daha eski ve gerçek Mīmāṃsa'nın ayırt edici hatlarını daha iyi şekilde muhafaza etmekte ya da en azından ötekinden ruh bakımından ona daha yakın gibi görünmektedir.⁸

I

Âtman anlayışı, iki okulda bir dereceye kadar farklıdır; ancak her ikisi de, onun çok oluşunu kabul etmede uzlaşırlar. Kumārila'nın birinci okulunu ele alacak olursak: Bu görüş, daha çok Nyāya-Vaiṣeṣika'nınki gibidir ve âtman hem bir vekil (*kartâ*) hem de bir sahip (*bhoktâ*) olarak tasavvur edilir. Ancak Nyāya-Vaiṣeṣika, benlikte hiçbir eylemi –ne yer değişimi (*spanda*) ne de şekil (*parināma*) değişimini– kabul etmezken, burada birincisi reddedilse de, ikincisi kabul edilir.⁹ Yani, bu sistem benlikteki modal değişim olanağını kabul eder. Değişimler geçirse de, Kumārila, dahili değişimin daimiliğe engel olduğu görüşünü reddettiği için benliği ebedi olarak kabul eder. Tecrübe, bizi günlük olarak, hemen hemen sürekli bir şekilde değişen ancak yine de kimliklerini devam ettiren birçok şey hakkında bilgi verir. Cnâna ya da bilgi, benliğin bir modudur. O, bir eylem (*kriyâ*) ya da süreç (*vyâpâra*)¹⁰ olarak tanımlanır ve doğal olarak, benlik gibi eterimsi bir “öz”de bulunduğundan duyular üstü olarak betimlenir. Âtmada meydana gelen bu değişme ya da karışıklık, bilinen nesnelerle belli bir ilişkiye sebep olur. Hipotez gereği her yerde hazır ve nazır olan benlik, zorunlu olarak bütün var olan nesnelerle ilişkilidir; ancak bu ilişki, bizim şimdi göz önünde bulundurduğumuzla aynı değildir. Eğer öyle olsaydı, *cnâna*, onlar var olduğu müddetçe bütün nesnelerle ilgili olarak ortaya çıkardı. Cnânadaki kaynaklanan bu ilişki, benzersizdir ve “anlama” (*vyâpti-vyâpyata*) olarak tasvir edilebilir. Cnânanın bu eylemi ya da süreci, sonucunun kendisini tezahür ettirdiğinden başka bir şeyde araştırılmak zorunda olacak kadar geçişli olarak görünür. Mesela, pişirme eylemi, failde görünür, ancak onun sonucu –tatlılık (vikleda)– pişirilen malzemede, yani pirinç tanesinde bulunur. Birincisi, öznedir; ikincisi nesne. *Cnâna*, benliği bir nesnelerle ilişkilendirerek onda ortaya çıktığında nesne hususi bir tarzda etkilenir. Öyle ki, tecrübe bütünüyle öznel bir değişme olmayıp, aynı zamanda ona tekabül eden nesnel bir değişime

8 Keith, *a.g.e.*, s. 9-10.

9 SV, s. 707, kıta 74.

10 SD, s. 56-57.

de sahip olur. Nesne, o suretle “aydınlanmış” (*prakâṣa-viṣiṣṭa*) hale gelir ve böyle aydınlanması ya da bilinir kılınması (*prâṭkatya* ya da *cnâtatâ*), bizim cnânanın, evvelce benlikte ortaya çıkmış olduğu sonucuna ulaşmamız için bir araç olarak hizmet görür. Cnânanın ortaya çıkışı, yalnızca bu şekilde, anlaşılır. Bilinebilir olsa da, cnâna, burada dolaylı bir şekilde çıkarım vasıtasıyla bilinir olarak tasavvur edilir; Nyâya-Vaiṣeṣika’da olduğu gibi dolaylı olarak içebakış yoluyla değil. Nesne hususunda cnânanın ortaya çıkışının bir sonucu olarak, nesneyi karakterize eden yeni aydınlanmış olma özelliği, onun dolaylı ya da dolaysız olarak bilindiği anlamına gelebilir. Sonucun bu çifte doğasına göre, cnâna ne dolaylı (*parokṣa*) ne de dolaysızdır (*pratyakṣa*).

Doğrudan bilgiye (viṣadâvabhâsa) götüren alginın en yakın sebebi, duyuların kendileriyle ilgili nesnelerle temasıdır. Bizim bu şekilde elde ettiğimiz bilgi, evvel emirde, oldukça müphem olup, kesin değildir; Sâṅkhya-Yoga’da olduğu gibi âlocana olarak adlandırılır. Açıklık ve kesinliği daha sonra kazanır. Bu süreçteki daha önceki safha, “belirsiz” (*nirvikalpaka*) ve daha sonrakisi ise “belirli” (*savikalpaka*) olarak tasvir edilir.¹¹ Bu yüzden, buradaki bu iki safha anlayışı, Nyâya-Vaiṣeṣika’ninkinden farklıdır. Nyâya-Vaiṣeṣika’dan bir diğer önemli ayrılık, buradaki nirvikalpakanın, savikalpakayı açıklamanın ötesinde, pratik hiçbir maksada hizmet etmeyen yalnızca teorik bir varsayım olmamasıdır. O, oldukça faydalıdır ve Mîmâmsa, eylemin olabileceğini ve ona dayanarak da gerçekten olduğunu kabul eder. Zihni gelişimleri tam olmayıp noksan olan çocuklar ve hayvanlar alginın bu ilkel safhasının teşvikleri altında eylemde bulunurlar ve hatta yaşlı insanlar da, heyecanlı olduklarında aynı şekilde hareket ederler.¹² Yani, nirvikalpaka burada, tecrübenin bir kısım bilinen safhalarını açıklamak için formüle edilmiş saf bir hipotez değil, fakat normal tecrübenin bir parçasıdır. *Nyâya-Vaiṣeṣika* gibi, *Mîmâmsa* da, herkes tarafından kabul edilen beş duyuya ilave olarak manası da bir duyuy olarak kabul eder ve onun işbirliğinin bütün cnâna için vazgeçilmez olduğu söylenir. Duyuların yapısal karakteriyle ilgili olarak da, genel bir uzlaşısı vardır. İlk dört duyuyu yani, görme, tatma, koklama ve dokunma duyusu, ayırt edici özellikleri kendilerine ait nesneler olan unsurlardan türemiş olarak kabul edilirler. Manas durumunda, bu görüş, unsurlardan (bhutalar) türetilmiş olabilir de olmayabilir de. Geride kalan duyuyu organına yani, ses organına gelince, bu okul, işitme organının “*dikten*”¹³ türediği şeklindeki Veda ifadesine

11 SD, s. 36 ve 40.

12 SD, s. 40 (yorum). Hayvanların ve çocukların davranışlarına olan gönderme, dikkate değerdir.

13 *Mundaka Upaniṣad*, II.i.4.

dayanarak onu sınırsız alan (*dik*)¹⁴ yapar ve onu âkaşaya bağlamaz. *Manası* içeren duyular, tıpkı dolaylı ve dolaysız bilgiye göre nesnelerle temasla ya da temas etmeksizin benlikte, bilgiyi meydana getiren değişikliğe neden olan harici şartları sağlar ve nihai mokşada nesnelerden ayrılmaktır, bu da Nyâya-Vaiṣeṣika'daki gibi benliği özgür kılacaktır.

Şimdiye kadar uyanıklık durumunu göz önünde tuttuk. Az çok aynı tasvir, rüyaya da uygulanabilir; yalnızca harici beş duyu organının ortak faaliyeti, burada geri çekilir. Uykuyla (*suṣupti*) ilgili olarak Kumârila, az çok kendisine has bir görüşü savunur. Tabii ki, diğer Hint düşünürlerinin genel olarak yaptıkları gibi uyku durumunda benliğin devam ettiğini kabul eder; ancak sonra bilgi anlayışına uygun olarak, benliği bilme potansiyeliyle (*cnâna-ṣakti*) karakterize edilmiş olarak kabul eder. Bunda, Nyâya-Vaiṣeṣika'dan ayrılır. O, uykuda benlik için her biçimdeki *cnânay*ı reddeder. Aynı zamanda, uyku durumunda mutluluğu kabul etmediği için Upaniṣadlardan da ayrılır. Vedântinlerin anlamlı bir şekilde dikkatimizi kendisine çektikleri mutluluğun daha sonra hatırlanmasını, Kumârila –bu zamanda hiçbir acı bilincinin olmasından dolayı– olumsuz olarak açıklar. Eğer benlik, gerçekten uykuda en yüce mutluluğun hazzı içindeyse, kişinin, daha sonra uyumayla bazı sıradan zevkleri kaçırdığını zamanla öğrendiğinde hissettiği pişmanlık hissini açıklamak imkânsızdır, der.¹⁵

Konunun bu kısmını bitirmeden önce, kısaca zikretmek zorunda olduğumuz bir başka nokta vardır ki o da, Kumârila'ya göre kendi benliğimizin farkına varmaya başladığımız yoldur. Benlik, doğrudan aham-pyatyaya ya da bizim çevirdiğimiz gibi “Ben-düşüncesi” vasıtasıyla bilinir.¹⁶ Bu, söz konusu öğretilerdeki önemli bir noktayı meydana getirir ve açıklanmaya muhtaçtır. Kumârila, “kendilik bilincini”, literal olarak anlar ve ruhun derhal hem özne hem nesne –bilen kadar bilinen (*cada-bodhâtma*)– olabileceğini savunur ve bu yüzden delil olarak şu yaygın ifadeyi ileri sürer: “Kendim/i biliyorum.”¹⁷ Bu şekilde açıkça çelişkili bir karakteri benliğe atfetmek, onun düşüncesinin yönetici ilkesiyle tamamen uyum halindedir. Göreceğimiz gibi, bu ilke, eşyaların doğasının şöyle ya da böyle olacağı kesin olarak belirlenemez (*bhedab-*

¹⁴ Bkz. *SD*, s. 36.

¹⁵ *SD*, s. 124.

¹⁶ *A.g.e.*, s. 122.

¹⁷ Bu söz, gerçekte ortaya çıktığı şekliyle tecrübeyi yalnızca kısmi olarak temsil ediyor şeklinde görülebilir. Çünkü burada dışarıda bırakılan ruhtan başka bir nesneye (bir kavanoza, diyelim), zorunlu olarak bir atfı içerir.

heda-vâda), olduğu şeklindedir.¹⁸ “Kavanozu biliyorum” gibi bir bilgi örneğinde, iki unsur vardır –biri anlayan benlik (aham-vrtti) ve ötekisi söz konusu nesneyi anlama (yani, ghata-vrtti)–. Yani, kendi kendinin farkında olma, daimidir ve bilincin her durumuna eşlik eder yalnızca, bilinecek nesnenin olmadığı derin uyku durumunda yoktur. Benliğin, bu şekilde her türlü tecrübe- de bilindiğini söylediğimizde, bununla, bilme eyleminde bir *özne* olarak bilindiği anlamında almamalıyız. Bilme olgusu, bizatihi, bu zamanda bilinmez ve daha önce işaret edildiği gibi, daha sonra anlaşılmış olmak zorundadır. Bundan dolayı, benliği, “özne” terimiyle kastedilen bilgiye sahip olarak ya da bu bilgi tarafından karakterize edilmiş olarak bilemeyiz. Ancak yine de, benlik bilinmeyen olamaz, çünkü böyle bir durum, bir kimsenin her türlü tecrübesinde hissedilen kişisel kimliğe aykırı olur. Bundan dolayı o zaman benlik, “Ben-düşüncesi”nin *nesnesi* kadar bilinen olarak da açıklanır. Eğer bunu, bilinecek olan benliğin ne olursa olsun birebir bir nesnenin ya da diğerinin farkına varması gerektiği görüşüyle birlikte ele alırsak, Kumâri’ya göre kendilik bilincinin yalnızca içsel bir farklılığı –nesnesi olarak kendisinin aleyhinde olan bir benlik– değil, aynı zamanda dışsal bir farklılığı –benlik olmayandan ayrılmış olan bir benlik– da ima ettiğini görürüz.

Prabhākara, benlik hakkındaki görüşünde iki önemli hususta Kumâri ile anlaşmaz ve her ikisinde de, Nyâya-Vaiṣeṣika’nın tarafında yer alır.¹⁹ Parinâma’ya inanmayan Prabhākara, benliğin değişimden acı çektiğini kabul etmez. Yine benliğin “bilinebilir” olarak betimlenmesine itiraz eder ve bir eylemde, failin ve nesnenin asla aynı olmayacağını kanıtlar. Bilinebilir olan yalnızca nesnedir. Öte yandan benlik, bir öznedir ve her türlü cnânada bu özelliğiyle ifşa edilir. Eğer o, bu şekilde nesneyle eş zamanlı olarak ifşa edilmemiş olsaydı, bir kimsenin cnânası, ötekinin cnânasından ayrılmazdı. Bundan, âtmanın bizatihi açık olduğu düşünülemez. O, bütünüyle bilinçsizdir (cada) ve bu yüzden ifşa edilmesi için bizatihi açık karakterinin kendisine atfedileceği biraz bilginin varlığını gerektirir.²⁰ Böylece, idrak edilmesi bir yardıma dayanan benlik, ayrı bir zihnî eylemi gerektirmese de, bir nesne bilindiği her zaman eşit şekilde tezahür etmiş olur. Prâbhākara’nın bilgi ya da tecrübe için kullandıkları kelime, samvittir. Bu, bizatihi aşikâr (savprakâṣa) olduğundan, kendisini tezahür ettirmek için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, anlamına gelen bir kelimedir. Bu anlamda mutlak olsa da, ebedi değildir. O, ortaya çıkar

¹⁸ SD, s. 101.

¹⁹ Bkz. PP, bölüm viii, özellikle de s. 152 vd.

²⁰ PP, s. 51.

ve sonra ortadan kalkar; böyle yaparken, hem nesneyi hem de ruhu eş zamanlı olarak kendisiyle birlikte ifşa eder. Bu üçlü ifşa, *triputī-cnāna* olarak betimlenen şeydir. Diğer psikolojik ayrıntılar göz önünde bulundurulduğu ölçüde, yine burada bir önceki okuldan ziyade Nyāya-Vaiśeṣika'ya daha yakın bir benzerlik olduğuna işaret etmek yeterli olacaktır.

II

Mīmāṃsaka'nın ana hedefi, Vedanın otoritesini tesis etmektir; ancak o, bunu yalnızca dogmatik nedenlerden dolayı yapmak istememektedir ve bu yüzden de onun için rasyonel temeller arayıp bulmaya çalışır. Sisteminin yalnızca yerleşik yargıları (*upadeśa-śāstra*) dağıtmadan değil, akla dayanan araştırmadan (*parīka-śāstra*) oluştuğunu ileri sürer.²¹ Onun vahyi, algı ve çıkarımla birlikte pramānanın altında tasnif etmesi, bu yaklaşımını gösterir. Vedaların tanıklığı, hakikati bilmenin özel bir aracıdır ve Mīmāṃsaka onda var olan her türden değer, algı ya da çıkarım gibi bir pramāna olmasından kaynaklandığını, savunur. Bu yüzdendir ki o, mantık arenasına girer ve terimin tam anlamıyla bir rasyonalist olmasa da, saf dogmatikleştirici olarak da betimlenemez.

Bu sistem, hem kökeni (*utpattau*) hem de araştırılması (*cnāptau*) bakımından *svataḥprāmānya* ya da bilginin kendi kendine geçerliliği olarak isimlendirilen şeyi bir öngerçek kabul ederek başlar. Eğer *a*, *b* ve *c* (diyelim) bilginin doğuşunu açıklıyorsa, bizatihi bu sebepler, onun geçerliliğini de açıklar. Benzer şekilde, bilginin geçerliliği, bizatihi bilgi bilindiği zaman, bilinir ve bu nedenle de ilave hiçbir araç gerekli değildir. Bütün bilgi, tahminen geçerlidir ve herhangi hususi bir bilgi böyle olmada başarısız olduğunda, yalnızca bir açıklamaya gerek vardır. Her zaman, elde ettiğimiz bilginin doğru olduğu varsayımıyla eylemde bulunmaya devam ederiz; ancak eğer onun herhangi bir parçasının böyle olmadığı keşfedilirse, onun geçersizliğinin sebeplerini, dış şartlarda ararız. Ki bu dış şartlar bilginin geçerliliğine, bu araçların serbest fonksiyon göstermesiyle engel olmuş olmalıdır. Geçersizliğin sebebi, vasıtadaki ya da bilginin kaynağındaki (*karana-doṣa*) bir eksikliktir. Bu yüzden bir kimse, görüşündeki bir noksanlıktan dolayı, yalnızca bir kabuk olan hususi bir şeyi, gümüş olarak gördüğünü düşünebilir. Bunun ne kadar yanlış olduğu ortaya çıkar. Bu yanlışlık, onun sonraki tecrübeyle uygun olmayışıyla anlaşılır. Uzak bir mesafeden bir yılan gördüğünü zanneden bir kimse, yaklaştığını-

21 Bkz. *SD*, s. 18 ve krş. Jaimini-sūtra.I.i.3.

da onun bir ip olduğunu fark eder ve böylece daha önceki bilgisinin hatalı olduğu sonucuna ulaşır. Bu yüzden, Mîmâmsa, bilginin geçersizliği (aprâmân-ya) görüşünde Nyâya-Vaiṣeṣika ile uzlaşırken, bilginin geçerliliğine dair kabul ettiği görüş hususunda onunla anlaşmazlığa düşer. Bu anlaşmazlığın baş sebebi, Nyâya-Vaiṣeṣika'da tanımlandığı şekliyle hakikatin doğası ve hakikati doğrulayacağını var saydığı yol arasındaki anlaşmazlıktır. Hakikatin, gerçekliğe tekabül etmek olduğu ifade edilir. Bundan dolayı, bu doktrin dolaylı bir testi –semereli eylem (*samvâdi-ravrtti*)– önerir. Bu yüzden test olarak hizmet gören, gerçekten de, bir başka –daha önce verilen bir örneği alıntılacak olursak, susuzluğu dindirilmiş bir susayanın– tecrübedir. Şimdi, bu ikinci tecrübe birincisini, kendisi aynı şekilde geçerli olmaksızın, geçerli kılamaz; onu doğrulamaya girişme, yalnızca *sonsuzla kadar* (*ad infinitum*) devam etmek anlamına gelir. Bu ikinci tecrübenin hiçbir doğrulamaya ihtiyaç duymadığını var saysak bile o, bilginin dışında mukabil bir gerçekliğin varlığını tasdik etmez. Bir kimse, suyun ve onu içerek susuzluğunu gidermenin de rüyasını görebilir. Burada semereli bir eylem vardır, ancak nesnel bir karşılık yoktur. Bu testin gerçekten açıkladığı şey, iki tecrübenin uyumlu olup olmadığıdır ve böyle bir testi yeterli olarak kabul etmek, gerçekliğe karşılık olduğu var sayılan şey, bütünüyle doğrulanmamış olduğundan, gerçekten realist konumu bırakmaktır. Bu yüzden, Nyâya-Vaiṣeṣika, realist olarak başlasa da, felsefenin nihai problemlerinden birinin –doğru ve hata– çözümündeki konumu devam ettirmede başarısız olur. Gerçek şu ki, realist bir doktrin, geçerliliğin dışarıdan (*paratah-prâmânya*) belirleneceği görüşüne bağlanamaz. Bunun içindir ki, benzer şekilde realizmi savunun Mîmâmsa, svatah-prâmânya hakkındaki zıt görüşü de savunur ve her türlü bilginin geçerli olacağını farz etmeyle, normal olarak onu test etme ihtiyacını ortadan kaldırır.

Şimdi, Mîmâmsaka için muazzam bir öneme sahip Veda otoritesine dayanarak böyle bir prâmâna görüşünü savunmanın anlamına işaret edebiliriz. Ne bilgiyi geçersiz kılan şartlar ne de onun keşfine götürenler Veda'da yoktur. Kaynakta (karana-doşa), kusur olamaz; çünkü sözlü tanıklık durumunda kaynak, konuşucu ya da yazardır ve Mîmâmsaka'ya göre Veda, kendi kendine vardır ve hiçbir yazara sahip değildir (apauruṣeya). Onun ortak tecrübenin algısal ya da öteki şekilleriyle çatışmaya girme ihtimali de yoktur; çünkü onun öğrettiği, varsayım gereği, yalnızca bu hayatın ötesinde olana gönderme yapar ve bu yüzden de ampirik olarak doğrulanamazdır. Vedalar, ortak tecrübeyi yalanlamasa da, burada bir şey orada başka bir şey öğretmeyele kendisiyle çelişebildiğini, düşünebiliriz. Ancak Mîmâmsaka, Vedayı uygun

bir şekilde anlarsak, onda bu türden hiçbir çelişmenin bulunamayacağını iddia eder. Onu uygun anlamanın ne olduğunu belirleme hususunda, yukarıda gönderme yaptığımız, yorum kuralları şart koşulur. Mîmâmsa'ya has olan bu görüş, daha fazla açıklanmaya muhtaçtır.

Veda, burada söylenmiş sözlerin bir şeklini temsil eder ve Mîmâmsa, bu anlamda, onun kendi kendine var olduğunu savunur. O, bu görüşünü aşağıdaki sebeplere dayandırır:

(1) Bir kelime ve onun anlamı arasındaki ilişki doğaldır ve bu yüzden de, zorunlu ve ebedidir. Eşyanın isimlendirilmeden önce, burada olduklarını düşünmemeliyiz. Kelime ve onun isimlendirdiği şey, el ele gider ve onlardan birinin zamanda bir başlangıcının olduğunu düşünmek imkânsızdır.²² Kelimenin karakterini bilmek için, ilk önce varna ve dhvaninen arasını ayırmak gerekir. Bir varna, kolay anlaşılır bir sestir. O, eksiksiz (niravayava) ve her yerde hazır ve nazır bu yüzden de ebedi (nitya) olarak düşünülür. Bir varna'nın farklı zamanlarda ve farklı şekillerde telaffuz edilmiş olması, hepsini birbirine bağlayan ortak bir özelliği bulunan birçok tikel örneğin olduğu anlamına gelmez. Onu bu şekilde farklı yapan, arızı özellikleridir ve onlar ne kadar değişirse değişsinler bir varna aynı kalır. Varnanın sürekliliğini desteklemek maksadıyla ileri sürülen önemli argümanlardan biri, aynı varna birden çok kez söylendiğinde sahip olduğumuz, bütün bu sözlerin aynı şeye gönderme yaptığını ima eden, çabuk tanımadır. Mesela, *a*-sesinin, on kez söylendiğini söyler ve on *a*-sesinin telaffuz edildiğini söylemeyiz. Eğer onlar aynı şeye gönderme yapmıyorlarsa, bu tanıma –böyle yapmanın yeterli sebebi olmaksızın– bir yanılsama, bu fani sözlerin kendileri arasında hiçbir özdeşliğin mümkün olmadığı şeklinde açıklanırdı. Dhvani'ye gelince, ta başından beri, her zaman burada olan varnayı tezahür ettirmenin aracı olarak görülür ve yazılı olan sembolle karşılaştırılabilir, ikisinin arasındaki başlıca farklılık, birkaç tane varna olduğunda bir durumda geçici bir söz dizisine, öteki durumda ise yazılı işaretlerin uzamsal bir dizisine sahip olmamızdır. Bir varna'nın söylendiği tarzların farklılığı, farklı vurgular gibi, bu telaffuz etme vasıtasındaki farklılıklardan kaynaklanıyor olarak açıklanır. Dhvani'nin doğası, alternatif yollarla açıklanır, ancak burada o türden ayrıntılara girmeye gerek görmüyoruz. Maksadımız için onu, varnaları ifşa vasıtası olarak, onlardan farklı olması gereken “tonlar” diye kabul etmek yeterli olacaktır. O, aynı zamanda geçicidir ve işitildiği yerle sınırlıdır. Bir “kelime” (*şabda*), iki ya da

22 SD, s. 90-97 ve 116-117. Aynı zamanda bkz. s. 44, yorum.

daha fazla varnaya sahiptir ve yalnızca bir toplama (*samudâya*) olarak kabul edilir; bileşenleri olan her bir parçadan ve onların hepsinden ayrılabilir bir bütün (*avayavin*) olarak değil. Ancak yine, onda hususi bir sırayla vuku bulan varnalar için her bir kelime durumunda, zorunluluk kabul edilir; çünkü başka türlü, kelimeler, aynı kelimelerden oluşan, ancak farklı bir düzende yer verilen *dîna* (“acınacak durumda olan”) ve *nadî* (“nehir”) gibi, çağrışımlarından farklı olmazlardı. Ancak bu düzen, yalnızca onların tezahürüne gönderme yapılabilir, varsayım gereği her yerde ve her zaman mevcut olan varnaların kendilerine değil. Onların tedrici ya da adım adım söylenmesi, mesela, aynı zamanda tedrici de olan, görüldüğünde ağaç gibi bir nesnenin birliğini etkilemeyen algısal süreç olarak kelimenin birliğine engel olmaz. Kelimeler tarafından işaret edilen “şeylere” gelince, meydana gelen ve sonra ortadan kalkan, tecrübenin tikel olgularını değil, mukabil tümelleri ve onların geçici tikellerinin işaretlerinden fazla bir şey olmadıklarını anlarız. Yani, kelimenin anlamı, bir cümle teşkil etmek için diğer kelimelerle ilişkilendirildiğinde bir tikeli göstermeye başlasa da, geneldir.²³ Her ikisi de ebedi olan kelime ve anlam arasındaki ilişki de, bu şekilde zorunludur. Bundan, Mîmâsaka’nın dildeki konvansiyonel unsuru reddettiği sonucu çıkmaz. O, zorunlu bir unsur olsa da, ona daha aşağı bir yer (*sahakârî*) verir. Onun yerine getirdiği amaç, görmede ışığın yerine getirdiğiyle açıklanır.²⁴ Eğer konvansiyonel unsur kabul edilmezse, bir dilin öğrenilmesi için zorunlu olan, onlara daha önce aşına olan bir kimsenin kelimelerin anlamlarıyla ilgili öğretim ya da eğitim gereksiz hale gelir. Burada tartışılan problem, filolojik bir problemdir ve ulaşılan çözüm, dilin bir beşer hatta tanrısal bir zihnin yaratısı olmayıp –bunlardan birincisi modern ikincisi ise kadim Nyâya’da²⁵ kabul edilen görüştür–, doğal bir fenomen olduğu şeklindedir.²⁶ Böyle bir görüşü kabul etmede Mîmâmsa, filolojinin doğal bir bilim olduğunu savunan modern filologların eski okuluna benzemektedir.

(2) Bir kelime ve onun anlamı arasındaki ilişkinin daimi oluşu, var sayılsa bilse, bu Vedanın ebediliğini kanıtlamaz. Yalnızca derhal, bir kimsenin,

23 Malum isimlerin anlamı, saf uyulaşımdan kaynaklanıyor olarak kabul edilir. (bkz. *PP*, s. 135-136 ve *SV*, s. 674, s. 120). Ancak burada bile, çağrışım geneldir, yani “Devadatta”, hayatın hususi bir safhasında bu şekilde isimlendirilmiş bir kimse anlamına değil, fakat küçük değişikliklere rağmen, hayat boyunca var olan kimse anlamına gelir. Krş. Mammata’nın *Kâvyâ-prakâşa*, ii.8.

24 *SD*, s. 91.

25 *SM*, s. 361.

26 Dil, konvansiyonel unsuru içerdiği ölçüde, toplumsaldır da, var olan diller arasındaki farklılık, başlangıçtaki ideal konuşmadaki bozulmanın sonucu olarak açıklanır. Bu, arabayı atın önüne koymaktır.

biçim olarak şifahi olan her şeyin zorunlu olarak zamanda bir başlangıca sahip olmasının zorunlu olduğu sonucunu çıkarmasına engel olarak onun için olumsuz bir hizmet görür. Veda, sözlerden oluşur ve bu özellikleriyle başka herhangi edebi bir çalışma gibidir. Eğer kelimenin ve anlamın sürekliliği, ebediliğin ölçütünü teşkil ediyorsa, gerçekte söylenmiş olan bütün sözler, aynı şekilde ebedi olmalıdır. Eğer yalnızca Veda böyle ve geri kalanlar değilse, bu onun sahip olduğu benzersiz birtakım özelliklere götürülmelidir ve böyle bir özelliğin, muhtelif kelimelerin kendisinde bulunduğu *hususî düzen* (ânupûrvî) olduğu söylenir. Mīmāsaka, Vedaların ebedi olduğunu söylediğinde, onun kastettiği metnin bu sürekliliğidir. O, Vedaları hiçbir yazar tarafından –beşeri ya da ilahi– meydana getirilmemiş olarak görür ve üstattan talebeye titiz bir dikkatle başlangıçsız bir zaman boyunca nakledilerek zarar görmeden korunmuş olduğunu ileri sürer.²⁷ Bu inanç, –Buda ya da Māhabhārata gibi– çok kadim çalışmalar durumunda şu ya da bu yazar zikredilirken, çok uzak bir geçmişe kadar gitse de, geleneğin Vedaların yazarları hakkında suskun olması durumuna dayandırılır. Bu çalışmalardaki kelimelerin düzeni, yazarları tarafından belirlenirken, bu düzen, Veda’da kendi kendine belirlenmiştir. Yine, geleneğin gerçekten Vedaların yazarı hususunda sessiz olmasını farz eden bu argüman, olumsuzdur ve kesin olan hiçbir şeye götürmez.

Bu yüzden Mīmāsaka’nın Veda metinlerinin değişmezliği doktrini, uzun süreli gelenekte onun bir ya da daha çok yazar tarafından telif edildiğine dair hiçbir delilin yokluğunun farz edilmesi şeklindeki dil hakkında kabul ettiği bir görüşe dayanır. Her iki durumda da, ondan çıkartılan önemli sonucu desteklemek için bu öncülün yeterli olmadığı açıktır. Bu yüzden onun mevcut biçimine inanç, bir dogmadan başka bir şey değildir. Bu ‘kutsal metin putperestliği’nin nispeten geç bir döneme ait olduğunu ortaya çıkarır ve bu kutsal metin putperestliğine, bir kez muhtevasının doğru olduğu kabul edilen Veda formuna genişletilmeyle ulaşılmış gibi görünür. Bu yüzden, bu saf skolastik görüş altında gizlenen hakikat, Vedanın ebedi gerçekleri somutlaştırmış olmasıdır. Şrutiden ayrılmış olarak smrtiler durumunda, şimdi ele aldığımız benzer görüşlerin etkisi altında onu nihai olarak artık var olmayan bazı şrutilere kadar götürmeye (s. 91) yönelik bir teşebbüs yapılmış olmasa da, şimdi bile bu muhtevanın vahyedilmiş hakikati teşkil ettiği savunulur, kabul edilir. Bu bağlamda, İÖ. 2. yüzyıldaki gramerci Patancali’nin Vedanın anlamı ebedi olsa da ondaki söz düzeninin böyle olmadığı şeklindeki kanaatini alıntılanmak

öğreticidir. “Vedaların telif edilmediği, fakat ebedi oldukları mı söylenir? Tamamen öyle; ancak onların anlamları böyledir, onlardaki heceler değil.”²⁸

Şimdi Mîmâsaka’nın bilgi teorisine gelince, onun, hem Kumârila hem de Prabhâkara’ya göre realist olduğundan söz etmek zorundayız; kendi dışında mukabil bir nesneye işaret etmeyen hiçbir bilgi yoktur.²⁹ Ancak burada, kendi kendine geçerli olma teorisine uygun olarak her türlü bilginin, doğru olduğu var sayılır ve doğrulama, yalnızca onun geçerliliği hakkında herhangi bir şüphe ortaya atıldığında, zorunlu hale gelir. Bu tasvirin altına dahil edilmeyen bir bilgi türü, hafızadır. Bhâttalara göre, yeni için geçerli olmayan hatırlama, geçerliliğin zorunlu bir şartıdır.³⁰ Hakikat, yalnızca müteakip (abât-hita) bilgi tarafından yalanlanmayan olamaz; o aynı zamanda, şimdiye kadar bilinene (anadhigata) de işaret etmelidir. Prabhâkara, bu şartı kabul etmez; çünkü –ister daha önce bilinen isterse bilinmeyen nesne hakkında olsun– her türlü tecrübe, onun için geçerlidir. Birazdan göreceğimiz gibi sözdeki hata bile, bu gereği karşılar. Ancak o da, hatırlamayı anubhûtiden farklı olarak kabul eder. Çünkü anubhûti, kelimenin birincil anlamında tecrübe olmayıp, daha önceki bir tecrübeye (sâpekşa) dayanır.³¹ Eğer bütün tecrübe, doğası gereği geçerli ise, en küçük şekilde hatanın nasıl ortaya çıktığı sorulabilir. Kumârila ve Prabhâkara, bu soruya verdikleri cevapta birbirlerinden dikkate değer şekilde ayrılırlar ve onların açıklamaları, sıraya uygun olarak viparîta-khyâti ve akhyâti olarak bilinir. İlk önce ikinciden başlamak ve sonra aralarındaki farkı göstermek için birinciyle karşılaştırmak daha iyi olacaktır.

(1) *Akhyâti*: Khyâti kelimesi, “bilgi” anlamına gelir ve literal olarak “bilginin yokluğuna” denk olan akhyâti, Prabhâkara’nın teorisi için kullanılır. Bu, ona göre hata, bir bilgi birliği olmayıp, iki cnânanın bir karması olduğuna işaret etmek için kullanılır.³² Kabuğu, gümüş sandığımızda ve kendi kendimize “bu, gümüştür” dediğimizde, buradaki “bu”, gerçekte kabuğun gümüşle ortak olarak sahip olduğu belli bir özelliği olarak da algılanır. Bu özelliklerin bilgisi, zihnimizde bir önceki tecrübenin izini canlandırır ve gümüşü hatırlarız. Buradaki sözde hata olarak isimlendirilen, gerçekte bu iki cnânanadan oluşur –algı, derhal hafıza tarafından takip edilir–. Bunlardan birincisi, işlediği ölçüde doğrudur, yeterli bir şekilde başarılı olmasa da. Onun

28 IV.ii.101.

29 Bkz. yani SV, s. 217, kıta 3; PP, iv.66.

30 SD, s. 45; SV, s. 431, kıta 104-106.

31 PP, s. 42-43.127.

32 Kesin olarak bu, “samvit” olmalıdır. Ancak iki okuldaki doğru ve yanlış konusunu göz önünde bulundururken terminolojideki birliği sağlamak için biz cnânayı kullanacağız.

konusu olan “bu”, bu hata keşfedildiğinde, biz “*bu* kabuktur”u hissettiğimizde bile, bertaraf edilmez. Şüphesiz onun konusu olan gümüş, verili bir bağlamda bulunmadığından, aynı şey ikinci cnâna hakkında söylenemez. Ancak bunda, yalnızca normal karakterini sergiler; çünkü o, hafızadır –o zaman söz konusu gerçeğin (smṛti-pramoṣa)³³ farkında olmasak da– ve bu niteliğiyle, objenin o zaman da mevcut olduğuna işaret etmez. Yani, daha önceki bilgi, geçerli olduğunu iddia eder ve bu iddia, meşrudur; sonraki bilgi, hiçbir şekilde böyle bir iddia ileri süremez. Gerçekten de, Prabhākara, doğası gereği, bilginin her zaman aldatılabileceğini kabul etmez ve sonuç olarak ona göre, terimin genel kabulünde hiçbir hata yoktur. Yanlış olarak kabul edilen de, iki cnâna olduğu gerçeğini görmezden geliriz³⁴ ve bunun doğal bir sonucu olarak da biz, onların kendilerine has nesnelerinin ayrılığını fark etmede başarısız oluruz. Ancak bilmedeki bu başarısızlık, bizatihi, “yanlış”ı açıklamaz; çünkü eğer açıklamış olsaydı, yanlışlar, bilginin yokluğuyla da karakterize edilen rüyasız uykuda var olurdu.³⁵ Bu yüzden, başarısızlığın olumsuz faktörü, daha önce bizim atıfta bulunduğumuz olumlu bir faktörle birlikte yanlışla sebep olmada etkisini gösteriyor olarak görülür. Olumlu faktör, kabuk ve gümüş için ortak olan özellikler tarafından karakterize edildiği şekliyle “bu”nun algısıdır. Böylece genel olarak yanlış olduğu farz edilen şeyi, kısmi ya da noksan bilgi olarak betimleyebiliriz; ancak böyle yaparken terimin kullanılabilir olduğu tek bir bilgi ünitesi olmadığını hatırlamada dikkatli olmalıyız. Bir başka örnek verecek olursak: Kırmızı bir çiçeğin yanına konulan beyaz bir kristal, yanlış bir şekilde kırmızı bir kristal olarak kabul edilebilir. Burada da, biz iki cnânaya yani, kristali gerçek renginin altında algılamaya ve yalnızca çiçeğin kırmızılığı duygusuna sahibiz. Bu cnânalardan her biri, başarılı olduğu müddetçe tamamen geçerlidir; yalnızca burada, her iki cnâna da duyular vasıtasıyla elde edilir. Onlar evvelce olduğu gibi, nesnenin kısmi bir bilgisini yani, kristal ve çiçeği ifade ederler; ancak yanlışın bu temeli burada, daha önceki örnekte olduğu gibi nesnelerin benzerliğinde değil, onların bitişik olmasındadır. Üstelik bir tane yerine iki tane nesne verilir ve anlaşılan özellikler, onları tek tek karakterize eden şeydir; onların ortak özellikleri değil. Ancak nesneleri kadar iki cnâna arasındaki bu ayırım da, daha önce olduğu gibi, kavranamaz ve bu yüzden de, yanlışla düşüldüğünü söyleriz. Burada da, ak-

³³ Prabhākara’ya göre rüyalar, böyle oldukları zamanda bilinçli olmayan hafızadır. Bkz. *NM*, s. 179.

³⁴ Aynı şekilde, kabul, hem algının hem de hafızanın karakterinde pay sahibidir. Ancak biri, bu zamanda hatırlayıcı unsurun orada olduğunun farkındadır. Bu yüzden o, bizim dikkate aldığımız örnekten/durumdan farklıdır. Bkz. *SD*, s. 45.

³⁵ *PP*, iv, kıta 5.

hyâti görüşü, –ne olursa olsun hatanın meydana gelmesinin mümkün olması için biri olumlu ve diğeri olumsuz– iki şart koyar: Sunulan şeyler hakkındaki kısmi bir bilgi ve onların arasındaki ayırımı fark etmedeki bir başarısızlık.³⁶

(2) *Viparîta-khyâti*:³⁷ Kumârila da, bilginin her zaman kendisinin ötesindeki bir nesneye işaret ettiğini savunur. Kabuk-gümüş örneğinde, mesela, doğrudan verili olan bir şey, yani “bu” vardır; ancak gümüş verili değildir. Yine bu yüzden o, ideal olarak ya da yok olarak alınamaz. Çünkü daha önceki bir tecrübenin anıştırması olduğundan onun hakkındaki kavrayış, sonunda nesnel bir karşılığa ulaşıncaya kadar geri gider. Bir önceki gibi bu görüş de, hatalı bilginin nesnesini iki parçaya – “bu” (vişaya) ve “ne” (parakara)– ayırır ve onları ayrı ayrı olarak açıklar. Onlardan birincisi, önceki gibi, hata düzeltildiğinde ortadan kalkmaz ve ikinci unsurun açıklanması da, pratik olarak öncekiyle aynıdır. Burada ve şimdi verili olmasa da, gümüş daha önce tecrübe edilmiş olmalıdır, çünkü hiçbir zaman kabukta tasavvur edilemezdi. İki görüş arasındaki fark, akhyâtiye göre yanlış temsili ve akılla bilinen faktörler ilişkisiz (asamsargâraha) olarak birbirlerinde ayrı dururken, burada, viparîta-khyâtide o, onların yanlış bir sentezine (samsarga-graha) atfedilir. Birinci durumda yanlış, terim uygulanabilir olduğu ölçüde, verili olanla ilgili bir kısım parçayı anlamada başarısız olduğu için ihmalden kaynaklanır. Bundan dolayı, onun keşfi, gerçekleştiğinde, daha önce bilinen herhangi bir özelliğin ıskartaya çıkartılması anlamına gelmez. İkincisinde yanlış, bir iş yanlış haline gelir. Çünkü o, muhteva olarak, takdim edilen gerçekliğin garantisi olandan daha fazlasını içerir. Bir başka ifadeyle, burada yanlışsama iki cnâna olarak değil *bölinmez* bilgi olarak açıklanır. Sonuç olarak, gerçekte öyle olmadıkları halde özne ve yüklem unsurları onda birbiriyle ilişkiliymiş gibi görünürler. Aynı şekilde, kırmızı kristal örneğinde de, iki ilişki yani kristal ve kırmızılık, gerçekte verilidir; ancak gerçekte birleşik olmadıkları halde, yanlış olarak öyle görünürler. Bunun bir sonucu olarak da, çiçeğin kırmızılığı, ayrı olmak yerine, kendisini kristalde ve onu, olduğundan farklı (viparîta) şekilde gösterir.³⁸ Bu görüş, şüphesiz, sentetik bir bütün olarak yanlışsamanın nesnesine işaret eden tecrübeyle daha öncekinden çok daha uyumludur, an-

36 Yanlış hakkındaki, bir önceki bölümde açıklanan evvelki Sāṅkhya'nın görüşüyle krş.

37 SV, s. 242-246; SD, s. 58-59.

38 Bu, yeri gelmişken, viparîta-khyâti ismini açıklar. O, literal olarak “başkası olarak görünen” anlamına gelir. Bkz. SV, s. 245, kıta 117 ve 312, kıta 160 (yorum). Bhâtta görüşü, genel olarak Nyâya-Vaiṣeṣika'nın bir görüşüyle özdeşleştirilir. Şüphesiz, ikisinin arasında çok daha fazla benzerlik vardır, ancak ayrıntılarda farklılık da vardır. Bhattalar, mesela, Nyâya-Vaiṣeṣika'nın kabuk-gümüş gibi hataları açıklaması için esas olan alaukika-pratyakṣa olarak bilineni kabul etmez.

cak epistemolojik olarak bir güçlük, yani ideal bir unsurun bilginin muhtevasının içine dahil edilmesi güçlüğüne arz eder. Ancak, akhyâti görüşü ikna edici olmasa da, ne olursa olsun hiçbir öznel unsur kabul etmeme şeklindeki realist varsayımına sadıktır. Bilgi, verili gerçeklik için yeterli olmayabilir, ancak asla onun ötesine gitmez. Öte yandan burada, hedefi aşırır.³⁹ Yani, hata kısmen yanlış takdimdir ve kısmen de olsa, bilginin nesnesini yanlış takdim edebileceğini kabul etmek, bu doktrinin kendisini üzerinde temellendirdiğini iddia ettiği realist ilkeyi reddetmektir.

Yanlış hakkındaki bu görüşler, bilgi anlayışları hususunda Mīmāṃsânın iki okulu arasında temel bir zıtlık olduğunu ima eder. Kumâri, yanlış bu sıfatla kabul eder ve bu yüzden, yanlış doğru olandan kolaylıkla ayrılabilir. Öte yandan Prabhākara'ya göre, aslında hiç yanlış olmadığından, bu ayırım ortadan kalkar. Ancak evrensel olarak kabul edilen bu ayırım, bir temelle sahip olmalıdır ve eğer Prabhākara, onu açıklayabilseydi, yalnızca saf mantık bakış açısından, Kumâri gibi, böyle yapamaz, başka bir açıklama aramak zorunda kalırdı. Kumâri, bilgi hakkında kabul ettiği görüşünde yeni bir bakış açısı bulur. Bunda, bilgi esas olarak hedef için bir araçtır ve onun yegâne işlevi, eyleme rehberlik etmek ya da belirtildiği gibi, vyavahâraya hizmet etmektir. Ona göre her türlü bilgi, eylemi teşvik eder⁴⁰ ve bu yeni pratik fayda ölçütüyle değerlendirildiğinde hakikat, yanlıştan tamamen ayrılabilir hale gelir. Şüphesiz bilgi, mantıksal yönü bakımından asla aldatamaz; ancak o, bu haliyle işe yarar ya da yaramaz. Birinci durumda hakikate; ötekinde yanlışla sahibiz. İkinci durum, birincisi kadar bilişsel bir değere sahiptir, ancak pratik değeri yoktur ve onu yanlış olarak betimlediğimizde, yalnızca bunu, yani işe yarar olduğunu ileri sürdüğü iddiası bakımından aldatıcı olduğunu kast ederiz.⁴¹ Buna göre, tashih edildikten sonra yanlış, yerini doğruya bıraktığında olan şey, onun mantıksal anlamına dair herhangi bir değişiklik değil, fakat yalnızca onun tarafından teşvik edilen eylemin bırakılmasıdır.⁴² Bir başka ifadeyle, yanlışın keşfinin etkisi, bilincin tepkili tarafında görülür, onun alıcı tarafında değil; fakat o yalnızca, daha ileri bir sonuç, nesneye yönelik bilişsel tutumumuzun yeniden düzenlenmesi olan, doğrudan bir sonuç sayılır. Bu yeniden düzenlenmenin irademiz üzerindeki herhangi bir etkiye, yalnızca, söz konusu düzenlenmeyi takiben sahip olabilir. Bundan dolayı, Kumâri'nin

39 s. 291 vd. Öncesinde ifade edildiği şekliyle daha sonraki Sāṅkhya'nın yanlış hakkındaki görüşüyle krş.

40 Krş. *PP*, s. 91-94'de ifade edildiği şekliyle şabda-pramāna görüşü.

41 *PP*, iv, kıta 37 vd.

42 Yanlışın, eylemin askıya alınmasına götürdüğü durumlarda, onun eylemi teşvik edecektir.

bilgiye yönelik tutumu tarafsız ve bilimseldir; Prabhākara'nın tutumu ise, pragmatiktir.

Bhātta okulunun Mīmāsakaları, altı, oysa diğer okulunkiler yalnızca beş pramâna kabul ederler.

(1) *Algı* (pratyakṣa): Bu daha önce ele alınmıştı.

(2) *Çıkarım* (anumāna): Mesela, tümevarımsal genelleştirme (vyāpti) hakkında kabul edilen görüşte olduğu gibi, burada Nyâya-Vaiṣeṣika'yla da genel bir benzerlik vardır. Bu, bizi onlar ya da Mīmâmsa okullarının bu pramâna anlayışlarındaki ayırt edici özellikleri üzerinde durmak olan maksadımızdan çok uzağa götürecektir.

(3) *Şifahi Tanıklık* (ṣabda):⁴³ Bu pramânanın Mīmâmsa mantığındaki yerine daha önce işaret edilmişti ve şimdi geriye, iki okul arasındaki çok daha önemli farklılıklardan birine ya da ikisine işaret etmek kalıyor. Prābhākara, Bhāttalardan farklı bir şekilde, bir pramâna olarak (s. 178) ṣabda hakkındaki daha önceki bir görüş gibi görünen şeye bağlıdır ve sözel tanıklığın öteki şekillerini saf çıkarım⁴⁴ olarak açıklayarak onu, Vedayla eşitler. Aynı şekilde, Kumārila'ya göre sözel bir tanıklık, var olan (siddha) ya da henüz gerçekleşmek üzere olan bir şeye (sādhya) işaret edebilir. Mesela, “bir inek getir” cümlesi, bir göreve gönderme yapar. Bu şekilde emirlerin anlamının ikili karakterini kabul etse de, onu, Vedadan söz etmeye başladığında sādhyayla ya da henüz yapılmak üzere olan şeyle sınırlar.⁴⁵ Prābhākara, ister Vedaya has olsun isterse olmasın sözel tanıklığın her zaman yalnızca var olan şeylere işaret edebileceğini kabul etmeyi reddeder ve onların alanını, bilgi hakkında kabul ettiği pragmatik görüşe uygun olarak sādhyayla sınırlar. Bütün sözler, pratik hayat-taki bir bağlamla ilgili olmalı ve yüzden de nihai hedefi olarak bir eyleme işaret etmelidir. Bu bakımdan iki düşünür arasındaki fark ne olursa olsun, onların eylemin Vedanın nihai anlamı olduğunu kabul etmede uzlaştıklarını görürüz. Onlar, Veda da bulunan iddialı önermeleri ancak hususi bağlamda bulunan uygun emir ya da yasakla birlikte yorumlandığında tam olarak anlamlı olarak açıklarlar. Vedaların genel olarak iki kısma, yani vidhi ya da “emir” ve artha-vāda ya da “açıklayıcı paragraflar” şeklindeki meşhur ayırımı bu görüşe dayanır. Şeyleri bir zamanlar ya da şimdi nasılsalar o şekilde betimleyen cümlelerden oluşan açıklayıcı paragraflar, görünüşe göre, bağımsız hiçbir mantıksal statüye sahip değildirler ve diğer kısımda yani, vidhide öğretilen şe-

⁴³ SD, s.72-73; PP, s. 87 vd.

⁴⁴ Bkz. PP, s. 94.

⁴⁵ Jaimini-sûtra, I, ii.1-18.

yi tamamlayıcı olarak anlaşılırlar. Onlar emirlerin tamamlayıcıları olarak, emredileni emrederler; yasakların tamamlayıcıları olarak, yasaklanmış olanı kınarlar.⁴⁶ Bu kutsal metin anlayışının, emredici nitelikte olmayan *tat tvam asi* gibi Upaniṣad cümlesiyle ilgisi, onların Vedada öğretilen bir eyleme atıfla açıklanmış olmalarıdır. Bu noktaya, Vedântayı ele alırken yeniden döneceğiz.

(4)*Karşılaştırma* (upamāna): Mīmāsakalar, Naiyâyika gibi, bunun bağımsız bir pramāna olmadığı ve genel olarak ya da kısmen diğer pramānalarından birinin ya da ötekinin altına dahil edilebileceği görüşünü kabul etmez. Onu, Naiyâyika'dan bütünüyle farklı bir şekilde tasavvur eder. Nyāya'ya göre, bu pramānanın, biricik nesnesi için, bir kelime ve belli şartlar altında öğrenilmiş anlamı arasındaki bir ilişkiye sahip olduğu hatırlanabilir (s. 259). Burada, onun sayesinde bilinen karşılıklı bir benzerliktir. İneği (diyelim) bilen bir kimse, tesadüfen, aynı türden bir hayvan olan bir gavaya ile karşı karşıya geldiğinde ve sonrakinin öncekine benzerliğini fark ettiğinde bir ineğin aynı zamanda bir gavaya da benzer olduğunu fark eder. Upamāna vasıtasıyla bilinen bu ikinci benzerlik, ya da daha kesin olunacaksa, o benzerlikle nitelenen, hatırlanan inektir. Şüphesiz bu görüş, pramānanın çıkarım altında tasnif edilmesini muhtemel hale getirir. Ancak Mīmāṃsaka, çıkarımın temelini yani, tümevarımcı ilişki hakkındaki bilgiye burada ihtiyaç olmadığına işaret ederek kendi konumunu savunur. Burada nispi önerme, eğer bir şey diyelim ki A, bir başka şeye, diyelim ki B'ye benzerse, bu diğer şeyin birinciye benzer olduğuna işaret eder. Genel bir hakikati ifade ederek o hem A hem de B'nin eş zamanlı gözlemini ima eder. Ancak upamānanın şartları, asla iki benzer şeyi bir arada görmemiş, ancak bir inekle ve daha sonra da yukarıda betimlendiği tarzda bir gavaya ile karşılaşan kişinin söz konusu sonucuna ulaşabileceği durumda bile, onu gerektirmez. Burada metafizik öneme sahip bir mesele, ikili olarak düşünülen “benzerlik” (sâdrśya), B'nin A'ya benzerliğinden farklı olarak A'nın B'ye olan benzerliğidir.

(5)*Varsayım* (arthāpti):⁴⁷ Bu, görünüşte tecrübeyle çatışanı açıklamak için bir şeyi varsaymadır ve bu yüzden de, bir varsayım türündendir. Başka türlü onu, her biri uygun bir şekilde test edilen, ancak karşılıklı olarak uyusmaz görünen iki doğrudan evvelce gizli olarak bulunan şeyi aşikâr hale getirerek ifade edebiliriz. Bu yüzden eğer, Devadatta'nın canlı olduğunu bilir ve

⁴⁶ Mevcut örnekleri verecek olursak: Yacurveda'da (II.ii.1.1), “bir kimse, Vāyu'ya beyaz bir (hayvan) kurban etmeli” emri vardır ve aynı bağlamda, iddialı bir cümle görülür: “Vāyu, hakikaten en hızlı tanrıdır.”

⁴⁷ SD, s. 76-83; PP, s. 113-118.

onu evinde bulamazsak, başka bir yerde olabileceği sonucunu çıkarırız. Bu bağlamda genel olarak verilen bir başka örnek, gündüz yemese de, sağlıklı ve güçlü olmayı sürdüren bir kimse hakkında verilen bir örnektir; bu onun gündüz yemese de, gece yediği sonucuna götürür. Bunun, bilinenden bilinmeyen keşfinin geçerli bir yolu olduğu açıktır, ancak onun yalnızca çıkarım olduğu ortaya çıkabilir. Bu yüzden Naiyâyika gibi bazıları, onu anumâna altında sınıflandırır ve ayrı bir pramâna olarak kabul etmezler. Karşıt görüşü destekleyici argüman şöyledir: Buradaki sonuç, onun aracı olarak hizmet edecek orta terim olmadıkça, çıkarım yoluyla ulaşılmış olarak sunulamaz. Yukarıdaki örneklerden birini alacak olursak, “canlı olma” *bizatihi* o maksada hizmet edemez. Çünkü o, zorunlu olarak, söz konusu sonuca, yani Devadatta’nın evinin dışında olduğu sonucuna götürmez. Söz konusu zamanda, başka bir yerde olduğu gibi evinde de olabilir. Bu akıl yürütme eşit şekilde uygun olarak, Devadatta’nın artık canlı olmadığı sonucuna da götürülebileceğinden, “evinde olmama”, *bizatihi* onun yerini alamaz. Bu yüzden, orta terimi bunların her ikisinin –“canlı olma” ve “evinde olmama”– bir araya gelmesiyle şekillenmiş olarak görmeye zorlarız. Ancak bu birleşik formda o, çıkarım yoluyla kanıtlanacak olana, yani Devadatta’nın evinin dışında başka bir yerde olduğuna dair bir göndermeyi, atfı gerektirir.⁴⁸ Yani, bu sonuç asla çıkarımsal durum olmayan orta terimde daha önce vardır. Bir başka akıl yürütmeyi ilave edebiliriz: Çıkarımda, sebep (“duman olgusu”), sonuçla (“ateş”) açıklanırken burada sebep (“canlı olma ve evde bulunmama”), sonucu (“başka yerde olma”) açıklar.⁴⁹ Gerçek şu ki, arhâpatti ayırıcı bir akıl yürütmedir ve ifadenin sıradan anlamında kıyasla ilgili değildir. Eğer onu, kıyas şekline indirgersek, büyük öncül, evrenin ötesindeki şeylere gönderme yapan olumsuz bir tümel olacak ve bu yüzden de, anlamlı olmayı bırakacaktır. Bu bağlamda o, Naiyâkilerden farklı olarak, Mîmâsakaların her iki okulunun da, bir kıyasta büyük öncül olarak olumsuz tümeli reddettikleri ifade edilebilir. Onlar, genel olarak arhâpattinin olumlu bir şekilde ifade edilebileceğini düşünürler. Arhâpattinin alanı, tam da böyle ifade edilemeyen alandır.

(6) *Kavrayiş Yokluğu* (anupalabdhi):⁵⁰ Bu, kendisiyle yokluğun, hiçbir şeyin olmamasının, yani başka bir yerde bir kavanozun ya da atomların yokluğunun bulunduğu özel pramânadır. Nyâya gibi, Mîmâmsa’nın Bhâtta Okulu da, olumsuz gerçekleri (abhâva) kabul eder; ancak ondan farklı olarak, söz ko-

48 SV, s. 455, kıta 19 vd.

49 NM, s. 44.

50 SD, s. 83-87.

nusu gerçekleri bilmek için ayrı bir pramāna formüle eder. Anupalabdhi kelimesi, “kavrayış yokluğu”, yani daha önce geçen beş pramānadan herhangi biri sayesinde türetilen bilginin yokluğu anlamına gelir. Pramānaların biri vasıtasıyla elde edilen bilginin nesnelerin varlığına işaret etmesi gibi, bu da onların var olmadıkları (abhāva) anlamına gelir. Ancak, yokluğun işareti olarak hizmet görmesi için, yokluğa, uygun nesnenin zihinsel temsili tarafından yardım edilmiş olması gerektiğinin hatırlanması gerekir. Belli bir yerde bulunmayan, birkaç nesne olabilir; ancak biz yalnızca onlar arasında olmayanı düşünürüz. Naiyāyika, birbirleriyle olan ilişkilerine göre “yoklukları” iki sınıfa –algılanabilir ve algılanamaz– ayırır. Birinci türü bilmenin vasıtasının, algı; ikincisinin ise, çıkarım olduğunu kabul eder. Burada, Mīmāṃsa’da bu altı pramāna, yokluğun her iki çeşidini bilmenin ortak aracı olarak var sayılır. Yokluğun olmadığı bilgisinin algısal olduğu, ileri sürülür. Çünkü birinci olarak, böyle bir bilgi için zorunlu olan duyu temasının yokluğu olumsuzlama durumunda akla uygundur.⁵¹ İkinci olarak, hiçbir duyu organı işlev görmediğinde bile, algılanabilir nesnelerin yokluğu bilgisinin ortaya çıktığı örnekler vardır. Bu yüzden, özel bir günde, sabahleyin bir fili hiç düşünmeyen bir kimse, daha sonra, şu ya da bu sebepten dolayı *o zaman* onu görmediğini tasavvur etmeye başlayabilir. Bu bilgi, geçmişe gönderme yaptığı için, yokluğun farkına varma zamanında duyuların fonksiyonuyla ilişkilendirilemez. Ne de, bu duyuların söz konusu sabahki fonksiyonlarına atfedilemez, çünkü bunun zihinsel karşılığı (pratiyogin) mesela o fil, varsayım gereği yokluğunun anlaşılabilmesi amacıyla o anda düşünülmemiştir. Ayrıca yokluğun kendisiyle bilindiği pramāna, çıkarıma dahil edilemez; çünkü eğer o çıkarım altında dahil edilebilirse, her nerede bir şeyin bilgisi yok olduğunda, –diğer şartlar aynı olduğunda– bilgiye karşılık gelen nesne de yok olur. Bu öncül, iki yokluğu ilişkilendirir ve tümevarımsal genelleştirmelerin nihai olarak algı üzerinde temellendirilmesi gibi, onların bilgisinin, çıkarım olan mevcut mücadeleye karşı olan algısal olduğunu kabul eder. Prābhākara, bu pramānayı kabul etmezler, çünkü onlar, yegāne konuları olan yokluğu kabul etmezler. Onlar, abhāvayı, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi onunla ilişkisi olan olumlu faktörlere göre açıklarlar.⁵²

III

Mīmāṃsāka, bir realisttir ve onun realizmi, kendisine has bazı özelliklere sahiptir. Mesela, Sautrāntika ve Vaibhāṣika’dan farklı olarak niteliklerin alt ta-

51 SV, s. 479, kıta 18.

52 PP, s. 118-125.

bakası olan ve yalnızca fani duyu verilerinin toplamı olmayan daimi dravyaların varlığına inanır. Buraya kadar, bu doktrin Nyâya-Vaiṣeṣika ile uzlaşır. Ancak o, bu doktrinde de –dikkatimizi ilk olarak Bhâtta Okulu’na hasredek olursak– bir dravyanın yeniden üretilebileceğini kabul etmeme ve onun yerine değişen ilkeyi kabul etme hususunda Nyâya-Vaiṣeṣika’dan ayrılır. Her dravya, ebedidir ve ancak o, şekillerinin çoğu ya da sıfatları değişebilse de devam eder. Daha önce gördüğümüz çamurdan, bir zamanda bir kavanoz, bir başka zamanda ise bir fincan tabağı yapılabilir; şimdi kahverengi ve daha sonra kırmızı olabilir. Ancak bütün bu dönüşümlerde aynı madde var olmayı sürdürür. Dravya devam eder; yalnızca onun var olma tarzı ortaya çıkar ve sonra yok olur.⁵³ Bir başka ifadeyle, Kumârila, her türlü farklılığı dışlayarak, şeylerin her zaman aynı kalan özdeş birlikler olduğu görüşünü bir tarafa bırakır.⁵⁴ Bu gerçeklik anlayışı, genel olarak Sâṅkhya-Yoga’yla benzerlik gösterir. O, parinâma-vâdadir ve maddi sebep ile sonuç arasındaki ilişki, diğer sistemlerde olduğu gibi, farklılıkta bir özdeşlik (bhedâbheda) ilişkisidir. Bu iki doktrin arasındaki önemli bir farklılık, burada değişen dravyaların mutlak olarak birden çok olup, bir tane olmadığıdır. Yeri gelmişken, bir diğer farklılık, Mîmâṃsâ’nın öteki doktrine göre mutlak olarak statik ve pasif olan âtmanı içerecek şekilde modal dönüşüm düşüncesini genişletmesidir. Fiziki gerçekliği karakterize eden değişim, her zaman devam eder. Mîmâṃsâ evrenin bir bütün olarak yaratılmasını (srṣti) ve yok olmasını (pralaya) kabul etmediğinden, fiziki gerçeklik asla başlamaz ve asla sona ermez.⁵⁵ “Dünyanın şimdi olduğundan başka türlü olduğu bir zaman asla” yoktur; Na kadâcit anîdrṣam jagat. Şüphesiz, tek tek şeyler gelir ve giderler; ancak bu, gerçekliğin kendi kendini geliştirme karakteriyle açıklanır. Meydana gelecek olan böyle bir değişim için gerekli olan her şey, hayatın zamandaki uzun ve çetin yolculuğunu gerçekleştiren benliklerin geçmiş karmasından kaynaklanır. Bu, Tanrı düşüncesinin⁵⁶ sistemden kaldırılması anlamına gelir. Bu düşünce, gerçekte ortodoks olduğunu iddia eden bir okul tarafından kabul edilen güçlü bir inançtır. Uzun sözün kısası, bütün görüşü karakterize edecek olan, bir nokta dışında, amprisizmdir.⁵⁷ Bu istisna, varlığın tabiatüstü bir siferinin ve onun vasıtasıyla bu tabiatüstü sifer hakkındaki bir bilgiye ulaşılabilecek vahyedilmiş bir

53 SV, s. 443, kıta 32-3.

54 Krş. SV, s. 476, kıta 12.

55 SV, s. 673, kıta 113.

56 Hint mitolojisinin tanrıları da reddedilir ve kurban sunuları, tanrılar varmış gibi yapıldığı, açıklanır. Bkz. s. 36 ve öncesi.

57 Krş. Yatha samdrṣyata tathâ, SV, s. 552, kıta 29.

otoritenin kabulüdür. –Ortak tecrübe siferi olan– diğer sifere gelince, tarihte bilinen her doğalcı düşünce okulunu şaşırtır. Gerçekte, en azından gelişiminin bir safhasında Mīmāṃsa’ya karşı devam eden bir suçlama, bakış açısı itibarıyla onun bütünüyle materyalist olduğu şeklindedir.⁵⁸

Mīmāṃsāka da çoğulcudur ve fiziki evrenin kökeninde bir çeşitliliği bulunduğu inanır.⁵⁹ Kumārila Okulu, Nyāya-Vaiṣeṣika için bilinen dokuz dravyanın hepsini kabul eder ve onlar hakkındaki anlayışı, az çok Nyāya-Vaiṣeṣika’nın anlayışıyla aynıdır. Onlara, iki tane daha, yani tamas ya da “karanlık” ve śabda ya da “ses”i ilave eder.⁶⁰ Zaman algılanabilir;⁶¹ bu, hangi duyu ile elde edildiği önemli olmaksızın her algı tecrübesinin bu unsura bir atıf içerdiği şeklindeki bir görüştür. Ancak zaman, bizatihi değil, yalnızca diğer bir nesne ile birlikte anlaşılabilir. Öteki dravyalar, yalnızca vasıta olarak bilinen *manas* hariç, algılanabilir olarak kabul edilirler.⁶² Karanlığı, ışığın yokluğuyla eşitleyen Nyāya-Vaiṣeṣika’nın –bu aynı zamanda Prabhākara’nın da görüşüdür–⁶³ görüşü için tercih edilir, müsbet bir *dravya* olarak kabul edilmesi gariptir. Belirlenen sebep, mesela onun yalnızca dravyalarda bulunan renk ve hareketle karakterize edilmesi, herhangi bir kimseyi ikna etme hususunda oldukça basit açıklamadır. Śalikanātha, onu “kaba” olarak betimler. Karanlığın ışığın yokluğu sayılmayacağı (*abhāva*) ifadesi, onun varsayılan mukabili (*pratiyogin*) olan “ışık”, karanlığın bulunduğu her yerde düşünülemeyeceğinden, eşit derecede ikna edici değildir. Bu dravyalardan karanlık kadar ilk dördünün de, atomik yapıya sahip olduğu söylenir ve ruhu içeren geri kalanları sonsuz ve mutlak olarak betimlenir. Bu sistemde “atom”la, Vaiṣeṣika’nın bölünemeyecek kadar küçük olan *paramānu* değil, fakat tecrübenin bize kendisinden haberdar ettiği en küçük parça, yani diğer doktrinlerin tryanukasına karşılık gelen güneş ışınındaki zerre anlaşılır. Vaiṣeṣika’nın atom anlayışı, saf spekülatif olarak betimlenir; ancak o, bütünüyle reddedilmiş görünmez.⁶⁴ Bütün atomik özlerden, Nyāya-Vaiṣeṣika’da olduğu gibi, farklı büyüklükte nesneler türetilir; yalnızca maddi sebep ve sonuç arasındaki ilişki, burada sat-kārya-vādaya inanan Bhātta’ya göre samavāya yerine *bhedābhede* ya da *tādmātmya* (farklılıkta özdeşlik) olarak görülür. Bu dravyalar, yalnızca adeta, evrenin dayanağını

58 SV, s. 4, kıta 10.

59 Krş. Vilakṣana-svabhāvatvāt bhāvānām. SD, s. 102.

60 Māna-meyodaya, s. 66.

61 SD, s. 45-46.

62 Māna-meyodaya, s. 78-80.

63 PP, s. 144 vd.; Māna-meyodaya, s. 68.

64 SV, s. 404, kıta 183-184.

teşkil eder. Onun, üç sınıfa –guna, karma ve sâmnâya ya da câti– ayrılabilen başka özellikleri de vardır. Bu üç özellik, dravya ile birlikte Kumârila sisteminin dört müspet kategorisini meydana getirir. Onlar arasındaki ilişki, farklılıkta özdeşlik ilişkisidir,⁶⁵ bundan dolayı ‘kategori’nin buradaki anlamı, Nyâya-Vaişēṣika’dakiyle aynı değildir. Kumârila’nın listesi de, yokluğu (abhâva) içerir ve böylece de biz, toplam olarak beş kategoriye sahip olmuş oluruz.⁶⁶ Onlardan birincisi, daha önce betimlenmişti ve buradaki maksadımız için diğerleri hakkındaki düşüncenin, büyük kısmı itibarıyla Nyâya-Vaişēṣika’daki gibi olduğunu söylemek yeterli olacaktır.

Prâbhâkaralar, burada yalnızca birine, yani samavâya’ya gönderme yapma ihtiyacı duyduğumuz dört müspet kategori daha kabul eder. Onun kabulü, Bhâttalar tarafından kabul edilen farklılıkta özdeşlik (bhedâbheda) ilişkisinin bütünüyle reddi anlamına gelir. Bunun bir sonucu olarak, öz ve sıfat, tümel ve tikel, maddi sebep ve sonuç bütünüyle ayrı olarak düşünölmeye başlanır ve bu doktrin sat-kârya-vâdayı onaylamaz. Bu, iki okulun gerçeklik anlayışları bakımından aralarında büyük bir farklılığın olduğuna işaret eder. Bu bakımdan Nyâya-Vaişēṣika’nın yanında yer alırken, Prâbhâkaralar, bağımsız bir kategori olarak abhâvayı ıskartaya çıkarma hususunda ondan ayrılırlar. Onların görüşü, abhâvanın her zaman müspet bir şey olarak gösterilebileceği şeklindedir. Bu yüzden, bir odada bir kavanozun yokluğu, saf boş odadır; onun önceki yokluğu, çamurdur; vs.⁶⁷ Kabul edilen sekiz müspet kategori arasında, dravyalar, Nyâya-Vaişēṣika’da olduğu gibi dokuzdur ve onlar hakkındaki anlayış, genel olarak aynıdır.

IV

Mîmâmsâ’nın teorik öğretisi bağlamında söz ettiğimiz rasyonelin dogmatik olanla karışımı, pratik yönü bakımından da eşit derecede çarpıcıdır. Sıradan ahlâk işlediği müddetçe, doktrin keskin şekilde seköler olan bir bakış açısı kabul eder ve fazileti, davranışın menfaate bilinçli ya da yarı bilinçli bir şekilde uyarlanması olarak açıklar. Şabara, su sarnıçları (prapa) tedarik etme gibi yarımsever eylemlerin, başkalarının faydasına ve bu yüzden de iyi olsalar da, yine de dharma olmadıklarını söyler.⁶⁸ Yani, Mîmâmsâ, davranış faydacı bir ölçütöle değerlendirir; ancak o, bencilce bir değerlendirme olmayıp, Şabara ta-

⁶⁵ Mâna-meyodaya, s. 6.

⁶⁶ A.g.e., s. 65.

⁶⁷ Krş. SD, s. 83 vd.

⁶⁸ I, iii.2.

rafından verilen belirli örneklerle işaret edildiği gibi, insanın toplumsal doğasının gerçekleştirilmesine dayandırılır. Böyle bir ilke üzerine temellendirilen bir ahlâk şemasının etîğin tarihinde benzeri yoktur. Ancak, Mīmāṃsâ'ya özgü olan, böyle bir ahlâka, hayat idealinde en yüce yeri vermeyi reddetmesidir. Metafizikte olduğu gibi burada da o, anlamı tecrübeüstü olana bir başka eylem alanı düşünür ve *dharma* ismini yalnızca ona hasreder. Genel ahlâk, Mīmāṃsâ'ya göre, yalnızca ileriye göremeyenlerin, miyopların anlamada başarısız olacakları saf ampirik bir meseledir. Gerçek maneviyat, bir kimsenin dikkatini öteki hayatta başarıya götürecektir *dharma* ya da görevin gerektirdiği eylem gibi şeylere hasretmekten ibarettir. Şimdiki hayattan gelecek hayata doğru böyle bir dikkat değişimi, ahlâkı gölgeleyecek ve insanın gözünde onun değerini düşürmeye vesile olacak gibi görünür. O, bu türden hiçbir şey yapmaz. Çünkü Mīmāṃsâ'da düşünüldüğü gibi, törensel hayat genel ahlâkı dışladığı gibi onda temellendirilir. “Vedalar, günahkârı arındırmaz.”⁶⁹ En yüce olarak görülmesi de, etik saflık, dinî ya da manevi hayatın zorunlu bir refakatçisi olduğu kadar onun bir ön şartı olarak da kabul edilir. Genel ahlâkın emirlerini görmezden gelmiş gibi görüldüğü birkaç durum, bir ayinde bir hayvanın boğazlanması örneğinde olduğu gibi, yalnızca, bu kuralı teyit eden istisnalar olarak açıklanır. Bu eylemleri meşru göstermek için ileri sürülen açıklama ikna edici olmasa da, genel olarak Vedaların, ahlâki bakımdan kusursuz olan sonuçları desteklediği kabul edilmelidir. Mevcut örnekte, mesela o, açıkta yaşayan canlılara zarar vermeyi yasaklar: *Na himsyât sarvâ bhūtāni*.

Dharma bu eşsiz anlamda anlaşıldığında, doğal olarak, kendisini bil-nir kılmak için eşit derecede benzersiz bir pramânayı gerektirir. Bu pramâna Veda'dır.⁷⁰ Genel ahlâk için hüküm vermenin ölçütü insan iken, *dharma* için insanüstüdür. Kumârila, “Veda bilinen *dharma* ve mokṣa ile ilişkili olanla dünyevi konuşmayla öğrenilen artha ve kama ile ilişkili olanın arasını ayırmalıyız” der.⁷¹ Bu yalnızca, *dharma* ya da *adharmayı* bilmede işe yaramayan ortak beşeri tecrübe değil, fakat aynı zamanda Nyâya-Vaiṣeṣika gibi doktrinlerde de kabul edilen yogik algının en yüce yeteneğidir de. Prabhākara'nın *dharma* ve *adharmaya* verdiği apûrvanın (literal olarak “daha önce asla” anlamına gelen) bir ismi, onların diğer pramânlar (*mânāntarâpûrva*) için ulaşamaz olduğunu vurgular. Apûrva, Prabhākara tarafından kurban ve diğer

69 Âcâra-hīnam an punanti Vedāḥ: Şamkara tarafından VS üzerine olan yorumunda, iii.i.10'da iktibas edildi.

70 Jaimini-sûtra, I, i.2.

71 Tantra-vârtika, I, iii.2.

eylemlerin sonucu olarak düşünülür –Nyâya-Vaiṣeṣika’da olduğu gibi bizatihi bu eylemlerin sonucu olarak değil– ve diğer okulların punya ve pâpasına karşılık gelir. Ancak o da, sonraki gibi ruhta ikamet eder (âtma-samav); sonuç olarak apûrva, kendisine götüren nesnel eylemden ayrılabilen öznel bir özelliktir. Kumârila’ya göre, eylem biçimleri, bizatihi dharma ve adharma’dır.⁷² Birincisi, kurban gibi izin verilmiş ya da zorunlu işleri; ikincisi içki içme ya da bir hayvanı öldürme gibi yasaklanmış olanları temsil eder ve neyin emredildiğini ve neyin yasaklandığını bilmek için, Vedaların yardımına başvurmamız gerekir. Yani, dharma ve adharma olarak betimlenen eylemlerin kendileri hakkında aşkın olan hiçbir şey olmasa da, onların tabiatüstü bir iynin aracı olması gerçeği, beşeri olarak anlaşılabilir. Bu bakış açısından söz konusu eylemler, burada vahiy ve yalnızca vahiy vasıtasıyla bilinen şeyler olarak sunulurlar.

Her iki okula göre de, Vedalar, gerçekleştirilecek bir şey olarak bir emrin konusu (vidhi ya da niyoga) olarak eylemin, Vedaların nihai anlamı olduğu şeklindeki Mîmâmsâ’nın görüşü gereğince dharmayı ifşa ederler. Ancak onlar, dikkate değer bir şekilde, bu emre itaatın güdüsüne dair görüşlerinde ayrılırlar. Gerçekte, bu güdü meselesi, Mîmâsâkaları birkaç kampa ayırır.⁷³ Onların hepsine atıfta bulunmak gerekli değildir.⁷⁴ Biz yalnızca, iki okul arasında genel olarak kabul edilen ayırma işaret edeceğiz. Bhâttalara göre Veda, bize yalnızca dharma ve adharma hakkında bilgi vermez aynı zamanda birini takip etmeyle ve ötekinden kaçınmayla elde edilecek arzu edilir sonuçları da belirler; yani bazı zevklere ulaşma ve bazı acılardan kaçınma. Her zamanki *jyoti-stoma* kurbanı örneğinde, hedef olarak ileri sürülen cennettir (*svarga*); hayatın yok olması durumunda, kendisine karşı uyarılan cehennemdir (naraka). Bu yüzden Nyâya-Vaiṣeṣika gibi, Bhâtta Okulu da, bu zevkin ve acının yegâne mutlak güdüler olduğuna inanır. Kumârila, benzer bir bağlamda, “aptalca bir eylemin bile, görünüşte⁷⁵ iyilikten yoksun olmadığına” işaret eder. Ancak, bundan hareketle hedefin emirde içerildiği ve onun bize hem zevki aramayı hem de acıdan sakınmayı emrettiği sonucunu çıkarmamalıyız. İyiye yönelik arzu, zaten

72 Yâgâdireva dharmah, *SD*, s. 25-26. Yâga terimi, tam anlamıyla bir kurbanın icrasına giriş olan belli niyetini temsil eder ve tyâga ya da bir kimseye ait olan şeyi vermeyi içeren terk ruhu olarak açıklanır. (Krş. Takdim zamanında söylenen “benimkinden fazla değil” –na nama–.) Devetâm udiṣya dravya (Nyâya-mâlâ-vistara, IV.ii.27-28). Bu anlamda dharma, tabii ki, öznenin ayırt edici bir özelliği olabilir.

73 Bkz. Tantra-rahasya, bölüm iv.

74 Bu ve benzer konuların tam bir tartışması için göndermeler, *Ethics of the Hindus*, Dr. S. K. Maitra, Calcutta University Press’e yapılabilir.

75 *Prayajanam anuddiṣya na mandopi pravartate*; *SV*, s. 635, kıta 55.

burada, insandadır ve Veda yalnızca onu, zevkin değeri ya da acıda bu değer in yokluğuna dair herhangi bir hükmü bildirmeksizin psikolojik bir eylem olarak kabul eder. Bir başka ifadeyle, biz burada psikolojik hedonizm olarak betimlenen şeye sahibiz, ahlâki hedonizm olarak betimlenene değil. Ancak, bu görüşe göre, emrin kendisini etkin hale getirmek için, sübjektif arzuyu teşvik edici olarak başvurarak onu kullandığı kabul edilebilir. Prâbhakaralar, hedonistik hedefi, Veda emrini iş görmesi için zorunlu olarak kabul etmeyi reddeder. Onlar, Veda'nın kendi emredici gücünü güçlendirmek için harici bir yardıma ihtiyaç duyacak kadar yarımsız olmadığını söylerler.⁷⁶ O, ne herhangi bir kimseyi tatlı sözlerle kandırır ne de tehdit eder ve onun varsaydığı yegâne güdü, emrin kendisine olan saygıdır. Ancak, “bir kimse, kurban sunmalı” gibi Veda emirleri, herkese uygulanmaz. Onlar yalnızca bazı kimselere hitap eder ve Veda'daki “cenneti arzulayan kimse” (*svarga-kâma*) şeklindeki ifadeler, Bhâttaların kabul ettiği gibi, zikredilen emirleri yerine getirmeyle elde edilecek herhangi bir faydaya işaret etmezler, yalnızca görevleri onları açıklamak olan kimseleri (niyojya) belirleyerek cennetle ilgili ifadenin uygulanabilirlik alanını sınırlarlar.⁷⁷ Herhangi hususi bir emir durumunda, yalnızca onda var olan betimlemeye uygun kimseler cevap verecektir. Onları eylemde bulunmaya teşvik eden şey, böyle yapmanın onların görevi olduğu bilincidir (kâryata-cnâna) ve asla, onların sahip olabildikleri herhangi bir arzuyu (işta-sâdhanatâ-cnâna) tatmin etme ümidi değildir.⁷⁸ Onun sonucu olabilecek olan iyi ya da kötüye, bundan dolayı, doğrudan hedeflenmiş bir hedeften ziyade, bir sonuç olarak bakılır. Şüphe yoktur ki, ritüalistik eylemden kaynaklanan semere düşüncesi, burada, diğer okulda olduğundan daha gerilere itilir; ancak bütün pratik hedefler hususunda, iki görüş de aynıdır; çünkü her ikisi de, verdikleri isim ne olursa olsun, bir hedefe ulaşıldığını kabul ederler.⁷⁹ Burada özellikle işaret edilecek önemli bir nokta, her iki okulun da bir emrin hem bir vaat hem de bir tehdit içermesinin ve şüphesiz esas olarak kurbanların yegâne itkisini teşkil eden uygun kefareti düşüncesine dair Veda öğretisinden hariç tutulan sonucun onun *özünden* kaynaklanmadığını ileri sürmede gösterdikleri ilgidir.

Buraya kadar, varsayımsal emir alanını oluşturan kâmya ve partişidha karmalar olarak ya da tercihi veya yasak işler olarak adlandırılanları ele aldık ve pratikte, onlara yönelik tutumlarda Bhâttalar ve Prâbhakaralar arasında

⁷⁶ NM, s. 350.

⁷⁷ PP, s. 191.

⁷⁸ A.g.e., s. 177 ve 180.

⁷⁹ Söz konusu hedef, burada phala olarak değil, niyojya-viṣeṣana olarak adlandırılır. PP, s. 191.

hiçbir farkın olmadığını gördük. Ancak, iki görüş arasında önemli bir ayırım vardır ve bu ayırım, şafak dualarının (sandhyâ) düzenli takdimeleri gibi “şarta bağlı olmayan görevlerin” üçüncü çeşidi durumunda açıkça görülür hale gelir. Bu takdimeler, yine de, göreceğimiz gibi, bir darşana olarak kabul edilen Mîmâmsâ disiplininin esas kısmını teşkil ederler. Bhâtta Okulu’nda kabul edilen davranışın hedonistik temeline uygun olarak bu görevler de, bir hedefe yani, geçmiş günahların (durita-kşaya) üstesinden gelmeye hizmet ediyor olarak düşünülür. Dahası, bir kimse onlara bağlanarak kesinlikle bu görevlerin ihmal edilmesinden kaynaklanacak olan günahtan uzak durur.⁸⁰ Hiçbir durumda, onların icra edilmesi herhangi olumlu bir kazanç meydana getirmez; fakat onların bir hedefi de yok değildir. Diğer okula göre, bu tür işler, ne olursa olsun bir sonuç üretmezler ve kendileri için icra edilirler, başka bir şey için değil. Onlar, bir hedef için araç değildirler; kendileri bir hedeftir.⁸¹ Bhâttalara göre, nitya-karmalar şeklinde bile, yalnızca araçsal bir değere sahip iken bu okul onu, kesinlikle atrha ve kama ya da topyekûn olarak alındığında ampirik güdülerin üstünde kabul ederek en yüce iyi olarak elde etmeye çalışır. Burada, görev için görev anlayışına sahibiz ve o, “kalbi temizlemek” ve “Tanrı’nın hedeflerinin gerçekleşmesine yardım etmek” gibi saf itkiler bile dışlandığı ve görevi yapma, mutlak karşılık bekleme esasına dayandırıldığından bir anlamda Gîtâ’dakinden çok daha serttir. Burada dharmayı yöneten yasanın, Kant’ın “kategorik emir”ine karşılık geldiği söylenir. Ancak, eğer bir kimse bu tür emirlere itaatsizlik ederse, Prâbhâkaralara göre, ceza nedir? diye sorulabilir. Bu soruya cevabı, bu okulun yayınlanmış çok az eserin-den biri olan *Tantra-rahasya*’nın sözleriyle vereceğiz:

“Potansiyel kip (lin) gibi kişisel hedefin, yerine getirilecek bir görev olarak apûrvayı öğrettiğini, söyleyebilirsin. Bu durumda bir kimse, hiçbir hedefe hizmet etmediği için, bir görev olarak bilinse de apûrvaya başlayamaz.”

“Bir hedefi olduğu bilinen iradi işlere gelince, onları yapmayabilir. Yapılacak olan nedir? Bir pramânanın işlevi, nesnesinin saf ifşası ile sona erer.”

“Peki, iradi işler durumunda, onları gerçekleştirmedeki başarısızlık, onların semeresini kaybetme anlamına gelir ve o da cezadır. Şarta bağlı olmayan görevler durumunda ceza nedir?”

“Veda emri, o zaman yerine getirilmeyecek.”

“Neden?”

“Onun kendisi cezadır, çünkü Veda emrine boyun eğmenin kendisi ni-

80 SD, s. 130.

81 Apûrva, genel olarak svayam-prayojana-bhûta olarak betimlenir. Bkz. *Tantra-rahasya*, s. 70.

hai bir değere sahiptir (puruṣārtha). Bu karma analojisine uygun olarak, bu emri yerine getirmenin iradi işler durumunda bile hakiki hedef olduğunu ve sözde phala olarak isimlendirilenin arızı olduğunu söyleriz.”

“Onların gerçekleştirilmemesi nasıl, bizatihi cezalandırma olabilir?”

“Veda emrine itaat edenleri öven ve böyle davranmayanları suçlayan iyi insanlar, bu soruyu cevaplayamaz. Ya da Veda emrine inanmamanın ispatlanmış olmasının suçluluğunu hisseden bir kimsenin bilinci böyle yapacaktır.”

Burada müracaatın, önce cemaatin daha iyi bir aklının ve sonra bizim kendi bilincimizin yargısında olduğu, görülecektir.⁸² Ancak o, doğruyu yanlıştan ayırmada bağımsız bir rehber olma anlamında değil, fakat bizi bir kez bilindiğinde dharmayı takip etmeye mecbur etmesi anlamındaki vicdandır. Doğru ya da yanlış olanın iletişimi, yine harici bir koda bırakılır. Onun ikili şekline başvurma, insanın burada yalnızca bizatihi manevi bir varlık olarak değil, aynı zamanda manevi varlıklardan oluşan bir toplumun üyesi olarak da düşünüldüğüne ima ettiğini, ekleyebiliriz.

Önemli bir hususta, Mīmāṃsâ'nın hedefinin, diğer sistemlerin hedefinden farklı olduğu açıktır. O, isterse bir hedefin aracı isterse bizatihi bir hedef olarak olsun mokṣa idealini değil de dharmayı elde etmeye çalışır. Dharma, sistemin tarihinde belli bir safhaya ulaşınca kadar onun hedefi olmuş gibi görünür. Mīmāṃsâka'nın gelişiminin erken bir döneminde, yalnızca dharma, artha ve kama (tri-varga) beşeri değerler olarak kabul edilirdi (s. 109) ve bir dördüncü olarak mokṣa yoktu.⁸³ Genel olarak söylendiğinde dharma, hâlâ Kalpa-Sûtralar'da en yüksek idealdir; ancak mevcut şekliyle doktrin, pratikte onu terk eder ve onun yerine mokṣa idealini koyar. Bu dönüşüm, Vedalarda öğretilen ritlerin birçoğunu zahiren terk etmek anlamına gelir.⁸⁴ Ancak bu değişme, Kumâri'nin Okulu'nda olduğundan çok daha fazla Prābhākara okulunda yıkıcı bir tabiata sahiptir. Kumâri dharmayı, bir hedef için vasıta olarak düşünür ve mokṣa idealinin dahil edilmesi, yalnızca bir hedefin yerine bir başkasının konulması anlamına gelir. Eğer eski hedef,

⁸² Bu iki açıklamadan birincisi, Prābhākara idealine daha uygun gibi görünmektedir; ikincisi Gītâ'nın sattva-śuddhi öğretisinden farklı değildir.

⁸³ Krş. NM, s. 514 vd.; VS, III.iv.18.

⁸⁴ Bu bağlamda, doktrinin daha sonraki bir kısım yorumcularına dikkat çekebiliriz. Bunlar, Gītâ'nın öğretisini takip ederek, birkaç karmanın birbirinden farklı/çeşitli phalalarının yerine, onları icra ederek “Tanrı'yı hoşnut etme”yi koydular (Mīmāṃsâ-nyāya-prakāṣa, s. 273). Bu değişme, Mīmāṃsâ'nın ateist ruhuna tamamen karşıdır ve Gītâ idealinin ortodoks düşüncüyü bütünüyle nasıl etkilediğini gösterir.

svarga, bir kısım müspet iyiye ulaşma ise, yenisi, apavarga, samsaradan kaçma anlamında olumsuz bir iyidir. Ancak hedefi olarak dharmayı takip eden birincinin durumunda, yeni idealin kabulü, görevi görev olarak yapma ilkesini devam ettirmeyi bırakma ve tamamen Bhâttaların tarafına gitme anlamına gelir; çünkü Şalikañâtha'nın betimlemesinden hareketle hüküm verecek olursak, onun mokşa ideali de, bir hedefin aranması, yani samsara tecrübelerinden ve meşakkatlerinden kurtulmadır.⁸⁵

Şimdi, bu yeni idealin ve ona ulaşmak için şart koşulan disiplinin doğasına kısaca değineceğiz. İki doktrin bu bakımdan birbirlerine çok fazla benzediğinden Nyâya-Vaişēṣika'nın kölelik ve kurtuluş anlayışı hakkındaki bilgimiz, burada daha çok kullanılacaktır. Hemen hemen aynı eleştirinin, ötekinin ideali kadar beriki için de kullanıldığını, ilave edebiliriz. Benlik, Mîmāṃsā'da ebedi ve her yerde hazır ve nazır olarak tasavvur edilir; ancak işin doğrusu ruh, kendisinden hiç ayrılmayan farklı ilave şeyler tarafından kayıtlandırılır. Onun ampirik yükü, üç tanedir:⁸⁶ İlk olarak, kendisiyle zevk ve acıyı tattığı ve onun tarafından sınırlandığı fiziksel beden vardır; ikinci olarak, onu dış dünyaya bağlayan yegâne araç olan duyu organları ve son olarak, bireyin tecrübesinin nesnesi ölçüde dünyanın kendisi vardır. Kendisinden başka şeylerle olan bu bağlantıdır ki, köleliği meydana getirir ve onlardan nihai olarak ayrılma kurtuluş anlamına gelir. Mîmāṃsāka, fiziki bedenin mokşada terk edildiği ya da aşıldığı şeklindeki Vedāntik görüşü reddeder. Bu dünya ve benlik arasındaki bu ilişkinin Sāṅkhya-Yoga'nın yaptığı gibi gerçek olmadığını da kabul etmez. Ona göre, bu dünya gerçektir ve benlik özgür hale geldiğinde bile, tam olarak aynı şekilde var olmaya devam eder ve mokşa, dünya gerçek olmasa da, yalnızca benliğin dünya ile olan ilişkisini idrak etmesi anlamına gelir. Bu durum, olumsuz olarak her türlü acının ve onunla birlikte de bütün zevklerin dışlanması olarak betimlenir.⁸⁷ Ancak burada, Kumārila'nın mokşanın bir mutluluk ya da ânanda durumu olduğunu savunan, bir ya da daha çok yorumcusu olmuş gibi görünmektedir.⁸⁸ Bu görüş, Pârthasârathi tarafından çürütülmüş ve bu bağlamda Kumārila'nın işaretlerinin bir değerlendirilmesi, onu

⁸⁵ PP, s. 156-157. Bu göz kamaştırıcı tutarsızlık, yalnızca mutlak puruṣârtha ya da göreve neden olan görevsizlik ve bir başkasına ilişkin mutluluk olarak dharma üzerindeki vurgunun Prābhākara doktrinini daha önceki bir safhasının ayırt edici bir özelliği varsayarak ve onun Şalikañâtha'da bir kalıntısı olarak var olduğunu var sayarak açıklanabilir. Çünkü, böyle bir safhanın varlığının kanıtı için bkz. *Journal of Oriental Research*, Madras, 1930, s. 99-108.

⁸⁶ SD, s. 125.

⁸⁷ SD, s. 126-127.

⁸⁸ Māna-meyodaya, s. 87-89.

destekleyecek gibi görünür. Bu türden kanaat farklılıkları, diğer okul durumunda olmuş gibi görünmez. Bu durumda, ruhun cñāna, acı ve zevk gibi bütün hususi ayırt edici özellikleri ortadan kalkar. Benlik, manas faaliyetinde olmayı bıraktığı için o zaman kendisinin bile bilincinde değildir. Ancak, Nyāya-Vaiṣeṣika'dan farklı olarak Bhāṭṭa'nın Mīmāṃsā Okulu, bu tür özellikleri tezahür ettirme kapasitesinin sürdüğünü savunur. Nyāya-Vaiṣeṣika'dan bu sapmayla elde edilen yegāne avantaj, bu okulun savunduğu parināma-vāda hakkındaki tutarlılığın sürdürülmesidir; çünkü o zaman ruhta devam ettiği farz edilen bilme, hissetme ya da isteme gizli kapasitesi, asla bir daha tezahür ettirilmez. Mokṣa, bu hayattayken aydınlanma durumunu temsil ediyor olarak kabul edildiği ölçüde, Nyāya-Vaiṣeṣika ile tam olarak uzlaşır.

Diğer doktrinlerde olduğu gibi burada da, dünyevi ilgileri terk etme ve öğretiyeye inanç, ilk olarak gereken şeyler olarak ihtiyaç duyulur. Onlar olmaksızın, nihai kurtuluşu temine yönelik hiçbir ciddi çaba mümkün değildir. Kurtuluşun doğrudan vasıtası, Mīmāṃsāka'nın paylaştığı, karmanın köleliğe sebep olduğu şeklindeki genel Hint inancından çıkartılır. Sebep ortadan kaldırdığında, sonuç zorunlu olarak var olmaya son vermelidir ve Mīmāṃsāka, karmadan kaçınmanın otomatik olarak benliğin asli durumuna döndürülmesiyle sonuçlanacağını düşünür. Ancak, kaçınılacak karmalar, bütün karmalar değil, yalnızca isteğe bağlı (kāmīya) ve yasaklanmış (pratiṣṭiddha) olanlardır. Birinin yerine getirilmesi, bir faziletin, diğerininki ise kusurun meydana gelmesine yol açar. Bu yüzden onlar, köleliğin yenilenmesinin bir aracıdır ve özgürlüğü arayan birinin onlardan kaçınması gerekir. Mokṣa peşinde olan kimsenin bile, yerine getirmesi gereken üçüncü karma çeşidi, nityadır; çünkü başka türlü, onlara sahip olan Veda yasasına itaatsizlik etmiş olacaktır.⁸⁹ Bu da, yasaklanmış işlere dalmanın muadilidir. Aralarındaki tek fark, birincinin bir ihmal günahı, ikincisinin ise iş günahı olarak sayılmasıdır. Bu, bir kimsenin nitya-karmaları devam ettirmesi olan böyle bir günahın sonucu olarak yine samsaranın ıstıraplarına karışmış olmadan kaçınmadır. Bu yüzden burada şart koşulan disiplin yönü iki tanedir: (1) İsteğe bağlı ve yasaklanmış olan işlerden kaçınma ve (2) zorunlu olanlara bağlılık. Bunların hiçbirinde, sonuç olarak olumlu olan herhangi bir şey, bu sistemde olumsuz olan mokṣa anlayışı yani, benliğin normal durumuna geri döndürülmesinin bulunmadığı ilave edilebilir. Kumārila'ya göre, özgürlüğü sağlamada rol oynayan benliğin bilgisinin müspet kısmı hususunda, *śloka-vārtika* ve *Tantra-vārtika* arasındaki bu

89 Yine Gīta'nın, eylemin nitya-karmalarla bu sınırlandırılması üzerindeki etkisi açıktır.

açıdan var olan tutarsızlık sebebiyle bir şüphe vardır.⁹⁰ Bu meseleyle ilgili tartışmalara girmeksizin, Pârthasârathi'nin yorumunu takip ederek, benlik bilgisinin ya da daha tam olarak benliğin hakiki doğası hakkındaki meditasyondan doğan anlayışın özgürlüğe yardımcı bir katkı olduğunu, bu yüzden de söz konusu doktrinin teknik olarak, cnâna-karma-sauccaya-vâda olarak betimlendiğini söyleyebiliriz. Prabhâkaranın takipçileri, bu hususta uzlaşırlar; onlar yalnızca, görevin çağrısına boyun eğmenin ötesinde nitya-karmalarının icra edilmesi hususundaki herhangi bir hedefi kabul etmezler. Onların, şarta bağlı olmayan görevlerin icrasının yanı sıra bir kurtuluş aracı olarak cnânaya ihtiyacı kabul etmeleri, çok açık bir şekilde ifade edilir.⁹¹

⁹⁰ Krş. *SV*, s. 669 vd. Ve *Tantra-vârtik*, I, iii.25.

⁹¹ *PP*, s. 157.

13

Vedânta



“BAHSETTİĞİNİZ YA DA DÜŞÜNDÜĞÜNÜZ BÜTÜN BU KÂİNAT BRAHMAN’DAN BAŞKA BİR ŞEY DEĞİLDİR. BRAHMAN MAYA’NIN SAHASININ ÖTESİNDE İKAMET EDER. ONDAN BAŞKA HİÇBİR ŞEY YOKTUR. ŞANAKLAR, POTALAR VE KAVANOZLAR YAPILDIKLARI ÇAMURDAN FARKLI ŞEYLER MİDİR?”

Şamkara, Tefrik Etme Hazinesi

GİRİŞ

Bütün Vedânta okulları, Upanişadlara dayandıklarını iddia ederler. Bu iddia ister tam olarak kanıtlanabilsin ister kanıtlanamasın, malzemelerinin dikkate değer bir kısmını bu kaynaktan aldıkları hususunda şüph e yoktur.¹ Bu yüzden Vedântayı ele alırken sık sık Upanişadlara gönderme yapmak zorunda kalacağız; ancak daha önce onların öğretisinin bir anlatısını verdiği-mizden, ayrıntılara girmemiz gerekmeyecek. Yalnızca, ilgili noktalara atıfta bulunmak ya da okuyucunun daha önce ifade edilenlerle aşinalığını farz etmek yeterli olacaktır. Biliyoruz ki, Upanişadların öğretisi, hâkim biçimde monistiktir. Onlarda hangi türden bir monizmin öğretildiğini belirlemek kolay olmasa da bu böyledir. Ancak bu, onlar hakkında yapılmış olan düalistik yorumlara engel olmamaktadır ve kadim zamanlarda Upanişadlara kadar götürülen düalizmin baş şekli, Sânkhya'nın düalizm anlayışıdır. Az önce işaret edildiği gibi (s. 267), uzun bir süre Vedânta'nın el kitabı olarak evrensel bir kabul gören *Vedânta-sûtra*'da buna yönelik açık bir işaret vardır. Bâdarâyana'nın incelemesindeki başlıca konularından biri, Upanişadların düalistik Sânkhya'yı öğrettiği görüşünü reddetmedir. Onun incelemekte olduğu, eşit derecede önemli bir diğer konu ise, ritüalist Mîmâmsâ'nın reddidir. Bu Mîmâmsâ'ya göre, Vedaların esas öğretisi, Brahmanalarda bulunur ve onlar vahyin bir parçası olarak itimada layık olsalar da, yalnızca ikincil bir öneme sahiptirler ve nihai olarak şu ya da bu törensel eyleme atıfla yorumlanabilir.

1 Upanişadlar, Bhâgavadgîtâ ve Vedânta-sûtra, prasthâna-traya ya da bizim isimlendirdiğimiz gibi Vedânta'nın üçlü temeli olarak bilinir.

Mesela onlara, ritlerin icrasındaki fail olan benlikten söz ediyor olarak ya da teskin edilmesi hedeflenen tanrıları yüceltiyor olarak bakılabilir. Her hü-lakârda, karmanın Vedanın yegâne konusu olduğu ve onun bir parçasını oluşturan Upanişadların, gerçekleştirilmesi insanın gayesini ya da hedefini oluşturan en yüce varlık olarak Brahman ya da başka bir ilkeye işaret ediyor olarak alınamayacağını, Mîmâmsâka'nın ileri sürdüğü kesindir.² Böylece Upanişadların yapılarında bulunan belirsizliğe, *pûrva* ve *uttara-kândalar* arasındaki göze batan çelişki ve bunlara heterodoksların artan gücünü de ilave edebiliriz, Vedânta'da Upanişadların öğretisini sistematik hale getirmek için yapılan teşebbüsleri açıklar.

Bu sistematik hale getirmenin, birden farzla yolda gerçekleştirildiğini gösterecek kanıt vardır. Bâdarâyan'nın *Sûtra*'sında, onun ardılları mı yoksa çağdaşları mı olduğu bilinmeyen yedi kadar Vedânta üstadına atıf vardır ve bu atıf, mokşanın doğası³ ve manevi talip için *samnyâsaya* ihtiyaç⁴ gibi esas noktalarla ilgili, aralarındaki görüş ayrılıklarını ima eder. Hatta cîvanın Brahman ile ilişkisi gibi bu tür önemli meseleyle ilgili olarak Bâdarâyana, kendisinininkinden başka iki görüş daha zikreder; her ikisi de genel felsefi bakış açısından hayati farklılıklar ima ederler. Temel meseleler hakkındaki bu türden farklılıklar, Upanişadların öğretisinin çok erken zamanlardan beri, Vedânta üstatları tarafından birkaç yolda anlaşıldığını gösterir; Bâdarâyana'nın bu bunlardan yalnızca biri ve her hü-lakârda onların en etkilisidir. Bugünkü bütün Vedânta okulları, önemli meselelerde birbirlerinden farklı olsalar da, benzer şekilde, bizatihi Bâdarâyana'nın öğrettiğini tam olarak temsil ettiklerini iddia ederler. Onun sûtalarının aşırı derece veciz biçimi, yorumda bu tür çeşitliliği mümkün kılar. Gerçekte onlar, Upanişadlardan çok daha esrarlıdır ve bu yüzden de, onların anlamını elde etmek, eski araştırmalarda olduğundan çok daha zordur. Bunun sonucu, en temel noktalarla ilgili olarak bile, belirsizliğin olmasıdır. Mesela, kesin bir şekilde, Bâdarâyana'ya göre, dünyanın gerçekten Brahman'dan mı çıktığı (*parinâma*) yoksa yalnızca onun fenomenal bir görünüşü (*vivarta*) mü olduğunu bilemeyiz. Bir zamanlar, pratik disiplin kadar teori altında da onların ima ettikleri bütün farklılıklarla birlikte bu görüşlerin her ikisini de destekleyen *Vedânta-sûtra* üzerine yorumlar var olmuş gibi görünmektedir;⁵ ancak onların hepsinin yerini, sonraki görü-

2 Krş. VS, I.i.4. ve Şamkara'nın onun üzerine yorumu. Mîmâmsâklar, Ramânanda'nın, Şamkara'nın yorumunun şerhinde "Brahman'ı reddedenler" olarak adlandırılırlar.

3 VS, IV.iv.5-7.

4 VS, III.iv.18-20.

5 Bkz. S. K. Belvalkar, *Vedanta Philosophy*, (Poona), V. Ders.

şü savunan ve şimdi kayıp olan Şamkara'nın büyük yorumu alır. Daha sonra, Bhāskara ve Yādavapyrakāṣa gibi yorumcular tarafından bütünüyle ya da kısmen geri alınan görüşlerin bir kısmını yeniden canlandırmaya yönelik teşebbüsler çok başarılı olmaksızın, yapıldı. Bu yorumlar, Tanrı anlayışını ortadan kaldırmasalar da, Brahman'a Mutlak olarak bakmayı tercih ettiler ve bu yüzden de, özellikle Şamkara'dan sonrakiler *Sûtra*'nın saf teistik yorumları olarak betimlenebilirler; yine onlar arasında, yüce Tanrı'nın Vişnu ya da Şiva ile özdeşleştirilmesinden kaynaklanan farklılıklar buluruz. Bu yüzden Rāmānuca ve Madhva, Vişnu'nun üstünlüğünü destekler; oysa Şrikantha Şiva'yı onun üstüne çıkartır. Vedānta'nın bu farklı okullarından burada yalnızca ikisini, biri felsefi yorumu temsil edecek olan Şamkara'ninkini diğeri ise, teistik yorumu temsil edecek olan Rāmanuca'nın yorumunu ele alacağız. Buna başlamadan önce, *Mīmāṃsā* ve *Vedānta-sûtra* arasındaki ilişki hakkında birkaç söz ilave edebiliriz. Bu ikisi şimdi, bütün Vedāntacılar tarafından, birincisinde öğretildiği şekilde karmaya Vedānta disiplin şemasında verilecek yer hususunda ayrılırlar da birbirlerini tamamlayıcı ve birlikte Veda öğretisinin tamamını sergiliyor olarak kabul edilir. Tarihsel olarak, bu iki araştırma, muhtemelen farklı –sırayla Caimini ve Bâdarâyana– yazarları olan müstakil araştırmalardı; bunlar daha sonra Vyāsa –düzenleyici– olarak betimlenen biri tarafından uygun düzeltmelerle bir araya getirildi.⁶ Evvelki bölümde (s. 301) kendisine atıfta bulunduğumuz Upavarṣa, Vrittikāra, bu birleşik biçimlerinde onlar üzerine yorum yazmış gibi görünür. Bâdarâyana'nın orijinal çalışmasının tarihinin, şimdilerde, yaklaşık MÖ. 400 olduğuna inanılır.

ADVAİTA

Şamkara tarafından öğretilen hususi monizm tipi, son şeklini büyük ölçüde onun katkısına borçlu olsa da, tarih olarak çok daha eskidir. Teorik bakımdan onun en ayırt edici özelliği, Mâyâ doktrininde ima edilen inançla, cîva ve Brahman özdeşliği ve cîvanın Brahman'a karışması şeklindeki mokṣa anlayışıyla birlikte mutlak gerçeklik olarak nirguna Brahman anlayışıdır; pratik bakımdan ise, cnāna ve yalnızca cnānanın kurtuluş vasıtası olduğu imasıyla karma-samnyāsa ya da tam terki savunmasıdır. Bu doktrinin en erken ve hâlâ var olan formülasyonu, Gaudapāda'nın, *Māndūkya Upaniṣad*'ın öğretisini özetleme iddiasında olan, ancak gerçekte advaitik öğretinin dikkate değer bir özetini vermenin yanı sıra daha fazlasını gerçekleştiren *Karika*'da bulunur.

6 Bkz. Deussen, *System of the Vedānta*, s. 24-25 ve 28.

Şamkara felsefesinin ana noktaları –nedensellik düşüncesinin mutlak gerçekliğe uygulanamaması gibi temel ilkeleri– zaten vardı. Şamkara’nın en önemli çalışması *Vedânta-sûtra* üzerine yazılmış, argümanlarının mantıksal tutarlılığı kadar üslubunun çekiciliğinden dolayı da dikkate değer bir eser olan bhâşya’dır. Daha önce, onun bu metin içinde vivarta-vâda ya da dünyanın Brahman’ın fenomenal bir görünüşü olduğu şeklindeki doktrini ileri sürdüğünü zikretmiştik. Ona göre, Advaita tesis edilmeden önce reddedilecek olan inanç, Brahma-parinâma-vâda kadar Sânkhya’dır, Prakrtiparinâma-vâda değil. Onun üzerine yorum yazdığı bu araştırmanın Sânkhya’ya o kadar çok imada bulunması gerçeğinden dolayı, Şamkara da onu geniş bir şekilde ele alır ve onun Upanişad doktrininden ne kadar farklı olduğunu gösterir; ancak onun gerçek konusu, özellikle kendisinden önce yaşamış olan Bhartr-prapanca-bhâşya’nınki olmak üzere *Vedânta-sûtra* üzerine olan belli yorumcuların parinâma-vâdasına karşı olarak vivarta-vâda ya da Maya-vâdayı hâkim kılmaktı. Şamkara’nın bhaşyasında bir başka hedefi daha vardı; yalnızca görünüşte olsa da, onun nirguna Brahman doktrininin Budist idealizminin Mâdhya-mika biçiminin sûnya ya da “boşluk” doktrinine olan benzerliğinden dolayı bir kimse, ikisini özdeşleştirebilir ve Advaita’yı Upanişadlara yabancı olarak kabul edebilirdi. Bu yüzden o, öğretisinin olumsuz ya da nihilist olmadığını tekrar tekrar vurgular. Bu mücadelenin ne kadar sürdürüldüğünü daha sonra göreceğiz. Bir yer dışında Budizm’in bu safhasını açıkça zikretmez ve burada da onu özet olarak bırakır; ancak onun kendisinininkine zıt, ancak yine de ona bu kadar çok benzer olan bu iki doktrinden, bazı Vedantacıların Brahma-parinâma-vâda ve Mâdhya-mikaların sûnya-vâdadan bütünüyle kaçınmaya çalıştıkları hususunda şüphe yoktur.

Vedânta-sûtra üzerine olan bhaşyanın yanı sıra Şamkara, temel Upanişadlar ve *Bhagavadgîtâ* üzerine de yorumlar yazdı. Bunlardan özellikle de, *Bṛhandranyaka* ve *Chândogya Upanişad* üzerine olanlar, *Sûtra-bhâşya*da detaylı olarak ele alınmayan birkaç noktayı incelerler ve bu yüzden de Advaita doktrininin anlaşılması ve değerlendirilmesi hususunda muazzam bir öneme sahiptirler. Bunlara ilave olarak, az çok özlü olsa da, görüşlerinin muhteşem bir anlatısını veren *Upadeşâ-sâhasrî* adlı eserine de sahibiz. Şamkara’nın doktrini, kendisinden sonraki farklı düşünürler tarafından savunuldu ve ayrıntı meselelerde genişletildi; bu da takipçileri arasında bir kısım kanaat ayrılıklarına yol açtı. Bu tür görüş ayrılıklarının bir sonucu olarak ortaya çıkan okullardan ikisi, özellikle çok iyi bilinir. Bunlar biri, Şamkara’nın kendi talebesi Padmapâda’nın *Sûtra-bhâşya* üzerine bir yorumundan parça olan *Panca-*

pâdika'ya kadar geri giden Vivarana Okulu; öteki ise, nispeten daha sonra olup, Vâcaspati (İS. 841) tarafından temsil edilen Bhâmatî Okulu'dur. Birinci okulun ismini kendisinden aldığı *Panca-pâdikâ*, Prakâṣâtman (İS. 1000) tarafından *Vivarana* adlı çalışmasında yorumlanır. Vivarana, Akhandânanda'nın *Tattva-dîpana* olarak bilinen bir şerhi vardır ve onun öğretisi Vidyâranya (İS. 1350) tarafından oldukça anlaşılır bir şekilde, *Vivarana-prameya-samgrahada* özetlenir. *Bhâmatî*, Amalânanda (İS. 1250) tarafından, *Kalpa-taru* adlı eserinde açıklanır, sonra bu son kitaba Appaya Dîkṣita (İS. 1600) tarafından *Parimalada* notlar ilave edilir. Advaitânanda'nın (İS. 1450) *Brahma-vidyâbhâranasî* gibi *Sûtra-bhâṣya* üzerine yazılmış olan az çok değerli olan başka yorumlar da vardır. Advaita sistemini açıklamak maksadıyla yazılmış olan çok sayıdaki el kitaplarından, burada başlangıçta muhtemelen bir Mîmâmasâka olan Sureṣvara'nın *Naiṣkarmya-siddhisini* ve onun öğrencisi Sarvacnâtman'nın *Samkṣepa-ṣârîrakasini* zikredebiliriz. Özellikle Mâyâ doktriniyle ilgili olarak, hususi bir değere sahip olan başka bir çalışma, Vimuktâtman'ın (İS. 1050) *Iṣta-siddhisidir*. Daha sonrakiler, Ânandabodha'nın (İS. 1050) *Nyâya-makaraṇada*sı ve popüler bir inceleme olan Vidyâranya'nın *Panca-dasîdir*. Appaya Dîkṣita'nın *Siddhânta-leṣa-saṁgrahası*, az önce zikredilen, Şamkara'yı takip eden yüzyıllardaki büyük yayılışının bir sonucu olarak doktrin içinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarını betimlerler. Dharmarâca Adhvanrîndra'nın *Vedânta-paribhâṣası*, doktrinin özellikle de mantıksal ve epistemolojik yönüne dair teknik ve sistematik bir açıklamasını verir; Sadânanda'nın (İS. 1550) *Vedânta-sârası*, Advaita felsefesine kolay bir giriştir. Sistem hakkında yazılmış sırf polemik çalışmalar arasında, *Naiṣadhîya-carita*'nın şairi Şriharṣa'nın (İS. 1100) *Khandana-khanda-khâdyası* ve Madhusûdana Sarasvatî'nin (İS. 1650) *Advaita-siddhi* ve onun yorumu olan Brahmânanda'nın *Laghucandrika* yorumu zikredilebilir. Bunların incelenmesi, şimdi biliminsanları arasında, hakiki advaitik bilimi için oldukça gerekli kabul edilir.

I

Advaita, psişik aparatlar anlayışı bakımından Sânkhyâ-Yoga'ya benzer ve o da, diğeri gibi temsili bilgiye inanır. İşaret edilebilecek yegâne farklılık, Sânkhyâ-Yoga'ya göre on duyu, aham-kârâya kadar götürülürken, burada Nyâya-Vaiṣeṣika'da olduğu şekliyle elementlerden türetilmiş oldukları farz edilir.⁷ Dahili vasıta (antah-karana) burada da, bhautika ve beş unsurdan oluşu-

7 Nyâya-Vaiṣeṣika'nın karmendriyaları kabul etmediği ve onların işlevlerini prâna ya da hayat nefesinin işlevleri olarak açıkladığı işaret edilebilir.

yor olarak düşünülür. Antah-karana beş elementin tamamından oluşsa da, onda bazen taciasa (“tecasdan yapılmış”) olarak betimlenmesini açıklayacak şekilde tecas hâkim olup onda daha ağır basar. Bundan dolayı antah-karana, diğer herhangi bir unsurdan daha çok tecas karakterini andırır. Tecas her zaman, hem bulunduğu bir duyu organı vasıtasıyla “ulaştığı her yerde” şeklini değiştirmeye maruz kalır. Yani, antah-karana, yalnızca her zaman gizli olduğu suşupti durumu dışında her zaman aktiftir. Bu aktifliği kullanarak aldığı şekillerin her biri, Sânkhya-Yoga’da olduğu gibi bir vrtti olarak bilinir. Bütün bu organların bhautika oluşlarının açıklanması, bu kabulün bilincin tezahürü için fiziki yardımların vazgeçilmezliğini ima etmesinden dolayı önemlidir. Vazgeçilmez olsa da, onların fiziki unsurlardan ayrılmaları, sonuç olarak görmezden gelinemez. Gerçekte, bu iki zıttın, ortak tecrübede ima edilen daimi birlikteliğidir ki, göreceğimiz üzere, Şamkara’ya göre felsefi problemin dönüm noktasını teşkil eder.

Bilinç unsurunun doğasıyla ilgili olarak getirilen açıklama da, hemen hemen Sânkhya-Yoga’nın açıklamasıyla aynıdır. Bilinç, yine bir şekilde kendisinin tezahürüne yardım eden aparatlara yabancı olarak düşünülür. Ancak o, diğer sistemde olduğu gibi, burada da aparatlardan mutlak anlamda farklı değildir; çünkü Advaita’ya göre aparat sonunda aynı kaynağa, yani bilinen yegâne gerçeklik olan, Brahman’a kadar geri gider. Bu sebepten dolayı, ikisi –fiziki aparat ve psişik ilke– arasındaki karşılıklı etkileşim, burada, diğer doktrinden daha tatmin edici bir şekilde açıklanır. Ancak, metafizik farklılık ne olursa olsun, bizim burada ele aldığımız açıklamayı etkilemez. Bundan dolayı, şimdiki maksadımıza uygun olarak onların Sânkhya-Yoga’daki gibi ayrıldığını kabul edebiliriz. Psişik unsur, bütünüyle pasif olarak görülür. Gösterdiği eylemlilik, yalnızca görünüşte ona aittir ve gerçekte ise, onun fiziki refakatçisine, yani iç organa kadar götürülür. Bilinç unsuru, sâkşin⁸ olarak bilinir ve Sânkhya-Yoga’nın puruşasına karşılık gelir. Puruşa, ortaya çıkan, görünür hale gelen iç organların hallerinin pasif gözlemcisidir. O, asla kendisi olarak değil, her zaman gizli ya da görünür şekilde iç organla ilişkili olarak görünür. Aksi de doğrudur ve hiçbir iç organ, bir sâkşine ya da ötekine bir atfı içermeksizin düşünülemez. Bu yüzden o, yegâne pasif sâkşin birimidir ve bütün pratik maksatlar için gerçek olan faal antah-karanadır. O, bilen, hissedenden ve isteyendir. Bu kompleks şekliyle, cîva ya da ampirik benlik olarak bilinir. Böyle bir anlayış, başka şekilde bütünüyle anlaşılamaz olanı yani, bir ve

8 Kelime, “tanık” ya da ilgisiz bakan anlamına gelir. Bu yüzden, bu anlayış nispidir ve bu yüzden, bu niteliğiyle sâkşin Brahman değildir.

aynı cîvanın sözde kendi kendinin bilincinde olmada sergilediği özne ve nesnenin ikili karakterini açıklar. Ancak antah-karananın nesnel tamamlayıcısının onun içinde bulunması hakkında, kendini bilmeden söz edilemez, denilir. Çünkü bilen, asla bilinenle aynı değildir. Bu, egonun basit olduğunu kabul eden ancak ona, bu ikili karakteri atfeden (s. 305) Kumârila'nın görüşüne tamamen zıt bir görüştür. Bu kompleks varlığın, kurtuluş zamanına kadar şu ya da bu şekilde var olmayı sürdürdüğüne inanılır. Sonunda parçalandığında, iç organ kaynağı tarafından emilir ya da onda kimliğini kaybeder. Şimdilik Sânkhya-Yoga'nın prâktisiyle aynı olduğunu kabul edeceğimiz mââyâ ve sâkşiliğini kaybederek sâkşin, daha sonra açıkça görüleceği üzere, gerçekten Brahman haline gelir. Sâkşin ve cîva, aynı zamanda bütünüyle farklı olmasalar da, bu yüzden özdeş de değildirler. Cîva, içerdiği nesnel unsurdan dolayı kendi kendinin bilincinde olmanın objesi haline gelebilirken, her türlü bilmedeki saf farkındalık unsuru olduğu için, sâkşinden bilinebilir olarak söz etmek yanlışdır ve onun bilinebilir olduğunu kabul etmek, bir başka bilen unsuru ima ediyor olabilir. Bu süreç, sonsuz geri dönüş safsatasına yol açar. Ancak sâkşin, bu yüzden gerçekleşmemiş olarak kalmaz; doğası gereği kolayca bilinir, anlaşılır olduğu için, bilinmesine sebep olmaya hiç ihtiyaç duymaz. Onun varlığı, zorunlu olarak onun vahyedilmesine denktir ve bu yüzden onun yokluğu asla hissedilmez. *Pancadasî*, “herhangi bir yardım olmaksızın vahiy olan sâkşin, kolay anlaşılır.”⁹ Bir başka ifadeyle cîva, antah-karanda içkin olarak ruhtur; oysa sâkşin, aşkın olarak ruhtur.¹⁰

Cnâna ya da genel olarak bilgi ile bu sistemde ne iç organın vrttisini ne de bizatihi sâkşini değil, her ikisinin bir karışımını –sâkşin tarafından ilham edilmiş olarak vrtti– anlamalıyız. Böyle anlaşılan cnânada, vrtti unsuru, olumsuzdur; diğeri yani, bilinç unsuru ise ebedi; aslında Brahman'ın kendisi olan bilinç, ortaya çıkan ve sonra tekrar yok olan vrtti ile birlikliliğinden dolayı, sadece değişimle karakterize edilir gibi görünür; ancak gerçekte değişim tarafından etkilenmez. Bazen özne ve nesnenin karşılıklı etkileşiminin sonucu olan vrtti-cnâna ya da ampirik bilgiden ayırmak için o, sâkşi-cnâna diye adlandırılır. Her zaman mevcuttur ve onun mevcut olmadığını düşünmek imkânsızdır. O, “her türlü görüşümüzün ışığıdır” ve derin uykuda bile var olmaya devam edendir. Antah-karana, vrtti-cnânadaki başka acı ve zevk gibi modal dönüşümlere sahip olabilir. Ancak bu sistem, teoride bu diğer sistemleri, sonuç olarak bir vrtti-cnâna vasıtasıyla bilinen bilincin durumları olarak

9 XI, 32.

10 Bu ifade Sanskritçe şöyledir: Antah-karana-viṣṭo jivah; antah-karnopathitah sâkşi, VP, s. 102.

kabul etmez. Bu ayırım, acı ve mutluluğun, mesela, var olabildiği ve yine de tecrübe edilmediği anlamına gelmez; çünkü iç organın durumları ya da modları olarak onlar, zorunlu olarak sâkşin tarafından aydınlatılırlar ve bu yüzden de onlar, cnânanın kendisinin ortaya çıkması olarak bilinirler.¹¹ O, yalnızca bu doktrinin bilişsel olan safhayı zihnın diğer safhalarından ayırdığını gösterir. Eğer biz bu açıklamayı daha önce söylediğimiz yani, uyku gibi durumlar dışında iç organın durmaksızın faaliyette olduğu ifadesiyle birlikte alırsak, cîvanın asla herhangi bir cnânadan yoksun olmadığını görürüz.

Bilgi, dolaylı veya dolaysız olabilir. Bu, birincisi yalnızca bilinen nesnenin bilgisi ve öteki ise, ifşa edilenin bilgisi olan iki bilgi arasındaki ayırımdır.¹² Bilginin her iki türü de aynı şekilde, sâkşinin içkin olduğu iç organın vrttileridir. Nesneyi doğrudan veren bilgi, burada duyumsal algıyla eşitlenmez ve duyu algısını gerektirmeyen dolaylı bilgi olabilir. Mesela, ampirik benlik, dolaylı olarak bilinir, ancak onun herhangi bir duyuya sunulduğu söylenemez. Bundan dolayı, literal olarak “bir duyuya sunulan” anlamına gelen pratyakşa kelimesi, burada genel olarak daha yaygın aparokşa ya da “dolaylı olmayan” ile değiştirilir. Eğer aşağıdaki şartlar karşılanırsa, bilgi dolaylı olacaktır, onun bir duyu ile gelmesi ya da gelmemesi önemli değildir. İlk önce, nesne doğrudan bilinebilir (yogyâ) gibi olmalıdır. Mesela, bir masa bu şekilde bilinebilir ancak bir fazilet bilinemez. Bu, her şeyin algılanabilir oluşunun bir işareti olmadığı gibi doğrudan bilinmenin bir şartı da değildir. İkinci olarak, nesne zamanda var olmalıdır; başka türlü, algılanabilen bir nesne bile hemen bilinemeyecektir. Artık var olmayan bir masayı bizim hatırlamamız, bu yüzden dolaysız olamaz. Son olarak, söz konusu özne ve nesne arasında belli bir yakınlık ilişkisinin kurulmuş olması gerekir. Bu ilişkinin aracı, harici nesneler durumunda, dışarı çıkan ancak acı ya da zevk gibi iç nesneler durumunda kaynaklandığı yerin içinde kalmaya devam eden vrttidir.¹³ Bu durumun anlamını keşfetmek için dolaylı bilginin birinci çeşidini almak uygun olacaktır. Burada özne ve nesne var sayım gereği, birbirinden uzaklaştırılır ve uzayda farklı konumlar işgal ederler ve onları birbirine bağlayan vrtti, ikisi için bir mekân özdeşliği olarak betimlenebilen zamanı meydana getirir. Bunun meydana gelme tarzı, aşağıdaki gibi ifade edilir: Bir duyu organı bir nesneyle temas ettirildiğinde, adeta bir ışıldak gibi, antah-karana ona doğru gider ve bizatihi onun tarafından belirlenir ya da o nesnenin “şeklını” alır. Bilginin ortaya çıkmasından önceki nesnenin varlığı

11 VP, s. 79-82.

12 Çeviri 111.

13 VP, s. 90.

zorunludur, bu yüzden, teori psikolojik olarak realisttir. Vrtti nesneye aynı zamanda rastlaştıklarında, algısal bilgi ortaya çıkar. Bu ikisinin rastlaşması, vrtti iç organın bir modu olduğundan gerçekte cîvanın ve nesnenin rastlaşmasıdır. Bu yüzden onlar, aynı yere sahip olmaya başlarlar; ya da ifade edildiği gibi, o zaman nesnenin varlığı, öznenin varlığından farklı olmayı bırakır.¹⁴ Onların bu tarzdaki özdeşliği, dolaylı olarak bilinen bir nesne için üçüncü ve sonuncu şartı meydana getirir. Burada düşünüldüğü şekliyle algı, buna göre, bilen ve bilinen arasındaki bir birleşmenin sonucudur ve bu yüzden nesneyi, bilinenden ziyade “hissedilen” olarak betimlemek daha uygun olabilir.¹⁵ İç algı durumunda ilk iki şart yerine getirildiğinde, yani nesne algılanabilir ve gerçekten o zamanda var olduğunda, son şart devamlı olarak karşılanmış olur. Çünkü acı ve zevk gibi iç durumlar, daha önce açıklandığı üzere, gerçekte kendisi vasıtasıyla tecrübe edildikleri vrttiden farklı değildir. Bu yüzden eğer bu durumlar, doğrudan algılanmayı (yogya) hiç kabul etmiyorlarsa,¹⁶ var oldukları her zaman dolaylı olarak bilinir hale gelirler. Eğer bilgi, bu şartlardan biri ya da daha fazlası olmadığında ortaya çıkıyorsa, o zaman dolaysız bilgi olacaktır. Duvarın ötesindeki masa, yalnızca dolaylı olarak bilinir; çünkü antah-karananın nesneye doğru hareketi için zorunlu bir şart olan şu ya da bu duyu organıyla ihtiyaç duyulan ilişkiyi, teması meydana getirmek amacıyla masa için dışarı çıkamaz. Ancak burada bile, bir vrttinin, içsel olarak kalsa da, kabul edildiğini hatırlamalıyız.

Yukarıdaki bilgi hakkındaki görüş, nesnelerin, doğrudan bilinenler ve bu şekilde bilinmeyenler olarak bir tasnifini ima eder. Nesneler, dış dünyaya ait ya da iç organın durumları veya modları olabilirler. Dış nesneler, algılanabilir ve aynı zamanda, zamanda mevcut olabilirler. Öte yandan iç durumlar, bu iki şartı karşıladıklarında, zorunlu olarak doğrudan bilinirler. Nesnelerin bu iki türüne, yalnızca zorunlu olarak bilinmeyen, ancak her zaman bu şekilde bilinen bir üçüncüsünün ilave edilmesi gerekir. O, ampirik ego -cîva ya da bazen isimlendirildiği şekliyle *aham-padārtha*-dur. Nesne tarafıyla, bilgi bakımından meşgul olduğu, şüphesizdir; ancak bu, her zaman kendisini açık bir şekilde göstermese de öznenin onda ifşa edilmeden kaldığı anlamına gelmez. Prābhākara Okulu’nda olduğu gibi, her türlü bilgi aynı şekilde, ona bir

14 VP, s. 77.

15 Advait Vedānta tarafından kabul edilen algı teorisi, metafizik bakımından değerli olsa da, bilimsel bakımdan oldukça kabadır. IP, cilt ii, s. 492-493.

16 Mesela, yoygatva ya da uygunluk şartını kaybettikleri için antah-karananın modları olarak kabul edilen dinî erdem (*punya*) ve kusur (*pāpa*) algılanır değildirler. Onlar yalnızca, şifahi tanıklık sayesinde çıkarılabilir ya da bilinebilirler.

atfı gerektirir ve Advaita'ya göre cîva asla, şu ya da bu cnâna olmaksızın, her türlü tecrübenin daimi bir özelliği haline gelen benlik hakkındaki bilinç değildir. Bir kimsenin kendi tecrübesini ötekilerin tecrübesinden nasıl ayırt edebildiğini açıklayan benliğin bu anlamıdır. O, yalnızca şuupti ya da bayılma gibi durumlarda yoktur.

Şimdiye kadar, uyanıklık durumu esnasındaki bilgiyi ele aldık. Ancak, rüya tecrübesi de vardır ve hatta uykunun tecrübesi de o kadar az değildir. Şimdi, özellikle bu durumları dikkate almak zorundayız. Daha önce, Upanişadlarla ilgili bölümde ifade edildiği gibi, rüyalar ve uyanıklık arasındaki temel ayırım, duyuların uyanıklıkta işbirliği etmeleri, ancak rüyalarda bunu yapmamasıdır. Üstelik uyanıklıktan farklı olarak, rüya görme, bütün bedenle işbirliğiyle nitelenemez. Ancak, onda duyuların işbirliği ettikleri ve –zorunlu olarak uyanıklık durumu bedeniyle benzer olmayan– bütün beden de mevcut olduğu hissi vardır. Biz bir filin rüyasını görebilir ve ona bindiğimizi hissedebiliriz. Sonuç, nesneleri zamanda var olarak tecrübe etmemizdir. Bu ayrıcalık, geçmiş izlerin saf bir canlandırılması olmasından dolayı bu durumun açıklanmasına meydan vermez. Rüyalar, gerçekten de, canlandırılmış izlerden daha fazla bir şeydir. Daha önceki tecrübe tarafından bırakılan izler, tabii ki, onlar için zorunludur; ancak o, bu izlerin tam açıklamasını vermez. Dolaysız tecrübe oldukları ölçüde rüyalar, uyanıklıkla aynı düzeye konulmalıdır ve buna göre nesnelerin o zaman, bilgilerinden ayrı olarak, mevcut oldukları kabul edilir. Öte yandan hafızada, durum böyle değildir; onda eşyaya geçmiş olarak atıf, tamamen açıktır. Ancak, rüya nesnelerinin karakterinin uyanıkkenki tecrübenin nesnelerinden farklı olduğu kabul edilir; fakat bu noktanın açıklanmasını, bir sonraki bölüme gelinceye kadar ertelemek zorundayız.

Eğer iç organ rüyalarda, duyulardan yardım almaksızın bizatihi fonksiyon gösteriyorsa, o uykuda da gizlenmiş olur. Cîva'yı oluşturan iki unsurdan biri, yani antah-karana, kendi sebebi olan Mâyâ'da ya da daha kesin olarak ifade edecek olursak, antah-karananın tek tek civalara ilave edilmiş olan ve avidyâ olarak adlandırılanın kısmında ya da yönünde kaybolur.¹⁷ O zaman devam eden şey, kârana-şarîra ya da ince, anlaşılması zor bedeninden (linga-şarîra)¹⁸ ayrılmış olarak benliğin “radikal ilavesi” diye bilinen avidyâ artı sâkşindir. Sonuç olarak, söz konusu niteliğiyle uykuda bu şekilde nesne

17 Bu terimlerin, Mâyâ ve avidyânın kullanımında bazı ayrılıklar vardır. Biz burada onları, sırayla, kozmik karakteri ve birey üzerindeki sözde, etkisi bakımından Mâyâ'yla sınırlandırıyoruz.

18 Sâkhya-Yoga'da düşünüldüğü şekliyle benliğin iki ilavesinin yerinde, böylece, burada üç tanesine sahibiz: (1) kârana-şarîra, (2) linga-şarîra ve (3) sthûla-şarîra.

ve rüyalarda ya da uyanıklıkta olduğu gibi bilinç durumları yoktur. Bu, rüyasız uyku “tecrübesini”, normal olarak meydana gelse ve hemen hemen evrensel olsa da, tamamen benzersiz kılar. Bizim bu durumda sahip olduğumuz şey, kendisine has avidyâ ile ilişkili olan sâkşindir, cîva değil. Sâkşin’de iç organ geçici olarak ona karışır. Bu durumda da, bireyselliğin devam ettiğini hatırlamalıyız; ancak o zaman bireysellik, sâkşinin avidyâ ile birleşmesinden kaynaklanır, iç organla birleşmesinden değil. Bu avidyâ, uykuda yalnızca kısmi olarak faaliyet gösterir. Avidyâ gerçekliğin hakiki karakterini gizler, onu anlaşılmaz hale getirir. İç organın vrtilerinin devamsız ve karşılıklı dışlayıcılığı burada olmadığından, rüyalar ya da uyanıklık durumunda olduğu gibi gerçekliği, bir “isimler” ve “formlar” türüne ayırmaz. Uyku tecrübesi, bir kimsenin uyuduğunu ve hiçbir şey bilmediğini daha sonraki hatırlama¹⁹ tarafından gösterilmesi gibi bu iki unsura –şahsiyetin devamı ve çeşitliliğin yokluğu– bir atfı gerektirir. Bunların yanı sıra, bu sistemin temel postülasına uygun olarak, benliğin gerçek doğası olan ve o zaman zihni meşgul eden herhangi bir şeyin yokluğundan dolayı ortaya çıkan uykuda mutluluk hissedilir. Bu katışıksız, saf mutluluk, bir süre devam eden uyku durumu tarafından gösterildiği gibi uyandıktan sonra da devam eder; ancak insan sıradan hayatın girdabına geri döner dönmez ortadan kalkar; bu karakter bakımından Wordsworthcu bir inançtır.²⁰ “Herkes bu Brahma dünyasını üst üste her gün ziyaret etmeye başlar, ancak hiç kimse onu anlayamaz.”²¹ Bu zamanda, uykunun bu özelliklerinden hiçbirisinin bilinmediğinin işaret edilmesi gerekir. Çünkü ister dolaylı isterse dolaysız olsun hiçbir bilgi, iç organın yokluğundan dolayı mümkün değildir. Ancak buna rağmen, söz konusu özellikler, hatırlanmaları gerçeğinin de gösterdiği gibi daha sonra anlaşılırlar.

II

Kesin olarak bilginin içerimiyle ilgili yalnızca –hem Budizm’in Yogâcâra okulu gibi, bilginin her zaman dışarıdaki bir nesneye işaret ettiğini reddeden hem de onun her zaman böyle yaptığını kabul eden– iki görüş var gibi görünür. Bilginin yanlış olduğu hem dolaylı hem de dolaysız bilgiyi reddederken, bilginin doğru olduğu nesneyi var saymak, bizatihi çelişkidir. Şamkara için terimin sıradan kabulüne göre her türlü bilgi, bir özneye işaret ettiği gibi bir nesneye

¹⁹ Cîva’nın sâkşin tarafından tecrübe edileni hatırlaması, ikisi gerçekte farklı olmadığı için mümkündür. Bkz. *SLŞ*, s. 155-156.

²⁰ *Panca-dâsî*, XI. 74-75.

²¹ *Chandogya Upaniṣad*, VIII. iii.2.

de işaret eder ve bu çifte içerimi kendisinde taşımayan hiçbir bilgi yoktur. Hiçbir nesne olmadığında, hiçbir bilgi de olamaz.²² “Yuvarlak kare” ve “kısır kadının oğlu”, gerçek değildir (asat) ve sonuç olarak da, yalnızca sözel olan dışında onlar hakkında bir bilgi olamaz. Ancak, eğer her türden bilgi aynı şekilde, bir nesneye işaret ediyorsa, o zaman yanılısama nasıl meydana geliyor, diye sorulabilir. Bu soruyu cevaplarken, Advaitinin de kabul ettiği *arhâtpatti* olarak bilinen *pramânay*ı açıklamak için bir önceki bölümde verilen örneğe atıf yapmak zorunlu olacaktır. Eğer Devadatta, gündüz yemese de, güçlü ve sağlıklı olmaya devam ediyorsa, hemen canlı varlıkların yiyeceğe ihtiyacı hakkındaki inancımızı değiştirmeyiz ya da onu bırakmayız, ancak gözlemlenen gerçeği onunla telif etmeye çalışır ve böyle yaparken de, onun geceleyin yemiş olması gerektiğine hükmederiz. Yani, çok iyi denenmiş bir görüşe zıt düşen bir olguyla karşı karşıya kaldığımızda, hemen bu görüşü revize etmeyip yeni gerçeği uygun bir varsayım aracılığıyla, onunla uyumlu hale getirmeye çalışırız. Şimdiki durumda, bilginin kendisi için nesnel bir karşılığı olmaksızın ortaya çıkabileceği düşünülemez olduğundan, Advaitin, hatta yanılısama olarak isimlendirilende bile bir nesnenin olduğunu farz eder ve yanılısamayı yanılısama olmayan bilgiden ayırmak için, onlarda kabul edilen nesnelerin *tipleri* arasında bir ayırımı var sayar. Buna göre yanılısama ve sıradan bilgi arasındaki ayırım sıraya uygun olarak, onun muhtevasına karşılıklı gelen dış bir nesnenin yokluğu ve varlığından değil, her iki durumda da kendisine işaret edilen nesnenin karakterindeki farklılıktan kaynaklanır. Yanılısamanın nesneleri, birkaç kişi ya da genel için ortak değildir; onların varlığı kolektif tecrübe tarafından teyit edilmez. Bir kimsenin, karanlıkta ipin olduğu yerde gördüğü yılan (diyelim), onun kendisine hastır ve başkaları tarafından görülmez. Bu yüzden, gerçek bir yılan gibi ortak bilginin nesneleri, herkes tarafından bilindiklerinden genele ait, herkes içinken yanılısamanınki, “özel” ya da onun için kişisel olarak betimlenebilir. Nesnenin iki tipi arasındaki bir ikinci farklılık, bir yanılısama nesnesi, yalnızca hakkındaki bilgi devam ettiği sürece var olurken, ortak bilginin nesnesi, daha uzun süre devam eder. Sıradan bilginin nesnesi, anlaşılmadan önce oradadır ve genel olarak,²³ anlaşılmaması durduktan sonra da, mesela bizim onu daha sonra²⁴ tanımamız örneği tarafından gösterildiği

22 Bkz. yani, VS üzerine yorum, II.ii.28.

23 Bkz. Gaudapâda-kârîka, 11.14. Bir nesne, tabii ki, biz onu anlarken ortadan kalkabilir ve var olmayı bırakabilir.

24 Bu özelliğin yanılısamayı da karakterize ettiğini ve böylece sıradan bilginin nesnelerini yanılısamanın nesnelerinden ayırmanın da ortadan kalktığını söyleyebiliriz. Mesela, bir kez görülen “ip-yılan”, eğer bu arada yanlış düzeltilmezse, bir müddet sonra da görülebilir. Böyle bir konunun yan-

gibi, var olmaya devam eder; öte yandan birincisi, onu anladığımızda var olmaya başlar ve onu anlamamız durduğunda, var olmayı bırakır. Bunlardan biri, vyâhârîka ya da ampirik olarak öteki ise, prâtibhâsîka ya da açık olarak betimlenir. Uyanıklık durumu nesnelerinden farklı olduklarından daha önce atıfta bulunduğumuz rüya nesneleri, ikinci tipten nesnelerdir.

Özel şeklinde betimlediğimiz nesnelerin, saf düşünceler ya da sırf özel olmadığını, hatırlamak zorunludur. Eğer onlar öyleyseler, advaitik bilgi teorisi, Şamkara'nın kayıtsız şartsız eleştirdiği²⁵ Yogâcâra'nın, yani bilgisinden ayrı bir nesne olmadığı ve onlar arasında genel olarak kabul edilen ayırımın bir kurgu olduğu şeklindeki teorisi gibi olurdu. Hiçbir özel nesne, gerçekte tikel bir bireye dayanması dışında düşünülemez; işaret edilecek nokta, onun zihinsel olmayıp, zihnin bir nesnesi olduğudur. Bu, daha sonra kendisine atıfta bulunacağımız *prâtibhâsîka* şeylerin kökeni ve doğası hakkında verilen açıklamada açıkça gösterilir. Şimdilik, sözü edilen açıklamanın, Şamkara'nın günlük tecrübe nesnelerinin yanlış ya da gerçek olmadıklarını kabul ettiği şeklindeki yaygın inancın ne kadar yanlış olduğunu gösterdiğine dikkat çekceğiz. Böyle düşünmek bir yana, Şamkara, yanılısamanın nesneleri için bile bir tür gerçeklik de iddia eder. Algılanmış olma, onun için *var olmadır* ve onun teorisi, bu yüzden, Batı felsefesinde Berkeley ile ilişkilendirilen bir teorinin tersi olarak betimlenebilir. Bu açıklama, büyük bir üstünlüğe sahiptir ve ortaya çıktığı şekliyle yanılısamayı açıklar. Bizim onda tecrübe ettiğimiz şey, yılan ya da gümüş olarak gördüğümüzdür ve şurada burada mevcut olarak bir nesneyi bu bilme olgusu, açıklanamaz; ancak daha ziyade diğer yanılısama teorilerinde tevil edilir.

Bilginin nesneleri arasındaki bu ayırımın ışığında, hatayı, farklı tipten eşya tiplerinin bir hükümle ilişkilendirilmesinde ortaya çıkıyor olarak açıklayabiliriz.²⁶ “Bu gümüştür” örneğinde, “bu” (yani, kabuk) ampirik olarak gerçektir ve onun yerine konulan gümüş, yalnızca görünüşte öyledir. Bir başka ifadeyle, yanlış, Şamkara'nın *Vedânta-sûtra*'ya meşhur Giriş'inde ifade ettiği gibi, “meşru olmayan nakil” ya da adhyâsdir. Ampirik ve görünen siferler, her ikisi de nesnel olsalar da, yukarıda tespit edilen gerekçelerden dolayı, yeri alınan, ona yüklenilenden daha az gerçek olduğunu kabul ederiz. Bu tür bilginin yanlışlığı, onunla ilişkilendirilen nesneler arasındaki tutarsızlığın farkına

İş olduğu kanıtlanamaz ve onu savunan Advaitinler oldular (krş. SLS, s. 105-106). Ancak o, sonunda safsataya götürür ve genel olarak kabul edilen Advaitik görüş değildir.

25 VS, II.ii.28-32.

26 Krş. VP, s. 153. *Satya-mithyâ-vastu-tâdâtmyâvâgâhitvena bhraman-tva-svikârât.*

varıncaya kadar anlaşılmaz. Bir kimse, yalnızca bir kabuğun bulunduğu yerde gümüş gördüğünde, onun yanlış olduğunu kesinlikle bilmez. Öte yandan, söz konusu zamanda, bu bilginin diğer herhangi bir bilgi kadar geçerli olduğundan emin olduğunu hisseder. Ancak, nesneye yaklaşıp, eğilip onu yerden alıp ve gümüş olmak için çok parlak olduğunun farkına varınca, derhal hata ettiğini anlar. Bu yüzden, onu bu fark etmeye götüren, bu diğer bilgidir.²⁷ Bu bilginin nesnesi, ampirik türden bir bilgi olduğu için, aynı şekilde reddedilemez.²⁸ Şimdi, yanlışla alakalı olan bu iki terim arasındaki ilişkiye gelince; bu ilişki özdeşlik ilişkisi olamaz, çünkü farklı varlık düzeylerine ait olan şeyler, özdeş olamazlar. Ve farklı da olamazlar, çünkü o zaman, terimler “bu gümüştür” gibi aynı hükümde özne ve yüklem olarak görünmezler. Onu, ayrılıkta-özdeşlik olarak da alamayız, çünkü bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere böyle bir anlayış kendi kendisiyle çelişiktir. Bu yüzden, söz konusu ilişki, benzersiz olarak kabul edilir ve tâdâtmya diye adlandırılır.²⁹ O gerçek değildir; çünkü iki farklı varlık düzenine ait olan terimler arasında geçerlidir. Bir rüyada tadı çıkartıla çıkartıla içilen su, gerçek susuzluğu gidermeyecektir. Bununla birlikte bu ilişki, gerçek dışı değildir, çünkü tecrübe edilir. Bu yüzden onun ilişkili olduğu iki nesneden daha aşağı olan gibi, açıktır, ampirik değildir. Ayrıca, bu ilişkinin, iki ilişkiden daha yüksek olanı yok saymanın, zorunlu olarak daha aşağı olanı da yok sayan türden bir ilişki olduğuna işaret edebiliriz. Eğer kabuk reddedilirse, gümüş *reddedilmez*; ancak gümüşün inkâr edilmesi, kabuğun tasdik edilmesiyle birlikte düşünülebilir.³⁰ Bu, dış görünüşü oluşturan şeydir. Bundan dolayı kabuğu, gümüşün görüldüğü yer olarak tasvir ederiz.

Bu adhyâs düşüncesini daha fazla açıklamaya gerek yoktur. Adhyâsanın olduğu her yerde iki varlık düzeni arasında bir karışıklığın bulunduğu gerçeğinden, onun cehaleti bir koşul olarak gerektirdiği sonucunu çıkarırız. Bu cehaletin sebebi, bizim yerinde gümüşü gördüğümüz kabuktan habersiz oluşumuzdur. Yanlış açıklamada, gümüş hakkındaki daha evvelki tecrübemiz, görme bozukluğu vs. gibi başka sebepler de vardır; ancak maksadımız için, dikkatimizi onların en önemlisiyle yani, cehalet ya da avidyâ ile sınırla-

27 Paratah eva aprâmânyam, VP, s. 338.

28 Bu bağlamda, acı, mutluluk/zevk ve antah-karanın diğer modlarının, “özel” olsalar da, bu yüzden reddedilemez ve bu yüzden de prâtibhâsika olmadıklarından söz edilmelidir. Aynı işaret, antah-karana için de kullanılabilir.

29 Literal olarak bu kelime, “özdeşlik” anlamına gelir ve Nyâya-Vaiṣeṣika’da bir terimin kendisiyle soyut özdeşliği anlamında kullanılır. O aynı zamanda, Kumâri’la gibi bazıları tarafından “farklılıkta özdeşlik” anlamda kullanılır. Burada o, bu iki anlamda değildir.

30 Bu sebepten dolayı, gümüş Şamkara’nın “ayrı var olmama” olarak açıkladığı kabuğa atıfla anan-ya olarak betimlenir. Ananyatvam vyatrikena abhâvah. Bkz. V.S. üzerine yorum, II.i.14.

mak yeterli olacaktır. Şimdi, acnâna için kullanılan bir başka kelime olan avidyâ, cnâna gibi ait olduğu bir kimseyi (*âşraya*) ve gönderme yaptığı bir nesneyi (*vişaya*) ima eder. “Bilgi” nosyonu, bilen özneyi ve bilinen nesneyi zikretmedikçe tam değildir. Aynı şekilde, *avidyâ* durumunda, onun karakterize ettiği bir kimse ve onda yanlış anlaşılan bir nesne olmalıdır. Mevcut örnekte, kabuğu yanlışlıkla gümüş olarak gören kimse, cehaletin âşrayası ve kabuk da onun vişayasıdır. Gümüşün³¹ sebebi olarak betimlenen, bu şekilde belirlenmiş olan avidyâdır³² ve ikili bir tarzda faaliyet gösterir; kabuk gerçeğini gizler ve onun yerinde gümüşü gösterir. Yalnızca kabuğun bulunduğu yerde gümüşü görmek, kabuğun gizlenmesinin zorunlu bir şartıdır. Örtbas etme, başka birinin yerine koymayı önceler. Onun bu iki yönü, sıraya uygun olarak, *âvaran* ya da “örtme” ve *vikṣepa* ya da “ifşa etme” olarak adlandırılır. Avidyâ kabuğu tamamen görüş alanının ötesine koymadığı gibi, o anlamadan yoksun da değildir –düşüncede saf bir ara–, ancak yanlış anlama vardır ve bu yüzden de gerçektir (*bhâva-rûpa*) olarak betimlenir. Avidyâ, vidyâ’nın aksidir, onun çelişigi değil; vuku bulan yanlışın ortadan kalkma şartı, aynı nesneyle ilgili olarak aynı şahısta vidyâ ortaya çıktığında meydana gelen avidyâ’nın kaldırılmasıdır. Vidyâ, avidyânın gerektirdiği tikel bir şahsa ve hususi bir nesneye atıfla, kaynak olarak betimlenen gümüşün benzersizliğini açıklar. Kendi temeli olarak özel bir dış nesneye sahip olduğu içindir ki, sebep olduğu gümüş burada –mekânsal olarak belirlenmiş olarak– görünür ve o sırf bir idea değildir; kendi âşrayası için tikel bir şahsiyete sahip olduğundan, sebep olduğu yanılsama, ona özgüdür. Daha sonra göreceğimiz üzere, doğrudan Mâyâ’dan kaynaklanan ve “herkese açık” ya da başkaları tarafından doğrulanabilir olan ampirik nesneleri şahsa özel nesnelerden ayıran bu kişisel karakterdir. Şimdi göz önünde bulundurduğumuz nesneler, kendileri bir düzen oluştursalar da, diğerlerinden bütünüyle ayrılamazlar. Çünkü kişiye özel nesnelere neden olan avidyâ, tabiatın normal düzeninin kendisinden kaynaklandığı, aynı kaynağa yani, Mâyâ’ya³³ dayanır ve bu yüzden de bazen tûlâvidyâ ya da yardımcı avidyâ³⁴ olarak betimlenir. Kaynağın aynılığından dolayı, Mâyâ mokşada üstesinden gelindiğinde nesnel olanın her iki alanı da aynı şe-

31 Avidyâ, yanılsamanın doğrudan sebebidir, ancak her türlü bilgi, varsayım gereği, bir nesneye sahiptir ve burada bu nesne yani, gümüş, aynı avidyâya atfedilir; başka bir kaynağa götürülemez.

32 Bu avidyâ, yukarıda cıvanın radikal eşi olarak betimlenenle karıştırılmamalı. O, cıvanın kurucu unsurudur; bu yalnızca, onun geçici bir karakteridir. Biri, mokşaya ulaşınca kadar devam eder; öteki, sebep olduğu yanlışla birlikte ortadan kalkar.

33 SLS, s. 140.

34 VP, s.168. O zaman, Mâyâ mûlâvidyâ olarak adlandırılır.

kilde ortadan kalkar. Başka şekilde, doğanın normal düzeni var olmayı bıraksa da, öteki var olmaya devam eder.

Burada, adhyâsa'nın şimdi özellikle dikkate almamız gereken önemli bir örneği, ego ya da *aham-padârtha*, vardır. Nyâya-Vaişeşika ve Mîmâmsâ gibi sistemler, onu basit ve mutlak varlık olarak kabul ederler. O, gerçekte bu doktrinlerde ruhla (âtman) özdeşdir. Ancak Advaitin bu anlamda ruhun bütünlüğünü reddeder ve bildiğimiz gibi onu, sâkşin ve iç organdan oluşan bir kompleks olarak kabul eder. Onun bu konumu seçmedeki sebepleri, esas olarak ikidir: Birincisi, aynı ruhta özne ve nesnenin zıt karakterlerini göstererek ruhun karışık karakterine işaret eden kendi kendinin bilincinde olma gerçeğidir. Diğer, uyku tecrübesinin eşsizliğidir. Eğer ego ya da cîva, basit ve daima var oluyorsa, her türlü tecrübe, aynı şekilde ona bir atfı gerektirir. Ancak öyle değildir, çünkü burada yorumlandığı şekliyle uyku, bu türden atfı gerektirmez. Bu yüzden, onu iki unsurdan oluşuyor olarak açıklamak zorunda kalırız. Bu unsurlardan biri, yani *sâkşin* yalnızca, üç durum boyunca var olmayı sürdürür. Öteki yani, iç organ, yalnızca uyanıklık ve uyku için ortaktır ve bundan dolayı da, bu durumların bütün hususi özelliklerine yakıştırılabilir. “Sevgi, arzu, zevk, acı vs. iç organ fonksiyon gösterdiğinde tecrübe edilirler, uykuda değil; bundan dolayı onlar, iç organa ait olmalılar.”³⁵ Şimdi egonun parçalara ayrılamayacağını kabul eden Nyâya-Vaişeşika ve Mîmâmsâ, onun bedenden, duyulardan vs. ayrı olduğunu savunur. Ancak genellikle, bir kimse “Ben güçlüyüm”, “Ben körüm” dediğinde olduğu gibi, ima edilen bu ayrı varlıkların bir özdeşliği vardır. Bedenin ve görme organının bir özelliği olan “güçlülük” ve “körlük”, ruh hakkında da söylenir. Bu sistemler, bir insanı bir “dev” olarak betimlediğimiz örnekte olduğu gibi özdeşliği az çok bilinçli olarak yapılmış ve bu yüzden de yalnızca ikincil ya da retoriksel bir anlama (*gauna*) sahip olduğu şeklinde açıklarlar; bu ayrımın açıkça ortaya çıktığı, “benim bedenim” vs. gibi şeylerde ifadesini bulan eşit derecede aşına tecrübeye atıfla kendi konumlarını desteklerler. Advaitin, bu açıklamayı kabul etmez; gauna ya da ikincil kullanımın ayırt edici özelliği yani, özdeş nesneler arasındaki ayırım zamanında bilincin burada olmadığını ileri sürer ve nesnelerin özdeşliğini, bir taraftan ilgili varlıkların yani, beden ve duyular ve öte yandan sâkşin arasındaki bilinçsiz bir karışıklığa atfeder. Bundan dolayı, Advaitin’in görüşüne göre bilinçsiz karışıklık, bu varlık-

35 *Râgēcchâ-sukkhâ-dukkhâdi buddhau satyâm pravartate: Suṣuptau nâsti tamâśât tasmât buddhesu nâtmanah*. Bunlar, hepsi sâkşin tarafından ilham edildiği şekliyle vrttilerdir ve onun yalnızca vrtti yönü, antah-karanaya aittir. Burada, Sânkhyâ-Yoga'ya benzerlik açıktır.

ların hakiki karakteri hakkındaki bir cehaleti gerektirir ve o, bir yanlış durum ya da adhyâsadır. Gerçekten de, “bedenimizden” söz ettiğimizde olduğu gibi, ikisinin arasını ayırdığımız durumların olduğunu kabul eder, ancak onları yalnızca bizden hemen gizlenen hakikatin parlamaları olarak açıklar. Bu argüman, *antah-karanah* için de kullanılabilir ve mesela bir insan acı hissettiğinde ve “Ben acı çekiyorum” dediğinde, meşru olmayan bir tarzda, daha önceki akıl yürütmeye göre antah-karanaya ait olan şeye hakiki âtmânı nakleder.³⁶ Eğer ego, kompleks ve adhyasânın bir örneği ise, onu oluşturan varlıklar, farklı bir varlık düzenine ait olmalılar. Burada gerçekliğin üçüncü bir türünün ipucunu elde ederiz; çünkü ona karışmış olan iki şeyden biri, dahili organ, Mâyâ’nın bir etkisi olan ampirik bir gerçekliktir ve bu özelliğiyle, kaynakları olarak avidyâya sahip görünüşlerden daha yüksek durur. Bu daha yüksek gerçeklik, sâkşin ya da daha kesin olarak,³⁷ Brahman’ın kendisi olan sâkşi-svarûpadır. Söz konusu yüksek gerçeklik, hakiki ya da pâramârt-hika gerçekliği olarak adlandırılır.³⁸

Eğer yanlış, kendisiyle ilişkilendirilen nesnelerin farklı varlık düzenlerine ait olduğuna işaret ediyorsa, hakikat dolaylı olarak aynı düzenin nesnelerini bir araya getirmekten ibarettir. Ancak şimdi açıklanacak sebeplerden dolayı, bu tanıımı yalnızca ampirik nesneler alanı için geçerli olarak kabul edeceğiz, onları bu siferle ilişkili olarak değerlendirdiğimizde çelişik olan görünüşler durumunda değil. “Bu bir fildir” gibi, bir rüya hükmü, onun iki terimi aynı şekilde prâtbhâsika tipi gerçeklikleri açıklasa da doğru değildir; çünkü her ikisi de, bir kimse uyanır uyanmaz iptal edilir.³⁹ Buna göre biz pramânayı, içeriği, sonraki tecrübenin sonucu olarak reddedilmeyen (abâdhita) bilgiye götüren şey olarak tanımlarız.⁴⁰ Ancak bir kabuğun bulunduğu yerde görülen gümüş, onu dikkatli bir şekilde gözden geçirmeye başladığımız an or-

36 Nyâya-Vaiṣeṣika ve Mīmāṃsâ da, Advaitin’in antah-karanasına karşılık gelen manasın ruhtan farklı olduğunu kabul eder; ancak onlar acıyı vs. doğrudan âtmânı karakterize eden özellikler olarak görürler. Bu yüzden, bu doktrinlere göre, “Ben acı çekiyorum” tecrübesinde, açıklanmaya ihtiyaç duyan normal dışı hiçbir şey yoktur.

37 Daha önce de işaret edildiği gibi, sâkşin düşüncesi, bir antah-karana ile alakalıdır ve bu yüzden mutlak olarak kabul edilemez. Sâkşi-svarûpa, sâkşinin özü anlamına gelir.

38 Bazıları yalnızca bir tür varlık kabul eder. Bkz. SV, s. 221-223. Bazıları da, vyāvahârîka ve prâtibhâsika varlık arasında herhangi bir ayırım yapmaz. Sonucu varlık türüne göre, uyanıklık durumunun gerçekliği, rüya durumundan daha yüksek değildir. Her ikisine göre de gerçek, (s. 256) diğ. erinde reddedilendir. Bkz. s. 350’deki 2 nolu dipnot.

39 Burada adhyasânın temelinin, gerçekten de, neticede “kabuk-gümüş” durumunda olduğu gibi, es-pirt ya da caitanya olduğu kabul edilir (VP, s. 162-163). Yegâne farklılık, sonrakinde yanılsama ampirik bir nesne, yani kabuk tarafından aracılık edilir, oysa birincisinde doğrudandır.

40 VP, s. 19 vd.

tadan kalkar. Bu yüzden gümüşün bilgisi, bhrama ve kabuğun bilgisi ise pramâdır. Pramânın daha yüksek bir bakış açısından bir vehmi bile kanıtlayabileceği, ispat edebileceği doğrudur; ancak böyle bir düşünüş, ampirik şeyleri görünüşlerle karşılaştırdığımızda reddedilebilir. Kabuğun bilgisinin pramâ olduğunu söylediğimizde kastedilen, gümüşün bilgisinden farklı olarak, onun ampirik hayattaki doğruluk iddiasını doğruladığıdır,⁴¹ onun mutlak olarak gerçek olduğunu değil. Yeniliğin hakikat bakımından zorunlu bir unsur olarak kabul edilmesi gerekip gerekmediği meselesi hakkında, Advaitin tarafsızdır; ancak Bhâtta görüşü hakkında taraf olmasından dolayı, onu geçerlilik şartları arasına katmayı tercih eder. Ortodoks vahiy görüşü gereğince, bu şart, şruti durumunda zorunludur.⁴²

Advaita, Mîmâmsâ'nın Kumârila Okulu'yla ilişkili olarak zikredilen altı pramânın hepsini kabul eder ve ayrıntılarda da onunla genel olarak uyur.⁴³ İkisi arasındaki farklılık noktalarından yalnızca, hepsinin şifahi tanıklığa göndermesi olan aşağıda gelecek olanlara temas etmek yeterli olacaktır:

(i) Mîmâmsâ, Vedanın herhangi bir kimse tarafından telif edildiği görüşünü reddeder (s. 312) ve Nyâya-Vaişeşika, onun yazarlığını Işvara'ya atfeder (s. 258). Diğer Vedântinler gibi, Şamkara'nın bu noktayla ilgili konumu, ikisi arasında orta bir yoldur. Mîmâmsâ gibi, ancak Nyâya-Vaişeşika'dan farklı olarak Vedanın apaurşeya olduğunu kabul eder. Fakat o bu kelimeyi, Vedanın hiçbir yazarı olmadığı ve ebedi olduğunu değil, ne muhtevasına ne de kelimelerinin düzenine müdahale edemeyen biri tarafından her kalpanın başlangıcında üretildiği ya da daha uygun bir ifadeyle yeniden canlandırıldığı anlamına gelecek şekilde yeniden tanımlar. *Raghu-vamşa* gibi çalışmalar durumunda olduğu gibi yazar, eserini tam istediği gibi telif eder. Öte yandan burada, her çevrimde Vedanın ilan edicisi olan Tanrı kesin olarak daha önceki çevrimlerde olduğu gibi onu bir kere daha tekrarlar. Yani, Veda bu görüşe göre bizatihi vardır; o yalnızca her zaman olan, kendi kendiyile aynı Veda değil, zamanın başlangıcına kadar geri giden ebedi edisyonun yeniden yayınlanması olarak betimlenen bir dizidir. Bu görüşün, Tanrı'ya doktrinde yer bulması dışında, öz olarak Mîmâmsâ'nın görüşünden farklı olmadığı görülecektir.

(ii) Kumârila'yı takip eden Şamkara, şabdanın Veda dışında da bir pramâna olduğunu kabul eder; ancak onun bağımsız mantıksal geçerliliğini Veda içinde emirle ilgili ifadeler sınırlamaz. Orada bulunan iddialı önermeler, eşit

⁴¹ VP, s. 36-38.

⁴² VP, s. 298.

⁴³ Vyavahâre Bhâtta-nayah, ifadesiyle krş.

derecede geçerlidir; öyle ki, Vedanın doğasında, Brahman ya da en yüksek hakikat gibi doğrudan gerçek meseleleri (*bhûta-vastu*) ele almaya engel olacak, şifahi gelenek gibi bir şey yoktur. Tat tvam asi gibi Upanişadlarda var olan ifadeler, burada bağımsız mantıklı bir değer kazanırlar ve onları şu ya da bu şekilde Mîmâmsâ'da olduğu gibi ritüalistik emirlere tabi kılmaya gerek yoktur.

(iii) Mîmâmsâ'nın düşündüğünün aksine, kutsal yazılar tarafından ifşa edilen hakikat, burada Varlığın temel birliğidir. Bu birliğin Advaita'da hangi anlamda birlik olarak anlaşıldığını göreceğiz; şimdi bu birliğin, farklılığın hakikatini ispat ediyor ve bu yüzden de her şeyin bir olduğu vahiy öğretisiyle çatışıyor gibi görünen algı şemasındaki yerini dikkate alabiliriz. Diğer pramânları gibi algının da birinci hedefi, Şamkara'ya göre, ampirik maksatlara hizmet etmektir. Metafizik geçerlilik için garanti vermez,⁴⁴ öyle ki, genellikle gerçek olduğunu kabul ettiğimiz şey, hakikatte böyle olamayabilir. O, "sıradan bilgi" bir kimsenin Brahman'la özdeşliği gerçekleşmedikçe, rüyalar da insan uyanınca kadar "doğrudur", der.⁴⁵ Bir başka ifadeyle, dünyanın aşkın gerçekliği, onun ampirik gerçekliğini dışlamaz.⁴⁶ Böyle bir görüş, dikkate değer bir şekilde Mîmâmsâ gibi Advaitin'in de kabul ettiği yapısından kaynaklanan geçerlilik (*svatah-pramânaya*) düşüncesini değiştirir. Advaita'ya göre de bilginin doğru olması, onun hakiki doğası böyle olduğu için hiçbir açıklamayı gerektirmez. Ancak bu kendi kendine geçerli olma, az önce zikredilen sebeplerden dolayı, burada nispi olarak anlaşılır; Mîmâmsâ'da olduğu gibi mutlak olarak değil. Hatta genel olarak, Vedanın geçerliliği bile böyle bir geçerliliktir. Veda, Svarga'ya belli bir kurbanı yerine getirmeye ulaşılabileceğini öğrettiğinde, bu tabii ki doğrudur; ancak o bununla, ne svarganın ne de onunla ilişkili başka bir şeyin *mutlak* gerçekliğine tanıklık etmez, onu doğrulamaz. Gerçek şu ki, Advaita daha yüksek, yani Vedanın da içinde yer aldığı bütün pramânaların aynı şekilde nispi geçerliliklerini kaybettikleri mutlak bakış açısını kabul eder. Bir istisna, yalnızca Upanişadların bütün varlığın birliğini öğrettiği ifadeleri durumunda yapılır. Bu ifadeler, mutlak anlamda pramânadır. Çünkü onların naklettikleri bilginin yanlış olduğu asla gösterilemez. Ancak o, bizatihi pramânanın mutlak gerçekliğini temin etmez. Zira Brahman'dan başka hiçbir şeyin kalmadığı mokşada, bu pramâna bile, bu niteliğiyle ortadan kalkması gerekir. Bu, savunulamaz görünen bir konum olan, yanlış bir aracın doğru bir hedefe

⁴⁴ Krş. Naişkarmaya-siddhi, ii.5; iii.44 ve 83-86.

⁴⁵ VS, II.i.14.

⁴⁶ Bkz. Deussen, *System of the Vedanta*, s. 55. Krş. Şamkara tarafından VS üzerine yorumu, I.i.4'te alıntılanan kıtalar.

götürebileceğine işaret eder; ancak hayatta bunun meydana geldiği birçok örnek vardır. Aynaya yansıdığı şekliyle bir kimsenin görüntüsü, gerçek değildir, ancak bu yüzden o şahsa, kendi görünüşü hakkında birçok gerçeği göstermenin bir aracı olarak hizmet görmede başarısız olmaz. Bir aslanın, bir rüyada kükremesi, gerçek değildir, ancak o, uyuyan kimseyi gerçek hayata döndürebilir. Fakat yanlışın işe yarar olduğunu bu şekilde kabul ederken buradaki hiçbir şeyin, yanlış bir aracın bile hakikatin özünden yoksun olacak şekilde gerçek dışı olmadığını hatırlamak zorundayız.⁴⁷

Genel olarak bizim için bilindiği şekliyle, vrtti-cnâna ya da bilgi hakkında söylenecek çok şey var. Ancak onun hakkındaki advaitik çözümlemeye göre, ampirik bilgi, biri fiziki, öteki psişik, ancak hiçbirini bizatihi bizim kendisine aşına olduğumuz tecrübeyi açıklamak için yeterli olmayan iki faktörden oluşan bir komplekstir. Şimdi, bu çözümlemenin onun psişik yönüne dair tüm içerimlerine işaret etmek zorundayız. Psişik unsur olan sâkşin, her zaman yanan bir lamba gibi daima mevcut olup, derin uyku durumunda bile var olmayı bırakmayan tecrübedeki daimi ve değişmeyen unsurdur. Zaman da kendisiyle ilişkilendirilmiş görünen iç organa atıfla tanımlanan sâkşin, bireysel ve belirlidir. Bundan dolayı, cîva-sâkşin olarak adlandırılır. Bir sâkşinin menzili içine –uyanıklık ve uyku durumunda kendisine has antah-karana ve derin uyku durumunda avidyâ vasıtasıyla– gelen, zorunlu olarak diğer sâkşinlerin tecrübesi içinde değildir. Ancak bir bütün olarak var olan nesneler, yalnızca bir sâkşine arzedilmiş olarak anlaşılabilirler. Çünkü Advaita'nın nihai idealist konumuyla uyumlu olarak, hem bilen hem de bilinen dışında hiçbir gerçeklik yoktur. Bu akıl yürütme çizgisi, olan her şeyi devam ettiren kozmik bir sâkşin ya da mutlak bir bilinçlilik (Işvara-sâkşin) varsaymaya götürür.⁴⁸ Gerçekte o, bütün evrenin temelidir ve bir sonraki bölümde daha tam olarak göreceğimiz gibi, Advaita'nın Brahman'ıdır. O, svarûpa-cnâna ya da sırf bilinç olarak adlandırılır. Vrtti-cnâna, nefesini ve özünü ondan alır ve ampirik ya da sonlu bilgi kompleksi, bu mutlak ya da sonlu bilincin ışığı olmaksızın hiçbir yerde olamaz.

Özetleyecek olursak: Tecrübe hakkındaki çözümlememiz bizi, bir yandan sonsuz bir bilince ya da mutlak ruha (anubhûti ya da caitanya), öte yandan ise, bu ruhtan ayrı olmayan iki nesne alanına götürdü. Bu ilkeyi, az önce yaptığımız gibi sâkşinden ya da varlığın bu alanlarının doğasından çıkartabiliriz. Prâtibhâsika gerçekliği, bir vyāvahârîka gerçekliğine işaret ettiği gibi,

47 Bkz. Şamkara'nın VS üzerine şerhi, II.i.14; Naişkarmaya-siddhi, iii.108-109.

48 VP, s. 102 vd.

*vyāvahârika*nın da, sırasında, bir *pâramâthika* gerçekliğine işaret ettiğini ileri sürebiliriz. Bir görünüş, yalnızca onun cnânası var olduğu müddetçe ve ampirik olan ise daha sonra da devam etse de, bu yüksek gerçeklik, zamansızdır. Böylece biz tam olarak, yalnızca ikisi zamanla ilişkilendirilen üç varlık düzeyine sahibiz. Yukarıda gönderme yapılan *svarûpa-cnâna* ile aynı olan üçüncüsü, Vedānta'nın Brahma'sıdır. Bu daha yüce gerçekliğin kabulü, yanlıştan yeni bir şekline ifşa eder. Şimdiye kadar kendisine dikkat çektiğimiz yanlış, bir prâbhâsika nesnesinin, bir *vyāvahârika* nesnesinin üzerine konulduğu bir yanlıştır. Ancak eğer yanlış, gayrimeşru nakil ise, ampirik olan "şeyin" en yüce Varlık üzerine konulması da, yanlış olabilir. Ancak bu, diğeri gibi tecrübe dünyası içinde meydana gelen bir yanlış olmayıp, onun kökünde yer alan bir yanlıştır. Bu yanlış, ego ya da bilen özne (*pramâta*) hakkındaki her düşünceye karışmıştır. Çünkü onda, gördüğümüz gibi, birbiriyle uyumsuz olan iki şey, birbiriyle karıştırılır. Bu yüzden de söz konusu yanlış, kaynağında bütün bilgimizi kirlendirir, bozar. Bizim tarafımızdan deneyimlenen bu şekliyle bütün evren, ampirik olanın gerçek zannedildiği ve nedeninden yani, Brahman'dan ayrı bir soyutlama olan bu metafizik hatadan kaynaklanır.⁴⁹ Yani, ampirik şeylerin bile yalnızca bir görüntüden ibaret oldukları daha yüksek bir bakış açısı vardır. Advaita'nın dünyanın gerçek olmadığını ve Brahman'ın yegâne hakikat olduğunu savunması, bu anlamdadır. Doğru ve yanlış anlayışı, böylece izafi hale gelir ve esasında, bilginin ilave edildiği alana atıfla, bu alan zikredilmeksizin onun doğruluğundan ya da yanlışlığından söz etmek hatadır. Bu yüzden ki, yukarıda doğruyu, hususi bir varlık alanıyla yani, ampirik olanla ilişkili olarak tanımladık. Ancak, gerçekten de, bu "doğru" bile, bir yanlıştır. Fakat Advaita'ya göre, bütün yanlışların, kısmen böyle olduklarını unutmamalıyız. Çünkü yanlış, doğrudan bir öz içerir. Mesela gümüş örneğinde kabuk ve kabuk örneğinde kabuğun kendisi, onu gerçek olarak kabul etmediğimizde, onun daha yüksek gerçeklik oluşu, bir görünüşten ibarettir.

III

Advaita'nın ontolojik konumuna daha önce, genel olarak bilgi anlayışı ele alınırken işaret edilmişti. Şimdi, bazı ayrıntılar ekleyerek aynı şeyi yeniden tekrarlayacağız. Zikredilen üç tipten yalnızca ikisini yani, ampirik ve doğru ya da metafizik olanı, burada inceleme ihtiyacı duyuyoruz. Daha önce zikrettiğimiz birincisi, hepsi için ortaktır ve bireysel bilinçten bağımsız olarak var-

⁴⁹ Ampirik egoyu meydana getiren bu unsurların müstakil olarak gerçek olduğu Sâṅkhya-Yoga görüşüyle karşı.

dır. Farklı bireyler tarafından deneyimlendiği gibi ampirik olan, şüphesiz kısmen farklıdır; çünkü her bir birey yalnızca sınırlı yetenekleri sahası içinde olduğu ve kendi kişisel mizacına benzediği kadarıyla dünyayı kabul eder. *Panca-daşī*'yi⁵⁰ örnekle açıklayacak olursak; bir baba, evden uzak bir bölgeye giden oğlunun, gerçekte artık öyle olmasa da yaşıyor olduğunu düşünebilir. Bir ve aynı nesne, farklı şahıslarda farklı hatta birbirine zıt hislere sebep olabilir. Ancak, fertlerin tecrübesinde verili olduğu şekliyle bu dünyalar, bütünüyle ayrı değildir. Gerçekte bizim, normal olarak var kabul ettiğimiz bu dünyalar, mesela, rüya-dünyalarından farklı olarak, iki ya da daha fazla kişide ortak bir temele sahiptir. O, var olduğu şekliyle dünyadır ve *İşvara-srşta* (Tanrı-yarat-tı) olarak adlandırılır, aynı şey, bir kimsenin bireysel bilinç ortamında var olduğu şekliyle, *cîva-srştra* (*cîva*-yaratılmış)⁵¹ diye isimlendirilir. Böyle bir görüş, bizim birçok ruh kabul ettiğimizi ima eder. Tabii ki, bu konumu sorunun cevaplandırılmadan geçiştirilmesi olarak eleştirmekten kimse bizi alıkoyamaz. Ancak onun için yegâne alternatif, tekbenciliktir. Bu felsefi bir teori olarak reddedilemez olabilse de, düşünceye zıttır ve gerçekte de felsefe yapmaya yönelik her türlü çabaya ket vurur. Bundan dolayı, mevcut tartışmamız sürdüğü ölçüde, benliklerin çokluğunu doğruymuş gibi kabul edeceğiz. Bu benlikler ya da *cîvalar*, aynı zamanda var olan ve benlikler gibi zamanda olmayan ortak tecrübe nesnelerinden farklıdırlar.⁵² Bu, Advaita'nın diğer ortodoks sistemlerin takipçileriyle paylaştığı bir inançtır. Böylece, sonsuz sayıda ki benliklerden her birinin, zamanın başlangıcından beri burada olduğunu ya da anâdidi olduklarını kabul ederiz. Kolektif deneyim tarafından ispat edilen ampirik dünya, hem birlik hem de farklılık arzeder. Onda farklı ve değişen unsurlarla birlikte ortak ve daimi olan bir unsur vardır. Nedensel bir düzen sergilediği için ampirik dünya, sistematik bir bütün olarak tanımlanabilir. Dünya, aynı zamanda, Upanişadla ilgili bölümde açıklandığı üzere, yaradılışı ahlâki bir zorunluluğa dayandığı ölçüde bir maksadı da gerektirir. Ondaki fiziki ve ahlâki düzenin bu tür göstergeleri, şüphesiz, tamamen kesin değildir; ancak, söz konusu bu düzenlerin bilginin ilerlemesi ve insani kurumların gelişimiyle birlikte gittikçe çok daha açık hale gelmiş olmaları önemli bir olgudur. Bir kez dünyanın kozmik karakteri kabul edildiğinde, biz bu karakteri, basit olsa da, dünyanın bütün yönlerini açıklayan bir kaynağa kadar geri gö-

50 İv.20-35.

51 Birey için köleliğinin kaynağı olan, fert için var olduğu şekliyle dünyadır, olduğu şekliyle dünya değil. Bkz. *Panca-daşī*, iv.32.

52 Krş. Şamkara'nın VS üzerine olan şerhi, II.iii.16 ve 17.

türürüz. Fiziki dünyanın bölünmez karakterini bizim için sembolize eden bu kaynak ya da ilk sebep, Mâyâ'dır. Farklılık Mâyâ'da yalnızca gizli olarak vardı, oysa ondan gelişen nesnel dünyada bu farklılık oldukça açıktır. Ancak, Mâyâ ve onun ürünleri arasında önemli bir farklılık vardır. Onun ürünleri, bu ismin de tanıklık ettiği gibi, zamanda tam bir başlangıca sahiptir; ancak ilk sebep olan Mâyâ, açıkça, böyle bir başlangıca sahip olamaz. Bu yüzden o, yukarıda ima edilen cîvalar gibi anâdidir de. Cîvalar ve Mâyâ, böylece yeni bir varlık tipini oluşturur ve tamamı zamansal olan sıradan nesnelere ayrılırlar; ancak onlar, bütünüyle Brahman ya da mutlak gerçeklik gibi tamamen zamanla ilişkisiz de değildir.

Ampirik nesneler siferinin ferdî bilinçten bağımsız olduğu söylendi. Ancak, daha önce (s. 54) kendisine gönderme yaptığımız, bizatihi zihin olmasa da, var olan herhangi bir şeyin zihin için olması gerektiği ilkesine göre söz konusu siferin, bilince dayanması gerekir; çünkü başka türlü, o *vardır* ifadesi, anlamsız olurdu. Her şeyi muhafaza eden böyle bir bilinç kabul edildiğinde, onun hangi şartları yerine getirmesi gerektiğini anlamak kolaydır. Bilinç, dünya, nedensel ya da sonuç biçimiyle var olduğu müddetçe var olmaya devam eder. Yani o, bir anâdi olmalı. O, bir cîva'nın olduğu anlamda herhangi sonlu bir bilinç olamaz; çünkü onun bütün evrenin içeriğini bilmesi gerekir. Yalnızca bu değil, bilinen herhangi bir şey de, doğrudan ya da dolaysız olarak onun tarafından bilinmiş olmalı; çünkü bir türün ya da diğerinin sınırlı olduğunu ima eden yanlış ya da dolaysız bilgi, varsayımımız gereği, bu bilinç durumunda dışlanır. Yani, onun tecrübesi dolaysız, tam ve doğru olmalı. Kendisini adlandırdığımız şekliyle, bir nesne olarak varlığın bütünüünün kendisiyle ilişkilendirildiği bu kozmik nesne, Advaita'nın İşvara'sıdır ve o, Mâyâ ve cîvalarla birlikte zaman bakımından, ebedi olan varlıkların üçüncüsüdür. Burada, felsefenin ve dinin araştırma konusunu teşkil eden üçlü bir faktör buluruz. Onlara bir dördüncüyü yani, kendisine ta baştan beri imada bulunduğumuz ancak, diğer üç başlıktan herhangi birinin altına dahil edilemeyen zamanı ilave edebiliriz.

Şimdi kısaca, ampirik evrenin dışında olmasalar da, kendine has özellikleriyle var olan bu dört varlığın doğasını kısaca ifade edeceğiz:

(1) *Cîva*. Bu hakiki doğası daha önce dikkatli bir şekilde gözden geçirilmiş olan, ampirik ruhtur. O iki türdür; bunlar her biri, birçok bakımdan sınıfının geri kalanlarıyla uzlaşsa da, kendisine has özelliklere sahiptir. Cîva, bu evrendeki manevi unsuru temsil eder; ancak o, bizatihi ortaya çıkan manevi unsur olmayıp, daima, antah-kara gibi fiziki ilavelerle birlikte görünen bir unsurdur. Ancak onunla her zaman birlikte olan fiziki ortağı, İşvara'nın ek-

lentisi olan Mâyâ'nın bireysel parçası olan avidyâdır. Bütün evren, Mâyâ'nın sonucu olduğu gibi, benliğin ağır ve anlaşılması güç latif bedenlerini teşkil eden evrenin kısımları da, bu hususi benliğin avidyâsının sonuçları olarak düşünülür. Gerçekte, Îşvara'nın dünya ile olan ilişkisi, tam olarak cîvanın kendisine has organıyla olan ilişkisine benzer. Bu ferdi ve kozmik refakatçilerden ayrı sayılan cîva ve Îşvara, birdir ya da daha kesin olarak söylenecek ise, birbirlerinden farklı değildirler. *Tat tvam asin*in anlamı budur. Birçok olduklarını kabul ettiğimiz cîvalar, sonuç olarak yalnızca ampirik olarak öyledirler ve her birini karakterize eden bireysellik, beden ve duyular gibi ilavelerine atfedilir. Her biri, aynı şekilde en yüce gerçeklik olduğu için, esas olarak birdirler.

(2) *Mâyâ*. Bu fiziki evrenin ilk sebebidir ve bu yüzden sonuç olarak Sânkhya-Yoga'nın prakitisine karşılık gelir; ancak önemli ayrılıklar vardır ve metafizik olarak ikisi, ayrı kutuplardır. Ondan yalnızca cîvaların organik bedenleri değil, aynı zamanda bütün inorganik doğa da meydana gelir. Mâyâ'dan çıkan şeyleri, biz genellikle gerçek olarak kabul ederiz; ancak hakikatte onlar, hem sat hem de asat olarak betimlenemezler. Onlar, bilinirler (drşya) ve her ne olursa olsun, bu ölçüde gerçek dışı olamazlar, çünkü mutlak olarak gerçek dışı olan, "yaban tavşanının boynuzu gibi" yalnızca sözlerdir. Onlar kendilerinden dolayı gerçek olarak da kabul edilemezler. Çünkü onlar, nesneldirler ve bundan dolayı da, bütünüyle varlıklarını ruha borçludurlar. Nihai olarak hem gerçek hem de gerçek dışı (sadasadvilakṣaṇa) olarak sınıflandırılmayanın bu özelliği, tecrübe eşyalarının eşsizliğini teşkil eder ve doğal olarak da, onların sebepleri olan Mâyâ'da bulunur. Bu şeyler, ne bir şeydir ne de hiçbir şey ve bu yüzden de, mithyâ olarak adlandırılırlar. Onlar, bu doktrinin eleştirmenleri tarafından genel olarak kabul edildiği gibi gerçek dışı değildirler; yalnızca, mutlak değildirler. Ya da bir başka ifadeyle, onların gerçekliği nispidir ve Brahman'ın daha yüce gerçekliğiyle karşılaştırıldıklarında gerçeklikleri, görünüşte öyleymiş olarak kabul edilebilir. Bu şeylere sebep olan Mâyâ, genel yanılsamaların kaynağı olan avidyâya benzer ve bu yüzden de, kozmik yanılsamanın ilkesi olarak betimlenir. Bu hususta o, terimin tam anlamında gerçek olan Sânkhya-Yoga'nın praktisinden ayrılır.

(3) *Îşvara*. Biz Mâyâ'yı fiziki evrenin kaynağı olarak betimledik. Ancak, daha önce belirlenen sebeplerden dolayı, bu kaynak, bütünüyle sâkşine dayandığından, bizatihi eylemde bulunamaz. Bu yüzden de, kesinlikte iki unsur, birlikte dünyayı meydana getiriyor olarak sayılabilir. Burada, Sânkhya-Yoga'dan bir başka farklılık noktası buluruz. Sânkhya-Yoga'da praktinin kendisini tezahür ettirmek için fiziki dünyanın tamamını gerektiren, kendili-

ğinden olmayla donatılmış olduğu farz edilir. Bu kompleks şekliyle dünyanın sebebi prakti ya da Advaita'nın Îşvara'sı olan Mâyâ ile birlikte ruhtur. Ya da bazen farklı bir şekilde ifade edildiği gibi, Mâyâ, Îşvara'daki gizli güçtür (şakti). Îşvara, bu güç sayesinde bütün isim ve şekil farklılıklarıyla nesnel dünyayı tezahür ettirir.⁵³ Ancak o, aynı zamanda bütün farklılığı görür; bu yüzden bizim yaptığımız gibi, onun temelindeki birliği asla kaçırmaz. Îşvara'dan çıkıyor olarak bu evren onun etrafında değil de içinde olsa da, bu gücün uygulanması, bir "öteki" düşüncesine sebep olur ve Mâyâ, bu yüzden "kendi kendinin bilincinde olma" ya da "kendi kendini belirleme"nin ilkesi olarak kabul edilebilir. O, gerçekte hiçbir şeyin olmadığı yere bir ayırım sokar. Bu anlamda Mâyâ, evrenin kaynağı olamaz; o, ancak evreni kendisinden meydana getirme hususunda Îşvara'nın yalnızca bir yardımcısıdır. Sıradan yanılsamaların kaynağı, avidyâ hakkındaki benzer anlayışı açıklamak için bunlara ilave edilen benzer sebeplerden dolayı, Mâyâ ya da kozmik yanılsama ilkesi, cnânanın yokluğundan daha fazla bir şey olarak düşünülür. Mâyâ'nın görünür evrenin sebebi olarak hizmet ettiği gerçeği bile, onun şimdiye kadar olumlu olması gerektiğini gösterir. Yine o, avidyâya benzerliğinden iki güce, âvarana ve vikşepa gücüne sahip olarak betimlenir. Vikşepa safhasında, dünyayı meydana getiren isimler ve şekiller kütlesini yansıtır. Âvarananın işlevi, Varlığın birliğini belirsiz hale getirmek, gizlemektir; ancak bu birlik asla Îşvara'dan gizlenemediğinden Mâyâ'nın, âvarana yönüyle, Îşvara üzerinde güçsüz olduğu söylenir. Tabiat, ruhu ondan gizleyemez. Bu, cîva ve Îşvara arasına geniş bir boşluk koyar. Gerçekte o, birinin köleliğini ve ötekini özgürlüğünü açıklar. Mâyâ'nın ya da avidyânın âvarana safhasının üzerinde icra ettiği güçten dolayı cîva, saf çeşitliliğin yüceliğine inanır ve onun maruz kaldığı bütün kötülükler, daha önce zikredilen parçacı dünya görüşüne olduğu gibi bu inanca kadar götürülebilir. Normal olarak o, kendisini bağlı olduğu organizmayla özdeşleştirir ve gerçekliğin geri kalanına bütünüyle dışsal gözüyle bakar. Onun küçük bir parçası için hoşlandığı ve hoşlanmadığı şeyleri geliştirir ve geri kalanına karşı ilgisiz bir tutum takınır. Aksine Îşvara durumunda, bu tür tercihler ve dışlamalar, bizim varsayımımıza göre imkânsızdır. O kendisini, bütün dünya ile özdeşleştirir ve bu özdeşleştirme, cîva ve organizması durumunda, benlik ve benlik olmayan arasında herhangi bir karışıklıktan (adhyâsa) kaynaklanmaz; ancak söz konusu bu özdeşleşme her ikisinin gerçek doğasının sürekli olarak daimi şeklinde anlaşılmasının sonucudur. Advaita'da dü-

53 Bkz. Şamkara'nın VS üzerine yorumu, I.iv.3.

şünüldüğü şekliyle ideal ahlâkın, yeri gelmişken, ilgileri evrenin ilgileriyle çakışan kozmik benlik gibi bir şey olan cîva tarafından işgal edilen dar alanın yerini tedricen alacağını, söyleyebiliriz.⁵⁴ “Benimki” ve “seninki”nin karşılıkları olan düşünceler, yalnızca küçük akıllıların gözünde önemli olur; öte yandan geniş gönüllüler için dünya, tek bir ev halkı gibidir.⁵⁵

Böyle bir anlayış doğal olarak, ikili bir takdime elverişlidir ve bunun içindir ki o, yalnızca Îşvara ya da “Rab” olarak değil, fakat aynı zamanda saguna Brahman olarak da betimlenir. Şahsiyeti olan birincisi, advaitik dinin – her şeyi bilen, her şeye gücü yeten Tanrı, yaratıcı, dünyanın koruyucusu ve yok edicisi anlamına gelen– ideali olarak alınabilir; böyle olmayan ikincisi, advaitik felsefeninki gibi, mevcut şekliyle dünya sistemini açıklayan Mutlak anlamına gelir. Evreni bu yüce özneye atıfla dikkate aldığımızda, cîva durumunda bulunan ikinin yerinde yalnızca tek tip bir gerçeklik vardır ve o, fenomenal ya da *prâtibhâsika* tipidir. Çünkü varsayım gereği, var olan herhangi bir şey, Îşvara için bilinir ve onun hiçbir parçası, tecrübe edildiği zamandan daha uzun sürmez. Bu anlamda, Îşvara ebedi bir rüya görücü olarak betimlenebilir. Ancak, onun aldatıldığını, kandırıldığını düşünmemeliyiz. Eğer o, nesnel dünyanın kendisiyle özdeşliğini anlamasaydı ya da onun hakkındaki hakikatin bir parçası ona ifşa edilmeden kalmış olsaydı, aldatılmış olurdu. Îşvara’nın dünyasının *prâtibhâsika* olarak betimlenmesiyle kastedilen, onun kendisiyle olan birliğinin her zaman anlaşıldığı, *bu niteliğiyle* her türden çeşitliliğin, onun için saf bir soyutlama olduğunun bilindiğidir. Şamkara’ya göre nesnel dünya gerçek dışı olduğunu söylediklerinde eleştirmenlerin gözden kaçırdıkları Dünya’nın bir yandan Îşvara ile ve öte yandan cîva ile olan ilişkisi arasındaki bu ayırımdır. O, şüphesiz Îşvara için bir görüntüdür, ancak onun bizimle olan birliğini anlayamayan bizim için öyle değildir. Bu birliği anlayıncaya ve hayatımızı yeni kanaatlerimizin bir aynası haline getirinceye kadar, mutlak doğası ne olursa olsun onu gerçek olarak görmeliyiz.

(4) *Zaman*. Şimdiye kadar zaman gibi bir varlığı farz ettik ve onu geri kalan üçünün dışında kalıyor olarak kabul ettik. O, gerçekten ruh ve Mâyâ arasındaki ilişkiyi temsil eder.⁵⁶ Bunlardan yalnızca birincisi, tam olarak gerçektir ve Mâyâ gerçek değildir. Bundan dolayı, onların arasındaki ilişki, kabuk ve gümüş arasındaki ilişki gibi, bütünüyle gerçek olamaz. Yani, zaman

54 Bkz. Şamkara’nın *Chandogya Upaniṣad* üzerine olan yorumu, III. xiv. 1 ve VS üzerine olan yorumu, I, ii.1-8.

55 *Ayam nicaḥ paro veti ganānā laghu-cetasām: Udāra-caritānām tu vasudhaiva kutumbakam.*

56 Bkz. Şamkara’nın *Taittiriya Upaniṣad* yorumu üzerine Vana mālā, s. 131 (Śrīrangam edisyonu).

fenomenaldır. Bu bağlamda, advaitik uzay anlayışına işaret etmek gereklidir. Uzay, Mâyâ'nın bir dalı ve yaratılacak ilk nesne⁵⁷ olarak kabul edilir. Bu yüzden, Advaitin zaman ve uzayı aynı düzeye koymaz. Onun anlayışı, sebeplilik ilkesinin zaten faaliyette olduğunu varsayar, ancak zaman anlayışı böyle değildir. Uzay dışındaki her şey zamanda ve uzayda doğarken, uzay yalnızca zamandadır. Cîva, İşvara ve Mâyâ, ne zamanda ne de uzaydadırlar.

Bunlar Advaitin'in, ampirik bakış açısından dikkate aldığı temel varlıklardır. Burada, kozmolojik ayrıntılara girmeye gerek yoktur; çünkü onlar da, pratik olarak Upanişadlarla ilgili olan bölümde zikredilenler gibidir. Yukarıda verilen tasvirlerinden de açıkça görüleceği gibi bu varlıklar, farklı, birbiriyle uyumsuz değildir. Onlar karşılıklı olarak birbirleriyle ilişkilidirler ve birlikte, zaman içine dahil edildiği gibi, karakter bakımından dinamik olduğu kabul edilen, bir sistem meydana getirirler. Şimdi dikkate alınacak olan mesele, böyle bir anlayışın nihai olarak kalmak için yeterli olup olmadığıdır. Advaita'nın ulaştığı sonuç, ister pratik din bakış açısından isterse spekülatif felsefe bakış açısından hüküm verelim, onun yeterli olmadığıdır:

(1) Bu yüzden onu teistik bir ideali sunuyor olarak görmek için, –yalnızca birini zikredecek olursak– Tanrı'nın farz edilen iyiliği ve gücünü bu dünyadaki fiziki ve ahlâki kötülüğün varlığıyla uzlaştırma gibi çok iyi bilinen bir güçlük vardır.⁵⁸ Hatta kötülüğün yalnızca bizim bakış açımızdan var olduğu ve yukarıda tanımlandığı şekliyle Tanrı ve İşvara'nın bakış açısından var olmadığını varsaysak bile, teistik konum tam olarak anlaşılır hale gelmez. Mesela, Tanrı'nın dünyayı niçin yaratmış olduğunu anlayamayız. Ona bir güdü atfetmek, onun ulaşacak hedefleri olduğunu kabul etmek, onun mükemmelliğini ya da her türlü yeterliliğini (paritrptatvam) sorgulamak olurdu. Bir güdüyü reddetmek ve yaratma işini onun asli doğasına ya da ondaki âni bir itkiye atfetmek, Tanrı'yı isteğe bağlı olmadan hareket eden bir otomata indirmek ya da kaprisi ona atfetmek olur ve her iki yol da, onun farz edilen her şeyi bilmesini tehlikeye atar.⁵⁹ Genel olarak teistik doktrinlerde olduğu gibi, Advaita'da bu türden güçlükler için ileri sürülmüş olan çözümler vardır ve Tanrı'nın yollarını insan için meşrulaştırmaya yönelik bu teşebbüslerin, dinî zihin için de cazibesi yok değildir. Ancak Şamkara'nın gözlemlediği gibi, bu çözümler nihai değildir. Çünkü onlar, avidyâ üzerinde kurulmuş olan isimler

⁵⁷ *Taittiri Upaniṣad*, ii.1.

⁵⁸ *VS*, II.i.34-36.

⁵⁹ *A.g.e.*, s. 32-33.

ve şekiller dünyasına ilişkindirler, ona aittirler.⁶⁰ Bir başka ifadeyle bu tür çözümler, çözdükleri problem gibi, bizi nispile alanına bağlarlar ve nispiğin özü, kendisinin tam açıklanması için kendisinin ötesine işaret etmek olduğundan teistik anlayışın, mutlak olduğu kabul edilemez.

(2) Tanrı'yı, felsefi Mutlak olarak kabul ettiğimizde de, aynı sonuca ulaşılır. Mesela, onun bir sistemdeki farklı unsurlarını teşkil ediyor görünen bu ilişkinin, araştırıldığında, gerçekten anlaşılabilir olduğu görülecektir. Gelin ilk önce, cîvaların ondaki yerini göz önünde bulunduralım: Bu doktrine göre, cîvalar meydana gelmeyip saguna Brahman'ın kendisi gibi anâdi olduğundan, ikisi arasındaki ilişki, anâdi olmalıdır. Bu, çok kesindir. Ancak bu ilişkinin doğası nedir? Bu doğa, özdeşlik değildir; çünkü saguna Brahman, parçacı tecrübesiyle birlikte cîvalardan herhangi biri gibi olmadığı gibi, onların hepsinin bir derlemesi olarak da kabul edilemez. Çünkü o bize, yalnızca ferdi tecrübelerin bir derlemesini verir ve ihtiyaç duyulduğu gibi, tek başına neden ve bütün evrenin açıklaması olarak hizmet gören eksiksiz bir bütünü-kini değil. Yani, saguna Brahman'ı hem cîvaların herhangi biriyle hem de onların tamamıyla özdeşleştiremeyiz. Onun, bütünüyle onlardan farklı ya da onların dışında olduğunu düşünmek, eşit derecede imkânsızdır. Çünkü bu durumda, bir sistem olarak bütünün tasvirinde ima edilen, ikisi arasındaki bu yakın bağ olmazdı. Benzer bir akıl yürütme, saguna Brahman ve ondan ortaya çıkan fiziki evren arasındaki ilişki için de geçerlidir; yalnızca cîvalardan farklı olarak fiziki evren, bir başlangıca sahip, üretilmiş olduğu için, bu ilişki anâdi değildir.⁶¹ Bu özelliğinden dolayı bir sonuç, sebebiyle ne aynı ne de farklı olmadığı için onunla özdeşleştirilemez; çünkü o zaman ikisi, sebep ve sonuç olarak takdim edilemez.

Ancak bize öyle görünüyor ki, söz konusu ilişki, bir farklılıkta-özdeşlik ilişkisidir. Advaitin'e göre bizatihi böyle bir anlayış, kendi kendisiyle çelişiktir. Bu, advaitik çalışmalarda geniş bir şekilde tartışılan bir noktadır.⁶² Burada, bu tartışmanın ayrıntılarına girmek mümkün değildir; bu yüzden dikati onun ana kaynaklarına çekmekle yetineceğiz.⁶³ M ve N, aralarında var olduğu farz edilen bu ilişkinin olduğu iki varlık olsun. Şimdi onlardan hiçbirini, *bu niteliğinden* dolayı ötekiyle ne özdeş ne de ondan farklı olabilir. Bu ilişki yasasının bir ihlali olan, M'nin hem N hem de N olmayan olduğunu ve

60 Bkz. 33. sutra ad finem. Krş. Sûtra 34 üzerine Bhâmatî.

61 Eğer onun kaynağını görünür evren yerine, Mâyâ olarak kabul edersek, bu ilişki *anâdidir*.

62 Bkz. yan, *BUV*, IV.iii, kıta 1637-1787; Bhâmatî, I.i.4.

63 Krş. Işta-siddhi (Gaekwad'ın *Oriental Series*), s. 18-22.

N'nin aynı şekilde hem M hem de M olmayan olduğu anlamına gelir. İki şey gerçekte birbirlerinden ayrı olduklarından, aynı olamazlar. Bir çelişkinin iki tarafının da doğru olduğunu kabul edemeyiz. Ancak, eğer biri doğru ise, bu yetersizlik tecrübe tarafından doğrulandığından ve tecrübe yegâne rehberimiz olduğundan, onunla yetinmeliyiz (s. 161). Böyle bir argüman, Advaitin için düşünmeyi reddetmek gibi görünür. O, bizim nihai olarak şeyler hakkındaki hakikati belirleme hususunda tecrübeye dayandığımızı kabul eder, ancak bu yüzden gözle görülür bir çelişkiyle sonuçlandığında tecrübenin anlamını yeniden araştırma ve eğer mümkünse onun yeni bir açıklamasını arama hakkından vazgeçmez. Yalnızca onlar böyle oldukları için, tecrübe verisi, her şart altında, mantıksal gerçekler olarak, hiçbir zorlama altında olmaksızın onları kabul etmeye sevkeder. Üstelik düşünürler arasında hakkında uzlaşma olduğunda, normal olarak meydana geldiği şekliyle tecrübenin içeriğinin gerçekliğinden şüphe etmek için hiçbir gerekçenin olmadığı akıl yürütme adına kabul edilebilir. Ancak söz konusu nokta, bu türden uzlaşmayı bulacağımız bir nokta değildir. Biliyoruz ki, realist Naiyâyika bile, böyle durumlarda, gerçeğin kendi kendisiyle çelişik olduğunu kabul etme zorunluluğundan kaçınmak maksadıyla samavâyanın yeni oluşturulmuş bu ilişkisini var sayar. Bu yüzden genel olarak tecrübenin hükmü hakkındaki hangi görüşü kabul edersek edelim, mevcut durum, ne olursa olsun, bu hükmün araştırılmaksızın kabul edileceği bir durum değildir. Eğer M ve N, dolaysız olarak farklılıkta bir özdeşlik meydana getiriyorsalar, onların kendilerinde bulunan –bir kısmı özdeş ve bir kısmı farklı– özellikler ya da unsurlar vasıtasıyla dolaylı olarak özdeşliği oluşturdukları düşünülebilir. Bu yüzden, M ve N'nin a ile temsil edilebilecek bir ya da daha fazla ortak özelliklere ve aynı zamanda sıralamaya uygun olarak x ve y ile temsil edilebilecek farklılıklara sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bu açıklamaya göre, özdeş olan farklı olandan tamamen ayrıdır; ancak varlıklar yani, M ve N'nin bu tür özelliklerinden dolayı, özdeş oldukları ve aynı zamanda birbirlerinden farklı oldukları, söylenebilir. Böyle bir açıklama, güçlüğü çözecek gibi görünür, ancak, güçlüğü yalnızca, bir başka şeyler grubuna kaydırıldığı için bu çözüm sadece görünüştür. O, M ve N'nin sırayla bir x ve bir y ile karakterize edildiğini farz eder ve bu farz, bir şey ve onun sözde karakterleri arasındaki ilişkiyi tatmin edici bir şekilde açıklayamadığımız için, bizi olduğumuz yerde bırakır. Şimdi, M ve a x arasındaki ilişki, varlıklardan yalnızca birini alacak olursak, özdeşlik olamaz; çünkü o zaman, her ikisi de aynı M ile özdeş olan a ve x arasındaki ayırım, onunla da M ve N arasındaki farklılıkta-özdeşlik ilişkisi kaybolurdu. O zaman, her ne olursa olsun,

onların ayırt edici özelliği, M'yi ve bu yüzden de onun N ile olan ilişkisini etkilemeyi bırakacağından ne de a ve x farklı olurdu. Böylece, bu ikisi arasındaki yegâne muhtemel ilişki olarak farklılıkta-özdeşlik ilişkisini düşünmeye sevk ederiz. Yani, M ve N arasındaki bu ilişkiyi açıklamada, onların her birisinin içindeki aynı ilişkiyi önceden varsayarız ve araştırmayı daha ileri götürmek, yalnızca sonsuz döngüye yol açar.⁶⁴

Bu tür sebeplerden dolayı Advaitin, saguna Brahman ve onu meydana getiren unsurlar arasındaki ilişkiyi, önceki bölümde açıklandığı anlamda –özdeşlik ya da farklılık veya farklılıkta-özdeşlik olarak karakterize edilmeme–, eşsiz ya da tādātmya olarak görür. Bundan dolayı, saguna Brahman anlayışı, adhyâsayı gerektirir ve İşvara gibi, mutlak olarak kabul edilemez. Ya da farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, saguna Brahman, yalnızca gerçekliği değil, gerçeklikten daha az bir şey olan görünüşü de içerir. Ondaki gerçeklik unsuru, Advaita'nın mutlağıdır. Dikkatli bir şekilde, bu gerçekliğin evrenin farklılığının altında yatan saf birlik olmadığına işaret edilebilir. Çünkü birlik ve farklılık birbirleriyle ilgilidir ve birini gerçek olarak kabul ederken, ötekini görünüş olarak reddetmek imkânsızdır. Onların her ikisi de, aynı şekilde görünüştür ve advaitik Mutlak, onların ötesinde –onların fenomenal olmayan temeli (nirviṣeṣa-vastu)– olan şeydir. Bu yüzden Şamkara, doktrini advaita ya da “ikisizlik” olarak betimler, aikya ya da “birlik” olarak değil. Bhedābheda ya da daha özel olarak değişen Brahman'ı mutlak olarak kabul etmeyi reddederken Şamkara, kendi doktrinini diğer Vedantinler tarafından savunulan Brahma-parināma-vāda doktrininden ayırır. Bu son doktrine göre, hem fiziki evren hem de cīvalar gerçekte, Brahman'dan çıkarlar.⁶⁵ Ona göre Brahman, bu anlamda evrilmez, ancak, bütünüyle ona dayansa da, gümüşün kendisinde görüldüğü kabuğu etkilediğinden fazla görünüşü etkilemez. Böylece Şamkara, hem parināma-vāda hem de şimdi ele aldığımız ārambha-vādadan farklı yeni bir sebeplilik görüşü ilan eder. Bu görüşe göre, sebep ne olursa olsun kendisi herhangi bir değişikliğe maruz kalmaksızın sonucu üretir. Bu, vivarta-vāda ya da *fenomenal* gelişim doktrindir. Bu teori ışığında görüldüğünde, Brahman yalnızca dünya olarak görünür. O, denildiği gibi,⁶⁶ “uzay-zaman alanına bir geçiş” olarak kabul edilen bu dünyanın aslıdır ve Brahman, var olmak için dünyaya, asıl metnin tercümesine muhtaç olduğu kadar muhtaç-

64 M ve N'nin iki nesne yerine, bir ve aynı nesnenin mesela, P'nin iki anı olması, meseleyi değiştirmez. Bu argüman yine onlara uygulanabilir. Yegâne farklılık, özdeş özellikler olarak tanımlananlar yalnızca sonuncusu için böyledir; ancak birincisinde yalnızca benzerdirler ve ayrı olmayı sürdürürler.

65 Bhāskara gibi bazıları, yalnızca evreni Brahman'ın parināması olarak kabul ederler, cīvaları değil.

66 *IP*, cilt ii.570.

tır. Bu, bir başka açıdan, Mâyâ doktrini olarak bilinen şeydir.⁶⁷ Bu doktrin, burada görüldüğü şekliyle doğal olarak, işaret ettiğimiz gibi (s. 63), ayrıntılı meselelerde dikkate değer bir gelişim gösterse de, Upaniṣadlarda kesin bir te-mele sahiptir. Bu yüzden onun Vedānta'ya yabancı olduğu suçlaması, gerçekte temelsiz bir suçlamadır. Aynı şekilde Şamkara, tecrübenin kendi kendisiyle çelişkili dünyasının gerisinde bir Gerçekliği varsayarak doktrinini, Mādhyamika'nın şûnya-vâdasından ayırıştırır. Saguna Brahman'ı ya da nispi-ligini karakterize eden bu çelişki onu, görüntü düzeyine indirger; bütünüyle reddetmez. Eğer Mādhyamika'ya göre, düşünen için bu ilişkiyle yetinmek im-kânsız ise, Şamkara'ya göre mutlak hiçlikle de yetinmek aynı derecede im-kânsızdır. Upaniṣadların terminolojisini kullanacak olursak, Advaita yalnızca "isimleri" ve "şekilleri" reddeder, onların şekillerinin altında ortaya çıkan-ları değil. Ya da eski bir yazarın ifade ettiği gibi, Advaitin yalnızca ayırımı (bheda) inkâr ederken, Mādhyamika onun kadar ayırılmışları da (bhidyamâ-na) inkâr eder.⁶⁸

Bütün ampirik şeylerin gerisinde bir Gerçekliğin olması, saf bir iddia değildir. Çünkü bildiğimiz gibi burada, bizdeki düşünen öznenin varlığı do-laysız bir kesinlik haline gelsin diye, bu öznenin söz konusu gerçeklikten fark-lı olmadığı da iddia edilir. Eğer biz onu reddedersek, hakiki red olgusu, onu teyit ederdi.⁶⁹ Biz onun tam olarak ne olduğunu bilemeyiz; ancak kendimizin onunla temel özdeşliğimizden dolayı, bizatihi onun varlığından asla şüphe edilemez.

Bu Gerçekliğin doğası nedir? Daha önceki bir bölümde işaret edildiği gibi Gerçeklik, bir yandan ampirik bilgi tarafından ima edilen sonsuz Bilinç ya da her türden sonlu varlıkta var sayılan sonsuz Varlık olarak tarif edilebi-lir. Ancak o, ne ampirik bilgi ne de fenomenal varlıktır. Çünkü bunların her ikisi de, gerçeğe ilave görünüşe sahiptirler ve şimdiye kadar onu saf haliyle temsil etmede başarısız oldular. Mutlağı ifşa etse de bu türden bilgi ve varlık, onu doğru olarak anlatmazlar ve aynı şey, ampirik nesneler için de geçerlidir. Onlar ondan ayrı olmasalar da, hem tek tek hem de birleşik halde onu temsil edemezler. Bunun içindir ki, mutlak olarak Brahman, nirguna ya da "belir-siz" olarak adlandırılır. Bu, genel olarak farz edildiği gibi, onun hiçlik oldu-ğunu söyleme anlamına değil, yalnızca zihnin onun hakkında düşündüğü hiç-

⁶⁷ Eğer Advaitin bazen, parināmaya inancı ima eden terimler kullanıyorsa, o burada ampirik bakış açısından konuşuyor olarak anlaşılmalıdır. Bkz. Şamkara'nın VS üzerine yorumu, II. i.14 ve Bhâ-matî üzerine, I.iv.27.

⁶⁸ Bkz. SAS, iv.20.

⁶⁹ Ya eva hi nirākr̥tā tadeva tasya savorūpam: Samara'nın VS üzerine yorumu, II.iii.7.

bir şeyin ona ait olmadığı anlamına gelir. Düşündüğümüz her şey tam da bu yüzden nesneldir (dr̥śya) ve bundan dolayı da asla bir nesne (dr̥k) olarak takdim edilmeyen şeyin içindeki bir unsur olamaz. Bu yüzden düşüncenin bilinen kategorilerinin hiçbirisi ona uygulanamaz. Bundan dolayı da, onun doğrudan hiçbir tasviri mümkün değildir. Ancak görünüşleri yardımcıları olarak kullanarak dolaylı bir şekilde ona işaret edebiliriz; mesela, asla bağımsız olamayan bir görünüş, zorunlu olarak kendisinin ötesinde olan bir gerçekliğe işaret eder. Bu anlamda her algı ve her kavram, Mutlak'ı gösterebilir. Upanişadlar, özneyi gösteren tvam ya da aham gibi terimler aracılığıyla dikkatimizi ona yöneltmeyi tercih eder. Çünkü bu terimler, diğer terimlerden farklı olarak, onun varlığı hakkındaki bütün şüpheyi dağıtmanın yanı sıra onun doğasına dair en iyi ipucunu da verirler.⁷⁰ Bu tür terimler, tat ya da Brahman gibi diğerleriyle, Tat tvam asi ya da Aham Brahma asmi gibi iddialı önermelerde bir araya getirildiklerinde, Gerçekliğe atıf sağlanmış olur. Zikredildikleri sıraya göre karşılıklı olarak birbirleriyle uyusmaz⁷¹ olan bireysel ve kozmik özne anlamına gelen sıfatlar için zihnimiz, terimlerin açık anlamını ve kendisinde önermenin hakiki anlamını meydana getiriyor olarak tesis edilen (nirviṣeṣa) bu sıfatların ötesine geçmeleri reddeder. Bu sıfatların düşürülmesinin, çok az şeye işaret ettiğini ilave edebiliriz. Çünkü onlar, Mâyâ tarafından cîva ve Îṣvara arasına dikilmiş yanılsatıcı engellerden başka bir şey değildir. Burada bir sıfatlar grubunu diğer grupla özdeşleştirmediğimize de işaret edilebilir. Zira bu tür özdeşleştirme, onlar arasında eşit derecede gerçek olan bir kısım farklılıklar olmaksızın anlamsız olurdu. Bu imadan kaçınmak için yalnızca ikisi arasındaki ayrımı reddeder ve önermenin en kesin anlamda ifade ettiği şeyin, cîvanın, Brahman'dan *başka bir şey* olmadığını söyleriz.

Advaitik Mutlak, yalnızca tanımlanamaz değildir; onu bilemeyiz de; bir an için düşüncenin nesnesi yapıldığında, bir özneye ilişkili ve bu yüzden de belirli bir hale gelir. Diğer Hint doktrinleri gibi Advaita'nın da, Îṣvara ya da saguna Brahman düşüncesinin yalnızca spekülâtif bir düşünceye ulaşma ya da mutlak gerçekliğin kavramsal bir formülâsına ulaşmak olarak değil, bi-zatihi ne olduğunu idrak etmek olarak gördüğü felsefenin hakiki hedefi olma hususunda niçin yetersiz olarak reddedildiğinin bir başka önemli sebebi daha

70 Krş. Naiṣkarmya-siddhi, iii.100–103. Bütün nesneler aynı şekilde, şu ya da bu tipin varlığını (sat) ifşa ederler. Onları kabul eden/bilen özne, yalnızca varlığı değil aynı zamanda, düşünceyi (cit) de ifşâ eder. Bu yüzden biz, Advaita'nın gerçekliğin dereceleri kadar türlerini kabul ettiğini söyleyebiliriz.

71 İkisi arasındaki ayrımın diğer örnekleri olarak şunları da zikredebiliriz: Cîva'nın bilgisi, birçok sîra sahipken, Tanrı her şeyi bilir; Tanrı dolaysız olarak bilir, oysa cîva dolaylı olarak anlar.

vardır. Net bir Brahman ideali, düşüncede oluşturulmuştur ve bu yüzden o düşünce için bir gerçek olarak var olur. O, “ampirik bir elbisedeki” Brahman’dır; bize görüldüğü şekliyle Mutlaktır, bizatihi değil. Kendisine dikkat çektiğimiz, onun kendi kendisiyle içsel tutarsızlığı, gerçekte onun düşünce ile olan ilişkisinin sonucudur. İfade edildiği gibi o, cneya Brahman ya da bilinebilen Brahman’dır. Aslında o, özne ve nesne arasındakini de içeren her türden ilişkiyi dışlar ve bu yüzden de, bilinemez. Ancak bilinemezse de, şimdi işaret edeceğimiz gibi, idrak edilebilir.

Bu yüzden bir kimse, Upanişadlar Brahman’ı nirguna ve onun için de tanımlanamaz ve bilinemez olarak tasvir ettiklerinde tam olarak neyin kastedildiğini anlamada dikkatli olmalıdır. O, her anlamda kelimelerin alanının ötesinde değildir. Onun böyle olduğunu farz etmek, hedeflerinin hepsinden Upanişadları yoksun bırakmak olurdu. Olumsuz tanımın, mümkün yegâne tanım olduğu kabul edildiğinde bile, bundan nirguna Brahman’ın boş bir kâğıt olduğu sonucu çıkmaz.⁷² Çünkü doğrudan ya da dolaylı olarak gerçekliğe ve yokluğa atıfta bulunan her türlü önerme, kendisine has olumlu imaya sahiptir. Ancak gerçekten de, Advaitinler, neti neti –ne bu ne o– gibi Upanişad ifadelerine, ikincil bir yer verirler; oysa birincil yeri, mutlak olarak bizdeki gerçekliğe işaret eden Tat tvam asi gibilere verirler. Yani, olumsuz ifade, tek başına/izole bir şekilde değil, ancak Tat tvam asi gibi olumlularla birlikte anlaşılabilir. Yokluk, müspet ifade için yalnızca bir hazırlıktır.⁷³ O, Mutlağın burada, yalnızca dış fenomenlerden hareket edilerek nesnel olarak değil, ancak kendisini bizim içimizde ifşa ediyor olarak anlaşıldığı anlamına gelir.⁷⁴ Bu, olumsuz tasvirin anlamını topyekûn değiştirir. Çünkü bununla, yalnız onun olumlu karakterini değil, aynı zamanda manevi doğasını da kabul etmeye mecbur ediliriz. Bu yüzden o burada, Mutlağın temsil ettiği basit ya da içeriksiz bir varlık değildir. Brahman’ın bilinemez olduğu ifadesi bizi, bu doktrini bilinmezci kabul etmeye götürmez. Şüphesiz, söylemsel bütün düşüncüyü Gerçeklik için uygulanamaz olarak bertaraf eder; ancak onu, tecrübe dışı –bü-

72 Terimin hakiki anlamında Mutlak olan Brahman, Şamkara’nın söylediği gibi (bkz. *Chandogya Upanişad* üzerine yorum, VIII.i.1) kıt-anlayışlı için “yokluk” olarak görünebilir. Krş. “Ben hâlâ, düşünce için nispi olmayanın yokluk/hiçlik olduğu hususunda ısrar ediyorum.” Bradley, *Appearance and Reality*, s. 30.

73 Bkz. Samkşepa-şârîraka, i.250-56.

74 Eğer nesnel bir gerçeklik, olumsuz olarak betimlenir ve bütün bilenebilir özellikler ondan soyutlanırsa, ondan geride bırakılmış hiçbir şey olmadığı sonucuna ulaşırız. “Saf varlığın saf, yokluk olduğu” gözlemi, bundan dolayı, Advaita’nın bir başka şekli olan Sattâdvaita olarak adlandırılana atfedilebilir. O, Şamkara’nın Âtmâdvaita’sına aksine olarak bu şekilde isimlendirilir ve saf Varlığın (sattâ-sâmânya), Mutlak olduğunu kabul eder. Bkz. Naişkarmya-siddhi, iii.101.

tünüyle tecrübe dünyasının ötesinde bir şey- olarak da sunmaz. Nirguna Brahman, sagunanın reddi ya da antitezi olmayıp, onun hakiki gerçekliğidir ve onu oluşturan her şeyde mevcuttur. Bundan dolayı ister nesnel isterse öznel olsun, tecrübenin her yönü, onu ifşa eder. Gerçekten de, zaptedilemezlik (svayam-prakâşatva), onun hakiki doğasıdır ve bir bulutun arkasındaki güneş gibi, bir anlamda gizli olduğunda bile kendisini gösterir. Normal olarak, şaşırtıcı görünümler yığınının dolayısı onu bulamayacak gibi görünürüz. Ancak bu, dalgalardan dolayısı okyanusu görmemek gibidir. Onun bir bilgi nesnesi olarak anlaşılamayacağı doğrudur. Ancak, onu tecrübe etmenin başka yolları olabilir ve bir sonraki bölümde kendisine atıfta bulunacağımız Advaitik pratik disiplin şeması kadar onun algı teorisinin doğası da, böyle bir tecrübe şeklinin bulunduğunu ve Brahman'ı o olarak "bilebileceğimizi" gösterir. Tecrübenin bu daha yüksek tipi, bizim için bütünüyle bilinmeyen bir şey değildir. Çok nadir de olsa, kendimizi aştığımız ve hatta tamamen yaşanmış olan tecrübenin bilinmediği anlar vardır. Onda, yalnızca benlik hakkındaki düşüncenin zımnı olarak bulunduğu ortak bilincin değil, aynı zamanda düşüncenin tecrübeye karıştığı açık kendi kendinin bilincinde olmanın da ötesine geçeriz. Bu, uzun disiplin boyunca kendisinin var olan her şeyle özdeş olduğunu hissetmeyi öğrenen, sonunda bu durumun ötesine geçmede ve dünyayı ve aynı zamanda kendisini de gözden kaybetmede başarılı olan ve doğrudan Gerçekliğin içine yerleştirilen bilginin tutumunun uzak bir benzetmesi olarak kabul edilebilir. Bu, Advaitik öğretinin hedefini oluşturur.

Bu yüzden saguna Brahman ideali, felsefenin mutlakı olmak bakımından yetersiz olsa da, faydasız olarak kabul edilmemelidir. Daha önce saguna Brahman idealinin, talebenin kendisini takip ederek doğuştan getirdiği sınırların üzerine çıkabildiği ve advaitik hedefi gerçekleştirmede başarılı olmak için vazgeçilmez olan ahlâki uygunluğu elde ettiği ahlâki bir ideali nasıl sağladığını gördük. Saf teorik bakış açısından bile, mesela Advaita'da takip edilen metot tarafından gösterildiği gibi, kendisine özgü bir değeri yok değildir. Bu metodun, bireysel tecrübeye verildiği şekliyle az çok farklı dünyalarla başladığı ve onların temeli olarak ortak bir şeyi keşfettiğini biliyoruz. Metot, bireysel tecrübeye tezahür eden farklılığı sistematize ettikten sonra, birliğe ulaşır. Ve bu farklılıktaki birlik dünyası, yukarıda kabul edilen akıl yürütmeye göre bizi bir görünüş olduğundan, ancak daha sonra söz konusu metot, dünyanın ötesinde yer alanın yegâne gerçeklik olarak ruh olduğu sonucuna ulaşır. Eğer biz yanılmadan advaitik mutlaka ulaşacak isek, sıradan tecrübenin çelişkileri ve anormallikleri ilk önce, en azından saguna Brahman tarafın-

dan işaret edilen düzenliliği görmeyle çözülmek zorundadır. Onda gerçekleş-tirilen sentez ya da aynı şeyi farklı bir şekilde ifade edecek olursak, cîvanın Mâyâ olarak evrenselleştirilen avidyâsı olmaksızın, dünyayı yalnızca özel bir şova indirgeyerek öznelciliği boylarız. Çünkü o zaman, bireysel bilinç için mevcut olanın ötesinde herhangi bir şeyi varsaymak için hiçbir gerekçe ol-mazdı. Bundan dolayı, saguna Brahman'a yönelik Advaitin'in eleştirisi, yal-nızca bu kavramın felsefenin hedefi olarak hizmet görmedeki yetersizliğini gösteriyor olarak anlaşılmalıdır, onun değersiz olduğuna işaret etme husu-sunda hizmet görmede yetersiz olduğu şeklinde değil.⁷⁵ Ancak onun değeri, ampirik alanla sınırlanır. Bu, pratik faydanın metafizik geçerliliğe dayanma-yı gerektirmediği şeklindeki genel advaitik konumla tamamen uyumlu bir gö-rüşdür. Daha yükseği nirguna Brahman (*para-vidyâ*) ve daha düşük düzeyde olanı saguna (*apara-vidyâ*) hakkında Advaita'daki öğretimin "iki derecesi" olarak bilinen şeye yol açan bu ayırımdır.

IV

Şamkara'ya göre mokşa, yeniden ulaşılabilecek bir durum olmayıp, ancak ruhun gerçek doğası olduğundan, sıradan anlamıyla, onu gerçekleştirme hususunda bir vasıttan nadiren söz edebiliriz. Bu durum, bir kimsenin, zamanla unutul-an tabii karakterinin ne olduğunu idrak etmek, anlamaktır. Bunun Upani-şadlardaki ifadesi, "Sen osun"dur, "Sen o olacaksın" değil. Burada verilen yaygın örnek, çocukluğundan beri bir avcı olarak yetiştirilen, daha sonra kendisinin kraliyet kanına sahip olduğunu keşfeden bir prens örneğidir.⁷⁶ Bir şey olmayı gerektirmez, çünkü o her zaman bir prensti ve onun bütün yapma-sı gereken, kendisinin bir prens olduğunu hissetmesi ya da anlamasıdır. Biz bu noktayı, aynı şekilde, güneş ve ay tutulması arasındaki ayırımı gönderme yaparak gerektiği gibi örnekleyebiliriz. Ay tutulmasında, gerçekte yeryüzü-nün ayla güneş arasına gelmesiyle ay, güneş ışığından mahrum olur; öyle ki tutulmanın ortadan kalkması ayın durumunda gerçek bir değişime yani ka-ranlığa gömülen kısmın aydınlanmış hale gelmesine işaret eder. Öte yandan güneş tutulmasında, güneş tam olarak tutulma boyunca daha önce ne ise ya da daha sonra ne olacaksa öyle olmaya devam eder. Yalnızca, araya giren ay, onun gerçekte olduğu gibi görünmesine engel olduğundan tutulmuş olarak görünür. Bundan dolayı aydınlığın yeniden ortaya çıkması, onda olan her-hangi bir değişime değil, yalnızca ayın daha ileri bir hareketi ya da güneşin

⁷⁵ Bkz. Şamkara'nın *Chandogya Upaniṣad*, viii.1 ve *Kalpa-taru*, I.i.20.

⁷⁶ Şamkara'nın *Brihandranyaka Upaniṣad* üzerine şerhi, II.i.20.

kendisini olduğu şekliyle göstermesine engel olan engelin kaldırılması anlamına gelir. Advaitik mokşa durumunda da benzer şekilde, ihtiyaç duyulan yegâne şey, hakikati bizden gizlenmiş olarak tutan engelin kaldırılması ve yalnızca bu sonucu meydana getirmesi niyetiyle emredilen disiplindir. Bu yüzden ki burada ancak, olumsuz ya da dolaylı bir anlamda, mokşaya ulaşmadan söz edebiliriz. Engel, bütünüyle bir adhyâsanın sonucu olan ampirik hayat, acâ-nadır ve onun zıttı olan cnâna vasıtasıyla kaldırılır. Onu etkilemeye muktedir olan cnâna, daha önce çok fazla zikredilen sebeplerden dolayı, dolaysız ya da sezgisel (sâkşat-kâra) olmalı ve kendisinin Brahman ile olan özdeşliğine gönderme yapmalıdır; çünkü samsârâyı meydana getiren şey, bu özdeşliğin unutulmasıdır. Bu tür bilgi, kurtuluşun yegâne aracıdır. Ne ahlâki mükemmellik ne de dinî eylemler, onun için dolaysız yardımlar olarak gerekli değildir. İradenin eğitilmesi ve duyguların arındırılması, tabii ki, zorunludur; ancak onlar mokşa için değil yalnızca cnâna⁷⁷ için yardımcılarıdır. Bu, ahlâki olarak saf olmayanın ciddi olarak kurtarıcı bilgiyi elde edemeyeceği anlamına gelir. Cnâna bir kez ortaya çıktığında, kendiliğinden acnânayı yok eder ve içinde taşıdığı ihtişamıyla ruhun kendiliğinden ifşası, mokşadır. Aynı şeyi bir başka şekilde ifade edecek olursak, ahlâki iyileşme ve dinî disiplin, mokşa için zorunlu, ancak yeterli değildir. Şamkara tarafından savunulduğu şekliyle karmasamnyasa ile kastedilen şey işte budur. Cîvan-mukti anlayışı, dünya ve ondan kurtuluş hakkındaki böyle bir görüşün mantıksal sonucudur. Eğer bilgi, kölelikten kurtulmanın yegâne aracı ise, özgürlük onun elde edildiği an ortaya çıkar ve beşeri varlığın psişik ya da diğer donanımlarında onun burada ve şimdi elde edilmesini imkânsız hale getiren hiçbir şey yoktur.⁷⁸

Bu disiplin, iki safhada gerçekleştirilir; bunlardan birincisi, ciddi Advaita çalışmasına girme ehliyeti kazandıran giriş safhası ve ikincisi ise, doğrudan kendi kendini idrak etmeyi hedefleyen malum Vedantik eğitim. Bunlardan birincisi, Gîtâ ile ilgili bölümde açıklandığı üzere karma-yoga ile özdeştir ve hedefi, dünyadan ayrılmayı geliştirmektir. Sonuncusu, şravana, manana ve nididhyâsadan oluşur. Bunlar, daha önce, Upanişadlarla ilgili bölümde

⁷⁷ VS. III. iv.26.

⁷⁸ Ancak, ruhun Upanişadlara göre kendisini idrak edebileceği bir diğer varlık düzeyi, Brahma-loka ya da Brahman'ın dünyasıdır (*Kahta Upanişad*, II.iii.5). Upanişadlardaki bölümde (s. 31) ifade edildiği şekliyle, bu şekilde elde edildiren mokşa, krama-mukti olarak adlandırılır. Advaita'ya göre bu, Veda karmasının saguna Brahman üzerindeki meditasyon ile birleşmesinin (samuccaya) sonucudur. Burada, saguna Brahman hem şakirtin daha yüce birinin bulunduğunu bilmemesinden hem de onu bilmeye kendisinin, onu anlama görevini yapacak güçte olmadığını hissetmesiyle onu en yüksek gerçeklik olarak kabul eder.

açıklanmıştı; ancak Advaita'ya özgü olana dikkat çekerek bu konumu yeniden ifade etmek gerekmektedir. (1) *Śravana*. Bu, öğrettiği hakikati anlamış olan bir *gurunun* yardımıyla Upaniṣadları inceleme ve müzakere etmektir. Bu şartın içerimi, iki şekildedir: Birincisi o, mutlak felsefi hakikatin, vahyedilmiş metinlerin çalışılmasıyla öğrenileceğine işaret eder. İkinci olarak o, eğer çalışma semereli olacaksa ehil bir üstatla kişisel görüşme ihtiyacını vurgular ve sırf kitap eğitiminin çok da boşuna olmadığını gösterir. (2) *Manana*. Bu, kesin olarak Upaniṣadların ne öğrettiğini, nasıl ve niçin bu öğretinin doğru olduğunu bildikten sonra bir kimseyle tartışmadır. Bu sürecin ana hedefi, daha önce *śravana* vasıtasıyla öğrenildiği için nihai hakikati keşfetmek değil; fakat her şeye rağmen onun hakikat olamayacağına dair şüpheyi kaldırmaktır (*asambhāvanā*). Onunla, bir kimsenin kendi gerçek kanaatine dayanılarak alınan şeyi dönüştürmek ve akla Advaita'da verilen yeri hakkıyla göstermek hedeflenir. Yeri gelmişken, analitik düşünmenin değerinin kabulünün, nihai olarak mistik tecrübeyi hedefleyen bir doktrinde benzersiz bir özellik olduğuna işaret edebiliriz. (3) *Nididhyāsana*. *Manana*, entelektüel kanaati temin eder. Ancak, yine de kendi kendini idrak hususunda engeller olabilir. Çünkü bu tür kanaate rağmen, o zamandan itibaren öğrenilen şeyle uyuşmayan eski düşünce alışkanlıkları (*viparīta-bhāvanā*) ara sıra olabilir. *Nididhyāsana* ile bu türden engellerin üstesinden gelme kastedilir. O, Vedantik öğretinin merkez noktası olan, ferdi ruh ile Brahman arasındaki özdeşliği üzerine derin tefekkürdür. Bu derin tefekkür, arzulanan sezgisel bilgi ortaya çıkıncaya ve söz konusu özdeşlik yakın haline gelinceye kadar sürdürülebilir.⁷⁹ Bu gerçekleştiğinde insan, *civān-mukti* haline gelir. Şüphesiz, mutlak felsefi gerçek, Upaniṣadların aracılığıyla bilinir; ancak eğer onun tarafından nakledilen bilgi, gerçek özgürlüğü getirecek ise, insan onu “Ben Brahmanım” ya da *Aham Brahma* asmi şeklinde kendisinin yaşadığı tecrübeyle de doğrulamalıdır.⁸⁰ Mutlak hakkındaki bu yakın tecrübe ya da dolaysız sezgi, kendisini laik tecrübeden ayırt etmek için *vidavadanu-bhava* olarak adlandırılır. Söz konusu özelliklerinden dolayı da o, burada, Hakikatin nihai ölçütü haline gelir.⁸¹

Civān-mukta'nın hayatının iki safhası vardır: Bunlar, içe döndüğü ve kendisini Brahman'da kaybettiğinde hem *samādhi* hem de mistik trans ya da dünyanın manzarası geri döndüğünde ancak metafizik bakımdan doğru ol-

⁷⁹ VS, IV.i.1-2.

⁸⁰ Krş. Kim tu śrutyādayo anubhavādayaṣca yathā-sambhavam iha pramānam anubhavāsānatvāt bhūta-vastu-ṣayātvācca Brahma-jñānasya; VS üzerine yorum, Li.2. Bkz. Belvalkar, *a.g.e.*, s. 14.

⁸¹ Dolaysız vahiy meselesinden ayrı olarak Upaniṣadla da yalnızca, son tahlilde yalnızca kadim bilgilerin bu türden sezgisel bilgilerinin kaydı olarak kabul edilirler. Bkz. s. 128'deki dipnot 4.

madığını anladığından, kendisini aldatmadığında, vyutthâna ya da normal hayata geri dönme olarak bilinen durumdur. Farklılık/çeşitlilik, güneşin, sabit olduğu hususunda emin olduktan sonra bile, hareket ediyor olarak devam etmesi gibi, görünmeye devam ettiğini, söyleyebiliriz. Bir cîvan-mukta acıyı ve zevki tecrübe eder, ancak bunların hiçbirisi onun için gerçekte önemli değildir. O, Şamkara'nın kendisinin yaşadığı⁸² faal hayatla bol bol örneklediği gibi, her türlü eylemi zorunlu olarak terk etmez; yalnızca herhangi bencil bir itkiden ya da başkalarına yönelik bir minnettarlık duygusuından hareket etmez. Normal olarak insanı karakterize eden dar benliğe yönelik kör muhabbet ve bunun sonucu olarak da sırf şahsi olan bağlanmanın yerini, cîvan-mukta durumunda, aydınlanmış ve bu yüzden de herkes için sevgi alır. Bu evrensel sevginin temeli, Upanişadların 'Sen osun' öğretisi tarafından sağlanır. Biz başkalarına, kendimize davrandığımız gibi davranmalıyız; çünkü onlar da biziz; bu, ahlâkın altın kuralını, temellerin en sağlamına dayandıran bir görüştür. 'Bütün varlıkları kendisinde gören ve kendisini bütün varlıklarda gören', Upanişadların söylediği gibi,⁸³ hiç kimseyi sevmeyecektir; ya da Gîtâ'nın ifade ettiği gibi, "O, bizatihi kendisine zarar vermez."⁸⁴ Yalnızca mükemmelliği elde etmek için uğraşan kimse için önemli olan toplumsal ahlâk ve ayin yasaları, onun için anlamsızdır.⁸⁵ Mücadele safhasını aşan cîvan-mukta, kendiliğinden erdemlidir. İtki ve arzu onda bir haline gelir. O zaman o, erdemi uygulamaz, onu ifşa eder. "Benlik hakkındaki bilgiye uyanmış kişide, merhamet gibi erdemler ne olursa olsun bilinçli bir çabayı ima etmezler. Onlar, onun ikinci doğasıdır."⁸⁶ Sonunda fiziki eklerinden ayrıldığında, yeniden doğmaz, fakat Brahman olarak kalır. Bu, *videaha-muktidir*.

82 Krş. Panca-daşî, vi. 270-8. Bu bağlamda, Şamkara'nın VS üzerine yorumunun sonunda IV.i.15'teki ifadesine gönderme yapmak ilginçtir. Gelenek bu ifadeyi, onun mutlak hakikat hakkındaki kişisel tecrübesine yönelik bir ima olarak görür.

83 *Işâ Upanişad*, 6.

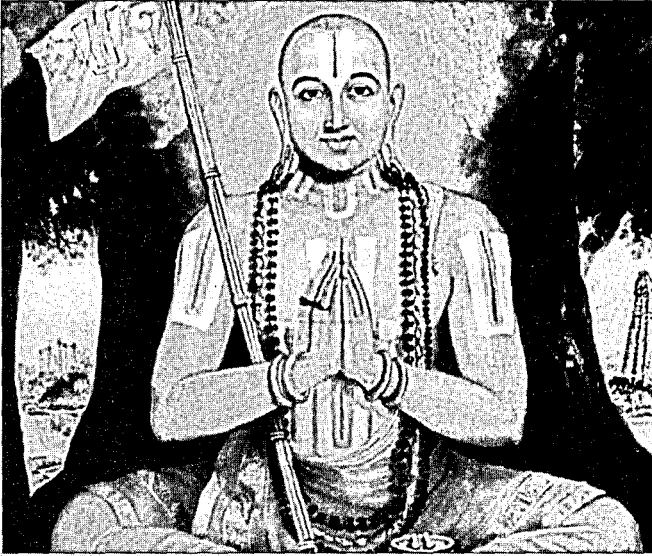
84 Xiii.27.

85 Krş. Şamkara'nın VS üzerine olan yorumu, II.iii.48.

86 *Naişkarmya-siddhi*, iv.69.

14

Vedânta



“BEN ATMANIM, BEN BRAHMANIM. BEN VIŞNUYUM. BEN ŞİVAYIM. BEN KAINATIM. BENDEN BAŞKA HİÇBİR ŞEY YOKTUR.

BEN İÇERDE İKAMET EDERİM; BEN DIŞARIDAYIM.

ÖNDENİM VE ARKADANIM. KUZEYDENİM VE GÜNEYDENİM. ÜSTTEYİM VE ALTTAYIM.”

Şamkara, Tefrik Etme Hazinesi

VIŞIŞTÂDVAİTA

Bu, Râmânuca'nın ismiyle ilişkilendirilen sistemdir. Onun en çarpıcı özelliği, kişisel teizmi Mutlağın felsefesiyle birleştirmeye yönelik teşebbüstür. Her ikisi de eski zamanlara kadar götürülebilecek olan iki düşünce çizgisi, burada karşılaştı ve onun kültürlü insanlar kadar sıradan halk için de çekici olması onun bu özelliğinde yatar. O doğal olarak, hem dinî hem de felsefi bakımdan daha büyük bir sistemleştirme gösterse de, bu bakımdan Gîtâ'nın öğretisini andırır. Tarihsel olarak konuşulduğunda, burada birleşen düşüncenin unsurları ayrıdır. Onlardan birincisi yani teizm, kendilerini bütünüyle ona adayan ve bu yüzden de ön yargılı (ekântinler) olarak betimlenen kimseleri merhametinden dolayı kurtaran sıfatları olan ve aşkın bir tanrıya inancı telkin eden Bhâgavata tipi bir teizmdir. Öğretideki ikinci unsur, Upanişadlara dayanan daha eski bir unsurdur. Kendilerine atıfta bulunduğumuz iki Upanişad görüşünden hiçbirini, bütünüyle Râmânuca için kabul edilebilir olduğunu kanıtlamadı, ancak onun öğretisi, Brahma-vivarta-vâda'dan daha çok *Brahma-parinâma-vâda*¹ olarak betimlenene benzerdir. Mutlak gerçekliğin birliği ve onun evrendeki içkinliği hakkındaki düşünceler, cnânanın² kurtuluşun vasıtası olduğu doktrininde olduğu gibi, bu kaynaktan türetilir. İki öğretinin burada sentezlenme başarısıyla ilgili olarak daha sonra birkaç söz söyleyeceğiz; şimdilik bu sentezin, Râmânuca'nın bu doktrinin nihai şekline katkısının

1 Bkz. a.g.e., SB, Liv.27.

2 Göreceğimiz gibi bu, Râmânuca tarafından bhakti olarak adlandırılır.

değerini asgariye indirgeme olarak anlaşılmasa da, onun tarafından başlatılmadığına işaret etmek yeterli olacaktır. Teizm ve Mutlak hakkındaki felsefeyi bir araya getirmeye yönelik teşebbüs, çok eskidir ve hatta bizatihi Veda parçalarına kadar bile götürülebilir. Benzer bir sentezin, Viṣiṣṭâdvaita'da olduğu gibi, ilave özellikleriyle Bhâgavâta tipi olan bu teizm dolaysız olarak Vedaya kadar götürülemez olduğu ortaya çıkan Gîtâ'da bulunduğunu biliyoruz. Aynı şey, gelişimin farklı safhalarında, özellikle de *Nârāyaṇīya* (s. 100) olarak bilinen kısmında olmak üzere, Mahâbharata'da ve *Viṣṇu-purâna* gibi Purânalarda bulunur. Ancak Râmânuca'nın zamanında yeni bir durum, yani Şamkara'nın saf mutlakçı felsefesine ve bu eski sentezin yeni bir formülasyonunu gerektiren zahiri reddlerine karşı bir reaksiyon vardı. Mesela, Viṣiṣṭâdvaita'nın ferdin gerçekliği iddiasını açıklayan cîva ile Brahman'ın advaitik özdeşleştirmesi ya da onun, Max Müller'in ifade ettiği gibi, Hindulara ruhlarını geri verme³ teşebbüsü vardı. Bu türden görüşlere karşı bir protesto olarak, bu doktrin İS. yaklaşık 1000'de ilan edildi ve daha sonra Râmânuca tarafından az çok sistematik hale getirildi.

Bu doktrinin otoritesinin kaynakları, iki türdür; bu yüzden o, Ubhaya-vedânta olarak betimlenir. Bunlardan birincisi, Upanişadlar ve çoğu kısmı itibariyle Vedaya dayanan Purânalar gibi çalışmaları da içeren Veda'dır. Öteki, genellikle Veda öğretisine borçlu olsa da, şüphesiz ona ait olmayan düşüncenin unsurlarını içeren Tamil'de bulunan Güney literatürüdür. Râmânuca'nın bu sentez çalışmasındaki dolaysız öncellerinden, çalışmalarının hiçbirisi şimdiye kadar keşfedilmemiş olan Nâthyamuni'yi (İS. 1000) ve birkaç çalışması, Râmânuca'nın sistemleştirme çalışmasıyla meşgul olmasından önce anlaşıldığı şekliyle Viṣiṣṭâdvaita'nın temelleri hakkında muhteşem el kitapları olan büyük oğlu Âlavandâr ya da Yâmunâcârya'yı (İS. 1050) zikredebiliriz. Bunlar, Viṣṇu'nun Şiva'ya karşı üstünlüğünü göstermek için hazırlanan *Âgama-prâmânya*, *Mahâpuruṣa-nirṇaya*, *Siddhi-traya* ve *Śrî-stuti* ve *Viṣṇu-stuti* adlı iki ilahidir. Râmânuca ya da betimlendiği şekliyle “zahitler prensi” (*yatirâca*), talebesinin talebesi olmakla meşhur olduğu zannediliyor ve onun *Śri-bhâṣya* olarak bilinen, *Bhagavadgîta* üzerine olan *Vedânta-sûtra* yorumu ve bu inancın bağımsız bir açıklamasını veren *Vedârtha-samgraha*, bu sistemin baş kutsal metinlerini teşkil eder. Onun diğer çalışmaları, ibadet şekillerini ele alan *Vedânta-sûtra*, *Vedânta-dîpa*, *Nitya-grantha* ve *Gayda-traya*'dır. Ondan sonra gelen bu kişilerden, *Śri-bhâṣya* ve *Vedârtha-samgraha* üzerine yorum-

ların yazarı Sudarşana Sûri'ye (İS. 1300) dikkat çekebiliriz. Sonra, daha çok Vedānta Deşika (İS. 1350) olarak bilinen Venkatanātha gelir. Onun çok yönlü derin bilgisi ve uzun süreli çalışmaları, Râmānuca'nın doktrininin sağlam bir temel üzerine tesis edilmesine çok katkıda bulundu. İlk olarak o, Râmānuca'nın zamanından itibaren yorumcuları tarafından ortaya konulan savunmayı dikkate alarak Advaita'ya yönelik itirazları kendisinden öncekilerin yaptıklarından çok daha iyi bir şekilde formüle etti. Böyle yapmakla, yalnızca eleştirel yönü bakımından doktrini daha güçlü bir hale getirmede; aynı zamanda iç sistemleştirme görevini de yükledi ve zamanında meydana gelmiş olan katı, müsamahasız gelenekten her türden ayrılmayı reddetti.⁴ O, Vişîştādvaita tarihindeki ikinci büyük şahsiyettir ve gelecekteki şöhreti hakkında verdiği ilk belirti, zamanın meşhur üstadı olan Varadaguru'nun beş yaşında bir çocuğa bağışladığı söylenen aşağıdaki duayla çok iyi işaret edilir: "Heterodoks görüşleri ortadan kaldırarak Vedānta'yı sağlam bir temel üzerine kurasın; Ortodoksların saygı gösterdikleri ve bol hayrın meskeni olasin."⁵ Çalışmaları burada zikredilemeyecek kadar çoktur. Bunlar arasında en önemlilerinden bir kısmı, *Şri-bhâşya* üzerine tamamlanmamış bir yorum olan *Tâtparyā-tikâ*, Râmānuca'nın *Gîta-bhâşya* üzerine şerhi *Tâtparyā-candrikâ*, *Nyâya-siddhāncana*, *Sarvâtrha-siddhi* diye adlandırılan üzerine kendi yorumuyla birlikte *Tattva-muktâ-kalâpa* ve Advaita'ya güçlü bir saldırı olan *Şata-duşanî* isimli çalışmalarıdır. Şrinivâsârya'nın (İS. 1700) *Yatîndra-mala-dîpikası*, yeni başlayanlar için faydalı kısa bir el kitabıdır.

I
Râmānuca, diğer birçoğuyla birlikte, bilginin hem bir özne hem de bir nesneyi ima ettiğine inandığı halde, esas olarak belli diğer yönler bakımından onlardan ayrılır. Bunların en önemlisi, ayırımın her türlü bilgi için esas olması ve zihin için ayırt edilemeyen bir nesneyi anlamanın imkânsız olmasıdır. Bilinen, zorunlu olarak bir şekilde nitelendirilmiş olarak bilinir. Onun öz niteliği, her durumda kendisiyle birlikte kavranılır olması sebebiyle, bilinen şey zorunlu olarak bir şekilde nitelendirilmiş olarak bilinir. Bu görüşün önemini, onu mesela, Nyâya-Vaişeşika'nın nirvikalpaka görüşüyle karşılaştırarak anlayacağız. Nyâya-Vaişeşika'nın bu görüşüne göre ayrıştırılmış gerçekler ilk önce anlaşılan her şeydir. Râmānuca'ya göre, algıdaki böyle bir safha, psiko-

4 Krş. Adhikarana-şarâvalî, Giriş dördlüğü, 25.

5 *Pratiştâpita-vedântah pratikşipta-bahirmatah: Bbûyah traividya-mânyah tvam bhûri-kalyâna-bhâcanam.*

lojik bir mittir ve Nyâyâ-Vaiṣeṣika'nın *savikalpakası*, bizatihi esastır. Onun en basit unsurları hakkındaki bir analiz, yalnızca düşüncenin sonucudur ve gerçekten meydana geldiği şekliyle zihinsel süreçte ona karşılık gelen hiçbir şeye sahip değildir. Bu, Râmânuca'nın *savikalpaka* ve *nirvikalpaka* ayırımını kabul etmediği şeklinde anlaşılmamalı; algı tecrübesi, nesne ilk kez bilindiğinde *nirvikalpaka* olarak adlandırılır. Onun ilk sunumu, aynı şeyin daha önceki herhangi bir izlenimini hatırlatmaz. Bir çocuk, diyelim ki, bir ineği ilk kez görür; o zaman bile o, nesneyi bir şekilde nitelenmiş olarak görür. Bir ineği tekrar gördüğünde, onun görmesine, daha önceki izlenim eşlik eder ve –yeninin eskinin ışığı altında bilinmesi olan– bu ikinci ya da müteakip bilmedir ki, Râmânuca tarafından *savikalpaka* olarak betimlenir. “Bu bir inektir”, algı tecrübesinin *nirvikalpaka* düzeyi şeklini temsil eder. “Bu *da* bir inektir”, aynı şeyi *savikalpaka* düzeyinde yapar. Bundan dolayı, “belirli” algı tarafından ima edilen psikolojik gelişim, Nyâyâ-Vaiṣeṣika'da olduğu gibi basitten karmaşığa doğru değildir; daha ziyade, şimdiye kadar yeni olan karmaşığın kendisi, böyle olmayı bırakır ve bütünüyle bilinir hale gelir. Aynı şeyi bir başka şekilde ifade edecek olursak, Nyâyâ-Vaiṣeṣika'ya göre yalnızca *savikalpaka* hüküm vermeyi gerektirir *nirvikalpaka* yalnızca bunun için malzemeyi sağlarken, *Viṣiṣṭâdvaita*'ya göre her algı tecrübesi, aynı şekilde onu gerektirir. *Savikalpaka*, bu şekilde bilme (*pratyabhicnâ*) gibi olmaz: bu, Devatta'dır, çünkü Devatta iki kez algılanan bir ve aynı nesneye gönderme yapar; oysa birincisi, aynı tipten farklı nesneler ortaya çıktığında bilinir. Şüphesiz, her ikisinde de benzer şekilde, mevcut bir nesne geçmiş bir etkinin yeniden canlandırılmasıyla birleştirilir; ancak *savikalpakada*, canlanan yalnızca niteleyici unsurun izlenimi iken, hatırlamada canlanan ise belirli bir tikedir (*vyakti*). Üstelik, her türlü algı eşit şekilde hüküm vermeyi gerektirse de, yeniden bilme, nesnenin kendileriyle bilindiği zaman ve mekân ayırımlarına atfı içerir. Mutlak nesne (*nirviṣeṣa-vastu*) yalnızca algının ilk düzeyinde bilinmiyor değil; mutlak gerçeklik de dahil her türlü *cnâna* zorunlu olarak karmaşık (*saguna*) bir nesnedir.⁶ “Eğer Upaniṣadlar, Brahman'ı ‘niteliksiz’ olarak betimliyorsa, Râmânuca şöyle der: Hâlâ onu karakterize eden başka nitelikler varken, bütün bu betimleme, *birtakim* niteliklerin reddedildiği anlamına gelir.”⁷

Râmânuca'ya göre *cnânanın* doğasını bilmek için, kendi doktrinine özgü, mutlak nesneler tasnifini anlamak zorunludur. Sanskritçe olarak *cetana* ve *ceda* olarak adlandırılan meşhur ruh ve madde arasındaki ayırma o,

6 SB, s. 70-75.

7 SB, s. 71.

ikisinden hiçbirini olmayan bir başkasını ilave eder. Cnâna, bu orta tiptendir. Şu yönüyle maddi varlıklardan farklıdır: Yardım görmeksizin kendini ve diğer nesneleri tezahür ettirebilir ki, bu diğer objeler için söz konusu değildir. Cnâna maddi varlıklara benzemez: Ancak, bu şekilde tezahür edişi, asla *kendisi için* değil, fakat bir başkası içindir. Yani o, yalnızca gösterebilir, ancak bilemez. Bu son durumda o, bu doktrine göre kendisinden başka bir şeyi göstermeye muktedir olmasa da bilen ruhtan farklıdır. Maddi alandan bir örnek alacak olursak, cnâna ışık gibidir. O, kendi varlığı kadar bir kavanozun (diyelim) varlığını da ifşa edebilir, ancak bizatihi ikisini de bilemez; onun şeyleri ifşası, her zaman bir başkası içindir. O, kendisi için değil, başka bir kimse için var olur. Onun teleolojisi, bizi kendisinin ötesine götürür. Burada şeylerin tasnifi, bundan dolayı, cada ve cetana şeklinde değil, fakat cada (madde)⁸ ve acada şeklindedir (madde olmayan). Buradaki ikinci terim yani acada, cetanaya ve ondan farklı ancak yine de cadadan ayrı olana karşılık gelir. Cnâna, bu sistemde kabul edilen manevi varlıkların iki türünden biriyle ya da ötekiyle, yani cîvalar ve İşvara'yla ilgilidir. Bu nedenle de, –literal olarak, “yardımcı ya da niteleyen cnâna”⁹ anlamına gelen– dharma-bhûta-cnâna olarak betimlenir. Bu betimleme, tözel cnânanın olduğunu da ima eder. Farklı cîvâlar ve İşvara, bu daha yüksek anlamda cnânadır. Onlar, lambanın alevi ile karşılaştırılabilir; ışınlar gibi onların dharma-bhûta-cnânaları da ona aittir ve ondan kaynaklanırlar. Bu cnânanın, ebedi olarak –ister cîva ister İşvara olsun– bir nesneyle birleştirildiği farz edilir ve onun benzersiz ilavesini meydana getirir. Söylendiği gibi, ait olduğu öznenen “dışarı çıktığında” ve bir nesneyle temas ettiğinde, bu nesneyi o özneye gösterebilir. Dünyevi var oluş boyunca, az çok sınırlı bir tarzda fonksiyon gösterir, ancak her zaman var olmayı sürdürür. Derin uykuda bile o vardır; ancak o zaman fonksiyon icra etmez ve bu yüzden de, kendisini göstermez. Bu, cnânanın yalnızca bir nesneyle bilineceği mi yoksa asla bilinmeyeceği hakkındaki bir teoridir. O zaman cîva, kendi dharma-bhûta-cnânasının ifşa edilmemiş mevcudiyetiyle birlikte kendi kendinin bilincinde olmayı sürdürür. Rüyalarda, gerçek mevcudiyet, rüya nesneleri hakkında var sayılır. Bundan dolayı cnâna da, o zaman bilinir; ancak eylemine, uyanıklık durumundakinden daha çok sekte vurulduğundan, rüya nesneleri hakkındaki bilgi, bulanık ve belirsizdir. Öte yandan mokşada, tamamen özgür hareket tekrar kendisine iade

8 *Yatindra-mata-dīpikā* (Ānandāśrama serisi), s. 51.

9 Cnâna, cîva ya da İşvar için niteleyici/sıfat olsa da, daha sonra daha açık hale geleceği gibi, bizatihi bir “öz” olarak kabul edilir.

edilir. O, her şeye nüfuz eder hale gelir. Bunun sonucu, burada onun sahası dışında kalan hiçbir şeyin olmamasıdır. Özgür bırakılmış ruh, sonuç olarak, her şeyi bilir. Lamba ve ışınlar benzetmesi, dharma-bhûta-cnâna, cîva ya da İşvara gibi, yalnızca inceltilmiş bir şekilde görünen, maddeye sahip olduğunu akla getirebilir/ima edebilir. Ancak o, Râmânuca'nın görüşü değildir. O dharma-bhûta-cnânayı, her zaman bir başkasıyla birleştirilse ve bir başka şeye dayansa da, ayrı bir varlık olarak kabul eder. Ancak, ruhun kendisini değişmez ve böylece de doktrini, Şamkara'nın vurgulamaktan asla yorulmadığı, bütün ağırlığı ruhun değişmezliği lehinde olan (avikrityatva) Upanişadların öğretisiyle uyumlu hale getirme arzusu dışında iki tür cnânayı var saymanın gerekçesini anlamak zordur.

Cnâna, yalnızca manas ya da kendisiyle daha önce orada olduğu farz edilen nesnelere doğru uzandığı bir duyu organı tarafından yardım edilmiş olarak manas vasıtasıyla etkisini gösterir. Râmânuca, bu bilme sürecini ruhtan başlayan, sonra manasa ulaşan ve oradan da duyular aracılığıyla ortaya çıkarak dış nesnelerle karşılaşma olarak betimler. Cnâna, bu şekilde bir nesneyle temas ettiğinde, o nesnenin “şeklini” (âkâra) alacağı ve bir dereceye kadar onu söz konusu özne için ifşa edeceği ifade edilir. *Dharma-bhûta-cnâna* anlayışının, benzer şekilde nesnelere doğru dışarı çıktığı ve bilgiye neden olmadan önce onların şekillerini aldığı farz edilen Advatî'deki antah-karana anlayışına karşılık geldiği açıktır (s. 345). Ancak, bu doktrindeki antah-karana fiziki (cada) ve onu cnânaya dönüştürmek için dış bir yardıma yani, sâkşine ihtiyaç duyarken, burada dönüştüren cnânanın kendisidir. Manas ve indriyas gibi onun ihtiyaç duyduğu yardım yalnızca, rengin ya da sesin bilgisi gibi, bilginin hususi yollarda görünüşünü belirlemek içindir. *Dharma-bhûta-cnâna*'nın bir dönüşümü olarak kabul edilen yalnızca bilgi değildir; arzu, kızgınlık gibi iç durumlar da, onun dönüşümleridir; bu yüzden onlar aynı zamanda bilginin de formlarıdır.

II

Şimdi bilginin mantıksal içerimlerine dönelim.¹⁰ Az önce Râmânuca'nın bilginin oluşum sürecini betimlemesinden söz ederken, nesnelerin bilinmeden önce var olarak görüldükleri gerçeğine dikkat çekmiştik. Bu yüzden onlar, gerçek olarak kabul edilirler ve onların varlıkları, hiçbir şekilde bene ya da onları benle ilişkiye sokan bilgiye dayanmadıklarından gerçeklikleri yalnızca nispi değil, aksine mutlaktır. Râmânuca bu realist görüşü eski Veda öğretisi-

¹⁰ SB, s. 183-188.

ne kadar götürür. Böyle yaparken, Prâbhākara Okulu'nda verilen bilgi tasvirini hatırlatan terimleri kullanır.¹¹ Özellikle onun görüşü, yalnızca var olanın (sat) bilineceği ve içeriğine (yathârtha) karşılık gelen gerçek bir nesnenin yokluğunda bilginin tasavvur edilemeyeceği/düşünülemeyeceği şeklinde betimlenir. Eğer bir şey ya da başka bir şey akıl ile kavranır bir temel olarak hizmet görmek için dışarıda var olacaksa o, burada kastedilen karşılığı temin etmek için yeterli değildir. Râmânuca'nın açık bir özdeşliğin metafizik bir kurgu olduğu ve bilinmeyeceği görüşüyle uyumlu olarak nesnenin karakteri de, bilgiye verildiği şekliyle olmalıdır. Bir başka ifadeyle, bilgide ima edilen uzlaşma, ondan (prakârin), sunulan nesnenin *ne* (prakâra) olduğuna doğru genişler. Normal algı dikkate alındığı ölçüde bu konumu anlamak kolayken, karşılık olan şeyler olmaksızın bilgiye sahip görüldüğümüz yanılsamalar durumunda, söz konusu konumun nasıl devam ettirileceği sorusu ortaya çıkar. Râmânuca'nın onlar hakkındaki açıklaması iki şekildedir:

(1) Bazı durumlarda, realist konum, Râmânuca tarafından, beş katlı Vedānta doktrini temelinde savunulur. Bu doktrine göre hepsi bileşik olan görünür dünyanın nesneleri farklı oranlarda olsa da, beş bhûtayı ya da unsuru içerir. Bu yüzden serap örneğinde, görülen şey, yalnızca prthivîyi, onun ağır kısmını değil, aynı zamanda hafif, ap ve diğer unsurları da içeren kızgın çöl boşluğudur ve bu yüzden burada suyun anlaşılmasını, yalnızca gerçekte göze sunulan şey olarak anlamak zorundayız. Bu tür bir açıklama, ancak verilen örnekte olduğu gibi, yanılsama nesnesinin beş bhûtadan biri ya da öteki olduğu durumlarda yapılabilir. Fakat yanılsamalar hiçbir şekilde, bu tür nadir durumlarla sınırlanamaz. Biz, ikisinin de bizatihi bir bhûta olmadığı yerlerde, yanlışlıkla kabuğu gümüş kabul edebiliriz. Bu tür durumları açıklamak için, Râmânuca, pancî-karananın temelinde yatan ilkenin genişletilmesine müracaat eder. Diğer örnekler arasında, gümüş-kabuk yanılsaması, iki şey arasındaki benzerlikten, yani onların kendilerine has parlaklığından kaynaklanır. Bu benzerlik Râmânuca için, aşırı şekilde sınırlı bir derecede olsa da, gümüşü meydana getiren hakiki özün kabukta bulunuşu anlamına gelir. Benzerlik, onun için kısmi maddi özdeşlik hakkındaki bir başka terimdir¹² ve bu yüzden burada algılanan, gerçekten sunulandır. Yani, Râmânuca sisteminin temel bir inancı olan şeye, yani fiziki dünyanın birliği ve ona ait şeyler arasında keşfedilebilir olan yapısal akrabalığa işaret ederek bu tür durumlarla ilgili sat-khyâti görüşünü meşrulaştırır.

11 Yathâtrham sarva-vijnānam iti veda-vidām matam. Krş. PP, s. 32.

12 Tadeva sadrşam tasya yat taddravyaika-deşa-bhāk, SB, s. 184.

(2) Sarılık olan bir kimse tarafından sarı görülen beyaz sedef kabuk örneğinde olduğu gibi farklı bir açıklama zorunlu hale gelir. Çünkü herkes tarafından sarılığın, bilen ruh dışında burada yani, göz yuvarlağında olduğu kabul edildiğinden açıklanmayı gerektiren nokta, onun gerçek olup olmadığı değil, onun sedef kabuğunu karakterize ediyor olarak görülmeye nasıl başlanmış olduğudur. Zamanında cari olan görme teorisi üzerine temellendirilen Râmânucâ'nın teorisi, hastalıklı göz yuvarlağında bulunan sarılığın, gerçekten buradan, görme sürecinde kendisine doğru gittikleri şekilde görme organının (nâyana-raşmi) ışınlarıyla sedef kabuğuna nakledilmesi ve bu şekilde sedef kabuğu üzerine empoze edilen yeni rengin, onun tabi olan beyazlığını belirsizleştirdiği şeklindedir. Bundan dolayı, yalnızca bir an için sarı olsa da, sedef kabuğunun hakikaten öyle olduğu farz edilir. Burada da, o zaman bilgi, yalnızca ilişkiler hususunda değil, fakat onlar arasındaki ilişki hususunda verilenin bilgisidir. Eğer sedef kabuğu gerçekten sarı haline gelir ve başkaları da onun böyle olduğunu görürse şeklindeki itiraza, buradaki sarılığın söz konusu şahıstan farklı olarak, onu bütün nakil süreci boyunca takip etmemiş olan bir kimse tarafından algılanamayacak kadar çok ince, anlaşılmaz bir tür olduğu şeklinde cevap verilir.¹³ Şüphesiz bu açıklama keyfi bir açıklamadır ve ikna edici değildir; ancak, şimdiki maksadımızın bizden zikretmemizi istediği şey, onun temelini oluşturan daimi realizm ruhudur, onun bilimsel doğruluğu değil. Rüyanın nasıl açıklanacağıyla ilgili soru, kolaylıkla akla gelecektir. En azından burada, bu zamanda tecrübeye karşılık gelen nesneler var olmaksızın tecrübeye sahibiz gibi görürüz. Bu açıklama da, aynı şekilde keyfidir ve şimdi Upanişadlara dayanarak, bir rüyada görülen fil gibi nesnelerin öznel olmayıp, o zamanda orada mevcut olduğu ifade edilir. Râmânucâ “onlar en üstün Şahsiyet tarafından yaratılır (parama-puruşa)” der¹⁴ ve bu tür benzersiz şeylerin yaratılma sebebinin uyanıklık durumundaki nesnelerin yaratılmasıyla aynı yani, son karmasına uygun olarak bireyin acıyı ya da mutluluğu tecrübe etmesi için *uygun* araç sağlama olduğunu ilave eder. “O, her bir cıvaya özgü olan ve tecrübe edildikleri sürece var olan bu nesneleri, yapmış olduğu oldukça küçük iyi ve kötü işlere uygun olan sonuçlarını toplayabilsin diye yaratır.”¹⁵

Bu iki açıklamanın anlamını ortaya çıkarmak öğretici olacaktır. Sarı sedef kabuğu ve rüya-fil, yalnızca bireysel tecrübenin nesneleridir ve gerçek

13 Burada, gökyüzünde çok yükseklerde uçan küçük bir kuş benzetmesi kanıt olarak ileri sürülebilir. Bu kuş, ancak onun uçmaya başladığı andan itibaren uçuşunu takip eden kişi tarafından kolaylıkla seçilebilir, başkaları tarafından değil.

14 SB, III.ii.3.

15 Brihandranyaka Upanişad, IV.iii.10.

olmasalar da, yalnızca yanılısma devam ettiği sürece var olurlar ve örneğin gerektirdiği şekilde, yalnızca onları gören kimse tarafından test edilebilirler. Serap ya da kabuk-gümüş yanılısması da bir anlamda, belli bireylerle ilişkilidir; ancak burada bir kimse tarafından algılanan su ve gümüş, varsayım gereği, yanılısma bittikten sonra bile devam ettikleri için, sunulanın gerçek parçaları olarak herkes tarafından doğrulanabilirler. Bu, Râmānuca'nın iki tür nesneyi—biri herkes ya da çoğunluk tarafından bilinen ve bu yüzden de “herkese açık” olarak adlandırılan ve diğeri tek bir kişiye özgü olan ve bu yüzden de “özel” olarak isimlendirileni—birbirinden ayırdığını gösterir. Ancak, böyle bir sınıflandırmanın, onun farklı gerçeklik tipleri kabul ettiği – ki bu, onun doktrini epistemolojik bakımından Şamkara'nın Advâitâsı'yla (s. 350) aynı seviyeye koyan bir kabuldür— anlamına gelmediği açıkça anlaşılmalıdır. Gerçekte, böyle bir ayırımın olduğunu reddederken o, sat-khyâti doktrini formüle etmektedir. Gerçeklik noktasında özel ve herkese açık nesneler, hiçbir şekilde farklı olmazlar. Her ikisi de aynı şekilde, bilginin dışında ve ondan bağımsızdır ve her ikisi de mutlak olarak gerçektir. Bir şeyin özel olması, onun gerçekliğini kaldırmaz. Bizim acılarımız ve zevklerimiz, her birimiz için kişiseldir; ancak onlar bu sebepten dolayı daha az gerçek değerlidirler.

Bu iki durumdaki açıklama ne kadar farklı ve onun bilimsel değeri hakkında ne düşünürsek düşünelim, sat-khâyatinin hedefinin, sözde yanılısma/yanılısma olarak adlandırılanı da içeren cnānanın asla, gerçeklikten ayrılmadığını ve varlığı yalnızca bireyler tarafından doğrulanabilecek olan nesneler durumunda bile, hiçbir ideal ya da saf öznel unsur olmadığını göstermek olduğu, açıktır. Eğer her türlü bilgi eşit derecede geçerli ise, evrensel olarak kabul edilen doğru (pramā) ve yanlış (bhrama) arasındaki ayırımı nasıl açıklanacak diye sorulabilir. Yukarıda alıntılanan örneklerden, burada yanlış bize noksan bilgi gibi görünmektedir. Bu yüzden sarı sedef kabuğu örneğinde, noksan bilgiye, bizim onun beyazlığını anlamadaki başarısızlığımız ya da daha kesin bir şekilde, onun gizlendiği, anlaşılmasız hale getirildiği gerçeğini gözden kaçırmamız sebep olur. Bu ihmal ve onun sonucu olan yanlış, verilen bir başka örnekte –“ateş çemberi” (alâta-cakra) örneğinde– daha açık bir şekilde görülür.¹⁶ Burada, bir ışık noktası, hızlı dönmesi sebebiyle, çemberin her noktasını işgal ediyor olarak anlaşılırken, bu işgalin art arda meydana geldiği, eş zamanlı olarak meydana gelmediği gerçeği bütünüyle hesaba katılmadığından onun odağı olarak kabul edilir. Ancak bu doktrine göre, doğru-

nun kendisinde bile, ihmal unsurlarının bulunduğunu hatırlamamız gerekir. Mesela, kabuğu kabuk olarak algıladığımızda, varsayım gereği, onda gümüş mevcuttur; ancak o, aynı nesne gümüş olarak görüldüğünde kabuk yönü kadar bütünüyle görmezden gelinir. Çöl örneğinde de benzer şekilde, onu bu niteliğiyle bildiğimizde, zihnimiz onda var olduğu farz edilen ap unsurunu kaçırır. Gerçek şu ki, sat-khyâti yalnızca verili olanın bilindiğini var sayarken, verili olan her şeyin bilindiğini kabul etmez. Şüphesiz bilgi her zaman hiçbir şeyin değil, yalnızca verili olanın bilgisidir; ancak bu onun verili olan şeyin *tamamının* bilgisi olmasını gerektirmez.¹⁷ Bu yüzden, genel olarak yanlışın noksan bilgi olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmaz. Geçerlilik gibi tamlık da, doğruyu yanlıştan ayırmada başarısız olduğundan Râmânua, yeni bir ilke yani, genel olarak kabul edilen anlamda doğru olacak bilgi için dış gerçekliğe uygun olmaya ilave olarak hayatta işe yarar olmalı ilkesini ilan eder. Serap ve kabuk-gümüş yanlış olarak betimlendiğinde, bizim anlamak zorunda olduğumuz şey, o suyun ve gümüşün orada mevcut olduklarıdır. Çünkü eğer öyle olmasaydı, hiçbir zaman onların bilincinde olamazdık. Ancak onlar, pratik uygulama için aranan özelliklere sahip değildir. Doğru ve yanlış arasındaki bu ayırım, bu yüzden yalnızca pratik bakış açısından önemli olmaya başlar; teorik bakış açısından o var değildir. İstisnasız her türlü bilgi, geçerlidir ve bu şekilde zorunludur, ancak bu tür geçerlilik bilinen şeyin pratik bir ihtiyacı tatmin etmek için yeterli olduğu garantisine ihtiyaç duymaz. Bir jeolog, bir maden parçasının altın olduğuna doğru bir şekilde karar verebilir; ancak bu, bir bileziğin (diyelim) ondaki metalden ayırt edilebileceği anlamına gelmez. Doğrunun tanımına, yalnızca yathârtha ya da “dış gerçekliğe uygun olma”yı değil, aynı zamanda vyahârânugnuna ya da “hayatın pratik menfaatlerine adapte etme”nin de dahil edilmesinin anlamı budur.¹⁸ Eğer bilginin, *vyavahâraya* uyması gerekiyorsa, onun iki şartı karşılaması gerekir. İlk önce, ortak nesnelere ya da kolektif tecrübeye atıfta bulunmalı. Sarı-sedef kabuğu ve rüya-filini yanlış yapan bu yöndeki yetersizliktir. Bu şeyler, söz konusu zamanda belli bir bireye has olduklarından, uyanıklık durumunda karşılıkları olan nesnelerle karıştırılırlar ve bu yetersizlik keşfedildiğinde, onların yanlışlığını gösterir. İkinci olarak, sunulan nesnedeki hâkim unsuru anlamak gerekir. Bizim kabuk olarak adlandırdığımız unsur, gümüşü içerebilir; ancak ka-

¹⁷ Ancak sat-khyâti’de kabul edilen hususi görüş, bir şeyi kesin hale getirir. İhmal hataları olamaz. Burada Râmânua’nın sat-khyâtisi ile Prabhākara’nın akhyâtisi arasında bir uzlaşma noktası vardır. Ancak ikisi, özdeş değildir. Vedânta Deşika’nın birinciye, SAS, s. 403-407’de akhyâti-samvalita-yathârtha-khyâti olarak betimlemesiyle krş.

¹⁸ Yatindra-mata-dîpikâ, s. 3.

buk ona hâkim olur ve onun başka bir şey değil de bu şey olarak kullanılması açıklayan bu hâkimiyettir. Kesinlikle mevcut olsa da, gümüş pratik olarak hafifliğinden (alpatva) dolayı sayılmaz ve bu özellik keşfedildiğinde, söz konusu bilginin hatalı karakterini gösterir. Pramâ yalnızca, doğru olarak anlamaz, hayatın hizmetinde olma hususunda yeteri kadar başarılı da olur. Bhrama da, iş gördüğü ölçüde doğrudur, ancak yeteri kadar iş görmez ve bu yüzden de bizim kendisinden beklediğimiz tarzda bize yardım etmede başarısız olur. Böylece yanlış bilgi ortadan kalktığında ve doğru olan bilinmeye başladığında, Râmânuca'nın yorumcusunun söylediği gibi, nesne (*artha*) inkâr edilmeyip yalnızca eylem (*pravrtti*) durdurulur.¹⁹ Prabhâkara'nın görüşüyle ilgili olarak söylediğimiz gibi, hatanın keşfedilmesi, bilincin alıcı yönünü değil, tepkici yönünü etkiler.

Böyle bir görüşten iki önemli sonuç çıkar. Hayatın pratik eylemleri, çevremiz hakkında tam bir bilgiyi gerektirmez. Eğer onları bilmek istiyorsak, yaklaşık olarak tam bir şekilde bilmek yeterlidir. Bir başka ifadeyle hedefi olan düşünce, seçmecidir, tüketici değil ve kısmî ya da noksan bilgi zorunlu olarak, hayatın ortak hedeflerine ulaşmak için bir engel değildir. Bu doktrin aynı zamanda bilginin toplumsal ya da öznelarası bir yönünü de kabul eder. Teorik kesinlik söz konusu olduğunda, bireyselle karşı ortak bilince başvurmaya ihtiyaç olmaz. Çünkü tekrar tekrar işaret ettiğimiz gibi, bir kişiye has ya da birçok kişi için ortak oluşuna gönderme yapmaksızın doğası gereği bilgi, gerçekliğe işaret eder; ancak onun işe yararlılığı zımni de olsa, toplumun genel tanıklığına, insanlığın “ortak” sağduyusuna dayanır. Bu gözlemler, sat-khyâti doktrini ve şimdi pragmatizm olarak bilinen arasındaki benzerliği akla getireceği kesindir. Her ikisi de, bilginin aletsel karakterini kabul eder ve pratik faydayı hakikatin ölçütü olarak benimser. Ancak, önemli bir farklılık vardır. Râmânuca, bilginin pratik değerinden ayrı olarak onun bilişsel değerini de kabul eder; oysa pragmatizm bilinen şekliyle, böyle bir ayırım yapmaz. Yanlışta bile, gerçekliğin bir ifşası vardır; öyle ki o pragmatik tutumu kabul ederken mantıksal olandan vazgeçmez. Gerçekte ona göre bilginin icra edeceği bir değil iki –gerçekliği ifşa etmek ve pratik hayatın hedeflerine hizmet etmek– işlevi vardır. Bunların her ikisi de, eşit derecede önemlidir ve eğer biri ötekinden daha çok vurgulanacaksa, şüphesiz bu birinci olurdu. Bir başka ifadeyle, Râmânuca, pragmatizmden farklı olarak, doğruyla/hakikatle bizzatı kendisinden dolayı ilgilenir ve bilgiye “taşındığı semereden daha çok onun getirdiği ışıktan” dolayı değer verir.

19 Jnâna-phala-bhûta-pravrtti-bâdhyaṭvam: SB (yorum), s. 185.

Şimdiye kadar özetlediğimiz teori, epistemolojik problemin doğasını daha çok değiştirir. Bilgi hakkında karar verilecek mesele, onun mantıksal olarak geçerli olup olmadığı değil –çünkü bu bakımdan yetersizliği sebebiyle bilgi, bilgi ismini taşıma hakkını kaybedecektir – fakat pratik hayat üzerinde bir etkiye sahip olup olmadığıdır. Bir başka ifadeyle, bilgide değişen nitelik değil fakat uygunluktur. Eğer bunu yukarıda ifade edilen şeyle yani, hakikat genel olarak gerçekliği yalnızca noksan olarak ifşa eder ifadesiyle birlikte alırsak, sat-khyâti doktrininin, yalnızca geçerli ve pratik bir değere sahip olmayan fakat aynı zamanda tam ya da her şeyi kuşatan ideal bir bilgi şekli hakkındaki bir imayı da içerdiğini görürüz. Sat-khyâtinin öncüllerinden çıkartabileceğimiz bu mükemmel bilgi ideali, gerçekte Râmânuca tarafından, mokşada cıvayı karakterize ediyor olarak kabul edilir. Samsara boyunca cnâna, şu ya da bu şekildeki kusurların özgür iradesine müdahale etmesi sebebiyle, cnâna sınırlar içinde faaliyet gösterir. Sonuç olarak, pramâ ya da hakikati içeren ortak bilgi, gerçekliği yalnızca yarım olarak ifşa eder. Onun tam ifşası, yalnızca, her türlü yetersizliğin üstesinden gelindiği ve her türlü “yanlış” ihtimalinin ortadan kaldırıldığı mokşada mümkündür. O zaman insanın vizyonu, en yüksek düzeye varıncaya kadar genişler. Bu vizyon, aydınlanmış olanı her şeyi bütünüyle ve olduğu şekliyle bilmesine imkân verecek şekilde tam olarak gelişir.²⁰

Pramânlar gelince Râmânuca, onlardan yalnızca üç tanesini kabul eder: Algı, çıkarım ve şifahi tanıklık. Mantıksal bakış açısından olduğu kadar psikolojik bakış açısından birincisi hakkındaki anlayış, daha önce açıklanmıştı; ikincisi hakkında ise işaret edilecek önemli hiçbir şey yoktur. Şifahi tanıklığa gelince, Râmânuca genel olarak Mîmâsakaları takip eder ve onun araştırma konusunun ona has –asla diğer iki pramânın sahasına girmeyen– olduğunu kabul eder. Diğer Vedantinlere uygun olarak o da, emredici önermeler kadar iddialı önermeler için de eşit şekilde mantıksal geçerliliği savunur. Şimdiye kadarki görüşlerinde Şamkara’ya benzese de, diğer bakımlardan ondan ayrılır. Burada onlardan ikisine gönderme yapmak yeterli olacaktır. Biliyoruz ki Veda, öğrettikleri şey hususunda birbirleriyle çelişir gibi görünen iki kısımdır ve her ikisine aynı şekilde vahiy edilmiş olarak bakıldığından, her Vedânta okulu için onların karşılıklı ilişkilerini bir biçimde açıklamak zorunlu hale gelir. Şamkara’ya göre ikisi gerçekte birbirlerinin karşıtıdır ve o, ikisi arasındaki bu karşıtlıktan onların iki farklı şahıs (athikârin) sınıfına hitap ettiklerini kabul ederek kurtulur. Karma-kânda ile hâlâ avidyânın büyüü altın-

20 Krş. Cayinizm’in kevala-jnânası (s. 159).

da bulunan kimse ve cnâna-kânda ile onun emrettiği eylemlerin kutsallığını gören ve onları aşmaya uğraşan kimse hedeflenir. Bu yüzden, daha aşağı bir bakış açısından istenen ve doğru olan, daha yüksek bir bakış açısından istenmeyen ve bütünüyle doğru olmayandır. Öğretinin bu şekilde bir derecelendirilmesi, Prâmânya öğretisine olan inancıyla birlikte Advaita'ya göre caizdir (s. 291). Râmânuca, bu tür bir karşıtlığı kabul etmez ve Veda'nın iki kısmının birlikte, aynı şahıslar sınıfı için olan, yalnızca tek bir öğreti teşkil ettiğini ileri sürer. Onlar, uttara-kândanın Tanrı'nın tabiatından söz etmesi ve pûrva-kândanın ona ibadet etmenin şekillerinden söz etmesi anlamında birbirlerini tamamlayıcıdır.²¹ Ancak iki kısmın bu tür ortak hareketinin, pûrva-kândanın Gîtâ öğretisi ruhuyla anlaşılacağını ve onda öğretilen farklı karmaların yalnızca onlara özgü semerelerin elde edilmesi için değil, Tanrı'nın inayetinin temin edilmesi için icra edileceğini varsaydığı da, ilave edilmelidir.²² Böylece Veda'nın iki bölümüne eşit mantıksal değer atfetmede Râmânuca yalnızca Şamkara'dan değil, Upanişadları Vedanın Brâhmana kısımlarına tabi kılan Mîmâsaka'dan da ayrılır. Mokşa'ya ulaşmak için Vişîştâdvaita'da emredilen pratik disiplin üzerindeki bu görüşün tam etkisini, daha sonra ele alacağız. İkinci farklılık noktası, Râmânuca yalnızca Veda'yı değil, Şamkara'dan farklı olarak bütününi nihai olarak Vedik ya da eşit derecede bozulmamış²³ bir kaynağa geri gittiğini kabul ederek Pâncarâtrâgama'yı²⁴ da vahiy edilmiş olarak kabul eder. Genel olarak âgamalar, putlara, özellikle de mabetteki putlara ibadetten söz ederler ve Pâncarâtrâgama, Şaivâgama'dan ayrı olarak, Vişnu'nun yüceliğini kanıtlamaya ayrılmıştır.²⁵

III

Râmânuca, mutlak ve gerçek olarak madde (acit), ruh (cit) ve Tanrı (Îşvara) şeklinde üç faktör (tattva-traya) kabul eder. Eşit derecede mutlak olsalar da, ilk ikisi mutlak anlamda sonuncuya dayanırlar. Bu dayanma, beden ruha dayanması şeklinde düşünülen bir dayanmadır. Böylece her ne olursa olsun, Tanrı'nın bedenidir ve o, yalnızca inorganik doğanın değil, ruhların ya da cîvaların²⁶ da ruhudur. Râmânuca sistemi için o kadar önemli olan ve öz ve sı-

²¹ Yatindra-mata-dîpikâ, s. 27.

²² Bkz. s. 269'daki 84 numaralı dipnot.

²³ Bu, Ekâyana-şakha olarak bilinir. Bkz. SB (yorum), s. 559 (Madras bsk.).

²⁴ Her türlü görünüş için, Bâdarâyana, âmaya karşıdır. Krş. Şamkara'nın VS üzerine şerhi, II.ii.42-45.

²⁵ Vişnu'nun yüceliğini de kabul eden Vaikhânasâgama, Vedaya yakın bir benzerlik sergiler gibi görünür.

²⁶ Râmânuca'ya göre inorganik madde de, ruhla doldurulmuş olduğundan, Tanrı, ancak cîvâlar ara-

fat arasında var olan ve bir öze bir başkası arasında bulunan aprthâk-siddhi ya da “ayrılmazlık” ilişkisini²⁷ bu bağlamda formüle eder. Bu, onun bütün felsefesinin üzerinde döndüğü eksen olarak betimlenebilir. O, Nyâya-Vaiṣeṣika’nın samavâyası ile benzerdir ancak, özdeş değildir. İkisi, bir araya getirdikleri ilişkilerin tamamen ayrı ve gerçek kabul edildiği ölçüde uzlaşırlar; ancak samavâya dışsal bir ilişki iken, aprthak-siddhi anlayışı içsel bir ilişki hakkındadır. Onu açıklamak maksadıyla verilen örnek yani, beden ve ruh arasındaki ilişki, onun tam karakterini açıkça gösterir. Beden, Râmânuca tarafından bir ruhun kontrol ettiği, desteklediği ve kendi hedefleri için kullandığı şey olarak betimlenir.²⁸ Tanrı’nın bedeni olan madde ve ruh, onun tarafından yönlendirilen ve devam ettirilen ve bütünüyle onun için var olarak kabul edilir. Madde, ruhlar ve Tanrı’nın –ilk ikisi, her türlü şekillerinde bütünüyle üçüncünün sınırlamasına tabidirler– ayrılmaz birliği, Brahman ya da Râmânuca’nın Mutlakıdır. Râmânuca, buradaki gerekli ilişkiyi beden ve ruh arasındakiyle özdeşleştirdiğinden, onun Mutlak anlayışı, canlı bir organizmada olduğu gibi, bir unsurun diğerine hâkim olduğu ve geri kalanı kontrol ettiği organik bir birlik anlayışı olarak betimlenebilir. Tâbî unsurlar, viṣeṣanalar ve hâkim olan ise viṣeṣya olarak adlandırılır. Viṣeṣanlar varsayım gereği, bizatihi ya da ayrı olarak var olamayacakları için, onların dahil edildikleri karmaşık bütün (*viṣiṣṭa*)²⁹ bir birlik olarak betimlenir. “*Viṣiṣṭâdvaita*” ismi de işte buradan gelir.

Bu birlik anlayışı, “mavi lotus” gibi yaygın bir örnek alınarak gösterilebilir. Burada mavilik, lotustan tamamen ayrıdır. Çünkü bir nitelik bir öz gibi olamaz. Ancak aynı zamanda bir nitelik olarak mavilik, var olmak için bir öze –burada lotusa– muhtaçtır ve bu yüzden de onun için harici olarak kabul edilemez. Söz konusu çiçeğin karmaşık bütünü, bu anlamda *zorunlu olarak*, birlik olarak söz edilen mavilik niteliğini kendi içinde barındırır. Bu, eğer onu, diğer okullarinkiyle karşılaştırsak bu görüşü iyi bir şekilde anlamamıza yardım edecektir. Râmânuca, mavilik niteliği ve lotusun özü arasında gerçek bir ayrımı kabul eder. Bundan dolayı da onun görüşü, bütün ayrımların

cılığıyla dolaylı olarak kendisidir (bkz. VAS, s. 30-31). Ancak bazen ondan, nasıl dolaysız olduğundan söz edilir. Krş. Rahasya-traya-sâra,iii.s.121-122 (Bangalore bsk.).

27 Nyâya-Vaiṣeṣika, ayrılmaz olan şeyler arasında samavâya ilişkisini var sayar. Viṣiṣṭâdvaita, bu ilişkiyi gereksiz diye iskartaya çıkartır ve iki ilişkinin doğası (svarûpa) olarak kabul ettiği ayrılmazlığın kendisini aparthak-siddhi olarak görür. Bu yüzden o, tam olarak bir ilişki değildir (bkz. SB, II.ii.12); ancak yine de bazen ondan sambandha olarak söz edilir (krş. SAS, s. 590).

28 SB,II.i.9. İlişkinin bu yakınlığı şöyle ifade edilir: niyâmena âdheyatvam, niyâmena vidheyatvam, niyâmena ṣeṣatvam.

29 Krş. SB, s.132 (yorum): *Viṣiṣṭântarbhâva eva aikyam*.

aynı şekilde yalnızca zahiri olduğunu kabul eden Advaita'ninkinden farklıdır. Aynı şekilde onun görüşü, iki varlık arasında gerçek bir ayırımın olduğunu savunsa da onların birbirleri için dışsal olduğunu kabul ettiğinden Nyâya-Vaṣeṣika'ninkinden de farklıdır. Fakat bu, bizi Râmânuca'nın Kumârila gibi, ayrı oldukları farz edilen varlıklar arasında hangi türden olursa olsun bir özdeşliği değil, karmaşık bütünün iddia edilen birliğini kabul ettiği için *bhedâbhedâ* görüşünü savunduğunu düşünmeye götürmemeli.³⁰ "Viṣiṣṭâdvaita" terimi, çoğunlukla –özellikle de *Tat tvam asi* gibi birliği iddia eden şifahi ifadeleri yorumlarken– bir dereceye kadar farklı bir tarzda açıklanır. Ancak onun temelinde yatan düşünce, aynıdır. Eğer "Lotus mavidir" önermesini ele alırsak, bu açıklamaya göre "mavilik" niteliği, sıfatsal karakterinden dolayı, zorunlu olarak onun ait olduğu bir öze işaret eder. Bu mavi öz, karmaşık bir bütündür. Lotus da, benzer şekilde "lotus-luk" sıfatsal unsurunu ve onu karakterize eden bir özü içeren karmaşık bir bütün olarak görülebilir. Bu önerme tarafından ifade edilen özdeşlik, bu iki karmaşık bütünün özdeşliğidir.³¹ Ya da bir başka ifadeyle iki terim –mavi ve lotus–, farklı ancak aynı öze (*prakâryadvaita*) gönderme yapan anlamalara sahiptirler. Bu yüzden işaret edilen özdeşlik, viṣeṣanaları dışlayan açık bir özdeşliktir. O, bunları içerir ve yukarıda zikredilen anlamda özdeşliğin bir teyidini gerektiren de onların farklılığıdır. Başka türlü, yanlışlıkla iki karmaşığın farklı olduklarını düşünmeye sevk ederiz. Ele aldığımız örnekte, yalnızca bir tane *viṣeṣan* vardır. Yine var olan ya da viṣeṣyada peş peşe ortaya çıkan birden fazla *viṣeṣan* olabilir. Mesela, bir çocuk olarak bildiğimiz bir genci düşündüğümüzde, yaş ayırımından dolayı iki *viṣeṣan* birbirini peşi sıra ortaya çıkar; ancak onlar, söz konusu bireyin birliğinin dışında bulunmazlar. Böyle bir özdeşlik, yalnızca öz ve yukarıdaki örneklerin akla getirebileceği onun sıfatları durumunda değil, öz ve onun kipleri yani, çamur ve kavanoz durumunda da bulunur. Gerçekte o, aralarında ayrılmaz bağlantılara sahip olduğumuz her yerde bulunur. Bu iki varlıktan büyük üye, *prakârin* küçük olan ise *prakâra* olarak adlandırılır.

Râmânuca'ya göre Upaniṣadların öğretisinin merkez noktası, bu anlamda Brahman'ın birliğidir ve Şamkara gibi o da, görüşünü desteklemek maksadıyla Upaniṣadlarda bulunan aynı derecede önemli iki önerme türünü iktibas eder. Bunlardan biri ruh ve Brahman özdeşliğini; öteki ise Brahman ile maddi dünyanın özdeşliğini iddia eden önermelerdir. Ancak Râmânuca, bu önermelerin yorumu hususunda Şamkara'dan bütünüyle ayrılır. Onların bu

30 Krş. SB, s. 75, 204-5; VAS, s. 50, 97-8.

31 SB, s. 132.

açıklamasını ifade etmeden önce, bu doktrinin bir başka yönüne kısaca atıfta bulunmamız gerekir. Râmânuca'ya göre var olan her türlü şey, nihai olarak Tanrı'nın şekilleri ya da modlarıdır (prakâra). Aynı şekilde her türlü isim de, onun isimleridir;³² bu yüzden her kelime, Tanrı'nın bir sembolü haline gelir ve nihai olarak ona işaret eder. Vedânta-vyutpatti olarak betimlenen kelimelerin bu daha derin anlamı, yalnızca aydınlanmış olanın kavrayacağı bir anlamdır. Bu anlayışa göre, her kelime alışılmış anlamı göstermeye başladıktan sonra onu ifade etmeyi bırakmaz, fakat işlevini En Yüce'ye ulaşıncaya kadar genişletir.³³ Gerçekte bir kelimenin esas anlamı olarak düşünülen yalnızca sonucudur. Şimdi, izin verin Râmânuca'nın yorumunu örneklemek için meşhur Upanişad özdeyişi olan Tat tvam asiye seçelim. Onda bulunan ve genel olarak cıvayı temsil eden tvam terimi, gerçekte cıvanın en içteki ruh (antaryâmin) olan Tanrı'ya işaret eder. Tanrı'dan olan cıva ve cıva vasıtasıyla da cıvanın fiziki bedeni, benzer modlardır. Ondaki tat teriminin ifade ettiği şey de aynıdır, ancak farklı bir yönde, yani *Chandogya Upanişad*'da vuku bulduğu bağlamın gösterdiği gibi evrenin sebebi olarak Tanrı olarak görülür. Tat tvam asi ile kastedilen özdeşlik, vişiştâdvaita teriminin yukarıda yapılan açıklamasına göre, bu iki –cıvada ikamet eden olarak ve bu dünyanın kaynağı olarak Tanrı– şeyin karışımının bir özdeşliğidir. Bu ifadenin nihai anlamı, dünya ve bireysel ruhlar gerçek ve ayrı olsalar da, onların dahil oldukları Mutlak birdir.³⁴ Aynı ifadenin Advaitik yorumunda vişేశana unsurlarından kaynaklanan ayırım, göstermeye çalıştığımız gibi, bu nitelikte özdeşliğin onun tarafından ima edildiği kabul edilmese de, yalnızca bir görünüş olarak reddedilir. Burada bu ayırım reddedilmez, fakat aynı zamanda bütünün organik birliği, teyit edilir.

Bu, Gerçekliğin Vişiştâdvaita görüşünün yalnızca genel bir anlatısıdır. Aynı şeyi şimdi daha ayrıntılı bir şekilde ifade edecek olursak: Râmânuca, şimdi açık olduğu gibi, öz ve sıfat arasındaki ayırımı kabul eder; ancak Nyâya-Vaişేశika'da olduğu gibi sıfatlar guna, karma, cāti vs.³⁵ şeklinde daha fazla ayrılmaz ve kapsamlı olarak adravya ya da “özden başka olan” olarak adlandırılır. Bu yüzden, yalnızca iki ana kategori vardır. İkisi arasında var olan

32 Bir kısım istisnalar yapılır. Bkz. SB, s. 205-207.

33 Aparyavasâna-vrttiti şabda-vyâpârah. Krş. VAS, s. 36.

34 SB, s. 198-199.

35 Karma ya da eylem, saf ayrılma ve birleşme ve bu yüzden de samyoga ve onun zıttı olan vibhâga-ya uygun olarak ifade edilebilir olarak açıklanır. Cayinizm ya da Sâṅkhya-Yoga'da olduğu gibi cāti, yalnızca şeyi oluşturan birkaç parçanın belli bir düzenidir. Abhâva, olumlu olarak Prâbhākara Okulu'nda olduğu gibi düşünülür.

benzersiz ilişkinin bir sonucu olarak onlar birbirinden ayrı olabilir ya da ayrı oldukları düşünülebilirse de birincisi olan *adravya*, her zaman ve zorunlu olarak birinciye, *dravyaya* dayanır.³⁶ Adravyalar on tane olarak sayılır. Bunlardan beşi, beş bhûtanın –ses vs.– nitelikleridir ve sonraki üçü, maddenin (acit) ya da prakrti'nin ayırt edici özellikleri olan, *sattva*, *racas* ve *tamas* hususi anlamında gunalardır. Adravyaların üçü, bu yüzden geneldir; beşi ise özel. Geri kalan ikisinden şakti ya da “güç”, ürettiği çamurdaki yoğurulabilirlik, miknatistaki çekicilik gücü ve ateşteki yanma kapasitesi gibi sonuçlar sebebiyle nedensel bir özün niteliği, hassasıdır. Onuncu *adravya*, kendisiyle Nyâya-Vaişēṣika'da olduğu gibi, kavanoz ve dip arasındaki harici ilişkiyle kastedilen *samyogadır*.

Bu sistemde yalnızca adravya dravyadan ayrı değildir; bizatihi dravyalar da, birbirlerinden ayrılırlar. Ancak bir dravya nedir?³⁷ *Viṣiṣṭâdvataya* anlayışına göre, değişimin asıl sebebi olarak hizmet gören her şey bir dravyadır. Bu, Râmānuca'nın *parinâma-vâda* ya da *sat-karya-vâdayı* kabul ettiği anlamına gelir. Ancak, değişen yalnızca niteleyen unsurdur, bu sebepten dolayı karmaşık bütünden (viṣiṣṭa), değişikliklere maruz kalıyor olarak söz edilir. Bizatihi tözel olan, değişmezdir. Viṣeṣya olarak görülen Tanrı, değişmezdir ve ruh da öyledir,³⁸ ancak onlara ait olan *dharma-bhûta-cnâna* değişir. Bütünle bir viṣeṣana olan madde, bizatihi değişir.³⁹ O ve onun dönüşümleri, çamur ve kavanoz diyelim, arasındaki bu ilişki, daha önce işaret edildiği gibi, *aprthak-siddhidir*. Ancak eğer burada kavanozun maddi sebebi olarak kabul edilen ve bir çamur parçasını (*pinda*) ve saf çamur olmayanı (*mrt*) göz önünde bulundurursak, onlar arasındaki ilişkinin özdeşlik (*ananyatva*, kelimesi kelimesine “farksızlık”) olduğu ifade edilir. İkisi arasında olan ve maddi olarak tevil edilen herhangi bir farklılık, onlarda bu farklılığı meydana getiren unsurların düzeni farklı olabilse de, tamamen aynıdır.⁴⁰ Bu tasvire cevap veren altı dravya vardır ve onlar iki sınıfa –daha önce açıklandığı gibi cada ve acada– ayrılırlar. *Cada*, *prakrti* ve zamanı (*kâla*) içerir ve *acada dharma-bhûta-cnâna*, *nitya-vibhûti* ya da *śuddha-sattva*, civa ve *Îṣvarayı*. Şimdi, bunlardan her biriyle ilgili birkaç açıklayıcı cümle ilave edeceğiz.

(1) *Prakrti*: Bu, ruhun ve onun vasıtasıyla da bizatihi Tanrı'nın ikamet yeridir. Bu yüzden doğa, Tanrı'yla doludur. “Yeryüzü, gökle tıka basa dolu-

36 Prthak-partipatti-sthityanarha: SB, s. 205.

37 SAS, s. 590.

38 Bu yüzden bütün viṣeṣanalar değişmez; değişen her şey zorunlu olarak bir viṣeṣana olsa da.

39 SB, III.ii.21.

40 SB, II.ii.21.

dur ve sıradan her çalı Tanrı ile yanar.” Bu sistemde düşünüldüğü şekliyle onun karakterini en iyi şekilde, kendisiyle birçok ortak noktaya sahip olan Sânhya’nın *prakrti* hakkındaki görüşüyle karşılaştırarak anlayabiliriz. Başlıca farklılıklar şunlardır: (i) Üç guna –*sattva*, *racas* ve *tamas*–, Sankhya’da onu meydana getiren faktörler olduğu farz edilir ve *prakrti*, yalnızca onların bir karışımıdır. Burada, öte yandan, gunalar onu karakterize ediyor olarak düşünülür, öyle ki, onlar, *prakrtiden* ayrılamaz olsa da, ayırırlar. (ii) Sânhya’nın *prakrtisi*, sonsuzdur, ancak burada o, bir yönde yani yukarıda, şimdi kendisinden söz edeceğimiz *nitya-vibhûti* tarafından sınırlandığı kabul edilir. (iii) Sânhya’da *prakrti*, teorik olarak puruşadan bağımsızdır, ancak burada o bütünüyle ruhun yani *cîva* ya da Îşvara’nın kontrolü altındadır. Onlar arasındaki ilişki, her ikisi de ötekenden ayrılığı kabul edecek şekilde *aprt-hak-siddhidir*. Bu farklılıktan dolayı, Râmânuca’nın *prakrti* anlayışı, Sânhya’ninkinden daha üstündür. *Prakrtiden* tekâmül eden varlıklar ve onların gelişim/evrim düzeni, tam olarak Sânhya altında ifade edildiği gibidir.

(2) *Kâla*: Zaman, burada gerçek olarak görülür; ancak o, ona karışmasa da kabul edilen yegâne gerçekliğin, yani Brahman’ın ya da Mutlakın dışında değildir. Bu yüzden zaman, Nyâya-Vaişēṣika için olduğu gibi, bizatihi var olmaz. Arkadaşı *prakrti* gibi zaman da, adeta, değişim kabul eder ya da parinâmaya maruz kalır ve kısa zaman dilimleri, günler vs. onun evölütleri olarak sunulur. Zamandan farklı olarak uzay, *prakrtiden* çıkartılır ve yalnızca onun vasıtasıyla en yüce gerçekliğe dahil edilir. *Prakrti* ve zaman hakkında, birinin ötekenden önce olduğu söylenemez; aynı şey, uzay hakkında söylenemez, çünkü *prakrti*, ondan öncedir.

(3) *Dharma-bhûta-cnâna*: Daha önce bunu ele aldığımız için, hakkında yalnızca birkaç kelime ilave edeceğiz. *Dharma-bhûta-cnâna*, Cîva ya da Îşvara’yı karakterize eder ve isminin de işaret ettiği gibi aralarındaki ilişki birbirlerinden ayrılamaz olduğundan, her zaman onlar için ikincildir. O, hem bir dravya hem de guna⁴¹ olarak düşünülür –kasılarak ve genişleyerek değişimin ana sebebi olduğu ölçüde bir dravya; zorunlu olarak bir dravyaya yani cîva ya da Îşvara’ya dayandığı ve bizatihi var olamadığı ölçüde de bir gunadır–. Nyâya-Vaişēṣika’da olduğu gibi *Dharma-bhûta-cnâna*, bir başka *cnâna* vasıtasıyla olmaksızın bizatihi bilinebilir. Zira o, bizatihi anlaşılırdır ve kendi kendinin bilincinde olamasa da, kendisini gösterir.

(4) *Nitya-vibhûti*: *Prakrtinin* üç guna tarafından karakterize edildiğini

41 Guna terimi burada, “ikincil” anlamına gelir ve Nyâya-Vaişēṣika’da taşıdığı anlamı taşımaz.

gördük. Eğer biz bunlardan racas ve taması ihmal eder ve onu yalnızca sattva tarafından karakterize ediliyor olarak düşünürsek, nitya-vibhûti hakkın-da bir düşünce elde eder ve onun niçin şuddha ya da katışıksız sattva olduğunu görürüz. Bu hususi karakterinden dolayı o, maddi olmayı bırakır ve daha önce açıklandığı anlamda gayrimaddi (acada) hale gelir. Nitya-vibhûti, doğa-üstünün bir türü olan, yüceltilmiş prakrtidir. Ancak, üç guna burada prakrti-yi oluşturan faktörler olarak değil de onun daimi sıfatları ya da nitelikleri ola-rak sunulduğundan, diğer ikisinin zıtlığı kaldırıldığında onlardan birinin tek başına ayırt edici bir özellik olarak düşünülmesini tahayyül etmek daha güç bir hale gelir. Üstelik verilen açıklamaya göre prakrti ve nitya-vibhûti, ortak bir özelliğe yani, sattvaya sahiptir ve bu yüzden prakrti de, bu ölçüde gayri-maddi olmak zorundadır. Bu durumda onun acada kategorisinden bütünüyle ayrı oluşu, tam olarak doğru olmazdı. Bu çelişkiler, büyük olasılıkla, ayrın-tıları hususunda bu sistemin eklektik olmasından kaynaklanıyor olarak açık-lanabilir ve söz konusu bu çelişkiler daha sonraki Vişîştādvaitayı iki sattva arasını ayırmaya ve onların bütünüyle ayrı (vilakṣana)⁴² olduğunu ilan etme-ye götürdü. Bu önemli yön dışında *nitya-vibhûti*, prakrtiye benzer. Kısaca o, kendisinden ideal dünyanın şeylerinin, Tanrı'nın ve kurtulmuş ruhların be-denlerinin yapıldığı maddedir. O, “değişkenliği olmayan maddedir” ve ilahi tecrübenin yerine getirilmesi için uygun araç olarak tasvir edilir.⁴³ Nitya-vibhûti'nin alanı, aşağıda prakrti tarafından sınırlanır ancak yukarıda o, sı-nırsızdır. Tanrı'nın şehri, Vaikuntha'nın onun bir parçasını işgal ettiği farz edilir. Prakrti ve nitya-vibhûti arasında keskin bir ayırım yapılsa da, sonun-cunun, mesela Şrirangam gibi kutsal mekânlarda tapılan mukaddes heykel-lerde olduğu gibi birincinin alanında bulunduğu ifade edilir. Bu heykeller, bu madde tarafından tamamen nüfuz edilmiş olarak görülür. Aksi, olamaz ve prakrti nitya-bhûtinin bölgesine tecavüz etmez.

(5)*Cîva*: Dharma-bhûta-cnânayı ele alırken evvelce cîvanın doğasına atıfta bulunmuştuk. O, ruhun özündendir ve dharma-bhûta-cnâna her zaman onunla birleştirilir. Onun Tanrı ile olan benzerliği bu yönleri içerir. Advaita'da olduğu gibi cîva, burada yalnızca bireysel tecrübenin farz edilmiş birliği değil, fakat ebedi bir gerçekliktir. Mokṣadaki doğal durumunda, cnânası uzayın sı-nırlarına ulaşarak en yüksek düzeye kadar genişler ve o zaman onun anlaya-mayacağı hiçbir şey yoktur. Bir bütün olarak samsarada, cnâna az çok daralır, ancak asla yok olmaz. Aynı şekilde, yalnızca işlev görmeyi bıraktığı ve bu yüz-

42 Bkz. Vedānta Deśika, Rahasya-traya-sāra.

43 P. N. Srinivasachari, *Rāmānuja's Idea of the Finite Self*, Longmans, s. 62.

den de nesneleri ifşa etmediği derin uyku durumunda bile mevcuttur. Cnâna-sından farklı olarak cîvanın kendisi, atom –manevi ışığın saf bir noktası– bü-yüklüğüne sahip olarak görülür ve onun olmadığı yerlerde faaliyet göstermesi, uzak şeyleri görmeye olduğu gibi, dharma-bhûta-cnânasının genişlemesi ve daralmasıyla mümkün kılınır. “Öz bakımından monad olsa da, bilgi bakımın-dan sonsuzdur.”⁴⁴ Cîva yalnızca bilinçli değil, aynı zamanda mutluluğun özü-dür de. Yine samsarada az çok belirsiz olarak kalacak olan cîvanın doğasının bu yönü, yalnızca kurtuluş gerçekleştiğinde tam olarak aşikâr hale gelir. Onun bilme ya da zevk alma kapasitesindeki azalma, geçicidir; kurtulduğunda, her şeyi bilme ve ebedi mutluluk haline yeniden döndürülür. Praktiden alınan fi-ziki bedeniyile ve kendisinde ikamet eden Tanrı’yla birlikte cîva, sık sık insanın ideal isteklerini onun gerçek hayatından ayıran boşluğu açıklayan maddi ve ilahi olanın adeta, karşılaşma noktasıdır. Cîvalar sayı bakımından sonsuzdur-lar ve burada (baddha) denenmekte olan ya da daha önce kurtuluşlarını ger-çekleştirmiş olanlara (mukta) ilaveten, bu doktrin asla kölelikte olmamış olup nitya olarak betimlenenleri de kabul eder. Onlar, her zaman Tanrı’nın huzu-runda bulunan Vişvaksena gibi varlıklardır. Her cîva, gerçekte hem bir kârta hem de bhoktâ yani aktif ve maksadı olan bir varlıktır. O aynı zamanda özgür-dür ve onun “ölümsüz iç yöneticisi” olan Tanrı’nın ona ait olan özgürlüğe mü-dahale etmeksizin onu kontrol ettiğinin farz edilmesi gerekir.⁴⁵

(6) *Îşvara*: Bu sistemdeki Tanrı anlayışı da şimdiye kadar, hakkında şimdi çok şey söylemeyi gereksiz kılacak şekilde, açık hale geldi. *Îşvara* da, ruhun ya da aklın doğasından ve emsalsiz mutluluğun özündendir.⁴⁶ Cîva gi-bi o da, dönüşümleri onun birkaç psişik durumunu meydana getiren dhar-ma-bhûta-cnânaya saptır. Ancak her yerde hazır ve nazır oluşundan dola-yı, gerçekte onun durumunda böyle bir yardıma ihtiyaç yoktur ve onun ön gerçek olarak kabul edilmesiyle yalnızca, aslında ruh için daimilik sağlamak hedeflenir. *Îşvara* terimi, ikili bir anlamda kullanılır. Birincisinde o, kendisi-ne dahil edilen bütün manevi ve maddi unsurlarıyla birlikte bütün evreni temsil eder. Bu anlamda *Îşvara*, iki safhada düşünülebilir –sebepe ve sonuç-. Çözülmede (*pralya*), *Îşvara*, kendisinde gizli olarak var olan evrenin tama-mıyla birlikte sebepe olarak var olmaya devam eder; yaratmada (*şrştî*), gizli olan aşikâr hale gelir. İnce madde, ağır hale gelir ve ruhlar dharma-bhûta-cnânalarını genişleterek geçmiş karmalarına uygun fiziki bedenlerle ilişkiye

⁴⁴ Prof. P. N. Srinivasachari, *a.g.e.*, s. 26.

⁴⁵ VAS, s. 139-142.

⁴⁶ VAS, s. 249.

girerler. Bu sebeplilik formu, İşvara yaratmanın bütün ve yegâne sebebi olacak şekilde kendi içinde yaratmayla işaret edilen gelişme için gereken her şeyi içerir. Bir başka ifadeyle Tanrı, kendi kendini sınırlar ve evren harici bir fail tarafından yardım edilmeksizin içeriden gelişir. Bu yüzden o, Brahman olarak isimlendirilen bu kozmik çeşitlilik haline gelecek şekilde gelişir. O, Upanişadların hâkim öğretisine karşı olarak değişimi Tanrı'ya atfeder; ancak Râmânuca, bu değişimin yalnızca ikincil –sa-dvâraka– olarak anlaşılabileceğini savunarak bu zorluğu açıklamaya çalışır. Tanrı, değişimden bizatihi değil, ancak yalnızca kendisinin ilham edici ilkesi olduğu bütünde içerilen varlıklar aracılığıyla etkilenir. Ancak ayrılmaz sıfatları değişirken onun değişmeden nasıl kaldığını söyleyebilmeyi anlamak kolay değildir. Değişen evrenin değişmeyen merkezi olarak kabul edilen bu İşvara bizatihi, terimin diğer anlamıdır. Tabii ki, böyle bir İşvara, yalnız başına izole bir şekilde var olamaz, ancak yine de, *vişeşanalar* gibi Mutlak'taki *vişeşya* unsuru gerçek ve mutlak olduğu için bu ayrımı yapmak meşrudur. Birinci anlamda İşvara, Râmânuca'nın Mutlağıdır; ikincisinde ise o, *antar-yâmindir* ve ne olursa –ister ruh isterse madde– olsun, onun içinde ikamet eder.

Esas olarak Upanişadlara dayandırılan bu mutlakçı görüş, bu sistemde, tarihsel olarak söylendiğinde, farklı bir kaynağa kadar geri giden teistik bir inancın ayrıntılarıyla iç içe girdirilmiştir. Bu safhada, Tanrı bütünüyle şahsiyeti olan biri olarak tasavvur edilir, düşünülür. Ona, hata eden insana acıyan ve ona merhamet gösterme arzusuyla harekete geçirilen bir şahıs olarak bakılır. Gerçekten de, hayırseverlik onun esas özelliklerinden biridir. O, Nârâyana ya da Vâsudeva olarak bilinir ve sonuncu isim, Bhâgavata dininden alınan unsurların doktrinde bulunmasının bir işaretidir. O, aynı zamanda Para ya da En Yüce olarak da bilinir. Bu formda o, söylediğimiz gibi nitya-vibhûti alanında bir köşeyi işgal eden kendi başkenti Vaikuntha'da ikamet eder. Kendisine bağlı olanlara yardım etmek için farklı tarzlarda kendisini tezahür ettirir. Kendisini tezahür ettirdiği yolların en önemlilerinden biri, vyûha olarak bilinendir. O, dört çeşittir: *Vâsudeva* –*Para Vâsudeva* içinde bir farklılaşma ve bu yüzden ondan ayrılabilir–, *Samkarşana*, *Pradyum* ve *Aniruddha*. Bunların hepsi noksan tezahürlerdir ve Tanrı onlarda farklı kılıklarda görünür. En Yüce'nin kendisini tezahür ettirdiği bir başka yol, çok iyi bilinen avatarlar (s. 98) olarak tezahür ettiği yoldur. Onlar birlikte, *vibhâva* olarak sınıflanırlar. Yine bir başka tezahür, *antayâmin* olarak bilinir. Onun antaryâmin içindeki varlığı, bütün cîvalar ve onlara bir arkadaş gibi yol gös-

teren için ortaktır.⁴⁷ O, –bir rûpaya sahip– bedeni olmayan Tanrı’dır ve yurakıda kendisine gönderme yapılanla aynı ismi taşıyan ve *Brhadâraanyaka Upanişad*da öğretildiğı şekliyle Tanrı’nın özü (*svarûpa*)⁴⁸ olandan ayrı düşünölmelidir. Arcâvatâra olarak isimlendirilen tezahürlerin sonuncusu, şîran-gam gibi kutsal yerlerde kutsal heykeller olarak tezahürödür.

Burada iki öğretinin mezc edilmesindeki başarıya gelince: Bu teşebbüs, felsefenin mutlağını dinin mutlağıyla özdeşleştirmeyi hedeflediğı ölçüde, şüp-he edilemez başarılarla sahiptir. Ancak, ikisini aynı olarak düşünmek bir şey, hususi bir felsefi doktrini hususi dini bir inançla birleştirmeye çalışmak tamamen başka bir şeydir. Mevcut sentezde yer bulan teistik inanç, uzun tarihinin bir sonucu olarak, hepsi, yeterli rasyonel desteğın yokluğundan dolayı felsefeyle karışabilen birçok somut ayrıntı geliştirdi. Öte yandan ona dahil edilen felsefi doktrin, bütün düşünce alanındaki en cesur spekülasyonlardan birinin sonucudur; onun Gerçeklik anlayışı, en az derecede kişiseldir. Bundan dolayı, bu doktrinde, söz konusu sentezden kaynaklanan antaryâmin ve nitya-vibhûti anlayışlarından söz ederken zikretme fırsatı bulduklarımız gibi bazı tutarsızlıklar vardır. Aynı uyumsuzluğun bir başka örneğı, bizim bir sonraki kısımda işaret edeceğimiz şeyde yani, prapatiyi özğürleştirmek amacıyla popüler yol yardımıyla kurtarıcı bhakti bilgisinin “ezoterik sınırlama” doktrini içerisinde muhafaza edilmesinde bulunur. Gerçek şu ki, Vişnu dini, tüm haliyle, Râmânucâ’nın zamanında oradaydı. Pratik bir inanç olarak o, gerçekten de, mükemmel bir tarzda insanların ihtiyaçlarına hizmet etti ve kendi cemaati içinde önde gelen mistik güce sahip birden fazla azizin yetişmesine sebep oldu. Ancak Upanişadların desteğinden yoksun oldu ve desteğın bu yokluğu, şamkara’nın onları hususi bir tarzda yorumlamasından sonra daha açık bir hale geldi. Vişiştâdvaita’da yapılan teşebbüs, Vişnuculuğun ihtiyaç duyduğı desteğı sağlamak içindi. Bu yüzden, iki öğretinin sentezine götüren aralarındaki herhangi organik bir bağdan daha ziyade pratik zorunluluktuk. Ortaya çıkan bu tutarsızlığı, sistemdeki Mutlak anlayışına gönderme yaparak en iyi şekilde örnekle-yebiliriz. Râmânucâ, birkaç mutlak varlık kabul eder; ancak aynı zamanda yalnızca tek bir Varlığın, bütün niteleyici sıfatların kendisinden alındığı, vişeyanın varlığının olduğunu savunur.⁴⁹ Eğer bütün varlıklar, var oluşsal olarak bir iseler, aralarındaki farklılığın nasıl mutlak olabileceğini anlamak zordur.

47 Yatindra-mata-dîpikâ, s. 88.

48 II.vii.

49 Krş. SB.II.ii.31. Bkz. Rangarâ-mânucâ’nın *Mundaka Upanişad* üzerine olan yorumunda bu konuyu tartışması, I.i.3.

Advaitin'in Mutlak'taki farklılık unsurları için gerçekliği reddettiğinde tam olarak kastettiği bu müstakil oluşun yokluğudur.⁵⁰ Eğer yukarıdaki güçlükten kaçınmak için her bir viṣeṣananın kendisine has müstakil bir varlığa sahip olduğunu farz edersek, Mutlağın mutlaklığı yok olur ve onu, ikincil ya da simgesel anlamda olması dışında bir birlik olarak düşünmek zor olacaktır. Yegâne diğer alternatif, bhedābheda olarak Mutlağı meydana getiren birkaç unsur arasındaki ilişkiyi, onların hem özdeş hem de farklı olduklarını söyleyerek tanımlamaktır. Ancak böyle bir açıklama, mantıksal olarak sahih olduğu farz edilse bile, daha önce işaret edildiği gibi, Râmānuca için topyekûn kabul edilebilir değildir. Bu anlayışa dayandırılan aparthaki-siddhi tasavvuru, yerini almayı hedeflediği Nyāya-Vaiṣeṣika'nın samavāyısı kadar noksandır. Yegâne farklılık, samavāya ayrı olduğu farz edilen şeyleri birleştirmeye çalışırken, aparthaki-siddhi, bir olduğu farz edilen şeyi ayırmaya çalışır. Her ikisi de aynı şekilde, sahip olunması mümkün olmayan şeyi, yani dahil etme ve dışlama arasındaki orta bir yeri arama çabalarını temsil ederler. Viṣṇuculuğa dayandığı ölçüde bu sistem, madde kadar ruhlar için de mutlak gerçekliği güvence altına almak için çaba harcar; ancak Upaniṣadlara bağlılık onu bu yaklaşımını değiştirmeye götürür; böylece de ortaya çıkan sonucu mantıksal olarak tatmin edici olmayan hale getirir.

IV

Advaita'da olduğu gibi burada da pratik disiplin, Gîtâ anlamında, kalbi arındıran ve kişiyi hakikati bilme hususunda uygun hale getiren karma-yoga ile başlar; ancak o, aşağıda gelecek olandan tamamen farklıdır. Viṣiṣṭādvaita'nın ayırt edici özelliği olan eğitim ikili bir özelliğe sahiptir.

(1) *Cnāna-yoga*: Bu, uygun bir *gurunun* gözetimi altında śravana ya da kutsal yazıların incelenmesi vasıtasıyla hakiki karakterini bildikten sonra cîva üzerinde meditasyon yapmak anlamına gelir. Yalnızca karma-yogada başarıyı gerçekleştirenler ona başlayabilirler. Onun hedefi, insanın genel olarak ruhla özdeşleştirdiği beden, duyular vs. gibi ruha eşlik eden bir şeyden, onun nasıl farklı olduğunu ve onlara bağlılığın manevi gelişime nasıl engel olduğunu anlamaktır. Bu yoga, hedefine ulaşacak şekilde yerine getirildiğinde, Râmānuca'ya göre disiplin, mutlak bir gerçek Mutlak olmasa da, cîvayı ortadan kaldırmaz. Talebe, fiziki çevreyle ilişkili olarak kendi doğasını anlamada başarılı olmuş olabilir; ancak hâlâ aynı şeyi, evrenin en yüksek gerçeği olan

50 Bkz. s. 286'daki 30 nolu dipnot.

Tanrı'yla ilişkili keşfetme görevi daha durmaktadır. Râmânuca'ya göre insan, Tanrı'yı bilinceye kadar kendisini bilebilir. Böyle bir bilgi için salık verilen araç, bhakti-yoga olarak adlandırılır.

(2)*Bhakti-yoga*: Bu, söz konusu disiplinin kemal safhasına işaret eder. Vişiştâdvaita'da öğretildiği şekliyle Tanrı'nın doğasıyla ilgili makul bir kanaati var sayar ve yalnızca, az önce açıklandığı anlamda *cnâna-yogayı* başarılı bir şekilde sürdürenler ona başlayabilir. Bhakti burada, dhyâna ile eşitlenir ve bu yüzden de, onun aynı zamanda sevgi anlamına geldiğini hatırlamak koşuluyla, Upanişadlarla öğretilen *upâsana* ya da meditasyon olarak kabul edilebilir. Bu yalnızca, Gerçeklik üzerine zihnin sert bir yoğunlaşması değil, fakat şahsiyeti olan bir Tanrı hakkında zevk alınan düşünmedir.⁵¹ Bhakti'de bir başka içerim, yani bir kimsenin evrendeki yegâne güç olarak Tanrı'ya mutlak bağlılık (*şeşatva*) hissi de vardır. Bu da aynı şekilde, bu doktrinin ayırt edici özelliği olan cîva anlayışının sonucudur. Böylece *bhakti-yoga* da, *cnâna-yoga* gibi meditasyonla var olur; ancak o, sevgi ve bağlılık hissiyle karışmış meditasyondur. Disiplinin bu kısmındaki başarı, ruh bedenin gözetiminden ayrıldığında ortaya çıkan tanrısal vizyon ve hakiki mokşa olarak betimlenene ulaşmayla sonuçlanır. Bu, bu dünyadan sonraki bir hayatta kurtuluşu bulma hakkındaki kadim ideale göredir ve bu niteliğiyle *cîvan-mukti*, Şamkara'nın Advaita'sında olduğu gibi burada kabul edilmez.

Advaita'dan bir diğer önemli farklılık, karmayı yerine getirme yükümlülüğünün, yalnızca hazırlık safhasının bir özelliği olmamasıdır. O, bir kimse *bhakti-yogaya* başladığında bile devam eder, öyle ki, Advaita için bilindiği şekliyle *karma-samnyasa* ideali burada reddedilir. İnsan, asla nitya türü karmayı ya da şarta bağlı olmayan görevleri terk edemez, çünkü o zaman günahkâr hale gelecek ve Veda'da emredileni ihmalden dolayı kurtuluşu kaçıracaktır. Şimdiye kadar Râmânuca, Kumârila ile aynı fikirdeydi. Ancak burada, "olmakta olan kurtuluş" olarak betimlenmiş olan bhakti, karma vasıtasıyla büyüyebilir ve sezgi için yeterince olgunlaşabilir. Bu yüzden bu safhada karmaya bağlılık, daha öncekilerde olduğu gibi öznel arınma için değil, manevi hayatta gittikçe daha çok gelişmek içindir. Ve karma, bu şekilde dönüştürülen hedefiyle birlikte, sonuna kadar devam edecektir. Çünkü Tanrı'nın dolaysız tecrübesinin, bu hayatı terk etme anından önce ortaya çıkacağına inanılmaz. Böylece mokşa için olan bu disiplin, hem *cnâna*dan hem de karmadan oluşur; ancak kurtuluşun *doğrudan* sebebi olarak kabul edilen yalnızca birin-

51 Krş. Sneha-pûrvam anudhyânam bhaktih. SB, s. 35'te iktibas edildi.

cisidir; ikincisi yalnızca ikinci dereceden bir yardımcı olarak kabul edilir, aynı derecede önemli yardımcı olarak değil. Bundan dolayı, hayat boyunca karmanın icra edilmesi üzerindeki vurguya rağmen, Advaita gibi (s. 379)⁵² Viṣiṣ-tâdvaita da, samuccaya-vâda olarak bilineni savunmaz. Bu konuyu kapamadan önce, karmanın bu sistemde maruz kaldığı alan genişlemesine dikkat çekmeliyiz. O, yalnızca Veda’da emredileni değil, Viṣnuculukta (kriyâ-yoga) anlaşıldığı şekliyle duayı ve⁵³ samimi ibadeti de içerir.

Diğer Hint sistemlerinde olduğu gibi, burada da mokṣa, dünyevi varlıktan kurtuluş olarak düşünülür. Ancak, ondan başka burada, dünya üstü bir alana/sifere ulaşma ve orada Tanrı’nın huzurunda en yüce mutluluktan zevk almaya dair bir düşünce de vardır. O zaman cîvanın kusurlu pratik bedeninin yerini, mükemmel bir beden alır, öyle ki, kurtuluş burada, diğer birçok doktrinde olduğu gibi bedenden ayrılmış bir durum anlamına gelmez. Śuddha-sattvadan meydana gelen bu ideal dünya –mesudun ovaları–dır. Bu yer hakkında çok canlı tasvirler verilir. Burada Tanrı, beyaz tahtı üzerine oturtulur ve karısı –insan adına aracılık eden– Lakṣmi ve nitya ve mukta nevinden bütün ruhlar tarafından kendisine hizmet edilir. Orası, mutlak bir barış, huzur ve mükemmellik yeridir ve burada bütün mutluluk, En Yüce’nin iradesini yerine getirmede yatar. Köle bir ruh serbest bırakıldığında, bu bölgeye götürülür ve burada hepsi tarafından hoş geldin denilir, sonunda Tanrı tarafından gerçekten kendisinin olarak alınır. Rabbin tahtına varıncaya kadarki manevi haccın muzaffer ilerleyişinin bir anlatısı, *Kauṣṭakî Upaniṣad*’ın ilk kısmında verilir.

Bu kurtuluşun normal ya da düzenli aracıdır. Ancak bir şahsın, kurtuluşu aramak için Hindu toplumunun üç yüksek sınıfından birine ya da ötekine ait olması gerekir; çünkü yalnızca böylesi, Veda hususunda eğitim almaya yetkilidir. Bu yüzden şimdiye kadar betimlenen süreç, işe yararlılık bakımından dikkate değer bir şekilde dar hale gelir. Bu yüzden Viṣiṣtâdvaita, onun yanı sıra Tanrı’ya giden bir başka yolu da kabul eder. Kastı ya da sınıfına bakmaksızın herhangi bir kimse, bu yolu takip eder. Bu yol, prapatti olarak bilinir.⁵⁴ Kelime “bir yere sığınmak” ya da “dindarane teslim olma” anlamına gelen ve *pra-padtan* alınmıştır ve kurtuluşun karşılıksız inayet ile elde edileceği şeklindeki bir inanca işaret eder. O, şaranâgati ya da Tanrı’nın merhametini alelacele giymek olarak betimlenir. Bu, mutlak teslimiyetle var olur ve

52 SB, III.iv.26.

53 Krş. VAS, s. 5.

54 SB, III.iv.26.

“Tanrı’nın iradesini takip etme, onun amaçlarına karşı gelmeme, onun kurtaracağına inanmaya, ondan yalnızca ondan yardım isteme ve bir kimsenin ruhunu, tam bir tevazuyla ona teslim etme” niyetini ifade eder.⁵⁵ “Aşırı tevekkül” (*ârta-prapatti*) olarak betimlenen şekillerinin birinde, dolaysız olarak kurtuluşu getireceğine inanılır. Ciddiliğin ve samimiyyetin tek bir anının yeterli olduğu kabul edilir ve bu da, Vişîştâdvaita’nın gözünde, onun uzun ve zahmetli bir eğitim süreci olan bhaktiye üstünlüğüne tanıklık eder, onu doğrular. Râmânuca tarafından doktrinine herkes için ulaşılabilir bir kurtuluş vasıtasının dahil etmesi, onun her zaman övdüğü geniş popülariteyi açıklar ve onun yol açtığı daha aşağı sınıfların toplumsal bakımından yükseltilmesi, Hint tarihinde büyük bir değere sahiptir. Ancak Vişîştâdvaita’nın bu yönü üzerinde geniş bir şekilde durmak hedefimizin dışındadır. Râmânuca, prapatti’ye o kadar çok önem atfeder ki, onu, son safhalarında bhakti için zorunlu hale getirir.⁵⁶ Onun, bilginin bir şeklini temsil ettiğini ve bu yüzden de cnânanın tek başına kurtuluş aracı olduğu şeklindeki Upanîşad görüşüyle çatışmadığını iddia eder. Bu, Vedânta’dan ziyade Vişnuculuğun ayırt edici bir özelliği olan pratti tarafından zorunlu hale getirilen bir açıklamadır. Bu öğretilde ona verilen önde gelen yer, bir kimse hangi disiplini takip ederse etsin, mutlak kendi kendini kontrol altında tutma ihtiyacını gösterir. Şahsiyetin devamını hararetle bir şekilde savunsa da, Râmânuca, insanın, bu şahsiyet var *olmamış gibi* hissettiren ve davrandıran bir tutum geliştirilmesini tavsiye eder. O, bununla daimi bir benliğe inancın değil de bencilliğin doğru hayatın düşmanı olduğunu kasteder.

55 Ânukûlyasya samkalpah prâtikûlyasya varjanam: Rakşîşyatîrti vişvâsah goprttva-varanam tahtâ: Âtma-nikşepa-kârpanye şadvidhâ şaranâgatih.

56 Bkz. BG üzerine yorum, xviii.66.

Dizin

- Abhâva* 209, 354
Abhidhamma 115
Abhidharma-koşa 175
Acagara 91
acı 117, 169, 216
Acîva 137
adharma 88, 136, 137, 228, 258, 290
Advaita 47, 92, 201, 301- 304, 308, 316-
321, 323- 325, 328-335, 341, 351,
353, 357, 361-363
Advaita-siddhi 303
Aforizmatik 159
Âgama-prâmânya 340
Agni 20, 23, 26, 30, 36, 62, 89
Aham Brahma asmi 60, 330, 335
aham-padârtha 307, 314
Ahimsâ doktrini 143
ahlâki düzen 21, 61, 320
Ahtarvaveda 24
âkâşa 48, 75, 136, 137, 202, 203, 244
Akozmik İdeal 45
alaukikapratyakşa 219, 223, 280
Algı 217, 220, 257, 282, 350
Alman 80
Amalânanda 303
Ampirik 135, 193, 311, 319, 321
Angalar 134
Animittavâda 83
Aniruddha 359
antah-karanah 315
Anyathâ 214, 222
Âpastamba 86, 87, 88
Appaya Dikşıta 303
Apûrva 289, 292
Arcuna 97- 102, 105, 107, 197
Âri 7, 19, 22, 79
Âri din 19
Âriler 1, 15, 17, 19, 20, 21, 61, 72, 88
Aristo 38
Aristocu 224, 225
Ariştanemi 92
Artha 87, 91
Âryadeva 176
Asamprajnâta-samâdhi 261
asketizm 8, 113
Asurular 58
Asya 114
Âşrama (uğraş) 57
Aşvamedha töreni 35
Aşvinler 20
ateist 5, 145, 146, 238, 244, 247, 293
ateş 202
Atharva-samhitalar 17
Atharvaveda 24, 32, 78
Âtma 102, 364
Âtmadvaita 192, 331
Atman 33, 41, 42, 269
Atom 139, 211
Atom Teorisi 139
Âvarana 323
Avatar 79
Avidyâ 125, 309, 313
Avrupa 2, 5, 19, 39
Avrupa felsefesi 2
Aydınlanma 144
Aydınlanmış 113, 144, 232
Baba Tanrı 26
Baba ve Oğul Arasındaki Diyalog 7
Bâdarâ 299
Bâdarâyana 39, 46, 158, 300, 301
Batı Asya 19
Benares Vaazı 128
Bengal 201, 202
Benlik 52, 123, 202, 203, 217, 231, 258,
271, 294, 295, 336
Bergson 120
Berkeley 311
Bhagavadgîta 55, 70, 71, 80, 93, 302, 340
Bhagavat Gita Kitabı 161, 197
Bhakti 89, 362
bhakti düşüncesi 90

- Bhakti-yoga* 362
Bhâmatî 167, 168, 190, 194, 246, 303, 326, 329
Bhâmatî Okulu 303
Bhâskara 164, 301, 328
Bhaṣāpariccheda 199
bhâṣya 164, 200, 268, 302
Bhâtta 268, 280, 282, 284, 286, 287, 290, 292, 295, 316
Bhâtta Okulu 268, 284, 286, 290, 292
Bhâttalar 278, 282, 288, 290, 291, 294
Bhoca (Kral) 239
Bilge Nagasena 151
Bilginin (jnânan) elde edilmesi 58
Bodhisattva 195, 196
Bradley 183, 331
Brah 29, 76, 108
Brahma 27, 36, 47, 51, 56, 57, 59, 63, 75-77, 79, 84, 89, 302, 303, 309, 319, 328, 334, 335, 339
Brahma bilgisi (Brahmavidya) 36
Brahmaidraki 59, 89
Brahman 6, 29, 33, 40, 42, 43-48, 50-53, 55-57, 59, 60, 62, 63, 67, 74, 75-77, 103, 104, 108, 109, 111, 125, 139, 254, 300-302, 304, 305, 317-319, 321, 322, 324, 326, 328-336, 340, 342, 352, 353, 356, 359
Brahmânanda 303
Brahmanik Hint düşüncesi 38, 113
Brahmanizm 1, 133, 134
Brahmanlar 7, 18, 22, 38, 46, 56, 59, 79
Brahmaparinâmavâda 47, 84, 302, 339
Brahmavivarta 47, 339
Brahmin 10, 73, 74, 239
Brhadâraṇyaka Upaniṣadda 360
Brihandranyaka Upaniṣad 45, 56, 58-60, 62, 63, 103, 157, 194, 254, 333, 346
Buda 1, 61, 76, 82, 111, 113-130, 134, 143, 174, 176, 178, 182, 189, 193, 195, 231, 277
Buddhi 254, 261
Budist 76, 81, 82, 115, 117, 119, 121-123, 125, 127, 129, 134, 145, 164, 171, 173-178, 180, 181, 183-189, 191, 193-195, 201, 206, 207, 211, 222, 225, 227, 232, 302
Budist idealizmi 180, 181, 302
Budist kanon 134
Budist mantıkçı 225
Budist nirvana ideali 145
Budist Okulları 171
Budist öğreti 175, 176, 195
Budizm 5, 7, 8, 11, 38, 69-71, 74, 82, 111, 113-118, 120-125, 127-130, 133, 134, 137, 138, 143, 144, 146, 153, 158, 173, 174, 175, 177, 181, 182, 184-187, 189-193, 196, 204, 211, 220, 222, 231, 260, 302, 309
büyük manevi kahraman 133
Cada 355
Caimini 158, 301
Câtaka 123, 195
Cayin 80, 82, 134-148, 153, 173, 194, 206, 210
Cayin dogması 137
Cayin kanon 134
Cayinist 81, 153, 164, 211
Cayinizm 4, 7, 9, 29, 69, 70, 71, 74, 82, 128, 130, 131, 133-136, 138-148, 153, 158, 255, 259, 265, 350, 354
Caymini 266, 267, 268
Cayna 190
Chandogya 43, 44, 46, 48, 49, 57, 58, 60, 62, 63, 74, 76, 85, 140, 309, 324, 331, 333, 354
Chandogya Upaniṣad 43, 44, 46, 48, 49, 57, 58, 60, 62, 63, 74, 76, 140, 309, 324, 331, 333, 354
Cîva 50, 51, 135, 136, 305, 308, 309, 321, 325, 330, 356-358
Cîva tasavvuru 135
Cîvan 261, 334, 335
cîvanmukti 6, 11, 92, 129, 145, 159
Cnâna 269, 270, 305, 334, 343, 344, 358, 361
cnâna-yoga 362
Cowell 2
Croce (İtalyan felsefeci) 224

- Çıkarım (anumâna) 184, 222- 224, 257,
 282, 284
 Çin 175, 239
 Çince 239

 Darşanalar 158
 Destan 75, 80, 84
 Deussen 29, 35, 39, 43, 47, 56, 57, 129,
 301, 317
 Devadatta 123, 276, 283, 284, 310
 Devardhi 134
 dharma 70, 71, 73, 77, 86- 88, 91, 95,
 101, 121, 136, 137, 219, 228, 229,
 258, 266, 267, 288, 289, 290, 293,
 294, 343, 344, 355, 356, 357, 358
 Dharma Sûtralar 70
 dinî öğrencilik (brahmacarya) 57
 Dinnâga 175, 183, 189, 201, 225
Dîpikâ ve *Siddhânta-muktâvalide* 202
 disiplinin kuralları 115
 Doğu Bengalli 201
 Dravya 138, 202, 204, 286
 Drona 161
 durdurulmuş antropomorfizm 20

 Ego (Kral) 118
 Ekam 45
 Eksiklik 255
Elements 223
 En Yüce 49, 63, 78, 80, 89, 354, 359, 363
 En Yüce Tanrı 80
 Epistemolojik 195
 Erken Vedalar dönemi 22
 Etimolojik 36
 Euklid 223
 Evren 29, 30, 41, 324

 Gadâdhara 202
 Ganj nehri 79
 Garbe 85, 108
 Gaudapâda 301, 310
Gayda-traya 340
 Geleneğin Üç Sepeti 115
 Gîtâ 8, 10, 95-101, 103- 109, 229, 260,
 292, 293, 295, 334, 336, 339, 340,
 341, 351, 361
 Gotama 81, 113, 191
 Grhya 70, 71
Guna 204, 356
 Gunalar 205, 211, 240, 241
guru 90, 93, 127
 Gümüş 221, 313
 Güney 113, 134, 340
 Güney Budizmi 113

 Hakikat 47, 125, 174, 184, 209, 222,
 257, 274, 335
 Harşavardhana 201
 Hegel 245
 Heraklitus 37, 120
 Heretik 80, 82
Heretik Görüşler 80
 Heterodoks 4, 7, 8, 82, 155, 341
 Hristiyan 80, 89, 90, 114, 119
 Himalayalar 113
 Hînayâna 173, 174, 177, 195
 Hindistan 1, 4, 5, 7, 10, 11, 17, 19- 22,
 25, 37, 38, 43, 49, 79, 81, 85, 88, 89,
 96, 119, 128, 133, 134, 143, 154,
 158, 159, 164, 169, 173, 174, 175,
 192, 201, 224, 260
 Hindu 37, 38, 62, 69, 81, 87, 100, 130,
 138, 139, 144- 146, 167, 173-176,
 177, 190, 194, 340, 363
 Hinduizm 70, 145
 Hint doktrin 5, 7, 8, 330
 Hint düşüncesi 1- 5, 10, 11, 24, 28, 43,
 49, 62, 69, 82, 83, 91, 95, 114, 115,
 135, 136, 139, 153, 166, 169, 195
 Hint felsefesi 4, 5, 8, 10, 18, 22, 38, 40,
 49, 153, 155, 157, 217, 227, 251
 Hint Materyalizmi 158

 Indra 20, 21, 22, 25, 26, 29, 30, 62, 63,
 78
 Indrâvaraja 78
Istrabı Kaldıracak Yol 127
Istrabın Kökeni 126
Işta-siddhi 303
 Işvara 243, 250, 260, 316, 318, 323

- İbadet 22
İbrani 22, 80
İdealist monizm doktrini 44
İman 29
İncil 104
İngilizce 2, 28, 38, 88, 140, 146, 202
İnorganik 48
irade 216, 334
İran Mitra 19
İsa 1
İşvara 320- 325, 328, 330, 343, 344, 351, 356, 358, 359
İtalyan 224
- J. Muir 28
Jacobi (Prof.) 74, 80, 81, 133-135, 137, 138, 147, 159, 239
Japonya 175
Jayanta 201
Jumna 79
jiyoti-stoma 290
- Kadim Hintli 2, 5, 156
Kāla 356
Kālidāsa 11, 176, 239
Kalpa 70- 74, 76, 87, 91, 159, 267, 293, 303, 333
Kalpanâlar 185
Kalpasûtralalar 71- 74, 87, 91, 159, 267, 293
Kanâda 158, 200
Kandali 200
Kanişka (Kral) 176
Kanonik Budizm 113
Kant 180, 292
Kantçı 185
kaparṇiṣ (siddhânta) 159
Kapila 85, 158, 160, 237, 239
Kapilavastu 113
Karma 50, 86, 97- 100, 104, 105, 106, 129, 140, 145, 205, 266, 267, 350, 354
Karma teorisi 50
Karmaprangası 145
karma-samnyasa 362
karmayoga 97- 100, 103-105, 229, 334, 361
Karşılaştırma (upamâna) 226, 283
Katha Upaniṣad 6, 37, 40, 47, 50, 51, 57, 62, 63, 84, 89, 90, 107, 254
Kauṣîtakî Upaniṣad 63, 363
Kauravyi Yokluğu (anupalabdhi) 284
Kena Upaniṣad 62, 63
Kesava 171
Kevalâgho 31
Khandana-khanda-khâdya 303
Kiranâvali 200
Kitabı Mukaddes 115
Kopma eğitimi (*vairâgya*) 57
Kozmik görüş 50
Kozmik İdeal 44
Köle 363
Kral 118, 119, 143, 151, 176, 239, 268
Kristal 256, 257
Krişna 80, 100, 171
Kṣattriya 35, 36
Kumâralabdha 175
Kumârila 175, 257, 268, 269, 271, 272, 278, 281, 282, 286, 288, 289, 290, 293, 294, 295, 305, 312, 316, 353, 362
Kumârila Okulu 268, 316
kurban 15, 18, 22- 24, 30, 31, 35, 36, 71- 74, 80, 86, 195, 266, 283, 286, 290, 291
Kurbanı Yerme 73
Kusumâncali 200, 214
Kuyava 15
- Laghu-candrika* 303
Lakṣimi 363
Lankâ 176
Lankâvatâra 176
Latince 19, 39
Laugâkṣi Bhâskara 268
linga-şarîra 258
Lokâyatadarşananın 163
Lord Bacon 202
Lotus 353

- Mâdh 192
 Madhusudana 161
 Madhusûdana Sarasvatî 303
 Madhya 79, 80
 Madhyadeşa 79, 80
 Mâdhyamika 158, 181- 183, 193, 194,
 222, 302, 329
 Mahabharata 70, 71, 76, 78, 80- 85, 90,
 91
Mahâbhâşya 267
Mahâpuruşa-nirnaya 340
 Mahâyânacılık 174, 195
Maitrî Upanişad 71, 73, 74, 164
Manas 51, 204, 223, 243, 270, 271, 344
Mândûkya Upanişad 301
 Mantra 17, 18, 20, 21, 22, 25, 37, 41, 45,
 52, 71
 Materyalizm 161, 163, 165
 Mâyâ doktrini 47, 301, 303, 329
 Megasthenes 81, 87
 Milinda (Kral) 119, 151
 Mill 214
 Mîmâmsa 72, 154, 155, 219, 265- 270,
 274-276, 281, 282, 284, 285, 287
Mîmâmsa-nyâya-prakâşa 268
 Mişra 200, 268
 Mitra 19, 20, 26
 Moğollar 39
 Mokşa 5, 6, 71, 87, 145, 266, 351, 357
Monizm 27
 monoteistik 27, 30, 62, 76
Monoteizm 24, 25, 27, 76
Mûlamadhyama-kârîka 176
Mundaka Upanişad 35, 46, 52, 53, 59,
 63, 270, 360
 Mutlakçılık 8, 11, 72, 74, 85, 88, 91, 104,
 148, 254
 Müller, Max 5, 17, 25, 40, 239, 340

Nâgânanda 195
 Nâgasena 119
 Nairâtmya 120
 nairâtmyavâda (benliğin yokluğu doktrini)
 119
Naişadbhîya-carita 303
Naişkarmya-siddhi 303, 336
 Naiyâ 200, 284
 Naiyâyika 283-285, 327
 Nâma 48
 Nârâyana 79, 359
 Nâstika 146
 Nâthyamuni 340
Nedensellik alanı 176
Nididhyâsana 335
 Nididhyasana 59
 Nirguna 332
Niruktasında 81
 Nirvana 117, 128, 189
 nişprapanca 44, 46, 47, 125
 Nitya 340, 356, 357
 Nuddea okulu 201
 Nyâya 2, 6, 9, 125, 138, 158, 164, 175,
 183, 184, 189, 199, 200- 202, 206,
 208- 210, 213, 215, 216, 218, 220,
 222, 223, 225-232, 240, 244, 245,
 247, 248, 250, 252-255, 257, 258,
 259, 261, 265, 267- 274, 276, 280,
 282, 283, 284, 286-290, 294, 295,
 303, 312, 314-316, 341, 342, 352-
 356, 361
 Nyâya Vaişeşika 200, 210, 240, 257, 288,
 295, 352, 355
 Nyâya Vaisæ 6, 9, 158, 199, 200, 202, 206,
 208-210, 215, 216, 218, 222, 223,
 225-232, 240, 244, 245, 247, 248,
 250, 252-255, 257, 258, 259, 261,
 269, 270-274, 280, 282, 286-290,
 294, 295, 303, 312, 314-316, 341,
 342, 352, 354, 356, 361

 O Bir (Tad Ekam) 29
 Ontolojik 188
 Ortodoks 4, 7, 8, 70, 164, 316, 341
Özdeşlik alanı 176

 Padmapâda 302
 Pâli 70
 Pali Budizmi 113
Panca 302, 303, 309, 320, 336

- Pânini 90, 146, 199
 panişad öncesi düşünce 17
 Panteistik 27, 45
 panteistik monizm 27
 panteizm 29
 Para 359
Para Vâsudeva 359
 Pârthasârathi 268, 294, 296
 Pârthasârathi Mişra 268
 Pâtrhasârathi 268
 Prabhâkara 257, 268, 272, 278, 279, 281,
 282, 285-289, 291, 292, 296, 348
 Prâbhâkara Okulu 269, 307, 345, 354
 Pracâ 26, 27, 31, 58, 62, 75-78
Pradyum 359
 Pahrâda 82, 90
Prakarana-pancika 268
 Prakâşâtman 303
prakrti 105, 108, 109, 240-245, 247-250,
 254, 355-357, 259, 323, 355-358
 Pramâ 153, 349
Pramâna 153, 154, 175, 194, 316
Pramâna-samuccaya 175
 Pramânlar 285, 350
 Praşastapâda 213, 229
Praşna Upanişad 37, 46, 49, 51, 60, 254
 Prâtibhâsika 318
 Pratyakşa 218, 219, 252
 Pravrtti idealinin 100
 Psişik 118, 124, 253, 304, 318
 Purâna 114, 340
 Puruşâ 28, 30, 41, 50, 79, 84, 244, 247,
 251, 253, 256, 258, 304
 Puruşârthalar 87
 Pûrva 134, 158, 263, 266
 Purva mîmâmsâ sistemi 23
 Pûrvamîmâmsâ 158, 263

 Rabbe 63
 Rabbin 363
Racas 261
Raghu 316
 Raghunâtha 201
 Râmâ 345
 Râmânuca 8, 158, 301, 339-342, 344-
 356, 359-362, 364
 Râzagraha 114
 Rhys Davids 5, 76, 116, 118, 121, 123,
 130
 Rhys Davis 118
 Rigveda 1, 4, 15, 21, 23, 24, 26, 27, 29,
 31, 32, 43, 61, 78, 80, 89
 Rigveda ozanları 15
 Rişiler 235
 Ritüalizm 30, 72
 Rudra 77-79
 Rudraşudra 79
 Rûpa 47
Rüyalar 53, 308
Rüyasız Uyku 54

 Sâkşin 305, 309
Samâdhi 260
 Samanga 91
Sâmânya 206
 Sânkhya 1, 85, 109, 229, 237-250, 252,
 254, 257-259, 270, 280, 281, 286,
 294, 299, 302, 303-305, 308, 314,
 319, 322, 354, 356
Sânkhya-kârikâ 238
Sânkhya-pravacana-bhâşya 238
Sânkhya-saptati 239
Sânkhya-sûtra 239, 257
 SânkhyaYoga 158, 229, 237, 238, 240,
 241, 244-246, 248, 250, 254, 257,
 258, 270, 286, 294, 303-305, 308,
 314, 319, 322, 354
Sânkya-sûtra 238
 Sannyasin 197
 Sanskrit 2, 17, 76-78, 81, 82, 96, 159,
 163, 175, 176
 Sanskrit literatürü 82, 175
 Sanskrit şairleri 96
Sapta-padârthî 199
 Sarasvatî 19
Sarva 164, 194
 Satkâryavâda 257
satyam jnanam anantam 43
 Sauntrântika 178
 Sautrân 179

savikalpaka 179, 219, 220, 227, 270, 342
Savikalpaka 219, 342
 Savitr 27
 Schopenhauer 39
 Seksen Altın Söylev 239
Siddhânta-leṣa-saṅgraha 303
Sözel Tanıklık (Şabda) 225
 Sureşvara 7, 158, 303
 Sûtra 87, 159, 160, 164, 200, 239, 250,
 267, 300-303, 326
 Suttalar 115, 116
 Svabhâvadoktrini 163

 Şabara 156, 268, 288
 Şabaravâmini 267, 268
 Şabda 154, 156, 244, 265
 Şabdatanmâtra 244
 Şafağın tanrıçası 23
 Şaivâgama 351
Şaivaism 64
 Şalika 268
 Şam 83
 Şamkara 2, 36, 46, 47, 52, 58, 83, 103,
 157, 158, 163, 173-175, 181, 188,
 190, 192, 194, 200, 212, 213, 237,
 238, 289, 300-304, 309, 311, 312,
 316, -318, 320, 323-325, 328, 329,
 331, 333, 334, 336, 340, 344, 347,
 350, 351, 353, 360, 362
 Şifahi 282, 350
Şifahi Tanıklık (şabda) 282
 şika 222, 244
 Şiva 70, 76-80, 90, 301, 340
Şloka-vârtika 268, 295
 Şravana 58, 335
 Şri Krişna 80, 96-98, 100, 101, 104, 107
 Şrirangam 324, 357
 Şrouta 70, 71, 266, 267
 Şroutasûtralar 71, 266, 267
Şvetaşvatara Upaniṣad 49, 84, 107

 Tanrı Brahma 111
Tantra 114, 289, 290, 292, 295, 296
 Teistik 79, 146, 250
 Teizm 8, 11, 72, 76, 85, 340

Udayana 2, 200, 201, 213, 214
 Uddyotakara 190, 201, 232
Upadeśa 302
 Upamâna 283
 Upaniṣad 6, 15, 36-41, 43, 45-49, 52, 55-
 58, 70, 71, 73, 75, 80, 85, 91, 107,
 108, 109, 115, 118, 154, 157, 164,
 283, 302, 324, 325, 331, 334, 339,
 354, 364
 Upaniṣad disiplini 57
 Upaniṣad doktrini 36, 108, 302
 Upaniṣad Mutlağı 43
 Upaniṣadik 39, 42, 43, 57
 Upaniṣadik öğreti 39, 42
 Upaniṣadlar 11, 18, 27, 35, 36, 38, 43, 45,
 47-51, 53, 59, 60, 61, 63, 70, 71, 73,
 74, 89, 108, 139, 237, 247, 299, 302,
 320, 330, 331, 335, 340, 342
 Upaniṣadların doktrini 69, 115
 Upaniṣadların felsefesi 39
 Upaniṣadların Mutlaklığı 84
 Upaniṣadların Tanrısı 63
 Uparvarṣa 267
Upaskârası 200
 Upaşântoyam 52
 Upavarṣa 268, 301
 Uttara 158, 266
 Uttaramîmâmsâ 158
 uzay 45, 147, 202, 203, 325

 Vâcas 240
 Vâcaspati 168, 201, 238, 239, 303
 Vâdalar 202
 vahiy 2, 37, 155, 156, 213, 226, 273, 290,
 305, 316, 317, 335, 350, 351
 Vaibhâşika 158, 175-180, 183, 184, 189-
 191, 285
 Vaikuntha 357, 359
 Vaiṣeṣika 139, 158, 183, 197, 199, 200,
 204, 207, 210, 215, 216, 218, 220,
 223, 226-229, 231, 232, 240, 241,
 252, 254, 257, 258, 269, 270, 274,
 280, 286-288, 295, 316, 341, 342
Vaiṣeṣika-sûtrası 200
 Vaiṣiṣṭha 87

- Vardhamâna 133, 134
 Varlık 29, 43, 75, 120, 140, 142, 186,
 206, 243, 319, 329
 Varuna 20-22, 25, 26, 30, 80, 89
 Vasubhandhu 175
 Vâsudeva 80, 107, 359
 Vâtsyâyana 199, 201, 213, 223, 232
 Veda 2, 4, 6, 7, 19-27, 29, 31, 37, 38, 41,
 55, 61, 62, 71-73, 74, 76-81, 85, 89,
 97, 133, 145, 155, 157, 164, 226,
 229, 253, 266, 267, 270, 274, 275,
 277, 282, 289-293, 295, 301, 316,
 317, 334, 340, 344, 350, 362, 363
 Veda Ârîsi 27
 Veda dini 20, 24, 80
 Veda dönemi 2, 6, 19-26, 77, 79, 89
 Veda dönemi Hintlisi 23, 24, 26
 Veda karşıtı 81
 Veda literatürü 24, 37, 41, 97
 Veda mitolojisi 25
 Veda öğrencisi 7
 Veda öğretisi 29, 38, 133, 155, 291, 301,
 340, 344
 Veda şairleri 26
 Vedalar dönemi 19, 20, 21, 22, 69
 Vedalar geleneği 116
 Vedalar literatürü 39, 76, 145
 Vedalar sonrası dönem 3, 76
 Vedalar sonrası mitoloji 71
 Vedaların dil 159
 Vedânta 4, 11, 38, 39, 46, 47, 52, 139,
 158, 199, 200, 213, 225, 226, 228,
 238, 239, 283, 299-303, 307, 311,
 319, 329, 340, 341, 345, 348, 350,
 354, 357, 364
 Vedânta Deşika 341, 348, 357
 Vedânta okulları 11, 299, 300
 Vedântacılar 301, 302
 Vedantin 271, 316, 328, 350
 Vedik 73, 75, 88, 91, 351
 Vicnâna 51, 238, 239, 240, 244, 248,
 250, 252
 Vicnâna Bhikşu 238, 239, 240, 244, 248,
 250, 252
 Videha 6, 104, 134
 Videha kralı 104, 134
 Visadeva 26
 Visvakarma 27
 Vişîştâdvaita 6, 339-342, 351, 352, 354,
 357, 360-364
 Vişnu 70, 76, 78-80, 90, 301, 340, 351,
 364
 VişnuKrişna 90
 VişnuNârâyâna 79, 80
 Vişnuculuk 360, 361
Vişnu-purâna 340
Vişnu-stuti 340
 VişnuŞiva 79
 Vivarana Okulu 303
Vivarana-prameya-samgrahada
 303
 Vrtti 307, 318
 Vyâsa 75, 239, 301

 Weber 80
 Winternitz 7, 80, 81
 Wordsworthcu 309

 Yama 26, 32, 37, 88, 123
 Yaratılış 28, 31, 45, 263
 Yaratılış Şarkısı 31, 45, 263
 Yaratma 30, 75, 212
Yatindra 341, 343, 348, 351, 360
 Yeter Sebep Yasası 122
Yoga 88-90, 97, 158, 197, 235, 238, 239,
 240, 243, 244, 249, 250, 259, 260,
 303, 304, 322
Yogâcâra 158, 175, 180, 181, 183, 191-
 193, 254, 309
Yoga-sûtrası 239
 Yogik 88
 Yonder dağı 224
 Yoşadâ 134
 Yunan 2, 20, 79, 119, 154, 163
 Yunanistan 37, 120
 Yüce 25, 80, 146, 359
 Yüce Tanrı 70

Zaman ve Uzay 203
 zevk 216