

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>

korhan kaya

hint felsefesinin temelleri



Korhan Kaya

Hint Felsefesinin Temelleri

Korhan Kaya
Hint Felsefesinin Temelleri

DOĞUBATI

Korhan Kaya

1959 Ankara doğumlu olan Korhan Kaya, Anıttepe Lisesini bitirdikten sonra 1977 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Hindoloji ile tanıştı. 1985'te Hindoloji asistanı olan Korhan Kaya, 2003 yılında aynı dalda profesör oldu. Görevi sırasında pek çok defa Hindistan'a giderek oradaki üniversiteleri inceleme fırsatı yakaladı. 2015 Kasım ayında Uluslararası Hindoloji Konferansı için gittiği Delhi'de (Rashtrapati Bhavan'da) Hindistan Cumhurbaşkanı ve ICCR kurumu tarafından "seçkin Hindolog" ünvanı verildi ve bir şal ile ödüllendirildi. Korhan Kaya'nın Hindoloji ile ilgili otuzu aşkın makalesi, çeviri ve telif olmak üzere 22 kitabı bulunmaktadır.

© Yayın hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Yayına Hazırlayan

Mirze Mehmet Zorbay

Kapak Tasarım

Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama

Aziz Tuna

Baskı

Tarcan Matbaacılık

Haziran 2016

Doğu Batı Yayınları

Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara

Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-9328-20-3 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-151 Felsefe-49

Kapak Resmi: "Krishna, Govardhan Dağı'nda - Detay"

Bhagavata Purana'dan... Rasamanjari, Basohli. Tahminen 1695'ler.

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar.....	7
Önsöz.....	9
Vedik Dönemde Tanrı Anlayışı ve İnanç Biçimi.....	13
Eskiden Yeniye Aktarımlar.....	26
Aktarımların Değişimi ve Yeni Bilgilerin Girişi.....	33
Söz Atışmaları.....	42
Din Adamları ve Askerler.....	49
Rigveda'da En Eski Filozoflar.....	68
Kurban Anlayışının Farklılaşması.....	80
Upanishad Filozofları.....	91
Ad ve Biçim (Nāma-Rūpa).....	124
Ölüm ve Ölümsüzlük.....	137
Felsefe Sistemlerinin Gelişimi.....	145
Sonuç.....	171
Kaynakça.....	177

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
AV	Atharvaveda
Bhg.	Bhagavadgītā
Brih. Upa.	Brihadāranyaka Upanishad
bkz.	bakınız
ev.	Çeviren
han. Upa.	chandogya Upanishad
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
RV	Rigveda
s.	sayfa
SBE	Sacred Books of the East
Şat. Brah.	Şathapatha Brahmana
Upa.	Upanishad

ÖNSÖZ

Bu kitabı yazmaktaki amacım, felsefenin başlangıcının Hint'te olduğunu göstermek, Hint felsefesinin dinsel oluşumlar içinden nasıl süzülüp çıktığını ve hatırı sayılır bir gelişme kaydettiğini gözler önüne sermektir. Bunun için Vedik dönemdeki tanrı anlayışına bakmak, eski metinlerin yeniler üzerindeki etkisine ve yeni metinlerde zamanın ruhuna uygun olarak yapılan değişikliklere göz atmak gerekti. Sonra Hint edebiyatı boyunca dikkatimizi çeken konular elden geldiğince araştırmaya dâhil edildi. Askerî sınıfın, din adamlarının tekelinde olan konulara nasıl müdahil olup felsefenin ve düşüncenin gelişimine katkı sağladıkları ortaya konmaya çalışıldı. Rigveda'da ve Upanishadlar'da bahsi geçen en eski filozoflar tanıtılmaya çalışıldı. Ad ve biçim, ölüm gibi kavramların düşün hayatında ne derece önemli rol oynadıkları vurgulandı. Son olarak da Astikacı olarak bilinen felsefe sistemleri tanıtılmaya çalışıldı. Bunun tersi olan Nâstikacılara da kısaca ve yeri geldikçe değinildi. Tüm anlatımlar, kendi oluşturduğum özgün şema dâhilinde yapıldı. Kuşkusuz birçok kaynaktan yararlanıldı ve bunlar bu kitabın kaynakçasında belirtildi. Gene bu kitap, Veda döneminden başlayarak dindışı düşüncenin, başlangıçtaki ilk nedenin, filozoflara göre yaşamı sağlayan

asıl nedenin izini sürmeye çalışan, birbirine bağlı ve birbiriyle ilgili bölümlerden oluşan bir çalışma oldu. Sanskrit dilinin neden yeryüzündeki en çok felsefe terimi içeren dillerden biri, belki de birincisi olduğu da bu çalışma sırasında bir kez daha açığa çıkmış oldu.

Felsefeyi genellikle Yunan'dan başlatmak bir alışkanlık haline gelmiştir. Bunda birtakım haklı gerekçeler öne sürmek elbette ki olanaklıdır. Ancak, Hint'e haksızlık yapıldığı, değerlendirmeler yapılırken biraz insafsız davranıldığı ortadadır. Bu konuya "Sonuç" kısmında kısaca değinildi. Örneğin, Hint'te başlangıçtaki ilk nedenin "su" olduğunu söyleyen Parameshthin adında bir filozofun var olduğunu nasıl göz ardı edebiliriz? Kapila'nın Prakriti'sine "Tanrı" diyebilir miyiz? Her ne kadar Astikacı olsa da bir anlamda Nāstikacı sayılıp sayılmayacağı tartışılan Kanāda hakkında hemen hüküm verebilir miyiz? Gene Buddha'nın Tanrıdan ve ruhtan uzak düşüncelerini sadece dinî kodlar ve terminoloji içinde düşünmek mümkün mü? Hint'teki serbest fikirlerin bir zaman sonra teistik karakterde ele alındığı ve asıl mecrasından uzaklaştırıldığı da bir gerçektir. Ancak Hint'te felsefe, asla zevk için, gösteriş için, keyifli vakit geçirmek için yapılmış bir şey değildir; Hintliler "gerçeği" aramışlardır. Hint felsefesinin ayırt edici özelliklerinden biri, onun geleneksel ve köklü bir "hissiyata dayalı" felsefe olmasıdır. Vedik dönemden geçen mitoloji ile iç içe varlığını sürdüren dinî ritüel ve söylemler zaman içinde kudretli düşünürlerin ortaya koyduğu felsefi içerik ve kavramlarla daha da zenginleşmiş ve yeni bir boyut kazanmıştır. Burada özellikle materyalist düşünürlerin etkisi oldukça fazladır. Böylece Hintli düşünürler sadece dinin sınırları içinde değerlendirilemeyecek ondan tamamen ayrı düşünceler geliştirebilmişlerdir.

Ülkemizde Hint Felsefesini, özellikle de Hint ve Batı felsefelerini mukayeseli ele alan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Yabancı dilden yapılan birkaç dikkat çekici çeviri dışarıda bırakılacak olursa, Türkçe yapılmış çalışmalar yok denecek kadar azdır. Walter Ruben'in 1947 yılında basılmış olan "Felsefenin Başlangıcı" adlı 70 sayfalık konferanslar derlemesi, Rasih Güven'in 1963 yılında basılmış olan "Doğu ve Batı Felsefelerinde Paraleller" adlı

35 sayfalık çalışması, Kemal Çağdaş'ın 1974 yılında basılmış olan "Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş" adlı kitabındaki on sayfalık 'Eski Hint Felsefesinin Ana Hatları' başlıklı çalışması benim ulaşabildiklerimdir. Çalışmaların kısa olmasının en büyük nedeni, bu konularda altyapının zayıf olmasıdır. Örneğin eskiden Upanishadlar'ın güvenilir bir Türkçe çevirisi yoktu; keza Bhagavadgītā bulunmuyordu. Şimdi bunlar var ve hattâ artık Rigveda'nın Türkçe çevirisi de elimizde mevcut. Böylelikle başka kritik eserlerin çevirileriyle birlikte daha ayrıntılı araştırmalar yapılabilecektir. Ancak bu, Hindolojiye ve bununla ilgili bilimsel çalışmalara ne kadar ilgi gösterildiğiyle doğru orantılı olacaktır. Ülkemizde nitelikli Hindologlar yetiştirilmediği sürece başkalarının bu alanda ne söylediklerine bakıp onu aktarmakla yetineceğiz. Oysa bir ülkede bilim böyle gelişemez.

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi bünyesinde 1935 yılından beri faaliyet gösteren Hindoloji bölümünde, geçmişte olduğu gibi, artan bir şevk ve gayretle çalışmalar sürdürülür ve gereksinim duyulan bütün konularda eserler üreilmeye devam edilirse belki bu zengin tarihe ve düşünce geleneğine sahip uygarlığın günümüze kadar gelen birikimlerinden yararlanabiliriz. İşte bu amaçla, bu kısa ve mütevazı çalışma Hint düşüncesinin ve felsefesinin kökenlerini anlamaya yönelik bir giriş olarak düşünülmüştür. Zira bu temeli anlamak, Hint felsefesinin başlangıcına gitmek, aynı zamanda günümüzde mitolojiyle ve dinî düşünce ve uygulama biçimleriyle hâlâ varlığını sürdüren bu en eski bilgelige zaman ötesi bir yolculuk yapmak demektir.

Temmuz 2014
Korhan KAYA

VEDİK DÖNEMDE TANRI ANLAYIŞI VE İNANÇ BİÇİMİ

İndus Vadisi uygarlığından arta kalanlar bize o çağların düşünce hayatı hakkında fazla bilgi vermez. İyi bir şehir planlaması, kullanışlı evler, kanalizasyon sistemleri o çağın ve kültürün insanların hangi felsefe ve düşünce birikimi ile onları yaptıklarını tam olarak anlatamaz; tıpkı bugünün gelişmiş otoyollarının ve yüksek binalarının demokrasiye ve özgürlüğe işaret etmedikleri gibi. Büyük olasılıkla proto Dravid kültüre ait olan Mohencodaro ve Harappa gibi büyük şehir uygarlıklarının yaklaşık olarak MÖ 2500'lerde vuku bulduklarını söylemek mümkündür. Son yıllarda Asko Parpola, Iravatham Mahadevan ve Ahmet Hasan Dani'nin İndus yazısını okuma konusunda çok önemli çalışmaları bulunmaktadır. Bu son isim, Mezopotamyalıların belgelerine dayanarak bu bölgenin eski adının Meluhha olduğunu söylemektedir.¹ Bu sözcüğün Sanskrit metinlerde okuduğumuz Mleçcha sözcüğü ile olan ses yakınlığı dikkat çekicidir. Eski Hintliler Mleçcha sözcüğünü, kendi dillerini konuşmayan

¹ A. H. Dani, İndus Yazısındaki Gizin Çözümü, *Pakistan Postası*, Sayı: 11-12, Kasım-Aralık 1982, s. 1.

ve kendilerinden (yani Ari) olmayan kimseler için kullanırlardı.² Uzmanlar mühürlerde bulunan balık, kaplumbağa, tavşan, kaplan, sığır gibi hayvan resimleriyle oyma figür ve sembollerden hareketle İndus Vadisi uygarlığının dilini çözmeye çalışmışlardır. Dani, Koskenniemi ve Parpola tarafından, yazıda kullanılan 387 temel sembol olduğunu ve bunların, insanı temsil eden işaretlerden, hayvanı, balıkları, kuşları, yengeç ve su hayvanlarını, ağaç ve yapraklarını temsil eden işaretlerden, bir de aç, üçgen, kare, parantez, daire, yamuk, dikey çizgiler gibi geometrik şekilli işaretlerden oluştuğunu bildirmektedir.³ Yukarıda adları anılan bilim insanlarına ek olarak bu konuda çalışan daha başka isimler arasında Egbert Richter-Ushanas'ı da burada anmak gerekir. Bu kişi eserinde,⁴ mühürlerin, bakır ve toprak parçaların üzerindeki sembol ve figürlerden hareketle Rigveda'ya gönderme yapıyor ve bu yazıların Rigveda'nın çeşitli ilâhilerine denk geldiğini iddia ediyor. Bir örnek vermek gerekirse, 1376 numaralı olan ve balık işareti bulunan mührün, Rigveda'da V, 85,3'de kayıtlı "Ey Varuna, aşağı dönen fıçın gökyüzünü, yeryüzünü ve orta bölgeleri yıkasın" beytine denk geldiğini söylüyor.⁵ Üzerinde bir kaplan ve ağaçta duran kadın figürü bulunan mühür, Tanrıça Durgâ'yı ve ağaçta yaşadığı düşünülen Yakshinîleri çağrıştırıyor. Kelt kazanında bir benzerinin bulunduğunu öne sürdüğü, yoga pozisyonunda duran, dik bir lingaya sahip ve çevresi hayvanlarla dolu olan "hayvanların efendisi" motifinin eskiden beri Şiva'nın prototipi olduğu söylenir. Tanrı Şiva, belki de alt kıtanın en eski tahayyüllerinden biriydi. Bu konu kuşkusuz uzun sayfalar sürececek bir araştırma ve tartışma konusudur. Burada bize gerekli olan, kadim Hint'teki düşünsel hayattır. Bir başka deyişle, ne yazık ki İndus uygarlığından günümüze kalanlar olgun bir mânâda bir İlkçağ veya Antikçağ felsefesine işaret edecek düzeyde

² Bu konuda şu makaleye bakılabilir: A. İtil, "Yabancı-Dilsiz", *Doğu Dilleri Dergisi*, Cilt II, s. 1, Ankara, 1971, s. 77-78.

³ A. H. Dani, *age.*, s. 5.

⁴ Egbert Richter-Ushanas, *The Indus Script and The Rigveda*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2001.

⁵ E. Richter-Ushanas, *age.*, s. 94.

değildir. Ancak gene de biz bunu ilk olarak Rigveda’da aramaya başlayabiliriz.

On bölüm (mandala) ve 1028 ilâhiden (sūkta) oluşan Rigveda bize, dönemin tanrı anlayışı, sosyal yaşantısı ve üretim ilişkileri hakkında bilgiler verir. İnsanlar, kendi benzerlerinden, kendi duyuş ve düşünüş biçimlerinden tanrılar yaratmışlardır. Buradan itibaren belli başlı tanrıların özelliklerine bakmak gerekir. Daha sonraki bölümlerde ele alınacağı gibi, Tanrı anlayışının (keza kurban anlayışının ve din adamlığı biçiminin) değişiminin daha iyi anlaşılabilmesi için buna gerek vardır.

MÖ 2000 yılları, Ārilerin göç hareketlerinin başlangıcı olarak gösterilir. MÖ 1500’den itibaren başlayan dönemi de Erken Vedic Dönem olarak adlandırabiliriz. Binli yıllar demir çağıdır. MÖ 900’lerden itibaren Brāhmanalar çağı başlar. Bu dönem Brāhmanların topluma tamamen hâkim oldukları bir dönemdir. Brāhmana kutsal metinlerinden çalışmamızda yeri geldikçe söz edeceğiz.

Ārilerin göç hareketlerinin olduğu dönemle ilgili çok fazla bilgi yoktur. Hindistan’ın kuzeyinde yerleşmeye başladıkları tarihten itibaren, hayvancılığın yanısıra tarımla da uğraşmaya başlamışlardır. Özellikle arpa, sonra da buğday ve pirinç ekmişlerdi. Demiri de işlemişlerdi. En değerli zenginlikleri sığır sürüleri idi. Bunları ele geçirmek ya da korumak için savaşırlardı. Asıl işleri de zaten savaşmaktı. Ataerkil bir düzende işleyen bu toplulukların başında Rācan denilen yöneticiler bulunurdu. Onların birçok yardımcısı vardı ve bunlar içinde en önemlisi, Purohita denilen danışman din adamı idi. Āriler en çok, Dasyu veya Dāsa denilen siyah tenli insanlarla savaşırlardı. Bunlar Hint alt kıtasının yerlileri olup fallusa taparlardı. Āriler fallusa tapmazdı. Dasyular mitolojiye “ifrit” olarak geçirilmişlerdir.

Āriler, hiç kuşku yok, kendi savaşçı karakterlerine benzer olarak, savaşçı tanrı Indra’yı yaratmışlardır. Indra’nın binek hayvanı olarak beyaz bir atın (Uççaişravas) gösterilmesi, Ārilerin Hindistan’a yerleşmeden önceki akıncı karakterlerini, bir filin (Airāvata) gösterilmesi ise, Hindistan’a yerleştikten ve evcilleştirilmiş fillerin savaşlarda kullanılmasından sonraki karakterle-

rini yansıtır olsa gerek. İndra'nın yaptığı en büyük işlerden biri, ifritlerin kaçırdığı ve sakladığı sığır sürülerini kurtarmaktır. Gene o, kuraklık ifriti Vritra'yı öldürerek onun tuttuğu suları serbest bırakır. Bu işleri yaparken sarhoş edici soma içkisi içer ve dostları fırtına tanrıları Marutlar'dan yardım alır. Örneğin Rigveda VIII, 65; 2'de "İndra'nın Marut dostlarıyla Vritra'nın başını parçalara ayırdığı" yazılıdır. Bunu yaparken yüz benekli şimşegini kullanmıştır. Sonra suları kurtarmıştır (65,3). Soma içerek güç kazanmıştır (65,4). İndra'ya "sabah âyininde dostları Marutlarla sıkılmış soma içmesi" için yakarılır (65,9). Bir İndra ilâhisini bütün halinde okumak daha iyi fikir verebilir. I,32'deki ilâhi şöyledir:

1. İndra'nın cesurca işlerini açıklayacağım; onları ilk o yapmıştır; o şimşek taşıyandır. O yılanı⁶ öldürdü, kanallar açıp dağlardan gelen suları serbest bıraktırdı.

2. O, dağlarda yatan yılanı öldürdü. Onun göksel şimşegine Tvashtar şekil vermiştir. Böğürerek koşan sığır sürüleri gibi, sular da okyanusa doğru öyle gürleyerek akarlar.

3. Bir boğa gibi davranarak Soma'yı yakaladı ve onu üç büyük bardakla içti. Maghavan⁷ şimşegi kendisine silâh yaptı ve onunla yılanların ilkinin çarpıp öldürdü.

4. İndra, sen yılanların ilkinin öldürdüğün ve büyücülerin büyülerini çözdüğün zaman, güneşe, şafağa ve göğe hayat verdin; sana karşı duracak düşman bulunmaz.

5. İndra sen, Vritraların en kötüsü Vritra'yı, büyük ve ölüm saçan şimşeginle çarpıp parçalara ayırdığında o, baltanın parçaladığı ağaç kütüğü gibi yere devrilip kaldı.

6. O, tıpkı çıldırmış âdi bir savaşçı gibi, ölüm kusan büyük kahraman İndra'ya kafa tuttu. Parça parça olan silâhlarına aldırış etmedi; darmadağın olan kalelerde paramparça oldu.

7. Elsiz ve ayaksız olduğu halde İndra'ya kafa tuttu, o da onu omuzlarının arasından şimşegiyle yardı. Böylece cesaret taslayan Vritra'nın işi görüldü ve parçalanmış organları her yere saçıldı.

⁶ Ahi (yılan), kuraklık ifriti Vritra'nın bir diğer adıdır.

⁷ İndra.

8. O orada, kıyılarından taşan bir nehir gibi yatarken, sular cesaretle onun üzerinden akarlar. Hızlı akan sular yılan Vritra'nın iri gövdesini sarıp altına alarak üstünden geçer.

9. Vritra'nın durumundan annesinin kibri kırıldı; bu defa İndra ölümcül şimşegini ona gönderdi. Anne üstte, oğul altta, tıpkı inekle buzağısı gibiydiler.

10. Aman vermeden, dur-durak bilmeden akan suların içinde yuvarlandı. Sular, Vritra'nın adsız bedenini taşıdılar; İndra'nın düşmanı karanlık çökerken battı.

11. Ahi yılan Dāsa köleleri tarafından korunurken, sular bir hırsız tarafından çalınmış sığır sürüleri gibiydiler. Ancak İndra Vritra'yı vurunca, suların hapsedildiği mağarayı açmış oldu.

12. Ey İndra, atın kuyruğuyla silkelenmesi gibi, şimşeginle çaptın onu, ey ikincisi olmayan! Sığır sürülerini geri aldın, soma'yı kazandın; yedi nehrin akışını serbest bıraktırdın.⁸

13. Çevresini parlaklık, şimşek, dolu fırtınası veya sisle kapladığında ona hiçbir şey yardım edemez. İndra ile Vritra savaşırken, Maghavan her zaman zafer kazanır.

14. Yılanı öldürdüğü için kalbine korku yerleşti, ey İndra! Kim seni kurtarabilirdi ki? Tıpkı korkusundan bölgeden bölgeye uçan şahin gibi, sen de dokuz-doksan nehir geçersin.⁹

15. Şimşek taşıyan İndra, yaşayan-yaşamayan her şeyin, evcil veya yabani tüm canlıların kralıdır. Kötü konuşanlar da dâhil olmak üzere yaşayan tüm insanların hükümdarıdır.

Aslında savaşanlar, soma içip içkinin sarhoş edici etkisiyle cesaret bulanlar, sığır sürülerini kurtaranlar, Hindistan'ın yerli halklarını öldürenler ve öldürdüklerine köle deyip onları ifritleştirenler, kaleleri ve şehirleri (pur) yıkanlar Ārilerden başkası değil. Kendi karakterlerini yansıttıkları İndra'ya, şimşekli yağmurlu gökyüzünün kişileştirilmiş halini ekleyerek bin yıllarca adı

⁸ Bunlar İndus, Pencap (Vitastā, Asiknī, Parushnī, Vipāś, Śutudrī) ve Sarasvatī olsa gerek.

⁹ İndra'nın Vritra'yı öldürmekle büyük bir günah işlediğinden dolayı uçtuğu söylenir. Dokuz-doksan ise çok sayı anlatmaya çalışan belirsiz bir ifadedir. (R. T. H. Griffith, *The Hymns of The Rigveda*, Delhi, 1999, s. 21 dipnot).

hiçbir yerden eksilmeyecek olan büyük tanrıların yaratmışlar. Bu tanrı o kadar kendilerindendir ki, tıpkı kendilerinin yaptığı gibi, Soma'yı kana kana içtikten sonra çenesini sallar (VIII, 65; 10). Bu hareketin ne kadar insani bir hareket olduğu açıktır.

İndra belli başlı tanrılarla dost veya müttefik gösterilmiştir; örneğin İndra-Agni, İndra-Varuna, İndra-Soma gibi. Bunun nedeni, farklı (tanrılara sempati duyan) insanların, bir diğerini reddetmeyip onu da kabullenmesi olsa gerektir. Bir başka deyişle, Vedik dönem insanları, yarattıkları tanrılardan çeşitli karışık gruplar yaratmayı ve onlara birlikte tapınmayı kendilerini rahatlatan bir yol olarak görmüşlerdir. Bu da toplum içinde farklı farklı gruplar olduğuna işaret ediyor. Bu ittifaklar içinde en ilginç, İndra-Vishnu dostluğudur. Birincisi dönemin en büyüğü, ikincisi ise, olasılıkla, yerli halkın eskiden beri tapındığı bir tanrıdır. Bu ikili, bir noktada birleştirilerek Ari-Dravid karışımı simgelenmeye çalışılıyor olsa gerek. Rigveda'da bu ikiliye sunulmuş birkaç ilâhiden biri olan VI. bölümdeki ilâhide onlara "Ey İndra ve Vishnu, işlerimin görülmesi için size yiyecek sunar, kutsal hizmetkârınız olurum; kurbanımı kabul edin ve engelsiz yollardan götürerek bize zenginlik bahşedin" diye birlikte yakarılır (VI, 64; 1). Vishnu'nun Rigveda'daki en belirgin özelliği, boşlukta (veya gökyüzünde) attığı üç adımdır (I, 154). Güçlünün güçlüsü tanrı, üç kez attığı adımla ihtişamlı bir şekilde bu dünyayı dolaşır (VII, 100; 3).

Vishnu'nun güneş tanrısı olarak görüldüğüne ya da en azından güneşle ilişkilendirildiğine neredeyse hiç kuşku yok. Bu şekilde insan biçimci (antropomorfik) düşüncelerle güneş gibi görülen ya da onunla özdeşleştirilen başka tanrılar da vardır. Örneğin Sûrya, Vivasvat, Sâvitri, hattâ Mitra, Varuna ve Agni.

"Ateş" anlamına gelen Agni, kendisine sunulmuş olan yaklaşık 200 ilâhi ile Rigveda'nın en büyük ikinci tanrısıdır. Kurban ateşinin kişileştirilmiş halidir. Yerde ateş, havada parlaklık, gökte ise güneş olarak gözükür. Kitap ona sunulmuş bir ilâhi ile başlar (I, 1):

1. Tanrı Agni'yi, seçilmiş din adamı, kurbanın baş gözetleyicisi, Hotar ve zenginliği harcayan olarak yüceltirim.

2. En eski ermişler tarafından övülmeye layık olan Agni'dir. O tanrıları buraya getirir.

3. Agni sayesinde kişi, günden güne artan zenginliği elde eder; yiğitler içinde en zengin, en şanlı olur.

4. Agni! Çevresini sardığın mükemmel kurban, aynı yolla tanrılara kadar ulaşır.

5. Akıllı bir din adamı gibi olan Agni, gerçektir, ziyadesiyle uludur; ey Tanrı, diğer tanrılarla birlikte buraya gel.

6. Ey Agni! Kutsanmış ne varsa sana tapanlara onu lütfeder-sin; niyetin gerçek olur, ey Angiras!

7. Ey Agni! Gece karanlığını dağıtan sana, günden güne du-alarımızla ve saygıyla yaklaşırız.

8. Kurban törenlerini yöneten, ölümsüz kanunun koruyucu-su, parlak olan; sen, kendi barınağında büyüyensin.

9. Bize yaklaşmakta uysal ol, tıpkı bir babanın oğluna olduğu gibi. Agni! İyiliğimiz için bizimle ol.

Vedalar doğrultusunda tören yapanlar, ateşi bir dost, baba ve din adamı gibi görme çabası içine girmişler, yanma eylemini bilimsel yoldan açıklayacak güçleri olmadığından, onda sihir-li bir kuvvetin olduğuna inanmışlardı. Önüne koydukları, yani içine attıkları etleri ve her türlü kurban malzemesini tükettiği-ni gördüklerinden, onun kurbanı nasıl tükettiğini somut olarak anlamışlardı. Fakat anlayamadıkları bunu diğer tanrıların nasıl tükettiği-ydi. O zaman bunu diğer tanrılara da ulaştıran Agni ol-malıydı. Onun, diğer tanrıların beslendiği bir ağız olduğu söy-lenmiştir.¹⁰ Yemekleri diğer tanrılara taşıdığı için ona "taşıyıcı" anlamında Vahni de denmiştir. Agni'nin din adamlarıyla olan sıkı bağlantısı, Brāhmanalar döneminde göreceğimiz, ateşe "svāha" diyerek yağlar döküp törenler yapan rahip (ya da ermiş) tipini yaratmıştır.

Bazen de İndra ile Agni'ye birlikte yakarılmıştır (I,21):

1. Ben İndra'yla Agni'ye yakarırım! Bizler onlara yakarış şar-kısı söylemeyi pek severiz. Onlar baş soma içicisidirler.

¹⁰ "Diğer taraftan insanlar ağızlarıyla konuştukları için, ateş ağızdan çıkan sözün kozmik bir mukabil unsuru oluyordu." (W. Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara, 1947, s. 37-38)

2. Ey insanlar! Dua edin ve İndra-Agni'yi kutsal törenlerde ululayın. Kutsal şarkılarla onlara dua okuyun.

3. Soma içicileri olan İndra ve Agni'yi, Mitra ve Soma içkisinin yüzü suyu hürmetine davet ederiz.

4. Güçlü tanrılar; biz onları burada hazır bulunan içki sunularına davet ederiz. Ey İndra ve Agni, bize gelin.

5. Ey İndra ve Agni! Birliğimizin kudretli efendileri! Düşmanları parçalayın! Yok edilip bitirilenler çocuksuz kalsın.

6. Geniş görüş alanınızdan doğrulukla gözleyin. Ey İndra ve Agni, bize mutluluk gönderin!

Vedik dönemin insanları rüzgâra (vāyu), aynı anlama gelen sözcükle Vāyu diye, ateşe (agni) Agni diye, güneşe (sūrya) Sūrya diye yakarıp tapınmışlardır. Varuna'ya ahlâk yasalarını gözeten tanrı niteliği verilmiştir. İki Aşvin tanrısı gibi bazı tanrıların niteliği doğa olayı pek belirgin değildir. Bunların dışında Öfke (Manyu) veya İnanç (Śraddhā) gibi soyut tanrılara da yakarılmıştır. Örneğin inanca sunulmuş bir ilâhi şöyledir (X, 151):

1. İnanç sayesinde Agni tutuşturulur, İnanç sayesinde kurbanlar sunulur. Dualarla ve en yüksek mutlulukla inancı kutlarız.

2. Ey İnanç, sana kendini verenleri kutsa; sana kendini seve seve verenleri kutsa, ey İnanç! Özgürce sana tapanları kutsa; söylediğim sözü kutsa!

3. Tanrılar ve güçlü Asurlar bile İnançla yaşarlar. Benim arz ettiğim isteği özgürce sana tapanlar için gerçek kıl.

4. Vāyu tarafından korunan tanrılar ve kurban sunan insanlar İnanç'a yaklaşırlar. İnsanoğlu İnanç'la kalbinin isteğine ve bol-luk-bereketeye kavuşur.

5. Sabahleyin de öğlen vakti de İnanç'a dua ederiz. Güneş batarken de İnanç'a dua okuyacağız. Ey İnanç, bize iman bahşet!

İleride göreceğimiz gibi, Brihadaranyaka Upanishad'da (VI, 3;6) "Gece ve sabah bize bal getirsin" diyen satırlar ile Rigveda'da gördüğümüz Aşvinlerin bal ile olan ilişkisi dikkate değerdir: "Gece, kız kardeşi Şafak'tan ayrılır. Karanlık olan kızıl olana yol açar... (1) Ey Aşvinler, arabanızda taşıdığınız zenginlikle, size sunular sunan bu ölümlüye gelin. Bizi yoksulluk ve hastalıktan koruyun, ey Bal Aşıkları, bizi gece gündüz koruyun (2)."

(Rigveda VII, 71; 1-2). Aşvinlerin adlarının neden Dasra (acayip) ve Nāsatya (Na+a+satya = Gerçek olmayan değil) olduğu belli değil. Tıpkı Ribhuların neden üçlü olduğunun belli olması gibi.

Öte yandan fırtına tanrıları Marutlar, altmışlık üç grup veya yedilik üç grup halinde düşünülmüşlerdir. Altın elbiseleri, altın baltaları, süratli atların çektiği arabaları varmış gibi düşünülmüşlerdir.

Bu insanbiçimci yaratışların en ilginç ise, din adamını sembolize eden Brāhmanaspati (veya Brihaspati)dir. Bu tanrı, evsel din adamı (Prohita)dır, yani ta İndus Vadisi uygarlığı zamanından beri var olan danışman rahip tipi. Bir doğal görünüşün tanrılaştırılması değil, tam aksine bir insan tipinin tanrılaştırılması olması nedeniyle çok ilginçtir. Yedi ağızlı, güzel dilli, yüz kanatlı, altın gibi parlayan, berrak sesli bir varlık olarak hayal edilmiştir. Kızıl atların çektiği arabasıyla dinsel tören yapılan yere gelir, kötü ruhları kovarak ortalığa ışık saçar ve dua okur. Dua okuduğu için ona Vācaspati (sözün efendisi) denir. Rigveda'nın bazı yerlerinde Agni ile özdeşleştirilir.¹¹ Bu tanrı tasavvuru, sonraki edebiyatta Brahmā tasavvuruyla birleştiriliyor olsa gerektir. Böylece Pracāpati düşüncesini de aralarına alarak, izlenmesi gereken bir yaratı olarak, önümüzde bir yol oluşturmaktadırlar.

Veda toplumu ataerkil bir toplum olduğundan, yarattığı tanrıların çoğu eril tanrılardır. Fakat az sayıda da olsa, tanrıçalar da vardır. Örneğin Rigveda'da "Toprak Ana" Prithivī adına sunulmuş tek bir ilâhi vardır (V, 84). Diğer yerlerde Dyaus (Gök Baba) ile birlikte görülür ve o zamanlarda o hep "Ana" olarak nitelendirilir. Yaklaşık yirmi ilâhinin sunulduğu şafak tanrıçası Ushas, o dönemin en popüler tanrıça tasavvurlarından biri olabilir. Güneş ile mutlak bir ilişkisi vardır. Bazı dindarlara göre onun karısı, bazılarına göre sevgilisi veya kızıdır. Bir dansöz gibi süslü, hafif elbiseler giymiş halde doğu yönünden güzelliğini gösterir biçimde düşünülmüştür. Hep aynı kalır, yıllar onu değiştirmez.

¹¹ Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 59.

Uyandığı zaman her yeri aydınlatır; karanlığı ve kötülüğü kovar, cennetin kapılarını açar.

Vedik toplumun da bir cennet ve bir cehennem tahayyülü vardır. Ahlâksal düzeni koruyan Varuna, elindeki kemendi günah-kârların boynuna takıp ceza çekecekleri yere götüren tanrı olarak düşünülmüştür. Ölüm tanrısı Yama, dünyadan göçmüş ruhların tanrısıdır. Gökyüzünün bilinmez uzaklıklarında oturan bu tanrı, insanların ilki ve ilk kez ölüp göçen kişi olarak düşünülmüş, bir ceza vericiden çok sadece can alıcı olarak hayal edilmiştir. Yanında dört gözlü iki köpeğinden başka baykuş ve güvercin vardır. Rigveda'da yeniden bedenlenme (re-enkarnasyon) inancı yoktur. Vedik dönemde Hintliler ölümlerini gömüyorlardı. Yeniden bedenlenme inancı Upanishad devirlerinde, yani bu dönemin sonuna doğru toplum yaşamına girmiştir. Bu konuya ileride değinilecektir.

Rigveda VII, 103'te bulunan "Kurbağa İlâhisi", o dönem insanların, hayvanları insanlara benzeterek doğa olaylarını açıklamaya gittiklerini gösteren bir kanıttır ve bu, Hint hayvan masalı anlatma tekniğine giden yolun başlangıcıdır:

"Verdikleri sözü yerine getiren Brâhmanlar gibi tam bir yıl boyunca sessiz kalan kurbağalar, yağmur yüklü bulutların ilham veren sesiyle bağırmaya başladılar. (1) Sanki biri karşısında öğretmeni varmış gibi, diğerinin dediğini tekrarlar ve suların içinde uyumla ders yapar gibi bağırırlar. (5) Brâhmanlar nasıl ağzına kadar dolu bir kabın çevresinde oturarak Atiratra soma âyini konuşurlarsa, kurbağalar siz de yılın bu gününü, yani ilk yağmur zamanını onurlandırmak için göl çevresinde toplanırsınız. (7)."

Vedik dönemde Hintliler Vişvadeva ilâhileriyle bazen aynı anda birçok tanrıya yakarmışlardır. İlâhilerde Gâyatrî, Anushubh, Trishtubh ve Cagatî gibi belli başlı şiir ölçülerini kullanan ermişler, ilâhilerini farklı farklı görüş ve inançlarla oluşturmuşlardır. Örnek olarak söylemek gerekirse, Sobhari Kanva VIII, 20'deki Marut ilâhisini yaratmıştır. I, 85'deki Marut ilâhisi ise Gotama'ya aittir. I, 166'daki ise Agastya'ya aittir.¹² Rigveda'daki

¹² F. Max Müller, *Vedic Hymns*, I. Bölüm, Motilal Banarsidass, Delhi, 1967, s. 403, 128, 212.

belli başlı ermiş soyları şunlardır: Kanvalar, Angiraslar, Agastya-lar, Vişvamitralar, Vasishthalar, Kaşyapalar, Bharatalar, Gritsa-madalar, Bhrigular, Atriler.¹³

Rigveda'da Şiva adı geçmez, fakat onun yerine Rudra'ya yakarılır. Başka bir deyişle Rudra, sonraki mitolojide Şiva ile özdeşleştirilir. Ona sunulmuş ilâhilerden biri (I, 43) şöyledir:

1. Güçlü, eli açık, müthiş bilge Rudra'ya ne okuyalım ki onun şanına layık olsun?

2. Ki Aditi, Rudra'nın lütfunu halkımıza, sığır sürülerimize, ineklerimize ve nesillerimize ihsan eylesin.

3. Ki Mitra ve Varuna, ki Rudra bizi hatırlasın; kuşkusuz tüm tanrılar bir uyum içinde.

4. İlâhilerin efendisi, huzur veren ilaçların ve kurbanın efendisi Rudra'ya, mutluluk, sıhhat ve güç için yalvarırız.

5. O güneş gibi parlak, altın gibi şaşıaalıdır; o iyidir; o tanrı-ların en iyisidir.

6. O atlarımıza sıhhat, koçlarımıza ve koyunlarımıza, erkek-lerimize, kadınlarımıza ve ineklerimize iyilik ihsan etsin.

7. Ey Soma, bize yüz erkeğin şanını ver, güçlü liderlerin bü-yük nâmını kazandır.

8. Bize düşmanlık verme, Soma'dan dolayı bize sıkıntı verme, bizi engelleme. İndü, bize gücü paylaşır.

9. Soma! Baş, orta nokta, bunları sev! Soma, bunları sana hizmet eden olarak bil! Senin çocukların, kutsal kanunun en yüksek noktasında ölümsüzdür.

Rigveda'da insanbiçimci olmayan birkaç farklı ilâhi göze çar-par. Kökensel tanrı olarak adlandırılan Purusha, X, 90'da; soyut tanrı olarak adlandırılan Ka ise, X, 121'de dikkatimizi çeker. X, 129'daki "Yaratılış İlâhisi" ise başlı başına incelenmesi gereken bir konudur. Bu "daha ileri düzeyde" diye nitelendirebileceğimiz üç ilâhi de, Rigveda'nın, diğerlerine göre daha yeni bir zamanda yazıldığı düşünülen onuncu kitabında yer alır. Başka bir deyişle, belki de bu ve benzeri nedenlerle bu bölüm daha yeni sayılıyor

¹³ Shrikant G. Talageri, *The Rigveda, A Historical Analysis*, New Delhi, 2000 (I. Kısım, 2. Bölüm).

(keza birinci bölüm de öyle). Purusha ilâhisinde dört kasttan¹⁴ söz edilmesi de bunun bir kanıtı, çünkü Vedalarda, henüz tam ayrıışmamış olan toplumsal sınıflardan söz edilmez.

X, 121 ilâhisi, başlangıçta Hiranyagarbha'nın (Altın Tohum) var olduğunu söyleyerek başlar. Son şlokada (beyitte) tanrı olarak Pracāpati'nin adını verir. Fakat tüm ilâhiye özelliğini veren “kasmai devāya havishā vidhema” yani “Ona kurbanlar sunacağımız tanrı kim?” sorusudur. Bu soru, Rigveda'da çok yaygın olan insanbiçimci doğal fenomen tanrıları yaratısının çok dışında bir tanrı arayışına işaret eder. Buna benzer, hattâ bundan daha da ileri bir ilâhi, X, 129'daki “Yaratılış İlâhisi”dir. İlk cümle olan “na asat āsīt na sat āsīt tadānīm” yani “O zaman ne yokluk ne de varlık vardı” cümlesi, o devir insanların düşünsel gelişmelerinin yüksek düzeyine işaret eder. Bu konulara ileride tekrar değineceğiz. Walter Ruben'in dediği gibi, “Uzun sürdüğünden şüphe edilmeyen Ari göçü ile Pencap'tan Yamuna'ya kadar uzanan yerleşme dönemi, en eski ve en yeni ilâhilerle onların toplanıp düzenlenmesi için gelip geçen yüzyıllarca zaman hakkında hiçbir şey söyleyecek durumda değiliz.”¹⁵ Ancak görünen o ki, Rigveda'nın eski ve yeni ilâhileri arasında geçen zaman zarfında, ilâhiler düzen rahipler içinde düşünsel yönden ileri gitmiş olanlar bulunuyor.

Bu devreyi, Yacurveda ve Brâhmanalar'ın oluşturulduğu dönem izleyecek, bu dönemlerde din adamları değişen toplumsal yapılarla birlikte bazı sorgulamalar yapmaya başlayacak, aralarında yaptıkları söz atışmalarıyla (Brahmodya) farkında olmadan düşüncenin gelişimine katkıda bulunacaklardı. Upanishadlar dönemine geldiğimizde ise düşünce ve inancın bir hayli farklılaştığını, tanrı ve kurban anlayışlarının dikkate değer ölçüde değiştiğini, en önemlisi de, düşünceyi taşıma işinin Brâhmanlar'dan Kshatriyalar'a geçtiğini göreceğiz.

¹⁴ “Onun ağzı Brâhman oldu, kolları savaşçılar, bacakları Vaişyalar oldu, ayakları ise Şudralar.” (Rigveda X, 90, 12)

¹⁵ W. Ruben, *Eski Hint Tarihi*, çev. C. Z. Şanbey, Ankara, 1944, s. 4.

Eşit uzunlukta olmayan ilâhiler, farklı ermişlerin ağzından binbir türlü inançla çıkarken, bir yandan da çok tanrılığın içinde tek tanrıyı da aramaktaydı:

“Ona İndra derler, Mitra derler,
Varuna veya Agni derler,
göksel kuş Garutman derler,
Ermişler Tek olana sayısız ad verirler,
Agni derler, Yama derler, Mātarişvan derler.”

(Rigveda, I, 164; 46)

ESKİDEN YENİYE AKTARIMLAR

Şüphe hep vardı. Ancak materyalistler dışında önceki bilgilerin geçersiz olduğunu büyük bir netlikle söyleyen ve yerine bambaşka bir şey koyan olmamıştır. Düşüncenin gelişimi, insan evriminin bir parçasıdır. Düşünceler; insanlar arası ilişki ağları, ekonomiler, toplumsal ve siyasal yapılar değiştikçe, yüzyıllar içinde, bu birikimler üst üste eklenerek değişime uğrar, gelişmelerle şekillenir. Antikçağ'da, MÖ 600'lerden itibaren, değişmez nedenin "Su" olduğunu belirten Thales ile başladığı söylenen Eski Yunan felsefesi de bir bakıma mitsel söylemin zamanla felsefi içerik kazanmış haliydi; ve gelişen ticaretle birlikte diğer topluluklarla ilişkilerin artmasıyla bilimsel ve teknik gelişmelerin yanında insan düşüncesi de bu gelişmelerden etkilenmişti; bu ilk uyanış daha sonra onun öğrencisi Anaksimandros ile devam etmişti. Sonra Ksenophanes ve metafizik düşünceyi oldukça derinleştiren Parmenides ve daha pek çok filozof ortaya çıkacaktı. Herakleitos ilk kez diyalektik felsefeyi oluşturacaktı. Sonra Pythagoras, Empedokles, Anaksagoras gibi birçok düşünür, kendilerinden önceki düşünsel mirası daha da ileri taşıyarak, düşünceyi ve düşünme biçimini geliştireceklerdi.¹

¹ O. Hançerlioğlu, *Başlangıcından Bugüne Erdem Açısından Düşünce Tarihi*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1970, s. 55-60.

Yaklaşık aynı dönemde Babil kralı Nabukadnezar (MÖ 586-538) İsrail topraklarına girip oraları yakıp yıkmış, tapınakları yerle bir etmiştir. Oradan birçok Musevi bilgini Babil'e sürgün olarak götürmüştür. Sürgüne giden âlimler orada çivi yazılarını öğrenip Babil kitaplıklarını incelemişler ve bu sırada Sümer-Akad-Babil, yani Mezopotamya'ya ilişkin birçok bilgiyi öğrenip, sonradan vatanlarına döndüklerinde yazacakları Tevrat (Torah) içinde bunları kullanmışlardır.²

Burada gene bir örnek olarak “Tufan” efsanesini konu alabiliriz. Kökeni Sümerlere dayanan Gılgamış Destanı, “Tufan” olarak kutsal kitaplardan bildiğimiz olayın da içinde anlatıldığı en eski kaynaktır. MÖ 2650’lerde Uruk kralı Gılgamış’ın tanrılaştırılması sonucu ortaya çıkan söylence, MÖ 2330-2000 yılları arasında yazılı hale getirilmişti. Babilli Hammurabi zamanında bu destanın eski bir versiyonu da bulunmaktaymış (MÖ 1750-1600).³

İnsanlar çoğalmış, aşırı derecede gürültü yapmışlar. Uykuları kaçan tanrılar onları yok etmek isteyince, yeryüzüne bir tufan göndermeye karar vermişler.⁴ Bilgelik tanrısı Enki (Ea), insanların yok edilmesine çok üzüldüğünden Şuruppak şehrinde yaşayan Utnapiştım’ın evinin duvarından seslenerek durumu haber vermiş ve ondan bir gemi yapmasını istemiş. Geminin nasıl yapılacağını tarif etmiş. Gemi yedi günde tamamlanmış. Utnapiştım gemiye ailesini, akrabalarını, sanatçıları, evcil ve yabanıl hayvanları doldurmuş. Müthiş bir yağmur boşanmış gökten, yerden sular fışkırmış. Bu kıyamet altı gün altı gece sürmüş, yedinci gün bitmiş ve gemi Nisir Dağı’na oturmuş. Gemidekilerin kurtulduğunu gören ve tufanı yaptıran tanrı Enlil çok kızmış, tanrılara

² M. İ. Çığ, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2009, s. 101-102.

³ Jean Bottero, *Gılgamış Destanı, Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*, çev. Orhan Sucla, YKY, Haziran 2005, s. 14.

⁴ Jean Bottero, *age.*, s. 189. Ninova Versiyonu: Tanrılar Anu, Enlil, Ninurta, Ennugi.

ateş püskürmüştü. Ancak onları kurtaran Enki (Ea), onu uyarıp yatıştırmış.⁵

Bu öykü Tevrat'ta da anlatılmıştır (Bap 6-9). Burada Rab Tanrı, yarattığı insanlardan ve tüm canlılardan pişman olmuş, onları yeryüzünden silmek istemektedir.⁶ Nuh'a gemi hazırlamasının söylenmesi, tufanın oluş biçimi, belli bir süre sonra tüm insanlığın yok olup sadece Nuh ve beraberindekilerin sağ kalması, sağ kalanların kurban sunması, bu kokuya tanrı veya tanrıların gelmesi Gılgamış Destanı'nda anlatılanlarla aynıdır. Öykü hemen hemen aynı iken, (Sümerce orijinalinde adam Ziusudra'dır⁷) Tevrat'ta tanrının teke inmesi, bu öyküyü sahiplenen İsrailoğullarının metni kendi düşüncelerine göre değiştirdiklerini göstermektedir. Araplar da gene bu olayı aktarırken, tüm işleri yapanın Allah olduğunu söylemişler ve tarihsel olarak yaşadığı ve tüm dünyayı etkilediği açık olan büyük tufanı diğerlerine çok benzer bir şekilde nakletmişlerdir.⁸

Büyük tufanı nakleden ve yorumlayan toplumlar arasında bazı farklar bulunmaktadır. Toplumlar burada, hangi düşünce tarzını değiştirip hangisini değişmeden bırakacaklarına, ihtiyaca göre karar vermektedirler. Örneğin bu efsanede Araplar, Sümer-Babil kökenli tufanı yapan (yaptıran) tanrıları teke indirirken, Tevrat'ta (Bap 9'un en sonu) Nuh'un 950 yıl yaşayıp öldüğü bilgisini hiç değiştirmeden bırakmışlardır (Ankebut, 14). Demek ki sonraki devirlerin insanları, belki de, şehir devletlerden birleşerek oluşmuş daha büyük devlet oluşumlarına geçerken, tanrı anlayışlarını da çoktan teke düşürmüşlerdi ve yüzyıllara yayılan bu işi yaparken de var olan anlatıları, düşüncelerini destekler yönde değiştirmişlerdi. Değişmesine gerek duymadıklarını ise aynen bırakmışlardı.

⁵ M. İ. Çığ, *age.*, s. 55-56. Keza J. Bottero, *age.*, s. 189-201.

⁶ Tevrat, Bap 6. (*Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit*, İstanbul, 1976, s. 5).

⁷ M. İ. Çığ, *age.*, s. 56.

⁸ Kur'an: Yunus 73, Hud 36-44, Müminun 26-29, Yâsin 41-43 vb. (*Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 86, Ankara, 1993).

Hint toplumunda ise, bu kültürün hemen birçok kutsal kitabı arasında değişmeyen ve değişen yönde çeşitli bilgi akışları ve ilişki ağları görebiliriz. Toplumun yaşayış şekli, üretim biçimi, sosyal roller, korkular, endişeler ve daha pek çok etken, kutsal sayılan kitaplardaki bilginin içeriğini ve atmosferini oluşturmuş, benzer ya da farklı nedenler, yüzyıllar içinde bu bilgilerin kısmen veya tamamen değişmesine neden olmuşlardır.

Rigveda ilâhilerinden bazılarının sonraki Vedalar'da ve hattâ Upanishadlar'da bulunması bizi şaşırtmıyor. Yedi yüz otuz bir ilâhiden oluşan 30 bölümlük Atharvaveda'nın yaklaşık yedide biri Rigveda'dan alınmadır. Ayrıca ~~XX~~. Bölüm hemen hemen tamamen Rigveda'nın aynısıdır.⁹ Benzer şekilde Rigveda'daki bir ilâhiden bir beyit (bazen birden fazla) Yacurveda'da bulunabilmektedir. Örneğin Rigveda I, 190; 6-8'de, Vişvedevalar'a sunulmuş aşağıdaki ilâhinin, sözcüğü sözcüğüne Yacurveda'da (XIII, 27-29) bulunduğunu görüyoruz:

Rigveda I, 190; 6-8:

“Madhu vātā ritāyate madhu ksharanti sindhavah. Mādhvīr-nah santvoshadhīh (6). Madhu naktamutoshaso madhumat pārthivam racah. Madhu dyaurastu nah pitā (7). Madhumāno vanaspatirmadhumām astu sūryah. Mādhvīrgavo bhavantu nah (8).”

Yacurveda XIII, 27-29:

“Madhu vātā ritāyate madhu ksharanti sindhavah. Mādhvīr-nah santvoshadhīh (27). Madhu naktamutoshaso madhumat pārthivam racah. Madhu dyaurastu nah pitā (28). Madhumāno vanaspatirmadhumām. Astu sūryyah. Mādhvīrgavo bhavantu nah (29).”

Türkçesi:

“Rüzgâr (dindar kişi için) bal damlatsın, nehirler bal akıtsın, bitkilerimiz de bal gibi tatlı olsun. Gece ve sabah bize bal getirsin; toprağın üstündeki hava ve gök baba bize bal versin. Ağaç bizim

⁹ M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, University of Calcutta, Calcutta, 1927, s. 120-121.

için balla dolsun, güneş bizim için balla dolsun, ineklerimiz balla dolsun.”

Bu ilâhinin Brihadaranyaka Upanishad'da (VI, 3; 6) Rigveda'daki ünlü *Savitri* duasıyla (III, 62; 10) birleştirildiğini görüyoruz:

“*Tat savitur varenyam. Madhu vātā ritāyate madhu ksharan-ti sindhavah. Mādhvīrnah santvoshadhīh. Bhūh svāhā. Bhargo devaysa dhīmahi. Madhu naktamutoshasomadhumat pārthivam racah. Madhu dyaurastu nah pitā. Bhuvah svāhā. Dhiyo yo nah praçodayāt. Madhumānno vanaspatirmadhumām astu sūryah. Mādhvīrgavo bhavantu nah. Svāh svāheti.*”

Türkçesi:

“*O Savitri yücedir! Rüzgâr (dindar kişi için) bal damlatsın, nehirler bal akıtsın, bitkilerimiz de bal gibi tatlı olsun. Bhūr svāhā! Tanrının görkemine tapalım. Gece ve sabah bize bal getirsin; toprağın üstündeki hava ve gök baba bize bal versin. Bhuvah svāhā! O bizim düşüncelerimizi harekete geçirsin! Ağaç bizim için balla dolsun, güneş bizim için balla dolsun, ineklerimiz balla dolsun. Svar svāhā!*”

Burada belki metinde bir değişiklik yok ama, ilâhilerin nasıl bir öncekinden alındığını, bir zaman sonra da nasıl iç içe geçirildiğini görüyoruz. Upanishad'daki anlatım, Rigveda'dan farklı olarak, açık bir şekilde Brâhmanalar'da çok sık gördüğümüz, Brâhman âyinleri ve ritüel anlayışları ile ilintilidir. Ateşe yağ döküp tanrıları selâmlama (svāhā) eylemi bu ilâhilerle desteklenmiştir. Kuşkusuz o dönemin ateş başı Brahmanları, yağın ateşi neden harladığını bilemezler ve bunda sihirli bir kuvvet olduğuna inanırlardı.

Eskiden yeniye aktarımlara çok örnekler verebiliriz. Örneğin Rigveda X, 121, 1'deki ifade, Yacurveda XXIII, 1'de aynı biçimde tekrarlanır. Yacurveda XXXII, 4'teki ifade ise, Şvetâşvatara Upanishad II, 16'da yinelenir. Gene örnek vermek gerekirse, Rigveda I, 189, 1'deki ifade, tıpatıp aynı biçimiyle Brihadāranyaka Upanishad V, 15'de¹⁰ ve Rigveda I, 190, 9'daki ifade, Taittiriya

¹⁰ Rigveda I, 189,1 ve Brihadāranyaka Upanishad V, 15: “*Agne naya supathā rāye asmān viṣvāni deva vayunāni vidvān; yuyodhya smaccuhurānameno bhūyishtham te namauktim vidhema*” (Ey Agni, güzel bir

Upanishad I, 1'de¹¹ sözcüğü sözcüğüne tekrarlanır. Rigveda IV, 40; 5'deki cümlelerin hemen hemen aynısının sırasıyla Yacurveda X, 24'de, Şatapatha Brāhmana VI, 7, 3; 11'de ve Katha Upanishad V, 2'de tekrarlandığını görürüz.

Vedalar'dan Upanishadlar'a geçen bu ve benzeri anlatımların yanı sıra, Upanishadlar'dan da Bhagavadgītā'ya (yaklaşık MÖ 300-100 arası yazılmış olmalı) geçmiş olan birçok cümle ve ifade vardır. Örneğin Katha Upanishad III, 18'deki ifade, Bhagavadgītā II, 20'de, Katha Upanishad II, 19'daki ifade ise Bhagavadgītā II, 19'da tekrarlanır. Gene, İşa Upanishad 5'deki anlatım, Bhagavadgītā XIII, 15'de (ki daha eski formu Yacurveda XL, 5'dedir), İşa Upanishad 6'daki cümle, Bhagavadgītā VI, 30'dadır. Praşna Upanishad III, 10'daki anlatım ile Bhagavadgītā VIII, 6'daki hemen hemen aynıdır. Dokuz kapılı şehir benzetmesinin yapıldığı Şvetāşvatara Upanishad III, 16-18'deki anlatım, Bhagavadgītā XIII, 13-14'de ve V, 13'de bulunur.¹² Örnekleri her zaman için çoğaltmak olanaklıdır.

İlâhilerden başka bazı anlatılar da sonraki edebiyata geçmiştir. Örneğin Rigveda I, 116, 12 de ve I, 117, 22'de bahsi geçen "Dadhyanç" efsanesi, bunun yanı sıra Rigveda X, 95'de anlatılan "Pururavas ile Urvaşî" aşk hikâyesi sırasıyla Brihadāranyaka Upanishad II, 5; 16-19'da ve Şathapatha Brāhmana XI, 5; 1'de konu edilir.

yoldan bizi zenginliğe götür, ey Tanrı sen her şeyi bilirsin! O sahtekâr kötülüğü bizden uzak tut! Bizler sana dolu dolu yakaracağız). Upanishad'da bu ifade bir dua biçiminde sunulmuş ve orijinalinin tamamen tekrarı gibi verilmiş. Fakat bunun Rigveda havasında değil, Upanishad felsefesi çerçevesi içinde olduğunu unutmamak gerekir.

¹¹ Rigveda I, 190, 9 ve Taittiriya Upanishad I,1: "Şam no mitrah şam varunah şam no bhavatvaryamā; şam no indro brihaspatih şam no vis-hnururukramah" (Bize lütufta bulun ey Mitra! Bize lütufta bulun ey Varuna, ey Aryaman. Ey İndra, ey Brihaspati, ey geniş adımlı Vishnu, bize lütufta bulun). Yukarıdakine benzer açıklamayı bunun için de geçerli sayabiliriz.

¹² Korhan Kaya, "Upanishadlar ve Bhagavadgītā'da Benzerlik Gösteren Anlatımlar", *A.Ü. D.T.C.F. Dergisi*, Cilt XXXVII, Sayı: 1-2'den ayrı baskı, Ankara, 1995.

Burada dikkat etmemiz gereken konu, bu tekrarların yapılırken nerede, ne maksatla, hangi düşüncelerin arasına serpiştirildiğini saptamaktır. Bunu saptamak, aynı zamanda Hint mitolojisinin ve anlatısının zaman içinde felsefi kavramlarla iç içe geçerek teolojik ve metafizik bir zeminde nasıl zenginleştiğini anlamak demektir. Zaten bu geçişler ve bağlar tam olarak anlaşılmadan Hint düşüncesi de anlaşılamaz.

AKTARIMLARIN DEĞİŞİMİ VE YENİ BİLGİLERİN GİRİŞİ

Bu bölümde bilginin, Rigveda'dan diğer Veda kitaplarına, Veda kitaplarından Brāhmanalar'a ve Upanishadlar'a, Upanishadlar'dan da Bhagavadgītā'ya nasıl aktarıldığının üzerinde durmaya çalışacağız. Bir yandan da Yacurveda'da örneklerini göreceğimiz (XXIII, 9-12 ve 45-48, 51) gibi, ilâhileri oluşturan ermişlerin karşılıklı söz atışmalarına, yani Brahmodya'ya (kutsal bilgi reketi veya eğlenceli teolojik söz atışmaları) tanık olacağız.

Yukarıda sözünü ettiğimiz Dadhyanc efsanesi, Tanrı İndra'nın bal bilgisini (madhuvidyā) yasaklamasıyla ilgilidir. İndra, bal bilgisini Ermiş Dadhyanc'a öğretir ve bu bilgiyi başkalarına anlatması halinde başını uçuracağını söyler.¹ İki Aşvin tanrısı er-

¹ Baş uçurma veya başın parçalara bölünmesi konusu Hint edebiyatında çok görülür. Örneğin *Vetālapaṇṇāvimśati* adlı eserde, Vetāla (hortlak) kral Trivikramasena'ya sorduğu bilmecelerde hep "Bilemezsen kafanı parçalara bölerim" şeklinde konuşur. (*Hortlağın 25 Öyküsü*, çev. K. Kaya, İmge, Ankara, 2000). Dhammapada'da (V, 72) şöyle yazar: "Bilinir hale geldikten sonra kötü iş aptala keder olarak geri döner ve onun aydınlık talihini yok eder, hattâ başını parçalara ayırır." (K. Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, Ankara, 1999, s. 88.) Hajime Nakamu-

miş yaklaşıp bu bilgiyi öğretmesini isterler. İndra'dan korkan ermiş bunu reddeder. Bunun üzerine Aşvinler onun başını kesip bir yere saklarlar ve ona at başı takarlar. At başlı ermiş bal bilgisini Aşvinlere öğretir. Öğrenim bitince Aşvinler at başını çıkartıp ermişin kendi başını takarlar.²

Bu öykünün Rigveda'da anlatılma nedeni, ilgili ilâhilerin, bal ile ilgili olan, derilerinden bal akan tanrılara, yani Aşvinlere ait olmasıdır. Sık sık Nāsatyalar diye seslenilen Aşvinlere övgüler yapılırken, Dadhyanc'dan söz edilir. Burada "Atharvan'ın neslinden Dadhyanc size tatlı Soma bilgisini öğretti" der (I, 116, 12). Burada mayalandırılmış bal ve sudan yapılan bir içki ile Soma bitkisinden yapılan içki, belki her ikisi de tatlı olması veya öyle nitelendirilmesi nedeniyle eşdeğer tutulmuş olmalı. Sonuçta amaç sadece ikiz tanrılara övgü sunmadır.

Brihadāranyaka Upanishad'da ise, konu II. Adhyāya'da geçer ve burada, baldan söz etmeden önceki bölüm olan 4. alt bölümde ünlü Yacnavalkya felsefesi anlatılır. Karılarından biri olan Ma-itreyī, "Acaba üzerindeki zenginlikle birlikte tüm dünya benim olsa ölümsüzlüğe kavuşur muydum?" diye sorar. Yacnavalkya da "Hayır, senin yaşamın da zenginlerinki gibi olurdu; zenginlikte ölümsüzlüğe dair bir umut yoktur" dedikten sonra ünlü öğretisini ortaya koyar (4; 5): "Bir koca, koca olduğu için sevilmez, bir koca Ātman'dan dolayı sevilir. Bir kadın, kadın olduğu için sevilmez, Ātman'dan dolayı sevilir ... vb." Sonraki bölümde konu birdenbire "bala" getirilir. "Yeryüzü tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar yeryüzü için baldır" cümlesinden sonra sular, ateş, rüzgâr, güneş, yönler, ay, şimşek, gök gürültüsü, boşluk, Dharma, doğru, insanlık ve nihayet Ātman (öz) bala benzetilir. Bölüm

ra bu kullanımın "iyiliğe karşı iyilik, kötülüğe karşı kötülük" prensibinin yaygınlaşmasıyla zaman içinde ortadan kalktığını belirtiyor ve bunda, Buddha'nın kafayı "cehalet", bilgiyi ise "karanlılık, yoğunlaşma ve akılla dolu inanca" benzettiği ve aslında parçalara ayrılanın cehalet olduğunu söylediği açıklamasının etkili olduğunu belirtiyor. (Hajime Nakamura, *Gotama Buddha*, Tokyo, 2002, s. 377.)

² Özet bilgi için bkz. Vettam Mani, *Puranic Encyclopedia*, Delhi, 1998, s. 192.

en son Dadhyanc hikâyesine gönderme yapılarak bitirilir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için beşinci altbölümün tamamı aşağıda verilmiştir:³

1. Yeryüzü tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar yeryüzü için baldır. Yeryüzünde parlayan, ölümsüz kişiyle bedende bulunan parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O gerçekten Âtman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

2. Sular tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar sular için baldır. Sularda parlayan ölümsüz kişiyle bedende meni olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O gerçekten Âtman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

3. Ateş tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar ateş için baldır. Ateşte parlayan, ölümsüz kişiyle bedende söz olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O gerçekten Âtman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

4. Rüzgâr tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar rüzgâr için baldır. Rüzgârda parlayan ölümsüz kişiyle bedende soluk olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O gerçekten Âtman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

5. Güneş tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar güneş için baldır. Güneşte parlayan ölümsüz kişiyle bedende göz olarak parlayan, ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O gerçekten Âtman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

6. Yönler tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar yönler için baldır. Yönlerde parlayan ölümsüz kişiyle bedende kulak olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O gerçekten Âtman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

7. Ay tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar ay için baldır. Ayda parlayan ölümsüz kişiyle bedende akıl olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O gerçekten Âtman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

8. Şimşek tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar şimşek için baldır. Şimşekte parlayan ölümsüz kişiyle bedende vücut ısısı

³ Upanishadlar, çev. Korhan Kaya, İstanbul, 2008, s. 27-30.

olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O gerçekten Ātman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

9. Gök gürültüsü tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar gök gürültüsü için baldır. Gök gürültüsünde parlayan ölümsüz kişiyle bedende ses ve tonlama olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O gerçekten Ātman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

10. Boşluk tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar boşluk için baldır. Boşlukta parlayan, ölümsüz kişiyle bedende kalp boşluğu olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O Ātman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

11. Dharma tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar Dharma için baldır. Dharma'da parlayan ölümsüz kişiyle bedende erdemlilik olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O Ātman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

12. Doğru tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar Doğru için baldır. Doğruda parlayan ölümsüz kişiyle bedende doğruluk olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O Ātman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

13. İnsanlık tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar İnsanlık için baldır. İnsanlıkta parlayan ölümsüz kişi ile bedende insan olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O Ātman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

14. Ātman tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar Ātman için baldır. Ātman'da parlayan ölümsüz kişiyle bedende Öz olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O Ātman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.

15. Bu Öz her şeyin efendisi, tüm varlıkların kralıdır. Tekerlek çubuklarının tekerleğin göbeğinde birleşmeleri gibi bütün her şey, bütün tanrılar, dünyalar, soluk alan canlılar, bütün özler onda birleşirler.

16. Dadhyanc Ātharvana balı İki Aşvin'e açıkladı ve bunu gören bir ermiş dedi ki: "Ey siz iki kahraman, yıldırım yağmurun

belirteci yaptığım gibi, sizin kazanç getiren işlerinizi de bilinir kıldım. At kafalı Dadhyanc Atharvana size balı öğretti.”⁴

17. Dadhyanc Ātharvana balı İki Aşvin’e açıkladı ve bunu gören bir ermiş dedi ki: “Ey Aşvinler, siz Dadhyanc Ātharvana’ya at başı taktınız, o da sözünde durdu ve size balı açıkladı; o Tvashtri’nin ve sizin sırrınız, ey güçlü-kuvvetliler!”⁵

18. Dadhyanc Ātharvana balı İki Aşvin’e açıkladı ve bunu gören bir ermiş dedi ki: “O iki ayaklı şehirler, dört ayaklı şehirler yaptı. Onlara kuş olarak girdi; onlara (puras) insan (purusha) olarak girdi.” Tüm şehirlerde (purişaya) barınan bu insandır. Onun saramayacağı, saklayamayacağı bir şey yoktur.

19. Dadhyanc Ātharvana balı İki Aşvin’e açıkladı ve bunu gören bir ermiş dedi ki: “O her biçime göre biçim aldı ve bu onun biçimi olarak görüldü. Yüz ve on at koşulu Tanrı İndra sihir gücüyle çok sayıda biçime girdi.” Bu atlar Ātman’dır; o onlardır, binlerdir, çoktur, sayısızdır, içsizdir ve dışsızdır. Her şeyi saran Öz Brahma’dır. Öğreti böyledir.

Burada açık ve net bir şekilde görülüyor ki, konu özellikle balla getirilmiş, Vedalar’da balla ilişkilendirilen İki Aşvin tanrısının bu özelliği, Upanishadlar’daki Brahma ve Ātman felsefesine kaydırılmıştır. Aslında burada (16, 17, 18 ve 19. beyitlerde) Dadhyanc’a hiç gerek yokken, eski metinleri tamamen yok saymamak adına, yeni fikirlerin yanısıra o da orada anıvermiştir. Zira eski fikirleri yok etme çabası, yenilerin tutulmamasıyla sonuçlanabilirdi.

Bir başka örnek, Rigveda X, 95’de anlatılan “Purūravas ile Urvaṣī” hikâyesidir. Burada oldukça kapalı biçimde anlatılan, Hint-Avrupa tarihinin olasılıkla ilk aşk öyküsünde, kral Purūravas’ın, peri kızı Urvaṣī’ye olan aşkı, onu kaybedişi ve geri kazanma çabaları anlatılır. Hikâye, beş beyiti tamamen Rigveda’dan

⁴ *Rigveda* I, 116,12. Aşvinler bu bilgiyi isterler ama Dadhyanc anlatmak istemez, çünkü Tanrı İndra bunu anlatanın başını kesecektir. Aşvinler ona at başı takarlar. O, bal öğretisini onlara aktarınca İndra onun başını keser. Aşvinler de ona kendi kafalarından takarlar, çünkü Aşvinler de at kafalıdır. (Hume, 104)

⁵ *Rigveda* I, 117, 22.

alınmış olsa da, Şatapatha Brāhmana'da (XI, 5; 1) daha açıklayıcı biçimde anlatılır. Rigveda'da, Soma bitkisini sıkmaya yarayan Sıkma Taşları'na sunulmuş bir ilâhi ile İndra'ya sunulmuş bir ilâhinin arasında, ilgisiz bir yerde bulunan öykü, aynı şekilde, Şatapatha Brāhmana'da da, kurbanla ilgili bilgilerin verildiği iki bölüm arasında, ilgisiz bir yerdedir. Olasılıkla çok eski bir öykü, bir şekilde kutsal kitaplara sıkıştırılmıştır. Rigveda'da, tanrıların, tıpkı İndra gibi, "Dasyuları yok etmesi için Purūravas'ı güçlendirdikleri" (X,95;7) yazsa da, diğer kitapta konu tamamen "kurban" üzerine kaydırılmıştır. Purūravas'ın Urvaşî'ye sonsuza kadar kavuşabilmesi için bir Gandharva haline gelmesi, bunu içinde, tıpkı Brāhmana rahiplerinin yaptığı gibi, elde edilmesi çok zor olan "kutsal ateşin" nasıl kazanılacağı açıklanır.⁶ Birincide Rigveda'daki karakteristik özellik kendisini hissettirirken, diğerinde kurban bilimi ve geleneğinin özelliği kendisini gösterir. Bu da hikâyenin zaman içinde nasıl "keyfi" bir biçimde değiştirildiğini ortaya koymaktadır. Bunun böyle olduğunu yüzyıllar sonra yazılmış olan bir başka eserde daha da iyi anlıyoruz. 11. yüzyıla ait olan Kathāsaritsāgara'da (III, 17) konu şöyle anlatılır:

"Bir zamanlar, Vishnu'ya sofuca tapınan Purūravas adında bir kral varmış. O, göğü ve yeri gezmiş bir kimse olarak bir gün tanrıların bahçesi olan Nandana'da dolaşıyormuş. O sırada, Aşk Tanrısı'nın elinde sersemletici ikinci bir silâh gibi olan Urvaşî isimli Apsaras ona bir bakış atmış. Ona baktığı anda âşık olmuş; ürkek Rambha ile diğer arkadaşlarını bu haliyle korkutmuş. Kral da gördüğü güzellik nektarından içemediği için kavrulup baygın düşmüş. Her şeyi çok iyi bilen ve süt okyanusunda dinlenmekte olan Tanrı Vishnu, kendisini ziyarete gelmiş olan ermişler ermiş Nārada'ya şu emri vermiş: "Ey kutsal ermiş, şu anda Nandana koruluğunda bulunan ve Urvaşî'nin aşkına kapılmış olan Purūravas, aşkından ayrı kalmayı kaldıramayacak durumda. O

⁶ Örneğin şu cümle: "Bütün yıl dört insanı doyuracak kadar pirinci pişir ve bu Aşvattha ağacından her yıl üç kütük al, onları yağ ile yağla ve içinde yağ ve kütük olan beyitlerle ateşin üzerine koy. Oradan meydana gelecek olan ateş, gerekli ateş olacak." (Şatapatha Brāhmana, XI, 5; 1; 14)

yüzden git, Tanrı İndra'ya söyle, hemen Urvaṣī'nin krala verilmesini sağlasın." Vishnu'dan bu emri alan Nārada, hemen onu uygulamaya girişmiş ve tarif edildiği biçimdeki Purūravas'a gideyerek onu, içine düştüğü ruh halinden kurtarmaya çalışarak şöyle demiş: "Ey kral, kalk, doğrul; buraya Vishnu tarafından senin için gönderildim. O Tanrı ki kendisine içtenlikle tapanlara karşı asla kayıtsız kalamaz." Ermiş bu sözlerle Purūravas'ın moralini düzeltmiş ve sonra onunla birlikte tanrılar kralının huzuruna çıkmışlar. Ermiş, Tanrı Vishnu'nun emrini Tanrı İndra'ya iletmış. Bunu saygıyla kabul eden İndra, Urvaṣī'nin Purūravas'a verilmesini sağlamış. Urvaṣī'nin verilmesi cenneti yasa boğmuş ama Urvaṣī'nin kendisini hayata getirmiş. Sonra Purūravas onu alıp yeryüzüne gelmiş ve göksel gelinin olağanüstü güzelliğini tüm ölümlülerin gözleri önüne sermiş. Artık kral ve Urvaṣī birbirlerine baka baka öyle bir bağ yaratmışlar ki asla ayrılamaz duruma gelmişler. Bir gün Purūravas, İndra ile Dānavalar arasında cereyan eden bir savaşta, İndra'ya yardım etmek üzere gökyüzüne gitmiş. Bu savaşta Asurların Māyādhara adlı kralı öldürülmüş ve İndra, cennetin tüm perilerinin hünerlerini sergileyebileceği bir şölen düzenlemiş. Peri Rambhā, Çalita denilen dramatik bir dans sergiliyormuş ki bunu izlemekte olan Purūravas ona gülümüş. Kralın yanında üstad Tumburu da duruyormuş. Rambha ona alaylı bir şekilde sormuş: "Anlaşılan sen bu göksel dansı biliyorsun öyle mi ölümlü?" Purūravas yanıtlamış: "Urvaṣī ile birlikte olduğumdan beri hocan Tumburu'nun bile bilmediği dansları öğrendim ben." Bunu işiten Tumburu öfkeyle şu laneti okumuş: "Krishna seni affedene kadar Urvaṣī'den ayrı kalasın!" Bu laneti duyan Purūravas gitmiş; gökten gelen bir şimşek gibi korkunç olan bu olayı Urvaṣī'ye anlatmış. Çok geçmeden bazı Gandharvalar aşağıya inmişler ve kralın haberi olmadan Urvaṣī'yi alıp götürmüşler. Başına gelen felaketin uğradığı lanetten kaynaklandığını bilen Purūravas, Badarika'nın çile yerine gidip orada Vishnu adına çile doldurmaya başlamış.

Urvaṣī ise, Gandharvaların ülkesinde, ayrılıktan dolayı duyularını yitirmiş halde durmaktaymış. Sanki ölü veya uyuyor gibi, yahut da çizilmiş bir resim gibiymiş. Kendisini, lanetin sona ere-

ceği zamanı düşünerek canlı tutuyormuş ama gene de erkeğinden ayrı düşmüş dişi Çakravaka kuşu gibi geceleri ağlıyormuş. Neyse ki, doldurduğu çilelerden Vishnu'nun memnun kalması üzerine, Gandharvalar Urvaṣī'yi getirip Purūravas'a teslim etmişler. Lanet sona erip de perisine yeniden kavuşan kral, yeryüzünde yaşadığı halde göksel zevklerle mutlu olmuş.”

Görüldüğü gibi burada Epik dönem 'tanrıları Vishnu ve Krishna öne çıkartılmış, bir lanet ve doldurulan çile sonucu kızın yeniden ele geçirilişi gibi durumlarla konu ait olduğu “lanet ve çileleşlik” yıllarına özgü hale getirilmiştir. Sonuç olarak, belki Rigveda'dan bile eski yıllara ait olan bir hikâyenin, zaman içinde, çekirdek konusuna sadık kalınmak şartıyla, nasıl değiştirildiğini görüyoruz.

Dadhyanc ve Pururavas efsanelerinden daha önemli olarak, bazı ilâhilerin anlam ve içeriklerinin, bulunulan yüzyıla ve düşünce tarzlarına göre değiştirildiğini görüyoruz. Örneğin Rigveda'da X, 121'de geçen “Hiranyagarbha-Pracāpati” ilâhisinde yaratıcı güç sorgulanır. On beyitlik bu ilâhide, kalburüstü Vedik tanrılardan hiç söz edilmez, onun yerine altın tohum Hiranyagarbha adıyla başlanır, ilâhinin sonunda ise “yaratıkların efendisi” anlamına gelen Prācapati adı verilir ve ilâhi böyle bitirilir. İlâhi boyunca, devamlı olarak “Ona kurbanlar sunacağımız tanrı kim?” (veya “Hangi tanrıya kurban sunalım?”) sorusu sorulur ve bununla âdeti bir “tek tanrı” arayışı yapılır. Fakat sonuçta, Pracāpati adı verilir. Bu tanrı, sonraki devrede ortaya çıkacak olan Brahma kavramının ilk şekillendirilişidir. Rigveda'da bir başka yönden gelen, Brāhman din adamının tanrılaştırılması olan tanrı Brihaspati ile Pracāpati kavramları, sonraki yüzyıllarda Brahma'da birleştirilmiş gibidir. Rigveda'daki bu ilâhiye “Ka” ilâhisi derler, çünkü sürekli sorulan “Kasmai devāya havishā vidhema?” yani “Hangi tanrıya kurban sunalım?” sorusundaki “kasmai” kim zamirinden gelmektedir ve “Kime, neye?” anlamı taşımaktadır. Bunun yalın hali olan Kah ise “tanrı Ka” olarak ve belki de adsızlığa işaret etmek amacıyla sembolize edilmiştir.

Rigveda X, 121, 1'deki cümle şudur: “Hiranyagarbhah samavartatāgre bhūtasya cātaḥ patireka āsīt; sa dādhāra prithivīm

dyāmutemām kasmai devāya havishā vidhema.” (Başlangıçta bütün yaratıkların efendisi Hiranyagarbha vardı. Yeri ve göğü yaptı, tuttu; hangi tanrıya kurban sunalım?)⁷

Bu aynı beyit, Yacurveda’da (XXIII, 1) tekrarlanır; fakat ikinci beyit farklı devam eder: “Temel alınmış olan sensin, seni Pracāpati’ye sevilen seçtim; bu senin yerin, Sūrya haşmetlin. Bu haşmetli sana günde, yılda görünür; bu haşmetli sana rüzgârda, havada görünür; haşmetine, Pracāpati’ye, tanrılara, bütün hepsine selâm olsun (svāha)!”

Üçüncü beyit, Rigveda X, 121, 3’ün aynısıdır: “İhtişamıyla hareket eden ve etmeyen tüm dünyanın yegâne hâkimi odur; o insanların ve sığırların tanrısıdır; ona kurbanlar sunacağımız tanrı kim?” Yacurveda XXIII. bölüm, dördüncü beyitte, bu defa Sūrya yerine Ay’a ikinci beyitteki aynı cümlelerle yakarıldıktan sonra, beşinci ve altıncı beyitler olarak Rigveda I, 6; 1-2’deki cümleler oraya monte edilir: “Gökyüzünde ışıklar parlıyor; sanki kızıl atların koşulu olduğu parlaklığın çevresinde toplanmış gibiler (5). Arabanın her iki yanında, ona layık, süratli, doru rengi atlar var; Efendi’yi taşıyan koyu renk, gözüpek atlar (6).”

Rigveda X, 121’in 7. beyitinde “Agni’yi yapan evrensel tohumu taşıyan güçlü sular geldiğinde, tanrıların ruhu varlığa o zaman yayıldı; hangi tanrıya kurban sunalım?” yazarken, Yacurveda XXIII’ün 7. beyitinde “Rüzgâr gibi hızlı at, İndra’nın sevdiği gibi, sel biçimine girdiğinde, ey duacı, sen de bizim yönümüzü yeniden buraya doğru yönlendir” denerek konuya “at” dâhil edilmekte ve İndra’nın adı anılmaktadır.

Sekizinci beyitler, sırasıyla şöyledir: “Tapınmayı doğuran yaratıcı gücü taşıyan suları o gözetir. O tanrıların tanrısıdır, ondan öte yoktur; hangi tanrıya kurban sunalım?” “Vasular seni Gayatri ölçüsüyle yağlasın. Rudralar seni Trsihtup ölçüsüyle, Adityalar da Cagati ölçüsüyle yağlasın. Toprak, hava, gökyüzü! Ey tanrılar, bu kavrulmuş hububatları, şu arpadan yapılma yemekleri yiyin! Şu inek sütünden için! Ey Pracāpati, bu yemekten ye!”

⁷ Şöyle de çevrilebilir: “Başlangıçta Hiranyagarbha vardı. Bütün yaratılmış olanların tek efendisi doğduğunda yalnızdı. Dünyayı ve göğü sabit kıldı ve korudu. Kendisine kurban sunacağımız tanrı kim?”

SÖZ ATIŞMALARI

Yukarıda bıraktığımız yerde, konunun Brāhmanalar çağında gördüğümüz cinsten evrildiğini görüyoruz. Din adamlarının soru-cevap şeklinde “söz atışmaları” (Brahmodya) olarak adlandırdığımız fikir alıştırmalarına ilk örnek, Rigveda’da karşımıza çıkmaktadır. I, 64; 34-35’de şöyle yazar:

“Sana yeryüzünün en yüksek sınırını sorarım, orası dünyanın merkezidir, bunu sorarım. Sana yıldızların üretici tohumunu sorarım, sana sözün barındığı en yüksek göğü sorarım.

Bu sunu yeri yeryüzünün en yüksek sınırındır; kurbanımız dünyanın merkezidir. Yıldızların üretici tohumu Soma’dır; Brāhman da sözün barındığı en yüksek göktür.”

Rigveda’nın on beyitlik X, 121 ilâhisi, onuncu beytin sonunda biter, Yacurveda XXIII ise uzadıkça uzar ve 65 beyit sonunda biter. Burada en ilginç olan nokta, 9-11. beyitler arasındaki, Brahman-Hotar, Hotar-Brahman arasındaki karşılıklı soru-cevap kısmıdır. İşte burası Brahmodya türünün ilk örneklerinden bir tanesidir:

Yacurveda XXIII:

9. Yalnız dolaşan kimdir? Yeniden hayat veren kimdir? Soğuga çare nedir? En büyük yiyecek deposu neresidir?

10. Yalnız dolaşan Güneş'tir. Yeniden hayat veren Ay'dır. Soğuğa çare Ateş'tir. En büyük yiyecek deposu Dünya'dır.

11. En eski düşünce hangisidir? En güçlü kuş hangisidir? En elde edilemez kimdir? Kırmızımsı olan nedir?

12. En eski düşünce Gökyüzü'dür. En güçlü kuş, süratli At'tır. En elde edilemez Dünya'dır. Kırmızımsı olan da Gece'dir.

Hotar, çağırıcı din adamıdır. Bu kişi, tanrıları över, onları kurban törenine davet eden ilâhiler okurdu. Fakat burada en yüksek din görevlisi olan, kurban töreninin düzgün işlemlerini sağlamakla görevli Brâhmana soru sormaktadır. Yalnız dolaşan kimdir? Cevap bir insan değil, bir gök cismi olan güneştir. "Sūrya ekākī çarati" yani, "Yalnız dolaşan güneştir." Yeniden hayat veren ay Çandra'dır. Soğuğun çaresi ateş Agni'dir. Her bir isim ait olduğu nesne ile birlikte, kişileştirildiği tanrının da adıdır. Burada Brâhman, alışılmış dua okumanın yerine, onların işlevleriyle ilgili doğru bilgi vererek mitolojiden gerçeğe bir geçiş yapmış oluyor. Sonra Brâhman Hotar'a sorar. Hotar en eski düşüncenin "gökyüzü" (Dyaus) olduğunu söyler. "Sūratlı kuş attır" (aşva) derken, olasılıkla Aşvamedha törenlerinde kurban ettikleri ata bir gönderme yapıyor gibidir. "En elde edilemez Dünya'dır" şeklindeki çeviri ise biraz tartışmaya açıktır.¹

Bu oldukça uzun ilâhide 9. ve 10. beyitler, 45 ve 46. beyitlerde, 11. ve 12. beyitler de 53 ve 54. beyitlerde aynen tekrarlanırlar. İlâhide 47. beyitten itibaren olan kısımda söz atışmaları yoğunlaşır.

47. Hangi ışık Sūrya'nınki gibidir? Hangi göl denize eşittir? Yeryüzünden daha geniş olan nedir? Ölçülemez olan nedir?

¹ Griffith'in çevirisinde bu "the slippery matron, who was she?" ve "The slippery matron was the earth" şeklinde çevrilmiş. Ancak pilippilā sözcüğü "elde edilemez, kaygan" anlamlarına gelse de, avir sözcüğü "çocuklu ve kocasız kadın" anlamına gelmektedir. Bu durumda "avirāsīt-pilippilā" cümlesi, "elde edilemez olan kadındır" diye de çevrilebilirdi. Herhalde bu, dişi olarak düşünülen dünya ile özdeşleştirilmiş. Bu arada, aslında geçmiş zaman kipinde söylenen cümleleri geniş zaman olarak çevirmeyi uygun gördüğümü belirtmeliyim.

48. Sūrya gibi ışığı olan Brahma'dır. Gökyüzü denize eşittir. Yeryüzünden geniş olan Indra'dır. Ölçülemez olan inektir.

Burada gene Veda dönemi tanrılarının en büyüklerinden ikisinin, Sūrya ve Indra'nın adları geçirilir; ayrıca sonraki dönemde popüler olacak olan Brahma öne çıkartılır. İnek ise, vücudundan çıkarttığı sütle, o sütün tereyağı, yoğurt, ayran gibi dönüşümleriyle, ayrıca ilaç olarak kullanılan üresi ve dışkısıyla mucizevi bir hayvan olarak görüldüğü için, "ölçülemez" olarak niteleniyor olsa gerek. İneğin dışkısından tezek de yapılır.

Din adamları bu karşılıklı atışmalar sırasında kendilerini övmeyi de ihmal etmezler:

49. Ey tanrıların dostu, bilmek istiyorum, tabii eğer o bilgiye içtenlikle sahipsen. Tanrı'ya tapınılan bütün bu evreni Vishnu'nun üç adımı mı kapsar?

50. Vishnu'nun üç adımla yayıldığı bu evrende ben de bulunurum. Yeryüzünü ve gökyüzünü bir anda dolanırım; göğün çatısında da tek uzvumla dururum.

51. Purusha'nın içine girdiği şeyler nelerdir? Hangi şeyler Purusha'nın içine girer? Ey Brāhman, sana yönelttiğimiz bilmece budur. Buna cevap verebiliyor musun?

52. Purusha beş şeyin içine girer. Beş şey de Purusha'nın. Siz vereceğim karşılık budur. Siz bilgide benden üstün değilsiniz.

Hayvanlarla ilgili sorular ve cevaplar da vardır. Bunları belki de kurban töreni sırasında yakalayıp görüyorlardı. Bu konudaki bilgilerini de kıyaslama gereği görmüş olmalılar:

55. Söyle bana, koyu kırmızı dişi kimdir? Daha koyu kırmızı kimdir? Sıçrayıp bükülerek hızla giden kimdir? Kıvrılıp kayarak yol alan kimdir?

56. Koyu kırmızı dişi keçidir. Daha koyu kırmızı ise oklukirpidir. Sıçrayıp bükülerek hızla giden tavşandır. Kıvrılıp kayan ise yilandır.

Soruların ve cevapların çok mantıklı olması gerekmemektedir. Önemli olan ilâhi düzme ezberinin dışına çıkılmasıdır. Daha önce Rigveda'nın bazı ilâhilerinde (X, 72; X, 121; X. 129... gibi) bazı sorular altında yanıtlar aranmıştı. Felsefeye soru sorarak başlanacağına göre (mitolojik söylemden akledilen kavramsal

gerçekliğe doğru), Eski Hint felsefesinin temellerini de buralarda aramaya başlamak çok yanlış olmaz kanaatindeyim. Diğer birkaç soru cevap da şöyledir:

57. Bu dünyada kaç değişik biçim vardır? Kaç hece, kaç ateşe sunulan adak ve kaç yanıcı şey vardır? Bu kurban töreninde sana bunları soruyorum. Doğru mevsimde kaç Hotar tapınır?

58. Bu dünyada altı değişik biçim vardır. Yüz hece, seksen ateşe sunulan adak ve üç yanıcı şey vardır. Sana kurban töreninde anlatıyorum. Doğru mevsimde yedi Hotar tapınır.

59. Bu dünyanın orta noktasını kim bilir? Göğü, yeri ve ikisinin arasındaki geniş havayı kim bilir? Güçlü Sūrya'nın doğduğu yeri kim bilir? Ayı ve onun nasıl oluştuğunu kim bilir?

60. Bu dünyanın orta noktasını ben bilirim. Göğü, yeri ve ikisinin arasındaki geniş havayı ben bilirim. Güçlü Sūrya'nın doğduğu yeri ben bilirim. Ayı ve onun nasıl oluştuğunu ben bilirim.

61. Sana yeryüzünün son sınırını sorarım. Sorarım sana, dünyanın merkezi neresidir? Sorarım sana, güçlü atın tohumu nedir? Sorarım, sözün barındığı en yüksek gök neresidir?

62. Bu sunak yeri yeryüzünün son sınırıdır. Bu kurban töreni dünyanın merkezidir. Şu Soma, atın tohumudur. Şu Brāhman da sözün barındığı en yüksek göktür.

Bir başka önemli örnek, Mahābhārata Destanı'nın Vana-parvan Bölümündedir (311. alt bölüm).² Zar oyunundaki hile yüzünden krallıklarını kaybeden Pāndavalar, on iki yıl için ormana sürgüne giderler. Sürgün süresinin son yılında başlarına garip bir olay gelir. Bir Brāhman'a yardım edelim derken ormanda yorgun düşer ve susuz perişan olurlar. Beş Pāndava kardeşten dördü de, sırayla su getirmek için gittikleri gölden geri dönmezler. Çünkü gölün sahibi olan bir Yaksha izin vermemiş ve onların içtikleri sudan zehirlenmelerini sağlamıştır. En son oraya gelen en büyük kardeş Yudhishtira, kardeşlerinin cansız bedenleri görüp ağlar. Gölün suyundan içmesi için Yaksha'nın sorularını bilmesi gerekmektedir. Burada ortaya çıkartılan Yak-

² *The Mahābhārata*, çev. Kisari Mohan Ganguli, Cilt I, New Delhi, 2004, s. 605-611.

sha, Hint mitolojisinden tanıdığımız ağaç ruhlarından biri gibi olsa da, onun zaman zaman herhangi bir bilinmez yaratık olarak kullanıldığını biliyoruz. Örneğin Kena Upanishad'da (III, 15) Brahma, tanrılar adına bir zafer kazanır. Kendisini öven tanrılara görüldüğünde tanrılar onu "harika yaratık" olarak niteleyerek "Yaksha" diye adlandırırlar.³ Aşağıda birtakım örnekleri görüleceği üzere, Yaksha'nın sorduğu ve Yudhishtira'nın cevapladığı konular arasında tanrılar, Vedalar ve kurban gibi Brâhman diniyle ilgili olanlar varsa da, daha akılcı ve insanı düşünmeye iten konular da yok değildir.

Yaksha – Ürün elde etmek için en değerli şey nedir? Ekin için en değerli şey nedir? Bu dünyada zenginlik elde etmek için en değerli şey nedir? Üretilebilecek en değerli şey nedir?

Yudhishtira – Ürün elde etmek için en değerli şey yağmurdur. Ekilecek ve zenginlik elde edilecek en değerli şey tohumdur. Üretilebilecek en değerli şey de nesildir.

Yaksha – Yeryüzünden daha ağır olan nedir? Gökyüzünden daha yüksek olan nedir? Rüzgârdan daha hızlı olan nedir? Otlardan daha fazla olan nedir?

Yudhishtira – Ana yeryüzünden daha ağırdır; baba gökyüzünden daha yüksektir. Akıl rüzgârdan daha hızlıdır. Düşüncelerimiz otlardan daha fazladır.

Yaksha – Uyurken bile gözlerini kapamayan nedir? Doğduktan sonra kıpırdamayan nedir? Kalpsiz olan nedir? Kendi enerjisiyle coşan nedir?

Yudhishtira – Uyurken bile gözlerini kırpmayan balıktır. Doğduktan sonra kıpırdamayan yumurtadır. Kalpsiz olan taşır. Kendi enerjisiyle coşan nehirdir.

Yaksha – Gezinin dostu kimdir? Evin efendisinin dostu kimdir? Hastalığa yakalananın dostu kimdir? Ölmek üzere olanın dostu kimdir?

Yudhishtira – Sürgüne gidenin dostu yoldaşıdır. Evin efendisinin dostu karısıdır. Hastalığa yakalananın dostu hekimdir. Ölmek üzere olanın dostu hayırseverce işleridir.

³ Upanishadlar, çev. K. Kaya, Ankara, 2008, s. 187.

Yaksha – Hep tek başına kalan kimdir? Doğduktan sonra yeniden doğan nedir? Soğuğa çare nedir? En geniş alan neresidir?

Yudhishtira – Hep tek başına kalan güneştir. Yeniden doğan aydır. Soğuğa çare ateştir. En geniş alan yeryüzüdür.

Yaksha – Övülmeye değer şeyler içinde en iyisi hangisidir? Sahip olunan şeyler içinde en değerlisi hangisidir? Tüm kazançların en iyisi nedir? Bütün mutluluklar içinde en güzeli hangisidir?

Yudhishtira – Övülmeye değer şeyler içinde en iyisi beceridir. Sahip olunan şeylerin en değerlisi bilgidir. Tüm kazançlar içinde en iyisi sağlıktır. Bütün mutluluklar içinde en güzeli gönül rahatlığıdır.

Yaksha – Bu dünyadaki en yüce görev nedir? Her zaman yarar taşıyan nitelik nedir? Kontrol edildiğinde üzüntüye kapılmaktan kurtaran nedir? Asla bırakılmaması gereken birliktelik hangisidir?

Yudhishtira – Bu dünyadaki en yüce görev kendini başkalarına zarar vermekten alıkoymaktır. Her zaman yarar taşıyan nitelik Üç Veda'daki yönetmeliklerdir. Kontrol edildiğinde üzüntüye kapılmaktan kurtaran akıldır. İyi ile birliktelik asla bırakılmamalıdır.

Yaksha – Görünmeyen düşman hangisidir? İyileşmeyen hastalık nedir? Hangi insan dürüst, hangisi namussuzdur?

Yudhishtira – Görünmeyen düşman öfkedir. İyileşmeyen hastalık açgözlülüktür. Tüm canlıların iyiliğini isteyen dürüst, merhametsiz olan namussuzdur.

Bu seçme yaparak derlenmiş olan karşılıklı konuşmada sorulan sorular ve verilen yanıtlar oldukça ilginç ve dikkat çekicidir. En azından bir zihin egzersizi gibi düşünülebilir. Yacurveda'dakilerin eskiliğinden kuşku duymamamıza rağmen Mahābhārata'dakilerin hangi zamana ait olduklarına dair tam bir bilgiye sahip değiliz. Mahābhārata Destanı'nda başka benzer felsefi kısımlar da vardır. Bunların başında, esere sonradan eklenmiş olan (Bhīṣma Parva, 25-42) ünlü Bhagavadgītā gelir. Bu eser bize çok sayıda ruhtan, ruh (puruṣa) ve madde (prakṛiti) arasındaki farklılaşmalardan söz eder ve inancı (bhakti) aşlamaya çalışır.

Upanishadlar'dan alıntılar da yapar ama onun birlik öğretisine de karşı çıkmış olur. Bütün bunlardan aslında bu eserin gerçek bir felsefe kitabı olarak değerlendirilmesi zordur. Belki teolojik, dinî düşüncenin ve felsefi içeriğinin verildiği bir kitap diyebiliriz. Bhagavadgītā'ya benzetilmeye çalışılarak yaratılmış olan Anugītā (XIV, 16-52) ve gene aynı destanın bir yerinde (V, 33-40) Pāndavaların amcası Vidura'nın ağzından verilen ahlâk ve moral dersleri, Sanatsucata'nın felsefi öğretileri burada anılması gereken önemli kaynaklardır.

Destanın on ikinci bölümü olan Śanti Parva'daki kralların görevlerini açıklayan ve siyaset bilgisi (nīti) veren, dört aşamalı Hindu yaşamını anlatan, büyüklere ve hocalara karşı nasıl davranılacağını ve daha pek çok konuyu öğreten pasajlar ile destanın on üçüncü bölümü olan Anuśāsana Parva'daki, çoğu Manu kanunlarından alınma kısımlar oldukça dikkat çekicidir ve üzerinde durulması gerekir. Ancak bunlar bu kitabın kapsamı dışında tutulmuşlardır.

DİN ADAMLARI VE ASKERLER

Eski Hint'te din adamı sınıfı (Brāhmanlar) ile asker sınıfı (Kshatriyalar) arasındaki çekişmenin, Hint felsefesinin temellenmesinde önemli bir rolü olmuştur. Brāhmanlar ne kadar birbirleriyle söz dalaşı yapsalar da, Hint toplumu üzerinde güçlü ve görkemli bir iktidar kurmalarına rağmen buradan akli zeminde temellenen tam bir felsefe çıkaramadılar. Materyalizmin Brahmanizme karşı çıkması, asker sınıfı olan Kshatriyaların da kendileri için materyalizmde faydalar görmeleri sonucu, felsefi düşüncede kıpırdanmalar ve gelişmeler kendini göstermeye başladı. Topluma ve onun her türlü olanaklarına hâkim olma noktasındaki gizli ya da açık çekişmeleri, düşünce dünyasında da büyük canlılıklar yaratmıştı.

Hint edebiyatında kast sisteminden¹ ilk söz edilen yer, Rigveda X, 90 ilâhisidir. Bunun dışında Rigveda'nın başka hiçbir yerinde kast sisteminden bahsedilmez. Zaten bu ilâhi de buraya sonradan konmuştur, yani daha sonraki bir dönemde eklenmiştir. Çünkü Vedik dönemde sınıf sistemi henüz tam olarak

¹ Dörtlü Hint kast sistemi temel sistem olarak kabul edilir ve önem sırasına göre şöyledir: 1. Brāhmanlar, 2. Kshatriyalar, 3. Vaişyalar, 4. Şüdralar.

oturmuş değildi. Purusha ilâhisi olarak da bilinen bu ilâhide, Purusha “ilksel bir dev” gibi düşünülmüştür. En başta yer alan, evren çapında bir yaratıcıdır. Bin başlı, bin gözlü, bin ayaklıdır. Dünyayı her yönden kuşatarak on parmak yayar. Tabii bu onun on parmağıdır. O olmuş olan ve olacak olan her şeydir. Onun kutsal yiyeceklerle beslenmediği söylenerek diğer tanrılar gibi algılanmaması istenmiştir ilâhide. Yaratıklar onun dörtte biridir, dörtte üçüyse gökteki ölümsüzlüktedir. İlâhinin 11. ve 12. şlo-kalarında (beyitlerinde) şöyle yazar:

“Purusha’yı böldüklerinde onu kaç parça yaptılar? Onun ağzı ne oldu? Kolları, bacak ve ayaklarına ne dendi? Onun ağzı Brâhman oldu, kolları savaşçılar, bacakları Vaişyalar oldu; ayakları ise Şudralar.”

Çok söz söyleyen, sürekli dualar okuyan ağız, Brâhman ile simgelenmiştir. Kılıç kullanan, ok atan kollar Kshatriyalar olan savaşçılarla, mallarını diyar diyar gezip satan tüccar Vaişyalar bacaklarla, her türlü ayak işini gören amele Şudralar ise ayaklarla simgelenmiştir. Böylece alttaki iki kastın Brâhmanlarla uğraşamayacağı çok açıktır. Onların sihirler ve dinî ritüellerle oluşturdukları bu korku atmosferine ancak elinde silâh ve asker gücü olan krallar direnç gösterebilir, karşı gelebilirdi.

Brâhman egemenliğinin doruk noktaya çıktığı zaman, yaklaşık MÖ 800’lerden itibaren Brâhmana metinlerinin oluşturulmaya başlandığı zamandır. Brâhmanlar kurban sunma eylemini öylesine ön plana çıkartmış ve büyütmüşlerdi ki, tanrıları bile bundan daha aşağıda bırakmışlardı. Bu da kendilerinin en yukarıda olması demekti. Tanrılar kurban eyleminin yanında sönük kalınca, doğal olarak bu eylemi gerçekleştiren Brâhmanlar toplumda çok ayrıcalıklı bir yer edinmiş oluyorlardı.

Eski metinlerin bazılarında Brâhmanların üstünlüğü açık açık belirtiliyordu. Örneğin Şatapatha Brâhmana’da (II, 2; 2, 6)² şöyle yazmaktadır:

² J. Eggeling, *The Satapatha Brâhmana*, I. Bölüm, Delhi, (1882), 2001, s. 309-310. Brâhmanalarla ilgili numaralandırma şöyledir: Romen rakamlarıyla gösterilen Kânda denilen ana bölümler, sonra normal ra-

“İki tür tanrı vardır; biri tanrı tanrılar, diğeri eğitim görmüş ve kutsal bilgileri öğreten Brāhmanlar. Kurban bunlar arasında paylaştırılır. Kurban sunakları tanrılara, hediyeler ise insan tanrılar olan Brāhmanlara verilir. Kişi kurban sunaklarıyla tanrıları, hediyelerle insan tanrılar olan, eğitim görmüş ve kutsal bilgileri öğreten Brāhmanları sevindirirler. Bu iki tür tanrı doyurulduğu zaman kişiyi kutlu cennete gönderirler.”

Brāhman çalışmazdı. Sadece kurban adak törenlerini yönetir, dua okur ve dinî ritüelleri yerine getirirdi. Ruben şöyle belirtiyor:³ “Brāhman günün büyük bir kısmını dinî âyinlerle geçirir. Bu, doğanın yaşamını sürdürmesi, halkın yahut prenslerin, soyluların, zengin çiftçilerin ve Brāhmanların da ait oldukları köyün saadet ve refahını sağlamak için yapılması gereken bir şeydi. Brāhman bundan başka bir iş görmezdi. Fakirleşmiş bir Brāhmanın bizzat çift sürmesi, memur veya hancı olarak çalışması gibi durumlar soysuzluk sayılırdı. Brāhman, kurban sahibinin verdiği hediyelerle geçinirdi.”

Rigveda bütün Veda edebiyatının temeli olduğu halde, âyinle ilgili bilgileri içermez. Kurban törenlerinde kullanılan, amaca uygun beyitleri, yakarışları Sāmaveda ve Yacurveda’da bulabiliriz. Duacı din adamları kurbanı uygun dua şarkıları okumayı ve kurban eylemlerini bu iki kitaba göre yaparlardı. Rigveda’nın bazı ilâhilerinde, Atharvaveda’nın da çok sayıdaki yakarışlarında günlük yaşamla ilgili durumlardan, evlilikten, cenaze ve atalara tapınma törenlerinden söz edilir. Sürülerin korunması için çobanlar tarafından yapılan törenlerden de söz edilir. Âriler, kurbanla bağlantılı olan bu törenlere Grihyakarmāni (evle ilgili uygulamalar) derlerdi. Daha sonra ortaya çıkan Grihyasūtralar bize bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler verirler.⁴ Bu evle ilgili törenlerin karşısında, Brāhmanlar tarafından yapılan ve Śruti’ye⁵

kamla Adhyāya denilen alt bölüm, sonra Brāhmana denilen alt kısım, sonra da śloka (beyit) numarası gösterilir.

³ W. Ruben, *Eski Hint Tarihi*, Ankara, 1944, s. 33.

⁴ M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, Calcutta, 1927, s. 160.

⁵ Sözcük anlamı “iştirilmiş” demek. İlk zamanlardan itibaren Brāhmanlar tarafından ağızdan ağza aktarılan kutsal bilgileri nitelemektedir.

dayanan Şrautakarmāni (şruti uygulamaları) vardır. Şrauta törenlerini dört çeşit din adamı yaptırdı. Bunlar:

1. Hotar (Çağırıcı). Bu kişi, tanrıları öven ve onları kurban törenine çağıran duaları okurdu. Tatlı dilli bu kişilerin kitabı Rigveda idi. 2. Udgatar (Şarkıcı). Bu kişi, kurban töreninin düzenlenmesi sırasında, özellikle Soma içkisinin sunulmasına eşlik ederdi. Kitabı Sāmaveda idi. 3. Adhvaryu (Kurbancı). Bu kişi kurbanla ilgili bütün işleri yapardı. Birtakım dualar mırıldanırdı. Güzel elli diye nitelenen bu kişinin kitabı Yacurveda idi. 4. Brāhman (Yönetici). Bu kişi, kurban töreninin doğru ve düzgün işlenmesini sağlamakla görevliydi. Çoğu zaman kral ile iletişimde olan baş din adamı budur.

Kırk bölümü bulunan Beyaz Yacurveda'nın ilk 25 bölümünde en önemli kurban törenlerinde okunan dualar vardır. Başka bölümlerde söz edilen kurbanlar da göz önüne alındığında, en önemlilerini şöyle sayabiliriz: Genel olarak yapılan Soma kurbanı, sabah ve akşam yapılan Agnihotra ateş kurbanları, olasılıkla kralların gücünü arttırmak veya bu gücü tahkim etmek için yapılan Vācapeya kurbanı, kralın taç giyme ve göreve başlama töreni olan Rācasuya kurbanı, insan kurbanı olan Purusahmedha, her şeyin kurban edildiği ve çok önem atfedilen Sarvamedha ve nihayet at kurban töreni olan Aşvamedha.

Aşvamedha, yani “at kurbanı töreni” de krallar için yapıldı. Diğer küçük krallıkları hâkimiyeti altına alan en büyük krallığın kralı bu töreni yaptırdı. Toprak, güç ve başarı kazanmak amaçlanırdı. Tören ilkbahar veya yaz aylarında başlar ve bir yıldan fazla sürerdi. Safkan ve sağlıklı bir at seçilir, yıkanır, temizlenir, süslendikten sonra serbest bırakılırdı.⁶ Bu süre içinde dişi atlara yaklaştırılmaz, üzerine kimse binmez, başıboş dolaşırdı. Atı korumak ve girdiği toprakları zaptetmek üzere bir ordu onu izlerdi. Kral bu süre zarfında hiç cinsel ilişkide bulunmazdı. Hotar, her gün dramatik oyunlar, şarkı ve müzik, dans ve destanlardan dinletiler sunardı. Altmış altı Adhvaryu yaklaşık on beş günde bir, Aşvattha ağacından bir sıranın üstünde oturarak bir ateşte,

⁶ K. Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, Ankara, 2003, s. 46.

çayırkların ve süthanenin ürünlerini yağ, arpa, süt ve pirinç yakarak geceyi geçirirdi.⁷ At geri gelene kadar yapılan bu kutlamalar iyidir, fakat asıl kutlamalar at geri gelince yapıldı. Hikâyeler anlatılır, şarkılar söylenir, lavtalar çalınırdı. Yüksek ya da alçak tabakadan, yaşlı ya da genç herkes bu kutlamada yer alırdı.⁸ At parçalara ayrılır, kızartılır ve Tanrı Pracâpati'ye sunulurdu. Zamanla atın yanında başka hayvanlar da sunulmaya başlanmıştı.

Campbell, Mahâbhârata Destanı'nda, atın bir örtü altında boğulduğunu, kraliçelerden birinin de örtü altına girip, hayvanın cinsel organını kendisinininkine bastırıldığını belirtiyor.⁹ Brâhmanlarla kraliçeler arasında garip konuşmalar yapılıyor ve tören başarıyla tamamlanırsa, çocuğu olmayan kralın her bir karısından bir bir çocukları doğuyor. Üçüncü günde sona eren törenin ardından herkes yıkanıp temizleniyor.

İki sınıfın birbiriyle olan tuhaf ilişkisi, olasılıkla toplum üzerindeki hâkimiyetin paylaşımıyla dengeleniyor gibi gözükmemektedir. Birbirlerini kırmadan, birbirleriyle iç içe ve birbirlerine iltifat ederek iş görmekteydiler. Brihadaranyaka Upanishad'da (IV, 11)¹⁰ “Başlangıçta bu dünya Brahma'ydı, tek başına gelişemedi, o nedenle süper biçimli yönetici Kshatraları yarattı” şeklinde yazar ve şöyle devam eder: “Bu yüzden Kshatra'dan daha üstünü yoktur. O nedenle Râcasuya töreninde Brâhman, Kshatriya'dan aşağıda oturur. Bu onuru sadece Kshatralığa verir. Brâhmanlık Kshatralığın kökenidir. Bu yüzden bir kral üstünlüğünü elde etse bile sonunda kökeni olan Brâhmanlıkta huzur bulur.”

Ancak bu denge bozulacak gibi olursa, mutlaka Brâhmanlardan yana bir çözümle son bulmaktaydı. Hiç kimse Brâhmanlardan üstün olamazdı. Klasik Sanskrit edebiyatı Brâhmanların üstünlüğünü anlatan hikâyelerle doludur. Onlar sadece krallardan değil, tanrılardan bile üstündürler. Din adamları ile askerlerin

⁷ J. Campbell, *Doğu Mitolojisi*, çev. K. Emiroğlu, Ankara, 1998, s. 230.

⁸ A. A. Macdonell, Vedic Religion, *Hastings' Encyclopedia of Religions and Ethics*, Vol. XII, 1921, s. 615-616.

⁹ J. Campbell, *age.*, s. 232.

¹⁰ *Upanishadlar*, çev. K. Kaya, İstanbul, 2008.

çekişmelerine bir örnek, Mahābhārata Destanı'nda (III, 191)¹¹ anlatılan Parikshit hikâyesidir. Hikâye özetle şöyledir:

"Ayodhyā kentinde Īkshvaku soyundan Parikshit adında bir prens vardır. Bu prens, kurbağalar kralının kızı ile evlenir. Bu kız birçok kralı biçim değiştirerek aldattığı için, doğacak çocuklarının Brāhmanlara karşı saygısız olmaları yönünde lanetlenir. Parikshit'in bu kızıdan Şala, Dala, Bala adında üç çocuğu olur. Bir gün Şala ava gider. Orada ermiş Vāmadeva'nın olağanüstü süratli iki atının bulunduğunu öğrenir ve onları elde etmek için derin bir ihtiras duyar. Çile yerine gidip ermişten atları ister. Bunun için kovaladığı geyiği bahane eder. Ermiş, işi bittikten sonra geri vermek üzere onları prene vermeyi kabul eder. Atları alan prens, onların güzelliğinin büyüüne kapılır ve bu atların bir Brāhmana yakışmadığını öne sürerek onları geri vermez, götürüp kendi kalesine kapatır. Ermiş Vāmadeva, atların geri getirilmediğini görünce müridini prene gönderip onları istetir. Ancak prens, bu atların krallara layık olduğunu söyleyerek oğlanı geri gönderir. Mürit prensin yanıtını hocasına söyleyince Vāmadeva öfkeden köpürür ve kendisi bizzat istemeye gider. Fakat prens ona da ters davranır ve atları vermez. Ermiş ona, Brāhmanlarla Kshatriyalar arasındaki gelenekleri çiğnememesini söyler. Prens ona iki boğa vermeyi önerir, ermiş kabul etmez. Prens eşek, katır ve başka atlar önerir. Vāmadeva kabul etmez ve sinirlenip üzerine cinlerini salacağını söyler. Prens aldırış etmeyince cinlerini salar ve cinler prensi oracıkta öldürüverirler. Şala'nın yerine Dala geçer ve Vamya atlarını o da geri vermez. Üstüne üstlük bir ok atıp ermişi öldürmeye kalkar. Ermiş bir lanet okur ve o ok gidip prens Dala'nın kendi oğlunu öldürür. Dala bir kez daha ok ile ermişi öldürmeye kalkışır ama onun ilenmesiyle donup kalır. Ermişle baş edemeyen prens, yenilgiyi kabul edip Vamya atlarını geri verir. Prens Dala, okunu kraliçeye dokundurarak bu lanetten kurtulabilmiştir. Kraliçe ve ermiş birbirlerine güzel sözler söylerler. Ermiş atlarını geri alır."

¹¹ *The Mahābhārata*, çev. Kisari Mohan Ganguli, Cilt I, New Delhi, 2004.

Bu hikâyeden açık bir biçimde, Brāhmanlarla Kshatriyalar arasında oluşan bir anlaşmazlıktan Brāhmanın galibiyetle çıktığını görüyoruz. Bu hikâyeleri küçümsememek gerek. Bunlar halk psikolojisini ve toplumsal iklimi birebir yansıttıkları için, ayrıca bin yıllarca bu sınıflar arasındaki ilişkilerin nasıl olduklarını göstermesi bakımından oldukça önemlidirler. Nitekim sırasıyla önce Paraşurāma ve Viṣvamitra efsanelerini de anlatacağım. Parikshit hikâyesinde Brāhman üstün gözükte. İkincide Kshatriya üstün gözükecek. Üçüncüde ise her ikisinin de üstün yanları olduğunu göreceğiz.

Özellikle Purānalar'da öyküsü anlatılan Paraşurāma, bir Brāhman'dır. Tanrı Vishnu'nun bir tür bedenlenmesi olarak kabul edilmiştir. İnsan babası Camadagni'dir. Onun yaşam öyküsündeki en önemli olay, Kshatriyaları toptan imha etmesidir. Purānalar'da onları yok etmek için on sekiz kez dünyaya geldiği söylenir. Başka metinlerde ise tam yirmi bir kez onları yok ettiği yazılıdır.¹² Biz ise alıntımızı Rāmāyana Destanı'ndan (I, 74-76)¹³ yapacağız. Paraşurāma, kendisi gibi Vishnu'nun bir bedenlenmesi olan ve Kshatriya sınıfına ait Rāma ile karşılaşır. Amacı, dünyayı Kshatriyaların küstahlığından kurtarmaktır. Olay özetle şöyledir:

“Kral Daşaratha, dört oğlunu Mithila kralı Canaka'nın kızlarıyla evlendirmiş, Ayodhyā'ya geri dönmektedir. Ormanda ilerlerken birden hava kararır ve karşılarına Paraşurāma çıkar. Bu, Kshatriya düşmanı bir kahramandır. Şöyle konuşur: ‘Ey Daşaratha'nın kahraman oğlu Rāma! Yayı mucizevi bir şekilde nasıl gerdiğini duydum.¹⁴ Onu kırdığını da biliyorum. Bunu duyar duymaz başka bir kutsal yay alıp buraya geldim. Bir okla birlikte babam Camadagni'den almış olduğum bu yayı da ger de senin yiğitliğini göreyim.’ Paraşurāma'nın bu meydan okumasından ürken Daşaratha ona, bir çileci, bir Brāhman olarak dünyalık

¹² V. Mani, *Puranic Encyclopedia*, s. 569.

¹³ Valmiki, *Rāmāyana*, çev. K. Kaya, Ankara, 2002, s. 67-70.

¹⁴ Kral Canaka kızını, gerilmesi olanaksız olan yayı kim gererse ona verecekti. Bu yayı Rāma gerip kırmıştı ve Canaka'nın kızı Sītā ile evlenmeye hak kazanmıştı.

işlere bağlı olmaması gerektiğini, eğer oğlu Rāma ölürse herkesin ölmüş sayılacağını söyler ve onu yatıştırmaya çalışır. O ise bu sözleri duymazlığa gelir ve Rāma’dan, elindeki, kıldığı Şiva yayına denk olan Vishnu yayını kırmasını ister. Ayrıca bir zamanlar Tanrı Brahma’ya Şiva’nın mı yoksa Vishnu’nun mu güçlü olduğunu sorduklarını, iki tanrı arasındaki savaşı Vishnu’nun kazandığını, Şiva’nın öfkesinden kendi yayını Videha soyundan kral Devarata’ya verdiğini, Vishnu’nun da Bhrigu soyundan Riçika’ya verdiğini söyler. Riçika da yayı, Paraşurāma’nın babası Camadagni’ye vermiştir. Onun, bir Kshatriya olan Arcuna tarafından insafsızca öldürülmesi yüzünden, gördüğü her yerde Kshatriyaları öldürmüştür. Yayı, bilge Kaşyapa’ya vermiş, sonra Mahendra dağına çekilip çile yoluyla büyük ruhsal güçler kazanmıştır. Şimdi Rāma’yı düelloya davet etmektedir ve ona ‘bu yaya bu oku yerleştirerek ger bakalım’ der. Rāma yayı eline alır, ipini gerer ve oku ipe yerleştirir. Rāma, ‘Bir Brāhman olduğun için ve Vişvamitra babanın dayısı olduğu için bunu sana fırlatmıyorum’ der. Öte yandan yayı ve oku öylece üzerine doğru tutar. Tüm tanrılar, ermişler ve göksel canlılar merakla ve hayretle bakarlar. Paraşurāma da donup kalır. Bu durum üzerine Paraşurāma iddiasından vazgeçer ve Mahendra dağına döner. Bütün tanrılar Rāma’yı överler.”

Bir Kshatriya’nın bir Brāhman’a dönüşmesi öyle pek kolay bir iş değildir. Bunun olabilmesi için aşağıdaki sıranın izlenmesi gerekir:

Rācarshi	(Kral ermiş)
Rishi	(Ermiş)
Mahārshi	(Büyük ermiş)
Brahmarshi	(Brāhman ermiş)

Hint mitolojisinde Ermiş Vişvamitra, bu sıralamanın bütün aşamalarından geçmiştir. Rāmāyana Destanı’nda (I, 52-65) anlatılan efsanede, asker kökenli olan Vişvamitra’nın Brāhman kökenli Vasishtha ile giriştiği savaş anlatılır. Bu savaşa, istekleri sınırsız karşılayan mucizevi inek Kāmadhuk (Şabala) neden olmuştur. Bu bahaneyle Vişvamitra da kral ermişlikten Brāhman ermişliğe

terfi etmeye çalışmıştır. Kavgaya ‘istek ineği’ gibi ermişler için dünyalık ve basit sayılması gereken bir malın neden olması, ermişlik makamı ile çelişik olsa da, bu tür örneklerin Hint edebiyatında çokça karşımıza çıkması, bu gibi olayları kanıksamamıza neden olmaktadır. Vişvamitra’nın öyküsü özetle şöyledir:

“Ermış Vasishtha Vişvamitra’ya bitki kökü ve meyve sundu, oturması için bir oturak verdi, onu misafirperverlikle ağırladı. Vişvamitra ve Vasishtha sırayla birbirlerine hal hatır sorup, işlerinin yolunda gidip gitmediğini öğrenmek istediler. Her ikisi açısından da işler yolundaydı. Ermış Vasishtha, Vişvamitra’nın ordusuna da bir şeyler sunmak istedi ve mucizevî inek Şabala’yı çağırdı. Ondan misafirleri için tatlı, tuzlu, acılı, ekşili yiyecekler ve içecekler hazırlamasını istedi. Çokluk ineği Şabala, kral ve ordusuna her türlü yiyecek ve içeceği sundu. Vişvamitra ve ordusu bu ziyafetten çok memnun kaldı. Çokluk ineğindeki mucizeyi gören kral, yüz bin inek karşılığında onu ermişten istedi. Ermış milyonlarca bile verse onu vermeyeceğini, onun sahibinden ayrılmaz bir inek olduğunu söyledi. Kral binlerce fil, altınlarla süslenmiş keçiler, altın kolyeler, yüzlerce altın kaplı arabalar ve atlar önerdiyse de ermiş Vasishtha ‘çokluk ineği benim ayrılmaz bir parçamdır, o benim canımdır, hayatımdır’ diyerek onu krala vermedi. Vasishtha ineği vermeyince Vişvamitra onu zorla almaya çalıştı. İnek Şabala ağlamaya başladı ve efendisine ‘ne olur beni onlara vermeyin’ diyerek onun ayaklarına kapandı. Vasishtha onların asker olarak kendisinden güçlü olduklarını söyledi. İnek Şabala ‘Emret sana onları yenecek güç yaratayım’ dedi. Ermış emredince inek hemen Pahlavalardan, Şakalardan ordular yarattı ve onlar Vişvamitra’nın ordusuyla çarpışmaya başladılar. Ermış daha çok isteyince, İstek İneği Kambocaları, Barbaraları ve Yavanaları yarattı. Ayrıca Mleççhaları, Haritaları ve Kirataları da oluşturdu. Vişvamitra’nın güçlü ordusunun eriyip gittiğini gören Vişvamitra’nın yüz oğlu, öfkeyle ermişe saldırdılar. Vasishtha bağırarak onları küle çevirdi. Yenilgiden utanan Vişvamitra, ordusu ve oğulları yok edilmiş haliyle kanatları kopartılmış kuşa döndü. Yönetimi, hayatta kalan tek oğluna bırakıp keder içinde ormana çekildi. Himālaya dağlarında kendine bir çile yeri buldu

ve orada Tanrı Şiva adına çile çekmeye başladı. Bir süre sonra Tanrı Şiva ortaya çıktı, çileciliğinden memnun kaldığı için, kendisinden bir istekte bulunmasını istedi. Vişvamitra da tanrıların, ifritlerin ve diğer göksel canlıların kullandığı mistik silâhları istedi. Şiva kabul etti ve onları verdi. Silâhlarla kendine güvenini yeniden kazanan Vişvamitra, ermiş Vasishtha'nın çile yerine bir baskın düzenledi. Silâhları ateşledi ve her yer cayır cayır yandı. Ermişler ve çevrede yaşayan canlılar dört bir yana kaçıştılar. Vasishtha'nın çile yeri viraneye döndü. Vasishtha ona 'seni budala, bu yaptığın kötülüğe bir son vereceksin' dedi. Vasishtha'ya ateş tanrısı Agni'nin silâhını doğrultmuşken Vişvamitra, 'Dur bakalım dur hele sen' dedi. Bunun üzerine Vasishtha, 'Seni değersiz Kshatriya, neyin varsa ortaya koy, silâhını ve gururunu bugün parçalayacağım senin' dedi. Agni silâhı ateşlendi ama Vasishtha Brâhman sopasıyla onu etkisiz hale getirdi. Sonra Vişvamitra sırasıyla Varuna, Rudra, İndra ve Şiva silâhlarını ateşledi. Daha başka birçok göksel ve tanrısal silâhı ateşledi ama Vasishtha sopasıyla bunların hepsini etkisiz kıldı. Bunu gören Vişvamitra, Brahmastra silâhını kullandı. Fakat Vasishtha, üç dünyayı titreten bu silâhı bile nötralize etmeyi başardı. Bunun üzerine bütün ermişler Vasishtha'yı 'Vişvamitra'yı dize getirdin' diyerek övmeye başladılar. Vasishtha da 'Bu Kshatriyalar yüz karasıdır, asıl güç Brâhmanlarındır' diyerek yanıt verdi ve 'Bütün silâhları sadece bu sopa ile yendim' diye de ekledi.

Bu bozgundan sonra iyice kedere gömülen Vişvamitra, baş kraliçesiyle birlikte, güney yönüne ilerleyip şiddetli bir çilecilik yaşamını benimsedi. Zamanla dört oğlu oldu. Bin yıl sona erdiğinde tanrı Brahma ortaya çıkarak Vişvamitra'yı Râcarshi ilan etti. Ancak utançla dolu olan Vişvamitra bu dereceyi yeterli bulmayıp yeniden çile doldurmaya başladı. Bazı olaylardan sonra Vişvamitra Pushkar gölü kenarına geldi ve binlerce yıl çileciliğine orada devam etti. Bin yılın bitiminde, yaptığı çilecilikten hoşnut olan tanrılar, baş tanrı Brahma'yı gönderdiler. Brahma Vişvamitra'ya artık tam bir Rishi olduğunu bildirdi. Bir süre sonra Pushkar gölüne göksel peri Menakâ geldi. Onu gören Vişvamitra âşik olmaktan kendisini alamadı ve Menakâ'yla on yıl birlikte

yaşadı. Bu süre içinde çileciliği unuttuğu için büyük utanç duyararak kuzeye, Himālaya dağlarına çekildi. Tutkularını yenmek için çile doldurmak üzere Kauşiki nehri kenarına geldi. Binlerce yıl çile yaşamı sürünce memnun kalan tanrı Brahma gene geldi ve ona Mahārshi derecesini verdi. Vişvamitra ellerini kavuşturarak Brahmarshi derecesini vermesi için yalvardı. Brahma ise, bunun için daha çok çalışması gerektiğini söyledi ve ülkesi Brahmaloka'ya geri döndü. Bilge Vişvamitra kollarını havaya kalkık durumda tutarak dört yöne ateş yakıp güneş altında durarak, kışın yağmurun ve soğuk suyun altında kalarak bin yıl korkunç bir çile doldurdu. Tanrı İndra, kendi gücünü aşabileceğini düşünerek bu durumdan korktu ve göksel peri Rambhā'dan gidip onu baştan çıkarmasını ve güç kazanmasını engellemesini emretti. Rambhā korka korka ermişe yaklaştı. Kendisini baştan çıkarmaya çalıştığını anlayan Vişvamitra, lanette bulunarak onu taşla çevirdi. Göksel peri bin yıl taş olarak kaldı. Vişvamitra Brāhmanlık derecesine ulaşana kadar kendisini ıslah etmeyi sürdüreceğine, bunun için katı çile doldurup gerekirse bin sene nefes bile almıyacağına yemin etti.

Vişvamitra bin yıl daha çile doldurdu. Onun çilecilikle kazandığı güçten tanrılar, ermişler, Gandharvalar, Nagalar, yılanlar, kötü ruhlar korkuya kapıldılar. Bu güçle üç dünyayı da yok edebilirdi. O nedenle Brahma'ya yalvardılar, onu onurlandırmasını istediler. Brahma geldi, Vişvamitra'yı selamladı ve ona, çileciliğinden memnun kaldığını söyledi. Ermiş, Brahmanlık düzeyine gelmeyi ve herkesin, Vasishtha da dâhil olmak üzere, kendisini böyle tanımasını istedi. Tanrılar iki ermişi barıştırdılar. Vasishtha Vişvamitra'ya, tartışmasız bir Brāhman ermiş olduğunu söyledi. İki ermiş dost oldular, tanrılar da geldikleri gibi gittiler.”

Parikshit, Paraşurāma ve Vişvamitra öykülerinden başka bir takım çıkarımlar yapmak mümkün olsa da, kesin olarak anlaşılması gereken, din adamı ve asker sınıfları arasındaki çekişme olmalıdır. Kral Parikshit ermiş Vāmadeva'ya kafa tutarken askerî gücüne güvenmektedir, ancak ermişin doğaüstü güçleri daha üstündür. Rāma'nın bir Kshatriya olarak gücü ortadadır, ancak o gücü Brāhmanları korumak için de kullanır. Vişvamitra

ise, onca askerî gücüne rağmen, bir Brâhman haline gelmek için binlerce yıl korkunç çilelere katlanmıştır. Tüm bunlar gücü ele geçirmek içindir. İnsanlar tüm varlıklarıyla Brâhmanlara hizmet etmektedirler. Silâh ve asker gücü olan Kshatriyalar ise zaman zaman onların toplum üzerindeki üstünlüklerini ve elde ettikleri zenginliği kıskanıyor gibi görünüyorlar. Ancak kast sistemi çok güçlüdür ve bunu bozmak oldukça zordur. O nedenle iki sınıf aralarında çatışma yaşasa bile, hemen hemen her zaman uzlaşma yoluna gitmektedir. Bir başka deyişle bu iki sınıf, hem toplumdaki konumlarından memnundurlar hem de bu konumu yeterli görmezler. Ancak durumu lehlerine çevirmek de öyle pek kolay bir iş değildir. Biri askerî gücü elinde bulundururken diğeri inanç dünyasına egemen olmakta ve her iki taraf da kendisinde olmayanı sahiplenmeye çalışarak tüm toplumsal hayatı ele geçirmeye uğraşmaktadır. Yenilemedikleri yerde de uzlaşma yoluna gitmektedirler.

Ruben şöyle söylüyor:¹⁵ “Hükümdarın yanında saray rahibi olarak bir Brâhman bulunmakta ve bu, bir tür vezir görevi görmektedir. Veyahut böyle olduğunu iddia etmekte idi. Hükümdarın savaş ve buna benzer işler için önemi ne kadar büyük idiyse, saray rahibinin de manevi kurtuluş, zamanında ve yeter derecede yağmur yağdırmak ve benzeri bakımlardan o kadar önemi vardı. Hattâ rahip, savaşta zaferi kazanmanın bile kendisine bağlı olduğunu ileri sürüyordu. Hükümdarların emrinde prensler barışta nasıl bir tür dirlikçi olarak ihtiyaçları sağlanmış ve savaşta bazı görevler yükletilmiş halde yaşıyor idiyse, Brâhmanlara da yukarıdan itibaren aşağıya, bir köy rahibine kadar, çeşitli büyüklükte birer dirlik verilmiş bulunuyordu.”

Brâhman-Kshatriya çekişmesine gene masal ve efsanelerden bazı örnekler vermek gerekirse şunları söyleyebiliriz: Eski kralardan Nahusha, arabasını Brâhmanlara çekirtmekteydi. Bu yüzden onlar tarafından lanete uğrayarak bir yılan haline getirilmiş ve yeryüzünde dolaşmak zorunda bırakılmıştı.¹⁶ Mahâbhârata

¹⁵ W. Ruben, *age.*, s. 39.

¹⁶ J. Garret, *A Classical Dictionary of India*, Delhi, 1996, s. 410.

Destanı'nda Yudhishtira ile karşılaşp, karşılıklı bir felsefi konuşma yapana dek bu lanet sürmüştü. Aynı şekilde, Nahusha'nın oğlu Kral Yayati de Ermiş Uşanas'ın lanetiyle vaktinden önce yaşlanıp dermansız kalmıştı.¹⁷ Bhrigu oğlu Ermiş Çyavana da Kral Şaryati'nin kızına öfkelenerek tüm ordusunun sindirim sistemini bozup onları dışarı çıkamaz hale getirmişti. Mahābhārata'da (III, 122-125) anlatılan efsane kısaca şöyledir:

“Çyavana çok uzun zaman çile doldurur ve karıncalar tüm bedenini kaplayarak onu tanınmaz hale getirir. Kral Şaryati'nin kızı Sukanyā oraya gelip bir çubukla onun gözlerine dokunur. Ermiş öfkelenip lanet okur ve Kral Şaryati'nin ordusu kabız olur. Kral bunun nedenini öğrenince gelip ermişten af diler. Yaşlı Çyavana da ancak kızıyla evlenirse onları bağışlayacağını söyler. Kral da kızını ona verir. Bir gün yıkanırken, kızı İki Aşvin tanrısı görünür ve çok beğenirler. Kıza, yaşlı kocasını bırakıp kendileriyle birlikte olmasını önerirler. Ancak Sukanyā bunu kabul etmez. Sonra hekim tanrılar olan Aşvinler Çyavana'yı gençleştirirler ama kızın seçimi gene de kocası olur. Çyavana kendisini gençleştiren İki Aşvin tanrısına, bir kurban töreni bahanesiyle Soma içkisi sunmak ister. Fakat tanrılar tanrısı İndra buna karşı gelir. Çünkü Soma içkisi onundur. Göğün hekim tanrıları olduklarını öne sürerek itiraz eder. Çyavana ise İndra'yı dinlemez ve Somayı sunar. İndra şimşegi havaya kaldırıp ermişi çarpacakken, ermiş öyle bir lanette bulunur ki tanrı İndra'nın eli kaskatı kesilir. Üstelik ortaya devasa boyutta bir cin çıkartır. Korkudan ne yapacağını şaşırان İndra, ermişten af dileyerek bu durumdan kurtulur. Çyavana Tanrı İndra'yı affeder ve serbest bırakır, hattâ ona da Soma ikram eder.”

Brāhman ermişin gücü, sadece kralın değil, tanrıların bile üstündedir. Burada, savaşçı Ārilerin ve tüm Hint mitolojisinin en eski ve en savaşçı tanrısı İndra'nın bile, bu çilekeş Brāhman gücünün önünde çaresiz gösterildiğini görmekteyiz.¹⁸ Epik devir

¹⁷ J. Garret, *age.*, s. 749.

¹⁸ Tanrı İndra'nın epik ve purānik dönemde nasıl güçten düşmüş gösterildiğini, başka tanrıların veya ermişlerin ondan nasıl güçlü olduklarının vurgulandığını ve bu durumu anlatmak için nasıl bir mukayese

Brāhmanların övüldüğü ve göklere çıkarıldığı böyle birçok hikâyeyle doludur. Kendilerini ayrıcalıklı bir konuma oturtan Brāhmanlar, durumlarını destekleyen hikâyeler uydurmaktan da geri kalmamışlardı. Durumlarındaki çelişki bile dinleyicileri uyandırmaya yetmiyordu. Din adamı oldukları, dünyadan el etek çekip çileye daldıkları halde, genç ve güzel kızlara göz koymaktan, sarhoş edici içkileri kullanmaktan, Kshatriyaların verdikleri inek, at, köy gibi hediyeleri almaktan geri kalmıyorlardı. Brāhmanlık aslında tam bir sömürü düzeni kurmuştu. Bu yozlaşmayla birlikte zamanla düşünce hayatında da geriye düşmüşlerdi.

Upanishadlar'da Kshatriyaların düşünce hayatında da Brāhmanlarla yarıştıklarını görüyoruz. Daha o zamandan Brahmanizmdeki düşünsel zayıflama kendisini göstermişti. Hiç kimse Brāhmanlardan üstün olamaz denilirken, asker sınıfından bir düşünürün Brāhmanlara ders verdiğini görüyoruz. Brihadāranyaka Upanishad'da (VI, 2)¹⁹ Brāhman Gautama'nın oğlu Śvetaketu Aruneya, Kral Pravāhana Caibali'nin yanına gider. Caibali ona öyle sorular sorar ki, oğlan yeterli eğitimi almadığı için mahcup olur ve gelip babasına hayıflanır:

1. Śvetaketu Āruneya, Pañçālaların toplantısına gitti. Kendisini beklemekte olan Pravāhana Caibali'ye yaklaştı. O onu görmez sordu: – “Genç adam!” – “Efendim!” – “Baban tarafından eğitildin mi?” – “Evet!”

2. – “Öldükten sonra insanların farklı yönlere gittiklerini biliyor musun?” – “Hayır!” – “Bu dünyaya nasıl geri geldiklerini biliyor musun?” – “Hayır!” – “Sürekli olarak öteki dünyaya gildiği halde oranın neden dolmadığını biliyor musun?” – “Hayır!” – “Suya sunulan hangi adak sonunda onun kişinin sesi olduğunu, kalktığını ve konuştuğunu biliyor musun?” – “Hayır!” – “Tanrılara veya atalara giden yolu biliyor musun? İnsanlar ne yapınca tanrıların veya ataların yolundan giderler? Çünkü biz bir ermişten şöyle işittik: ‘Ben duydum ki ölümlüler için biri atalara

tanrısı haline getirildiğini görmek için Abidin İtil'in “İndra-Dharma” (A.Ü., *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XI, Ankara, 1963) adlı makalesine bakılabilir.

¹⁹ Aynı öykü Chandogya Upanishad V, 3'den itibaren de anlatılır.

giden, öbürü tanrılara giden iki yol var. Gök baba ve yer ana arasında tüm canlılar bu yolda hareket ederler.” – “Bu sorulardan birinin bile cevabını bilmiyorum.”

3. Sonra o ona kalmayı teklif etti. Fakat çocuk misafirperverliğe aldırış bile etmeden oradan ayrıldı ve babasına koşup dedi ki: – “Siz bana iyi eğitildiğimi söylemişsiniz efendim!” – “Bilge kişi, ne oldu ki?” – “*Asker sınıfından bir adam* bana beş soru sordu ve ben onların bir tekini bile bilemedim. –” “Neydi o sorular?” Oğlan “şunlardı” diyerek soruları tekrarladı.

Baba Gautama “madem öyle, oraya gidip öğrenci olalım” der, fakat oğlu gitmez. Gautama tek başına gider ve asker sınıfından Caibali’nin öğrencisi olur. Caibali’nin öğrettiklerinden bir kısmı şöyledir:

9. “Ey Gautama, öte dünya kurban ateşidir. Güneş onun yakıtı, ışınları dumanıdır. Gün alev, göğün yönleri kömürler, orta yönler kıvılcımlardır. Bu ateşe tanrılar inanç (şraddhā) sunarlar. Bu sunudan kral Soma doğar.

10. Yağmur bulutu kurban ateşidir, ey Gautama. Yıl onun yakıtı, bulutlar dumanıdır. Yıldırım alev, şimşek kömür, dolu taneleri kıvılcımlardır. Bu ateşe tanrılar kral Soma’yı sunarlar. Bu sunudan yağmur doğar.

11. Bu dünya kurban ateşidir, ey Gautama. Toprak onun yakıtı, ateş dumanıdır. Gece alev, ay kömür, yıldızlar kıvılcımlardır. Bu ateşe tanrılar yağmuru sunarlar. Bu sunudan besin doğar.

12. Erkek kurban ateşidir, ey Gautama. Açık ağız onun yakıtı, soluk dumanıdır. Söz alev, gözler kömür, kulaklar da kıvılcımlardır. Bu ateşe tanrılar besin sunarlar. Bu sunudan meni doğar.

13. Kadın kurban ateşidir, ey Gautama. Cinsel organ onun yakıtı, saçlar dumanıdır. Dölyolu alev, içine giren kömür, cinsel zevkler kıvılcımlardır. Bu ateşe tanrılar meni sunarlar. Bu sunudan insan doğar. O yaşayacağı kadar yaşar, sonra öldüğünde...

14. Onu ateşe götürürler. Onun ateşi ateş, yakıtı yakıt, dumanı duman, alevi alev, kömürü kömür, kıvılcımı kıvılcım olur. Bu ateşe tanrılar insanı sunarlar. Bu sunudan parlak renkli insan doğar.

15. Bunu bilenler ve ormanda hakikatle inanca (şraddhā) ibadet edenler cenaze ateşinin alevine geçerler; alevden güne, gündün büyüyen yarım aya, büyüyen yarım aydan güneşin kuzeye yöneldiği altı aya, bu aylardan tanrıların dünyasına, tanrıların dünyasından güneşe, güneşten şimşek ateşine geçerler. Akıldan ibaret bir adam bu şimşek bölgelerine gider ve onları Brahma dünyalarına yönlendirir. Bu Brahma dünyalarında uzun zaman yaşarlar. Onlara artık dönüş yoktur.

16. Fakat kurban, sadaka ve çileyle dünyaları kazananlar dumana geçerler; dumandan geceye, geceden küçülen yarım aya, küçülen yarım aydan güneşin güneye yöneldiği altı aya, bu aylardan ataların dünyasına, ataların dünyasından aya geçerler. Aya varınca besin olurlar. Orada tanrılar onları, kurban adak edenlerin Kral Soma'yı yükseltip alçaltmaları gibi, beslerler. Bu azalınca oradan boşluğa geçerler, boşluktan havaya, havadan yağmura, yağmurdan toprağa geçerler. Toprağa varınca besin olurlar. Yeniden insan ateşi olarak sunulurlar. Kadın ateşinde yeniden doğarlar. Dünyaya doğarak bu çemberi sürdürüp dururlar. Bu iki yolun hiçbirini bilmeyenler solucanlar ve uçan böcekler gibi kötü hallerde doğarlar.”

Caibali'nin bu öğretisi, günümüze kadar intikal etmiş olan ünlü ruh göçü kuramının ve karma kanununun ilksel biçimidir. Bu düşünce tarzı sonraki edebiyatta çok işlenmiş, değişikliğe uğratılmış, yer yer mitolojiyle karıştırılmış ve zamanla Hint toplumu tarafından iyice özümsemiştir.

Brāhman sömürüsüne şüpheciler, agnostikler ve materyalistler tepki vermişlerdir. Bunlar ne zamandan beri vardılar? Anlaşılan o ki ta Vedik dönemden beri vardılar. Örneğin Rigveda'nın bir yerinde (VIII, 89; 3) ilâhiyi okuyan ozan tanrı Indra'nın varlığından iyiden iyiye şüphe etmektedir.²⁰ Ünlü “Yaratılış İlâhisi”nin (X, 129) son beyitlerinde “Onun var oluşunu kim bilebilir?” (Ko veda yata ābabhūva) sorusu sorulurken, yaratılışın en uzak gökteki gözleyicisinin bile bilemeyeceği vurgulanarak şüphecili-

²⁰ “Güç kazanırken Indra'yı gerçekçi bir ilâhi ile övelim, tabii o gerçekten varsa. Şu ya da bu kişi Indra'nın olmadığını söyler. Onu kim görmüş? O zaman kimi onurlandıracağız ki?”

ğin ve agnostisizmin doruğuna çıkılır. Gene X, 72'deki ilâhîde "Varlık tanrıların olmadığı bir çağda var olmayandan doğdu" (Devānām pūrve yuge asatah sadacāyata) denilerek tanrıların varlığı sorgulanır. Bu durum Upanishadlar'da da devam eder. Katha Upanishad'da (I, 20) Ölüm'le konuşan Naçiketas, ona bir soru sorar: "İnsan öldüğü zaman bazıları 'var' der, bazıları 'yok' der. İnsana ne olur?" Ölüm de ona "Tanrılar bile bu ikilemden çıkamamışlardır" diye başlayan bir yanıt verir. Şvetāşvatara Upanishad (I, 1) şüpheli sorularla başlar: "O neden neydi? Brahma mı? Biz ne zaman ortaya çıktık? Ne yolla yaşıyoruz?"

Upanishadlar'da ders verenlerin sadece Brāhmanlar olmadığını, Kshatriyaların da ders verdiklerini söylemiştik. Upanishad dönemine (yaklaşık MÖ 600) çok yakın olarak ortaya çıkmış olan Caynizm ve Budizmin kurucuları olan Mahavīra ve Buddha da köken olarak birer asker idiler. Onlar da Brāhmanlara büyük tepki göstermişler, kurdukları sistemde geleneksel Brāhman düşüncesinden önemli ölçüde ayrılmışlardı. Örneğin kanlı kurban törenlerine karşıydılar. Canlı öldürmek yasaktı. Mal edinimi yoktu. Kadın elde etmek önemsenmiyordu. Buddha inancında tanrı ve ruh da yoktu. O, ermişlerin kavuşmayı dilediği tanrı Brahma'nın "öfkesez, kötülükten uzak, akli başında, kendisine hâkim" olduğunu, Brāhmanların ise "öfkeli, kötülük dolu, dağınık düşünceli ve kendilerinde olmayan" olduklarını söyleyerek (Tevicca Sutta, I, 33-34)²¹ mutlak saflığın tam aksi yönünde olduklarını ve boşa çabaladıklarını kanıtlamaya çalışır. Tanrıya inanmadığı halde kanıtlama uğruna böyle konuşmak zorunda kalmıştır. Aynı mantıkla bir Brāhmanın gerçek niteliğinin şöyle olması gerektiğini söyler:²²

"Ben o kişiye Brāhman derim ki, bedeniyle, sözüyle veya düşüncesiyle kimseyi üzmez ve bu üç nokta üzerinde egemendir. Ben bir insana kökeni veya ana-babasından dolayı Brāhman demem. O gösterişli ve zengindir diye de demem. Fakir bile olsa

²¹ Buddhist Suttas, çev. T. W. Rhys Davids, *Sacred Books of the East*, Cilt XI, Delhi, 1968, s. 183-184.

²² *Dhammapada*, XXVI, 391-410. (*Dhammapada*, çev. Dr. Bhikshu Dharmarakshit, Delhi, 2002.)

ancak tüm bağlardan kurtulmuş kişiye ben Brāhman derim. Zayıf güçlü hiçbir varlığa kusur bulmaz, ne öldürür ne de ölüme neden olur. Bu dünyada kendisine verilmemiş uzun veya kısa, küçük veya büyük, iyi veya kötü hiçbir şeyi almaz; ben o kişiye gerçekten Brāhman derim. Öfkesi, nefreti, gururu ve kıskançlığı yoktur...”

İnsan aklını özgür bırakan düşünceler baskın hale geldikçe toplumun din ve dinsel kavramlar hakkındaki düşünce tarzları da değişmektedir. Asker sınıfından gelen Siddhartha Gautama Buddha'nın düşüncesinde Brāhman tamamen başka bir tip insan olarak betimlenmiştir. Upanishadlar'da da göreceğimiz gibi, akılcılık Hint düşüncesine girmeye başlamıştı. Bu rasyonalist temelde Upanishadlar'dan çıkan ilk sentez olarak Samkhya felsefesi de çok önem kazanacaktır. Materyalist, Caynist ve Budist düşünce tarzlarının, ayrıca Samkhya sisteminin etkisiyle MÖ 300-100 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen Bhagavadgītā, Vishnu üzerinden Hindu düşüncesini yeniden etkin kılmaya çalışır. Ancak bu eserde de sınıf sisteminin, kurban anlayışının ve daha pek çok şeyin değiştiğini, dönüştüğünü görürüz. On sekiz bölümden oluşan bu kitabı, Vishnu'nun bir bedenlenmesi olduğu ileri sürülen Krishna okur. Krishna, akraba ve dostlarını öldürmek istemediği için kedere kapılan ve savaşa başlamak istemeyen Arcuna'ya, ölüm diye bir şeyin olmadığını, öldürme diye bir şeyin de olmayacağını anlatırken, bu mistik ve materyalist düşünce karışımlarının bir tür sentezini yapar gibidir:²³

“Benim olmadığım, senin ve bu kralların olmadığı bir zaman hiç olmadı; bundan sonra da hepimiz bütün zamanlarda olacağız... Herkesin içindeki öz ölümsüzdür, hiç kimse ona bir son veremez... Ölümlü olduğu söylenen bu bedenler aslında dayanıklı, yok olmaz ve ölümsüzdür, o nedenle savaş ey Bharata!”

Ruben, askerlerin materyalizmde çıkarları bulunduğunu şu sözlerle belirtiyor:²⁴ “Kshatriyalar, Brāhmanların âyinciliğini ahlâksal –veya ahlâktan önce– olduğu için korumuş ve özen-

²³ *Bhagavadgītā*, II, 12; 17-18 vb. (*Bhagavadgītā*, çev. K. Kaya, Ankara, 2001)

²⁴ Ruben, *age.*, s. 73.

dirmişlerdi. Uzun süre –destanların tanıklığıyla da sabit olduğu gibi– öldüren veya kahramanca ölen kralın cennete gideceğine inanıyorlardı. Fakat aynı zamanda kısmen yeni mistiğe ve yeni materyalizme de inanıyorlardı. Ve sonunda Sāmkhya'nın Bhagavadgītā'daki rasyonalizmi de öldüren savaşçıyı günahtan kurtarmaktadır. Bu, savaşçıların, prenslerin (Kshatriyaların) her zaman, kendilerini sakınması olanaksız şiddet hareketleri için Brāhman felsefelerini cankurtaran birer ideoloji olarak kullandıklarını göstermektedir. Doğu ve Batı arasındaki farkı göstermesi bakımından bana şu nokta çok dikkate değer görünmektedir: Hindistan'da, Materyalizm'de oldukça esaslı çıkarları bulunan prensler vardır.”

Mistisizm ve materyalizmin çatışması ve iç içe geçmesi Upanishad dönemine denk gelir (yaklaşık MÖ 600). Bu, Hindu kültürünün temellerinin atıldığı bir zaman olarak görülebilir. Nitekim Krishna'nın Arcuna'ya savaşması gerektiğini söyleyerek başladığı öğretisi, belki de Caynist ve Budist düşünce tarzlarındaki “şiddetsizlik” (ahimsa) prensibine karşı koymak zorunluluğuyla baş gösteren bir “yeniden Hindu töresini inşa etmek” çabası idi. Bu zamanda Brāhmanların ve Kshatriyaların bir güç olarak bu belirlemede rol aldıkları açıktır.

RİGVEDA'DA EN ESKİ FİLOZOFLAR

Önceki bölümlerde, Brāhmanlar ve Kshatriyalar arasındaki işbirliği ve mücadelelerin aynı zamanda düşüncede yankı bulması ile materyalizm ve mistisizmin Hint felsefesinin temellenmesinde belirleyici rolünün olduğunu söylemiştik. İşte tam bu aşamada Rigveda'daki filozoflardan söz edebiliriz. Klasik Sanskritte kavi sözcüğü “şair” anlamında kullanılmıştır, ancak Vedik Sanskritle yazılmış olan Rigveda'da “düşünür, bilge kişi, kâhin” anlamlarına da gelir. Zaten şairliğin sadece şiir yazmak olmadığı, bir düşünürlük yanı olduğu bugün herkesçe malumdur. Rigveda'da ilk göze çarpan düşünür, Aghamarshana'dır ve X, 190'daki Yaratılış İlâhisi'yle dikkati çeker. Bu kısa ilâhi şöyledir:

1. En yüksek zirvesinde şevk ateşinden Ölümsüz Yasa ve Gerçek doğdu. Sonra Gece ortaya çıktı, sonra da denizin dalgalı su taşkınları meydana geldi.

2. Denizin dalgalı su taşkınlarından günleri ve geceleri mukadder kılan, her şeyin gözü kapalı efendisi Yıl doğdu.

3. Sonra büyük yaratıcı Dhātar, sırasıyla Güneşe ve Aya biçim verdi. Sonra gene Gökyüzüne ve Yeryüzüne, hava bölgelerine ve ışığa biçim verdi.

Aghamarshana'nın öğretisine “zaman öğretisi” (Kālavāda) diyebiliriz. Onun bu kısa ilâhisi, birçok Brāhman hukuk kitabında saflaştırıcı, temizleyici bir metin olarak anılır.¹ Tıpkı Pracāpati Parameshthin'in X, 129'daki ilâhisinde olduğu gibi, bu ilâhide de, ısı veya şevk ateşi (tapas) ön plana çıkartılır. X, 190'daki ilâhide her şeyin nedeninin “Yıl” olduğu söylenir. Düşünürün, ölümsüz yasa (rita) ve gerçek (satya) diye nitelediği şeyler, tam olarak karşılanamayan kavramlar olarak durmaktadır. O daha çok, gece ve okyanus sularından sonra ortaya çıkan Yıl (samvatsara) kavramına odaklanır. Yıl, günleri ve geceleri ve bütün her şeyi yaratmaktadır. Son beyitte kullandığı Dhātār sözcüğü de gene Yıl'ı nitelemektedir. Bu sözcük de yılı, mevsimleri, nesilleri, sağlığı, zenginliği yaratan güç için kullanılıyordu. Güneş, ay, gökyüzü, hava bölgeleri ve ışık onun sayesinde biçim bulmuştu.

Şatapatha Brāhmana'da (X, 4; 2, 2)² üç yüz altmış günden oluşan Yıl, Pracāpati ile özdeşleştirilmiş halde karşımıza çıkar. Pracāpati soluk alan-almayan her şeyi, insanları ve hattâ tanrıları bile yaratmış olarak gösterilir. Burada Pracāpati'nin Yıl (Samvatsara) ile yer değiştirmesi, daha önceki konularda dile getirmeye çalıştığımız “eski bilgilerin aktarılırken nasıl değiştirildiğine” de iyi bir örnek oluşturur.

Aghamarshana'nın tezi çok kısadır, ancak elimizin tersiyle bir kenara atacağımız cinsten de değildir. O evreni doğal oluşumlardan geçmiş yönüyle düşünmüş, yaratılışı herhangi bir tanrıya bağlamamıştır. Ayrıca evrende sonsuz bir ölümsüz yasa ve düzenin olduğundan söz etmiştir. Böyle bakıldığında oldukça önemlidir.

Rigveda'da dikkatimizi çeken bir başka filozof, X, 129'daki “Yaratılış İlâhisini” oluşturmuş olan Pracāpati Parameshthin'dir. Bu kişiye haklı olarak Hindistan'ın Thales'i denmektedir. Çünkü ona göre, yaratılışın ilk nedeni “su” olabilir. Ancak düşünür ka-

¹ Benimadhab Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Delhi, 1998, s. 8.

² *The Satapatha-Brāhmana*, IV. Bölüm, çev. J.Eggeling, Delhi, 1995, s. 349-350.

fasından geçen her şeye şüphecilikle de yaklaşmıştır bir yandan. Yaratılış İlahisi şöyledir:

1. Başlangıçta ne yokluk ne de varlık vardı. Ne bir hava ne de bir gök vardı ötede! O neyi kapsadı? Nerede, kimin korumasında? O anlaşılmasın derin şey su muydu?

2. Başlangıçta ne ölümsüzlük vardı ne de ölüm! Ne gündüz belliydi ne de gece. Rüzgârsız kendi gücüyle soludu o! Orada ondan başka bir şey yoktu.

3. Başlangıçta karanlıkla saklanmıştı karanlık. Suydu bütün bu görülmeyen. Var olmaya başlarken boşlukla doldu o. Sıcaklığın kuvvetiyle Tek Olan doğdu.

4. Başlangıçta istek ortaya çıktı; aklın ilk tohumu odur. Varlığın yokluğa bağlı olduğunu, kalplerine bakarak anladı ermişler.

5. Bunların ipleri yayıldı iki yana, aşağıda mı yoksa yukarıda mı? Doğurtanlar orada, güçler orada; enerji aşağıda etki yukarıda!

6. Kim bilebilir kim açıklar yaratılışın nereden geldiğini? Tanrılar yaratılıştan sonra geldiler; öyleyse kim bilebilir varoluşu?

7. Nereden doğdu bu Yaratılış? Varlığın en uzak gökteki gözcüsü; bunu o mu yaptı acaba? Sadece o bilir, hattâ belki o da bilmez.

Bu ilâhîde Parameshthin bize, yaratılışın ne zaman olduğunu değil fakat nasıl olduğunu açıklamaya çalışır.³ Yaratılışın başlangıcında ne var olan (sat) ne de var olmayan (asat) vardır. Düşünür Rigveda ilâhilerinden alışık olduğumuz tanrılara işaret etmek yerine “Neyi kapsadı, nerede, kimin korumasında?” şeklinde şüpheli sorular sorar. Başlangıçta anlaşılması olanaksız biçimde derinlik gösteren şeyin “su” (ambhas) olabileceğini söyler. İlk çağ Yunan filozoflarından Thales de suyu her şeyin başı ve kökeni (arkhe) olarak görüyordu. Ancak Parameshthin bunu ondan daha önce söylemiştir.

Birinci beyitte söz edilen sat-asat (varlık-yokluk)tan Rigveda'nın X, 72'deki ilâhisinde de söz edilir. Orada “Tanrılar ortaya

³ İzleyen paragraflardaki bilgiler derlenirken, “Yaratılış İlahisi (Rigveda, X, 129)” (A.Ü. DTCF Dergisi, Cilt 35, sayı 2, Ankara, 1992) adlı makalemden yararlandım.

çıkmadan önceki bir devirde varlık var olmayandan çıktı (asatah sat acātata)” denir.

İkinci beyitte, yaratılış sırasında ölümün (mrityuh) ve ölümsüzlüğün (amritam) olmadığı söylenir. Doğal olarak varlığın ve var olmayanın bulunmadığı yerde, bunlarla ilintili olan ölüm ve ölümsüzlük de olamaz. O sırada gece ve gündüzün de olmadığı söylenir. Burada sat-asat (varlık-yokluk), mrityuh-amritam (ölüm-ölümsüzlük) ve rātri-ahan (gece-gündüz) birbirine karşıt sözcükler bulunduğuna dikkat edersek, bütün zıtlıkların yaratılıştan sonra ortaya çıktığı sonucuna varırız. Filozof burada zıtlıklara (dvandva) dikkati çekmiş oluyor. Bunu bir tür diyalektik düşünce tarzının ilkel biçimi olarak yorumlamak olanaklı olabilir. Ayrıca bu zıtlıklar düşüncesi, “bir”den çıkan zıtlıklar düşüncesini ileri sürmüş olan İlkçağ Yunan düşünürlerinden Anaksimandros’tan (MÖ 610-547) daha öncedir. Yaratıcı güç kendi gücüyle (svadhayā) solumakta, soluk alırken (ānīt) başka herhangi bir hava akımına gereksinim duymamaktadır (avatām).

Üçüncü beyitte pek çok yaratılış efsanesinde geçen “karanlık”tan söz edilir ve görülmeyen şeyin su (salilam) olduğu söylenir. Tabii hem görülmez olup hem de ne olduğu söylenen şeyin yukarıda söz edilen ambhas sözcüğü de dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekir. Bir olanın (ekam), ısının gücüyle doğduğu (tapasah tat mahinā) söylenir. Burada “bir olan”dan neyin kast edildiği pek açık değildir. Çünkü zaten tüm evreni oluşturan madde “bir olan” idi; ayrıca ikinci “bir” mi doğmaktadır?

Dördüncü beyitte “Başlangıçta aklın ilk tohumu olan (manasah retah prathamam) istek (kāmah) ortaya çıktı” diyor. Bilge kişilerin de, araştırma yoluyla, varlıkların var olmayana bağlı olduklarını anladıkları söyleniyor. Buradaki bağ (bandhum) iki şeyi birbirine tutturana bağ anlamındadır. Yani, varlığı tutan var olmayansa, var olmayana da tutan var olandır. İstek kavramı ise, tıpkı filozof Aghamarshana gibi ele alınmıştır; yalnız o bunu “ısı, hararet, şevk ateşi” anlamlarına gelen “tapas” sözcüğüyle belirtmişti. Kāma ise daha ziyade “istek, ihtiras, sevgi” anlamlarına gelir. Birbirlerine yakın oldukları nokta “şevk ateşi”dir. Hint dinleri olan Caynizm, Budizm ve Hinduizm hep bir “kurtuluş”

ya da “sönüşten” söz etmişlerdir. Her ne kadar Kāma Hindu yaşamının safhalarından görülse de, “şevk ateşinin” etkisiz hale getirilmesi için çabalanmıştır. Yaratılmak ve yaşam özellikle ilk iki dinde iyi görülmemiş, ölmek ve bir daha doğmamak yüceltilmiştir. İlâhîde de, anlaşılan odur ki, başlangıçta istek ortaya çıkmakla “tanrısallığı” örtmeye ve unutturmaya başlamış oluyor.

Beşinci beyitte ermişler yukarısı, yani gök (upari) ve aşağısı, yani yer (adhas) karşıtlığını ele alırlar. Bir iple göğü ve yeri ölçerler. Bundan tam olarak ne yapmak istedikleri anlaşılmamakla birlikte, yaratılışın gök ve yer arasındaki bağlantısını araştırdıklarını düşünebiliriz. Sonuçta bu ikisinin birbirine karşıt olmayıp birbirini tamamladığını görürler. Çünkü aşağıda (avastāt) enerji (svadhā), yukarıda (parastāt) ise etki (prayatih) vardır. Yukarıdan gelen etki aşağıdaki enerjiyi harekete geçirmektedir.

Altıncı ve yedinci beyitler, bu ilâhiyle de çözülememiş olan “Yaratılışın” nasıl olduğunu kimin bilebileceğini sorgulamakla geçer. Altıncı beyitte “Tanrılar bu yaratılıştan sonra ortaya çıktılar (arvāk devā asya visarcanena)” denilerek burada yaratılışı bir tanrı veya isimle açıklamanın saçma olacağı söylenmek isteniyor. Yedinci beyitte de en uzak göklerde (parame vyoman) bir gözetleyiciden (adhyakshah) söz edilmekle birlikte bu gözetleyicinin dahi yaratılışı bilmesinden şüphe edilmekte ve sonuçta bunu kimsenin bilemeyeceği vurgulanmaktadır. Tıpkı Rigveda X, 72’de filozof Brihaspati’nin “Varlık var olmayandan tanrıların olmadığı bir devrede oluştu” (asatah sat acāyata) dediği gibi.

Yaratılış İlâhisi, kimilerine göre septik, kimilerine göre ise agnostiktir. Öte yandan, Upanishadlar’da filozof Uddālaka Āruni, yukarıdaki düşünceye karşı çıkar. Bazı kişilerin “başlangıçta bu dünya var olmayan (asat) idi, tek ve ikincisi olmayan bu Yokluk’tan Varlık (sat) ortaya çıktı” dediğini söyler ama ona göre, aksine “başlangıçta bu dünya ikincisi olmayan tek bir varlık”-tır.⁴ Āruni, yokluktan varlık çıktığını kabul etmez. “Nasıl oldu da yokluktan varlık doğabildi?” diye sorar. Bu konuda Walter

⁴ Chandogya Upanishad VI, 2; 1-4.

Ruben'in görüşü şöyledir:⁵ "Bununla Uddālaka, bugüne kadar Hindistan'da ve bugün bile bizim modern fizik bilimimizde büyük bir değer ifade eden esaslı bir fikir ortaya atmış bulunuyordu. Yunanlı Parmenides ancak MÖ 500 yıllarında, yani Uddālaka'dan yüz yıldan fazla bir zaman sonra bu fikri ortaya atıyordu. Enerjinin dünyada miktarca daima sabit olduğu, yani ne artıp ne de eksildiği gerçeği, modern fiziğin nihayet iki yüz yıldan beri bildiği bir şeydir. Var olmayan bir şeyden hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği bizim bugünkü bilgilerimiz için açıktır, fakat o dönemdeki insanlar için bu asla böyle değildi. Eski düşünürlere göre, başlangıçta bir tanrı vardı ve sonra, hiçlikten ibaret olan bu tanrı kendisinden var olan dünyayı yarattı. Diğer bir kısım fikir adamları da, başlangıçta hiçbir şey yoktu, sonradan, mitolojik birtakım olayları izleyen dünya yaratıldı diyorlardı. Bunların yanında Uddālaka, yaratılışın müspet bir açıklamasını daha o zaman bulmuş oluyordu. Ona göre oluş, aslında var olanın bir şekil değiştirme olayından başka bir şey değildi. Başlangıçta gerçek bir varlık vardı, sonradan bu varlık biçim değiştirerek üç unsur haline girdi ve nihayet üç unsurdan da dünya meydana geldi."

Demek ki belki de bu en eski zamanlarda, Hint felsefesinin iki ana damarı olan Astikacılar (Var Diyenler) ve Nāstikacılar'ın (Yok Diyenler) temelleri atılmış oluyordu. Bunu akla yakın sayabiliriz. Öte yandan Āruni'nin açıklamalarında, karşı olduğu görüşe yaklaşan bir yan da var mıdır? Çünkü Śvetaketu'ya ders verirken yaptığı örneklemeler ve deneyler sırasında, ondan incir ağacından bir incir meyvesi getirmesini ister. Onu ikiye böldürür. Ne gördüğünü sorar. Çocuk incir tohumlarını gördüğünü söyler. İncir tohumunu da ikiye bölmesini söyler. Çocuk böler. Ne gördüğünü sorduğunda çocuk "hiçbir şey" diye yanıt verir. Uddālaka Āruni ona "Bu en ince özü görmüyorsun, inan bana oğlum, o en ince özden şu koca Nyagrodha ağacı meydana geldi" diye yanıt verir ve sonra da ekler: "Bu en güzel özdür.

⁵ Walter Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, A.Ü. Yayınları 4, Doğu Matbaası, Ankara, 1947, s. 49-50.

Tüm dünya bu öze sahiptir. O gerçektir. O Ātman'dır. O sensin Şvetaketu.”

Āruni bu yaklaşımıyla eğer “yokluğa” vurgu yapmak istiyorsa, yani tohum açıldığında göremediğimiz (yani yok olan) öz, yokluğu sembolize ediyorsa, o zaman bu açıklamasıyla Parameshtin'in “yokluk kuramına” yaklaşıyor demektir ki bu onun “varlık kuramıyla” bir çelişki oluşturur. Gene de tüm araştırmacılar Uddālaka Āruni'nin Hint felsefesindeki ilk rasyonalist olduğu konusunda hemfikirlerdir.

Brāhmanaspati de denilen Brihaspati adlı düşünürün yukarıda bahsi geçmişti. Rigveda'nın X, 72 ilâhisini yazan bu kişi, “Varlık var olmayandan doğdu” demesiyle öne çıkar tıpkı X, 129 ilâhisinde söylendiği gibi.

“Tanrıların ortaya çıkışları uyum ve ustalıkla açıklansın; öyle ki bu ilâhiler ileride okunduğu zaman insanlar anlasınlar.

Bunları, bir demircinin körük ve ateşle şekil vermesi gibi, Brāhmanaspati meydana getirdi. Varlık, tanrıların olmadığı bir çağda, Var Olmayan'dan doğdu.”

Düşünür sonra Daksha ve Aditi kavramlarını ortaya atar. Aditi “sonsuzluk” tur ve tıpkı Yunanlı Anaksimandros'un Apeiron kavramı gibi net açıklanmamış bir sözcüktür. Kozmik güç Daksha, Aditi'den doğmuştur, sonra da tam tersine Daksha Aditi'yi yaratmıştır.

Aditi, Sāyana'ya göre “Dünya”dır, Muir'e göre “Doğa”. Rudolf Roth “özgürlük ve emniyet” olarak, Benfey ise “günahsızlık” olarak açıklar. Max Müller'e göre ise “Dünyanın, bulutların ve göğün ötesindeki gözle görülür sonsuzluğu ifade eden eski bir tanrı ya da tanrıça” adıydı.⁶ Bu sonsuzluk, sağlam, katışıksız, lekesiz, değişmez, saf ve bağısız olarak tanımlanmaktadır. Aditi'nin karşıtı ise, kötü tanrıça Nirriti'dir. Daha sonra da Diti adıyla görülür. Nirriti, yaşlılık, çöküş, ölüm, bağılıktır. Aditi saf ve ışık saçarken o karanlık, düzensiz ve kötülük doludur. İlâhinin son beyitine bakacak olursak “yedi oğul” ve Mārtanda'dan söz edildiğini görürüz. Aditi, kendinden yedi güneş tanrısını (Ādityalar)

⁶ Benimadhab Barua, *age.*, s. 19.

doğurmuştu ve ışığından Sūrya veya Mārtanda denilen güneşi yaratmıştı. Tüm bunların sorumlusu, mitolojik bir dil içinde boğulmuş olan sonsuzluk, yani Aditi idi.

Filozof Brihaspati kanıtsız bir ön gerçek (postüla) olarak “Var olmayan” saydığı “Sonsuzluğu”, yani Aditi’yi ilk neden olarak kabul etmektedir. Geri kalan bütün her şey de bundan ortaya çıkmıştır.

Rigveda X, 90’daki ünlü “Purushasūkta İlâhisi” de önemli sayılabilecek verilerden biridir. Bu ilâhi iki açıdan ele alınabilir. Birincisi, kast sisteminden söz ettiği için sosyal yönden, ikincisi de, tanrının biçimini ve ona bağlı varlık düzenini açıklamaya çalıştığı için, elbette ki, felsefi yönden.

İlâhinin yazarı Nārāyana, Purusha’nın bin başlı, bin gözlü, bin ayaklı ilksel bir dev gibi olduğunu, dünyayı her yönden kuşatarak on parmak yaydığını söylemektedir. Ona göre yaratıcı güç ya da tanrı, Purusha’dan başkası değildi. Barua bunun güneş olduğunu vurgulamaktadır.⁷ Tanrı’nın kendisini bölmesiyle sınıflı toplumdan oluşan insanları yarattığını da belirtilen ilâhinin tamamı şöyledir:

1. Purusha bin başlı, bin gözlü, bin ayaklıydı; dünyayı her yönden kuşatarak on parmak yaydı.

2. Purusha her şeydir, olmuş ve olacak olan her şeydir; kutsal yiyeceklerle beslenmeyen ölümsüzlüğün efendisidir.

3. Purusha’nın büyüklüğü böyle, hattâ bundan daha fazladır. Yaratıklar onun dörtte biridir, dörtte üçüyse gökteki ölümsüzlüktedir.

4. Purusha’nın dörtte üçü yukarı yükselir, dörtte biri gene varlık olur. O yüzden yenilir yenilmez her şeyin bulunduğu tüm yönlerde yayılır.

5. Ondaki Virac doğar, Virac’dan da Purusha. Doğduğunda dünyanın ötesine ulaştı, hem önden hem sonndan.

6. Ne zaman ki tanrılar Purusha kurbanı ile kurban sundular, o zaman bahar onun yağı, yaz yakıtı, sonbahar adağı oldu.

⁷ Benimadhab Barua, *age.*, s. 31.

7. Başlangıçta doğan Purusha'yı kurban yapıp saçtılar; onunla tanrılar, Sadhyalar ve ermişler de kurban edildiler.

8. Bütününü sunulmuş bu kurbandan donuklaşan yağ toplandı; gök canlılarını, orman ve çiftlik hayvanlarını yarattı.

9. Bütününü sunulmuş bu kurbandan ilâhiler ve melodiler, şiir ölçüsü ve kurban formülü meydana geldi.

10. Bundan atlar doğar ve tıpkı iki sıra diş gibi her şey; bundan inekler doğar, bundan koyunlar ve keçiler doğar...

11. Purusha'yı böldüklerinde onu kaç parça yaptılar? Onun ağzı ne oldu? Kolları, bacak ve ayaklarına ne dendi?

12. Onun ağzı Brâhman oldu, kolları savaşçılar, bacakları Vaişyalar oldu; ayakları ise Şûdralar.

13. Ay onun aklından, güneş onun gözlerinden doğdu; İndra ve Agni ağzından, Vayu ise soluğundan türedi.

14. Göbeğinden hava, kafasından gökyüzü meydana geldi. Ayaklarından dünya, kulağından yönler; dünyalara biçim verdiler.

15. Sunağı tutan çubukları yedidir, odun demetleri üç kere yedi. Tanrılar kurban sunduklarında, kurban olarak Purusha'yı bağladılar.

16. Kurbanla tanrılar, kurbanı kurban sundu, bunlar ilk yasalar oldu. Bu güçler göğşe vardı; orada eski Sadhyalar ve tanrılar vardı.

Gerçek ve kökensel vücudun dörtte üçüyle evrenin tamamını kapladığını (X, 90, 3), dörtte birinin ise yeryüzündeki canlıları oluşturduğunu söylemektedir Nārāyana. Ona göre Purusha, olmuş olan ve olacak olan her şeydir.⁸

Purusha bölündüğünde ağzından Brâhmanlar, kollarından Kshatriyalar (savaşçılar), bacaklarından Vaişyalar (tüccarlar) ve ayaklarından da Şûdralar'ın (işçiler) doğduğu söylenir. Bu sınıflı Hint toplumu için ilk kez yapılmış olan bir kayıttır; o nedenle Rigveda'ya daha geç bir tarihte eklendiği de düşünülür. Bu ilâhi de felsefe açısından diğerleri gibi önemli olmakla birlikte, buradaki Tanrı ve Ruh (Purusha-Prakriti) arayışının kesinlikle daha sonra

⁸ (X, 90, 2) "Purusha evedam sarvam yadbhūtam yaçça bhavyam."

karşılaşılabilecek olan Sāmkhya felsefesindeki Puruṣa-Prakṛiti anlayışının kökeni olmadığı açıktır.

Son olarak X, 121'deki "Hiranyagarbha-Pracāpati" ilâhisi-ne bakalım. Bu ilâhi, Rîgveda'da insan biçimci (antropomorfik) tanrı arayışları neticesinde elde edilmiş olan otuz üç doğa tanrısından farklı olarak, soyut bir tanrı arayışına girilmektedir. İlâhinin hemen başında "Hiranyagarbha" sözcüğü verilir. Bu "Altın Tohum" anlamına gelir. Söz edilen, "Başlangıçta" yalnız olan bir tohumdur. Bütün varlıklar, hattâ tanrılar bile bundan türemişlerdir. İlâhinin en sonunda ise "Pracāpati" (Yaratıkların Efendisi) adı ortaya çıkartılır.

1. Başlangıçta bütün yaratıkların efendisi Hiranyagarbha vardı. Yeri ve göğü yaptı, tuttu; kendisine kurban sunacağım tanrı kim?

2. Yaşam soluğu, güç ve enerji verir, tanrılar onu dinler. Gölgesi ölümsüz yaşam, kendi ölüm; kendisine kurban sunacağım tanrı kim?

3. Ululuğuyla bütün canlıların tek hâkimi odur. O, insanların ve hayvanların tanrısıdır; kendisine kurban sunacağım tanrı kim?

4. Gücüyle şu karlı dağları, denizi ve uzak nehri yaptı. Kollarını göklerin içine soktu; kendisine kurban sunacağım tanrı kim?

5. Onunla gökler güçlü, dünya pek; ışık evreni ve gök kubbe destekli. Onunla ölçülür boşluktaki bölgeler; kendisine kurban sunacağım tanrı kim?

6. Ruhları ürperirken savaşan iki orduyu destekler; doğan güneş o anda üstüne parıldar; kendisine kurban sunacağım tanrı kim?

7. Agni'yi yapan evrensel tohumu taşıyan güçlü sular geldiğinde, tanrıların ruhu varlığa o zaman yayıldı; kendisine kurban sunacağım tanrı kim?

8. Tapınmayı doğuran yaratıcı gücü taşıyan suları o gözetir. O tanrıların tanrısıdır, ondan öte yoktur; kendisine kurban sunacağım tanrı kim?

9. Zarar veren dünya yaratıcısı veya yasaları sabit bir gök yaratıcısı değildir. Güçlü ve temiz suları getirir; kendisine kurban sunacağım tanrı kim?

10. Pracapati! Sen bütün yaratıkları saransın, senden öte yok! Sana dua eden bizlere nimetlerini bağışla, bu yolla zengin olalım.

Rigveda'nın, yukarıda gördüğümüz diğer filozofları Aditi, Purusha gibi isimleri öne çıkarırken, bu ilâhiyi söyleyen düşünür de "Pracāpati" adını öne çıkartmaktadır. Yalnız devamlı sorulan bir soru vardır: "Kendisine kurbanlar sunacağımız tanrı kim?"⁹ Burada "kim" sorusuna karşılık gelen eril Sanskrit soru zamiri "kah"tır ve buradan Hint mitolojisine yeni bir tanrı ismi eklenmiştir: Ka. Bu adın hiçbir yaygınlığı yoktur. Ka denilince zaten Hiranyagarbha ve Pracāpati anlaşılmaktadır.

Buna benzer bir başka soru soruş tarzı Rigveda'nın X,81'deki Vişvakarman'a sunulmuş ilâhisindeki bir dizi sorudur: "Onun bulunduğu yer neresiydi? Onu destekleyen neydi? O nasıldı? Her şeyi gören Vişvakarman yeri yaratınca göğü de açtı. Gözlerini her yana yaydı, ağzını, kollarını ve bacaklarını her yana yaydı.¹⁰ ... Yeri ve göğü yaptığı gerçekte hangi ağaç, hangi ormandı?" (X, 81, 2-4). X, 81 ve X, 82'deki Vişvakarman ilâhilerinden, bu isme de yaratıcılık niteliği verilmeye çalışıldığını anlıyoruz. Üstelik X, 82; 5 ve 6'da "Tüm tanrıların birlikte görüldüğü ve suların getirdiği ilksel tohum neydi? O sular ki tanrıların hepsini biraraya toplayan ilksel tohumu getirmişlerdi" şeklinde bir ifade vardır.¹¹ Bu, yukarıdaki ilâhide, yani X, 121, 7'deki ifadeye yakındır. "Ateşi getiren sular, tanrıların ruhunu da getirmiştir."

Benzer bir soru soruş tarzını, yaklaşık MÖ 7. yüzyıla tarihlendirilen Avesta kutsal metinlerinde de görüyoruz.¹² "Güneşin ve yıldızların yolunu kim tayin etti? Ay tekrar tekrar ne ile aydınlanıp sönümlendi?.. Alttaki yeryüzünün yukarıdaki gök kubbe-

⁹ Kasmai devāya havishā vidhema. "Hangi tanrıya kurban sunalım?" diye de çevrilebilir.

¹⁰ Burası X, 90'daki Purusha ilahisine benziyor.

¹¹ Griffith, *The Hymns of the Rigveda*, s. 591-592.

¹² K. Kaya, "Vedaların Bilinmeyen Tanrısı KA", *DTCF Dergisi*, Cilt 33, Sayı 1-2, Ankara, 1990, s. 286.

nin düşmesini kim engelliyor? Kim suları ve bitkileri tutuyor?.. Hangi sanatkâr bu ışıĝı ve karanlıĝı yarattı? Hangi sanatkâr uyanmayı ve uyanmayı yarattı?.. vb.” (Avesta, Yasna 44; 3-5)¹³

Ka ilâhisi olsun, Vişvakarman ilâhileri olsun bize yaratılışın ilk nedeniyle, tanrılar üstü bir tanrıyla veya güçle ilgili bilgiler vermeye çalışır.

¹³ Zerdüş, *Avesta*, D. James, (çev. F. Adsay, İ. Bingöl), İstanbul, 2012, s. 250.

KURBAN ANLAYIŞININ FARKLILAŞMASI

Kurban edebiyatı denilince aklımıza ilk gelen birikim, Brāhmanalar'dır. Brāhmanalar'da belli başlı kurban törenleri olarak at kurbanı (Aṣvamedha), insan kurbanı (Purushamedha) ve her şeyin kurbanı (Sarvamedha) gibi kurban törenleri sayılır ve açıklanır.

Brāhmanalarda felsefi bir içerik aranmaya kalkışıldığında fazla bir şey bulunabildiğini söylemek güçtür. Çoğu zaman güzel bir girişle başlayan bölümler, şu veya bu tanrının ya da din adamının ve yaptığı törenin övgüsünün ve onun sözde anlamının vurgulanmasına dönüşür. Brāhmanalarda en büyük tanrı olarak Pracāpati'ye rol verilmiştir. Kurban bütün tanrılar adına adanmakta ve kurban törenini yürüten din adamları da kendilerini tanrı seviyesine çıkartmaktadırlar.¹

Brāhmanalar'da felsefi düşünce açısından önemli sayabileceğimiz bazı "Yaratılış" efsaneleri ile çeşitli konulara değinen başka bazı efsaneler dikkate değer bulunabilir. Örneğin "Düşünce ile Söz" arasındaki atışma gerek dilbilim açısından gerekse düşünce

¹ "İki tür tanrı vardır; biri tanrı tanrılar, diğeri okumuş ve bilgili insan tanrılar olan Brāhmanlar. Kurban bunlar arasında paylaştırılır; kurban sunakları tanrılara, hediyeler ise insan tanrılara verilir." (Şat. Brah. II; 2; 2, 6 ve IV; 3; 4, 4).

tarihi açısından önemlidir.² Düşünce ile Söz arasında, ikisinden hangisinin daha iyi olduğu konusunda bir tartışma başlar. Her ikisi de “en iyinin” kendisi olduğunu söylemektedir:

“Düşünce, ‘Ben senden daha iyiyim, çünkü sen benim tarafımdan anlaşılmadıkça bir şey konuşamazsın; sen benim yaptıklarımın taklitçisisin, benim izimden gelmeye mecbursun, ben senden daha üstünüm’ der.

Söz ise, ‘Senin bildiğini bilinir kılan benim, iletişimi ben sağlarım, asıl ben senden üstünüm’ diye yanıt verir.

Pracāpati’ye danışırlar. Pracāpati, Düşünce’nin üstün olduğuna hükmeder, çünkü ‘Söz onun izleyicisi ve taklitçisidir; bir şeyin izleyicisi ve taklitçisi o şeyden daha aşağıdır.’

Reddedilmiş olan Söz (Vāc) başaramaz ve korkar. Sonra Pracāpati’ye der ki: ‘Sen beni seçmedin, ben de bundan sonra senin adak taşıyıcın olmayacağım! Artık Pracāpati’ye ne zaman kurban sunulursa alçak sesle sunulsun; zira söz onun için artık adak taşıyıcı olmayacak.”

Bu metin buraya Pracāpati yerine Brahma kavramının geliştiği bir dönemde sokulmuş olmalı, çünkü gerçekten de Pracāpati adı yerine sonradan Brahma kullanılmaya başlanmıştı. Fakat Brahma da başka bir bahaneyle saf dışı edilip toplumda Vishnu ve Şiva inançları daha güçlü hale gelmişti. Daha doğrusu, bu son iki inanç biçimi kuvvet kazandığı için Brahma’nın özellikleri aktarılmış ve o yöndeki inanç zayıf kalmıştı. Bu bir tarafa, gerçekten de Brāhmana düşünürleri doğru bir noktaya değinmiş ve düşüncenin önemine parmak basmışlardı. Sözün tek başına bir değeri yoktu. İnsanın sözcüklere dökmeden de meramını anlattığını düşünürsek çıkartılan sonucun ne kadar doğru olduğu da kendiliğinden anlaşılacaktır.

Şatapatha Brāhmana’yı incelediğimiz zaman bazı yaratılış öykülerinin anlatıldığını görürüz. Bunlar Rigveda’daki (önceki bölümlerde değindiğimiz) ilâhiler kadar çarpıcı olmasa da, bu konuya kafa yorulduğunu göstermesi açısından önemli sayılmalıdır. Şimdi, özellikle İlkçağ felsefesinin konularından biri olan

² Şat. Brah. I; 4; 5: 8-12.

“yaşamın başlangıcının kökeni” ile ilgili olarak üretilmiş, dikka-timizi çeken³ birkaç örneği görelim.

Şatapatha Brāhmana VI; 1; 1’de şöyle yazar:

“Başlangıçta var olmayan vardı. ‘O var olmayan neydi?’ diye sordular. Rishiler (çileci ermişler) kendilerinden emin bir şekilde var olmayanın onlar olduğunu söylediler. ‘Rishiler kimlerdi?’ diye sordular. Rishiler, hiç şüphesiz, yaşamsal hava idiler. Bu dünya var olmadan önce zahmet ve çileyi üstlerine giydiler, o yüzden onlara Rishi dendi.”

Devamında da “bu yaşamsal havanın İndra olduğu” söyle-nerek açıklamalar sürdürülür. Burada belli ki Rigveda’daki “Başlangıçta var olmayan vardı” cümlesini duyup da onu kendi istediği gibi şekillendiren bir zihniyetle karşılaşıyoruz. Toplum-da egemen durumda olan Rishiler, bu konuyu kendi taraflarına yontmuşlar; bu yüzden de ana konu felsefi içeriğinden uzaklaş-tırılıp ermişlik kisvesi altında kullanılmış.

Gene Rigveda X, 129, 1’deki ifadeyi bilenlerin, yeniden oluş-turmaya çalıştığı, bir başka açıklama tarzı da şöyledir (Şat. Brah. X; 5; 3, 1’den):

“Başlangıçta ne varlık vardı ne de yokluk. Başlangıçta bu ev-ren hem vardı hem de yoktu; aslında sadece Akıl vardı. Rishiler tarafından ‘ne yokluk vardı ne varlık’ denmiştir. Çünkü Akıl ne vardır ne de yoktur. Akıl görünür olmak istedi; önemli ve ayırt edilir olmak istedi. Kendine bir beden aradı. Çile doldurdu, yo-ğunluk kazandı. Sonra o kendinden çıkan akılla kaplı otuz altı bin Arka ateşiyle baktı.”

Bundan sonra kurbanla ilgili her şeyin akıl yoluyla oluştu-rulduğu, aklın sözü, sözün soluğu, soluğun gözü, gözün kulağı, kulağın işi yarattığı açıklanır. Görünür olmak isteyen iş de ateşi yaratır.

Görüldüğü üzere konu gene Brāhmanlar tarafından pek kıy-metli olan kurban ve kurban ateşi üzerine kaydırılmıştır.

Şatapatha Brāhmana XI; 2; 3, 1’de şöyle yazar:

³ Bu noktada M. Winternitz’in *A History of Indian Literature* (Cilt I, s. 187-225 “Brāhmanalar” kısmı) adlı eserinin büyük yararı olmuştur.

“Başlangıçta sadece Brahman vardı. O tanrıları yarattı, onları yarattıktan sonra, dünyaları onlara barınak olarak verdi. Toprak dünyasını Agni’ye, havayı Vāyu’ya, göğü de Sūrya’ya verdi.”

Bir başka yerde (XI; 1; 6: 1-11) yaratılış şöyle açıklanır:

“Başlangıçta sudan başka⁴ bir şey yoktu. Sular ‘kendimizden nasıl bir şey çıkartabiliriz?’ dediler. Zorluk çektiler, aşırı gayretle ısı çıkarttılar. Çıkan ısıdan altın bir yumurta doğdu. O zamanlar henüz yıl kavramı yoktu. Tam bir yıl boyunca bu altın yumurta yüzdü durdu. Bir yıl sonra bir adam ortaya çıktı; bu Pracāpati idi. İşte Pracāpati bir yılda doğduğu için bir kadın, bir inek veya bir kısrak da bir yıl içinde doğurur. O altın yumurtayı kırıp açtı. Orada kendisini taşıyan altın yumurtadan başka duracak yer yoktu; o yumurta bir yıl boyunca yüzdü durdu. Bir yıl sonunda konuşmaya çalıştı ve ‘bhūh’ dedi, bu toprak oldu. Sonra ‘bhuvah’ dedi, bu hava oldu; ‘suvar’ dedi bu da gökyüzü oldu. İşte Pracāpati bir yıl sonra konuştuğu için bir çocuk da bir yıl sonra konuşmaya çalışır. Pracāpati konuşurken tek ve çift heceli sözcükler söylediği için bir çocuk da ilk konuştuğunda tek ve çift heceli sözcükler söyler. Deminki üç sözcük toplam beş heceli olduğu için yılı beş mevsime böldü. Bu yüzden beş mevsim (ilkbahar, yaz, yağmur mevsimi, sonbahar, kış) vardır. Bir yıl sonra Pracāpati dünyaların üstünde ayağa kalktı, bunun için de bir çocuk bir yıl sonra ayağa kalkmaya çalışır. O, bin yıllık bir yaşam için doğmuştu. Bir kimse, tıpkı nehrin uzak kıyısına vardığı gibi, hayatının öteki yakasına ulaşır. Dualar okuyarak, kendine eziyet ederek ve soyunu çoğaltmak isteğiyle yaşamına devam etti... Onları yarattıktan sonra orada gün ışığı (divā) gördü, işte bu, tanrıların parlaklığı idi... Sonra yaşam soluğuyla Asuraları (ifritleri) yarattı... Onları yarattığında ise sanki orada karanlık gördü. Ve bildi ki ‘bunları yaratır yaratmaz karanlık oldu, doğrusu kendi başıma bela yarattım.’ Daha ilk anda onları kötü olarak niteledi; onların günü zaten yapılmıştı; o yüzden derler ki ‘Tanrılarla Asuralar arasındaki savaşlarla ilgili aktarmalarda (anvākhyāna) ve efsanelerde (itihāsa) anlatılanlar doğru değildir; zira o anda Pra-

⁴ Veya “su denizinden başka”.

cāpati onları kötü addetti ve o anda günleri yapıldı’... O, tanrıları yarattı ve günü aydınlık yaptı, o ifritleri yarattı ve geceyi karanlık yaptı. Böylece gece ve gündüz oluştu.”

Bu anlatımın devamında Pracāpati “yıl” ile özdeşleştirildiğini “samvatsara” sözcüğüyle açıklar ki bu Rigveda filozoflarından Aghamarshana ile Parameshthin’in (bir önceki bölümde gördüğümüz) fikirlerine benzer. Burada Parameshthin Pracāpati’nin oğlu olarak gösterilmiştir.⁵

Daha önce Brāhmanaların esas konusunun “kurban” olduğu söylenmişti. Kaynak olarak ele aldığımız Śatapatha Brāhmana yeni ay ve dolunay kurbanlarını anlatarak başlar, sunakların hazırlanmasından, keklere konulacak pirinçlerden, keklerin pişirilmesinden, sunak yerinin hazırlanmasından, sunak kaşıklarının temizlenmesinden, sunak yerinin kutsal otlarla çevrelenmesinden ve ateşin yakılmasından söz ederek devam eder. Agni ve Indra’ya yapılan sunular anlatılır. Üçüncü Kānda’dan itibaren Soma bitkisi ve onunla yapılan törenlerden söz edilir. III; 7; 3’de kurban hayvanının nasıl kurban kazığına bağlanacağı, ateşin nasıl karıştırılacağı ve hayvanın nasıl öldürüleceği yazar. Bu işin hayvanların ölüme razı bir hale getirilerek yapıldığını vurgular (III; 7; 3, 5):

“Hayvanları emniyete alıp ateşi karıştırdıktan sonra ateşe ateş sundular; sonra hayvanlar bunun gerçekten kurban yemeği usulü olduğunu anladılar, öyle ki ateşe ancak kurban yemeği

⁵ Yumurtalı kısa bir yaratılış açıklamasına örneği kıyaslama yapmak açısından burada vermeyi uygun gördüm. Chandogya Upanishad’da (III, 19) şöyle yazıyor: “Güneş Brahma’dır. Öğreti budur. Ayrıntılı açıklama şöyledir: Başlangıçta bu dünya var değildi. O ortaya çıktı. Gelişti. Bir yumurtaya dönüştü. Bir yıl boyunca yattı. Çatladı. Kabuğun bir parçası altın, bir parçası gümüş oldu. Gümüş parça bu dünyadır. Altın parça ise gökyüzüdür. Dış zarı dağlardır. İç zarı ise bulutlar ve sistir. Damarlar nehirlerdir. İç sıvı da okyanustur. Sonra ötedeki güneş doğdu. O doğunca tüm canlılar, bütün her şey “yaşasın” diye bağırarak ona doğru koşular. O nedenle onun her doğuşunda canlılar ve bütün her şey ‘yaşasın’ diye bağırıp mutlu olurlar. Bunu bilen, güneşi Brahma olarak görür. Bu sevinç dolu bağırışlar onu mutlu eder, evet mutlu eder.”

sunulurdu. Ve böylece teslim oldular, boğazlanmaya hazır hale geldiler.”

Sonra “hayvan keki” (paşupurodāṣa) denilen bir kekin hazırlanışı ve hayvanın kesilişi anlatılır (III; 8; 3). Kurbanı kesene, “Üç kez davran, kalbi üç kez kesişin en üstüne getir, zira kurban üç katlıdır” derler. Adhvaryu rahibi kurbanın pişip pişmediğini sorar. Pişiren (sāmitar) ‘pişti’ diye yanıt verir. Sonra başta kalp olmak üzere dil ve üç parça halinde arka tarafı kesilir. Çeşitli usuller takip edilerek tanrılar adına kurban sürdürülür.

Bir yerde (III; 9; 1) Tanrı Pracāpati’nin yarattıkları kendisine yüz çevirdiği için yorgun düştüğü yazar. Onları yeniden kendisine çekmek için gücünü toplaması gerekmektedir. Bunun için “on bir kurban” denilen bir tören yapılmalıdır. Bu usule göre sırasıyla Agni’ye, Sarasvatī’ye, Pūshan’a, Brihaspati’ye, Vişvedevāh’a, Indra’ya, Marutlar’a, Indra-Agni ikilisine, Savitri’ye, Varuna’ya ve tekrar Agni’ye kurbanlar sunulur ve Pracāpati yeniden güç kazanır.

Bir başka yerde (VI; 2; 1, 15) öldürülecek hayvanlar olarak bir adam, bir at, bir öküz, bir koç ve bir teke sayılır. Bunların kurban hayvanı olduğu, hayvanın besin anlamına geldiği söylenir. Bir başka yerde (VII; 5; 2, 1) kurban hayvanlarının kafalarının nasıl ateş tepsisinin çevresine dizildiği anlatılır. Güya ateş tepsi dünyayı, kafalar da bu dünyaya konulmuş hayvanları simgeliyormuş.

Śatapatha Brāhmaṇa’da anlatılan en önemli kurban törenlerinden biri Aśvamedha’dır (At Kurban Töreni). Bu, kitabın ilgili yerinde (XIII; 1; 1) bütün ayrıntılarıyla anlatılır. Bir başka yerde de Purushamedha (XIII; 6; 1) Rıgveda X, 90’daki Puruṣa ilāhiğine gönderme yapılarak anlatılır. Burada konu dışına çıkmamak için bunların ayrıntılarına girmiyoruz.

Buraya kadar Brāhmaṇalar’ın mantığı ve bakış açısı yansıtılmaya çalışıldı. Upaniṣadlar devrine geldiğimizde ise bu anlayıştan oldukça uzaklaşmış, başka bir mantık ve bakış açısı geliştirilmeye başlanmıştı. Bu devir filozofları hayvan ve insan kurban etmekte hiçbir yarar görmüyorlardı. Önemli olan insanın düşünsel gelişimi ve gerçek karşısında aldığı tavidir. Aşağıda verilen örneklere bakıldığında Brāhmaṇik dönemdeki kurban

anlayışının nasıl değiştirilmeye ve başka yöne kanalize edilmeye çalışıldığı daha iyi görülür.

Kauşitaki Upanishad'da (II, 5) gizli Agnihotra kurban törenine⁶ benzettiği kurbanın aslında nasıl başka türlü olduğu şu sözlerle anlatılmaya çalışılıyor:

“Şimdi Pratardana'ya göre kendini tutma meselesi; buna gizli Agnihotra kurbanı da derler. Bir kimse konuştuğu süre içinde soluk alamaz. O, soluğunu söze kurban etmektedir. Bir kimse soluk aldığı süre içinde konuşamaz. O, sözü soluğa kurban etmektedir. Bu ikisi hiç bitmeyen, ölümsüz kurbanlardır, tıpkı sürekli olarak birbirine kurban giden uyku ve uyanıklık gibi. Başka kurbanlarda sınır vardır çünkü onlar bazı işler içerirler. Eskiler en iyisini bildiklerinden Agnihotra kurbanını sunmazlar.”

Konuşurken dışarıya doğru verdiğimiz nefes nedeniyle soluk alamadığımızı, soluk alırken de konuşma yeteneğimizi gerçekleştiremediğimizi söylerken, bu iki eylemin birbirine sunulmuş kurbanlar olduğunu söylüyor. Bunu söylemekle de Brāhmanalar'da gördüğümüz o vahşi kurban anlayışının çok dışında bir kurban şekli çizmiş oluyor. Chandogya Upanishad'da (III, 16) da şöyle bir kısım vardır:

1. Kişi kurbandır. Onun ilk yirmi dört yılı sabah sunulan Soma kurbanıdır, çünkü Gāyatrī şiir ölçüsü 24 hecelidir ve sabah yapılan Soma kurbanı Gāyatrī ilâhisiyle sunulur. Vasular kurbanının bu bölümüyle ilintilidir. Yaşam solukları da Vasulardır, çünkü her şeyin süregitmesine neden olurlar (vas).

2. Eğer kişiyi bu yaşam döneminde herhangi bir hastalık sarsacak olursa şöyle söylenmelidir: “Ey yaşam solukları, ey Vasular, benim bu sabah yaptığım kurban gün ortasına kadar uzasın. Vasuların yaşam soluklarının ortasında, ben kurban, durup kalmayayım.” O ondan çıkar, hastalıktan kurtulur.

3. Sonraki kırk dört yıl gün ortası kurbanıdır, çünkü Trishtubh şiir ölçüsü kırk dört hecelidir ve gün ortası kurbanı Trishtubh ilâhisiyle sunulur. Rudralar kurbanının bu bölümüyle ilintilidir.

⁶ Süt, yağ ve ekşi yulaf lapasıyla Tanrı Agni için yapılan bir tür kurban töreni.

Yaşam solukları Rudralardır, çünkü her şeyin ağlamasına neden olurlar (rud).

4. Eğer onu bu yaşam döneminde herhangi bir hastalık sara-
cak olursa şöyle söylenmelidir: “Ey yaşam solukları, ey Rudralar,
benim bu gün ortası kurbanım üçüncü kurbanı dek uzasın. Ben
kurban, yaşam soluklarının, Rudraların ortasında durup kalma-
yayım.” O ondan çıkar, hastalıktan kurtulur.

5. Sonraki kırk sekiz yıl üçüncü kurbandır, çünkü Cagatī
şiir ölçüsü kırk sekiz hecelidir ve üçüncü kurban Cagatī ilâhi-
siyle sunulur. Ādityalar kurbanın bu bölümüyle ilintilidir. Yaşam
solukları Ādityalar’dır, çünkü ayrılırken her şeyi kendilerine çe-
kerler (ādadate).

6. Eğer onu bu yaşam döneminde herhangi bir hastalık sa-
racak olursa şöyle söylenmelidir: “Ey yaşam solukları, ey Ādit-
yalar, benim bu üçüncü kurban törenim ömür boyu uzasın. Ben
kurban, yaşam soluklarının, Ādityalar’ın ortasında durup kalma-
yayım.” O ondan çıkar, hastalıktan kurtulur.

7. Bunu çok iyi bilen Mahidāsa Aitareya şöyle derdi: “Onunla
ölmeyeceğim halde beni bu hastalıkla neden rahatsız edersiniz
ki?” O, yüz on altı yıl yaşadı. Bunu bilen de yüz on altı yıl yaşar.

Burada da, çeşitli etimolojik söz oyunları arasında, konuya
Soma, Rudra, Ādityalar gibi tanrı isimleri ve Gāyatrī, Trishtubh,
Cagatī gibi şiir ölçüsü biçimleri katılarak, hastalıktan kurtulma
ve uzun yaşam kazanma öğretileri arasında kurban anlayışının
nasıl değiştirildiğine tanık oluyoruz.

Kurban konusunda Upanishadlar’dan vereceğimiz son örnek
de gene Chandogya Upanishad’dan (VIII, 5). Burada eski kur-
ban anlayışına karşı daha bir sıkı duruş var gibidir:

“İnsanların ‘kurban’ dediği aslında iffetli kutsal bilgi öğrenci-
liğidir, çünkü Brahma dünyası ancak iffetli kutsal bilgi öğrencili-
ğiyle bulunabilir. İnsanların ‘kurban edilen’ dedikleri aslında if-
fetli kutsal bilgi öğrenciliğidir, çünkü ancak iffetli kutsal bilgi
öğrenciliği yaşamını arayıp bulduktan sonra kişi Ātman’a kavu-
şabilir. İnsanların ‘uzatmalı kurban sunma’ dedikleri aslında if-
fetli kutsal bilgi öğrenciliğidir, çünkü ancak iffetli kutsal bilgi öğ-
renciliği yaşamı yoluyla kişi gerçek ruh Ātman’ı korumayı başa-

rabilir. İnsanların ‘sessiz çilecilik’ dedikleri gerçekte iffetli kutsal bilgi öğrenciliği yaşamıdır, çünkü ancak ruhu, iffetli kutsal bilgi öğrenciliği yaşamında bularak kişi gerçek anlamda düşünebilir.”

On üç temel Upanishad incelendiğinde görülecektir ki, sadece “svāha” yani “selâm” diyerek tanrıları, ataları ve bütün kutsallıkları selâmlama yaparak ateşe yağ dökme vardır. Bu sadece eski ateş başı ermişlerinin yaptıkları harekettir. İnsan ya da hayvan kurban edildiğine dair bir belirti yoktur. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, kurban anlayışını daha ince bir çizgiye çekme çabası vardır.

Kronolojik olarak Brāhmanalar ve Upanishadlar’dan sonraya gelen Bhagavadgītā’da “kurban” anlayışı daha da naifleştirilmeye çalışılmıştır. Krishna düşünce ve inancına ait olan bu eserde, tıpkı Upanishadlar’da olduğu gibi, Brahma’yı yüceltme göze çarpar. Fakat bir yandan Vishnu’nun övüldüğü bu metinde Brahma’nın da övülmesi kafa karıştırıcı olabilir. Bunun nedenini, Upanishadlar’la taşınan eski Brahman özelliklerinin Vishnucu, dolayısıyla da Krishnacı düşüncelerde yaşatılması, o düşüncelere aktarılması olarak açıklayabiliriz.

Bhagavadgītā’nın bir yerinde (IV, 23-36) kurban konusuna değinilme gereği görülmüştür. Bu bölümde Krishna Arcuna’ya, defalarca doğduklarını söyler ve geçmiş yaşantılarını sadece kendisinin hatırlayabileceğini belirtir. Kendisinin tanrılığını bilen bir kişinin de kendisine karışarak ölümden ölüme koşmayacağını, bir daha doğmayacağını anlatır. Tanrı (Vishnu veya Krishna) “Dünyada erdemlilik yok olmaya, erdemsizlik çoğalmaya başladığı zaman maddesel olarak dünyaya geldiğini” söyler.⁷ Toplumu yaptıkları işlere göre dört gruba ayıran odur (IV, 13). Bir önceki bölümde Karmayoga’dan söz eden Krishna, bu bölümde doğru eylemi açıklamaya ve aşkın duruma geçmenin nasıl olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Şöyle söyler (IV, 12):

“Eylemlerinin karşılığını isteyenler tanrılara kurban sunarlar. Çünkü bu dünyada bu tür eylemlerin karşılığı çabuk kazanılır.

⁷ Bhagavadgītā IV, 7. “Yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata, abhyutthānam adharmasya tadātmānam sricāmyaham.”

Fakat Krishna bu karşılık beklenen kurbandan memnun değildir. Arcuna'ya 'Ben sana eylem gerçeğini öğreteceğim' (IV, 16) diyerek, doğru ve yanlış eylemi ve eylemsizliği anlatır. Doğru davranan kişi şöyledir: "Her zaman doyumlu ve bağımsızdır; eylemlerinin sonuçlarına bir bağlılık duymaz. Her türlü girişimde bulunmasına rağmen aslında bir şey yapmaz. Akıl ve bedenini kontrole almış o kişi, zevk nesnelerini terk etmiştir ve hiç özlem duymaz. Sadece bedeni devinir, bu kişi hiç günah işlemez. O kazanımlarından memnundur, bütün karışıklıklardan uzaktır. Kıskanç değildir, başarı veya başarısızlık arasında onun için bir fark yoktur, yaptıkları onu bağlamaz." (IV, 20-22)

Bundan sonra "o kurban için çalışır" diyerek kurban konusuna geçer (IV, 24-30):

"O kişiye göre, sunma eylemi Brahma'dır, sunak Brahma'dır, ateş ve ateşe sunan da Brahma'dır; eyleminde Brahma'yı gören yalnızca Brahma'ya kavuşur. Bazı Yogiler kurbanlarını tanrılara sunarken diğerleri kurbanlarını Brahma ateşine sunarlar. Bazı işitme ve benzeri duyuların kurbanı kendini tutma ateşine, ses ve diğer duyu nesnelerinin kurbanı duyuların ateşine sunulur. Bazıları duyularının tüm işlevlerini, yaşam soluklarının işlevlerini bile, kendini kontrol şeklinde biçimlenen ve bilgelikle tutuşturulan *Yoga ateşine* sunarlar. Bazıları zenginliğini kurban eder, bazıları çile, bazıları Yoga pratikleriyle kurban sunar. Sıkı söz verip tutan bazı ermişler de kutsal metinler üzerinde çalışarak kurbanı gerçekleştirirler. Bazıları dış soluklarını (prāna) iç soluklarına (apāna) ve iç soluklarını da dış soluklarına sunarlar. Bunların amacı nefes uyumu olan prānayama'yı yakalamaktır ve bu kişilerin soluk alış verişleri huzur içindedir. Bazıları yediklerini azaltarak prānalarını prānaya sunarlar. Bütün bu kişiler kurban sunmanın ne olduğunu bilirler ve kurban yoluyla günahlarından arınırlar."

Burada çok açık ve net olarak Krishna, Vedalar'da ve Brāhmanalar'da yüzyıllarca zaman sürdürülmüş olan kanlı kurban törenlerine karşı olduğunu, mutlaka kurban sunulmak gerekiyorsa bunun başka biçimlerde de olabileceğini ve gerçekte asıl kurbanın

da bunlar olduğunu söylüyor. Konuşmasını sürdürdüğü yer de önemlidir, çünkü bilgiyi en yüksek noktaya koyuyor (IV, 31 - 36):

“Kurbanı artan amritayı yiyerek hoşnut olan kişiler Brahma’ya kavuşur; bu dünyada kurban sunmayan kendine yer bulamaz... Böylece çok çeşitli kurban biçimleri Brahma’nın ağzına doğru sürülürler. Bütün bunların eylemden olduğunu bilerek kurtuluşa erişirsin... Bilginin kurbanı ise her türlü maddi şeyin kurbanından daha değerlidir. Çünkü bilgelik bütün eylemlerin son bulduğu yerdir. Gerçeği görmüş olanlar senin bilgelik öğreticini olabilirler. Onlara sor, onların önünde eğil ve onların hizmetçisi ol. Bilgelik senin olduğu zaman, daha fazla karışıklık içinde yaşamayacaksın; çünkü bütün canlıları kendi özünde, sonra da bende göreceksin. Günahkârların en büyüğü bile olsan bilgelik kabuğundan filikanla kötülük denizini geçeceksin.”

Doğru eylem ve eylemsizliği açıklarken Krishna’nın kurban hakkında söyledikleri böyle. En büyük kurban da “bilginin kurbanı”. Demek ki bu dünyada en doğru davranan insanlar bilgi edinenler ve bu bilgiyi başkalarına aktaranlar. Üstelik bu tür insanlar en kutsal olmayı da hak ediyorlar. Onların önünde eğilmek gerekiyor.

Krishna kurban konusunda en zarif sözlerini dokuzuncu bölümde sarf ediyor (IX, 26):

“Bana inançla bir yaprak, bir çiçek, bir meyve hattâ su sunan bir kimseden, dindarlıkla ve saf bir ruhla sunduğu için hoşnut olurum.”

Bu elbette Hindu inanç ve davranışlarının da yumuşaması, zarifleşmesidir. Fakat bu noktaya gelirken, yani Upanishadlar döneminde, ortaya çıkan birçok düşünürün bunda payı olmuştur. Özellikle materyalistlerin Brahman egemenliğine ve onların kanlı kurban törenlerine karşı çıkışları, daha sonra ortaya çıkacak olan Caynizmin kurucusu Mahavira’nın ve Budizmin kurucusu Buddha’nın da benzer karşı çıkışları bu durumu yaratmıştır. Toplum, kendi yararına görmediği işlerden biraz olsun sıyrılmış, inancını tazelerken veya değiştirirken düşünce tarzının değişmesine de engel olmamıştır. Gene de bu çok uzun yıllara yayılan bir süreçte gerçekleşmiştir.

UPANİSHAD FİLOZOFLARI

Rigveda'nın Vişvedevalar'a sunulmuş bir ilâhisinin bir beyitinde (III, 54) âdeta Upanishad dönemi felsefesine bir gönderme yapılıyor gibidir:

“Tüm yaşam ayrılıp bağımsız kalır; güçlü tanrıları taşıdığı halde hiç sersemlemez. Duran, hareket eden, yürüyen, uçan ne varsa, bütün bu çok çeşitli yaratılışın tek bir efendisi var.”¹

En eski filozoflar arasında sayabileceğimiz Şândilya, Şatpatha Brâhmana'da (X; 6; 3) Upanishadlar'ın temel öğretisini vermiştir. Şândilya'nın fikrinin sonradan Brâhmana'ya konulmuş olması da muhtemel olmakla birlikte, bu kişinin çok eski bir düşünür olduğu muhakkaktır. Şândilya şöyle söylüyor:

1. Gelin 'gerçek Brahman' üzerine kafa yoralım. Doğrusu insan istekle kaplıdır; bu dünyadan göçerken bu isteği ne kadar büyükse öteki dünyaya da o büyüklükte geçer.

2. Gelin Öz (Ātman) üzerine kafa yoralım. O öz ki akıldan yapılmıştır; bir ruh bedenine, ışık biçimine, göksel tabiata sahiptir. Şeklini dilediğince değiştirir; düşünce kadar hızlıdır; doğru kararlı, doğru amaçlıdır. Güzel kokular ve tatlara sahiptir. Bütün

¹ “Vişvedete canimā sam vivikto maho devān vibhratī na vyathete; ecad dhruvam patyate vişvamekam çarat patatri vishunam vi cātam.”

yönlere hâkimdir ve tüm evreni kaplar. Sözü yoktur, kaygısızdır. Bu kalpteki altın Purusha, bir pirinç tanesi veya bir arpa tanesi veya bir akdarı tanesi veya akdarının en ufak parçası kadardır. Dumansız ışıktır; gökyüzünden daha büyük, havadan daha büyük, yeryüzünden daha büyük, bütün varlıklardan daha büyüktür. Bu ruhun (soluğun) özü benim özumdür. Öldükten sonra bu öze kavuşacağım. Her kim ki bu düşünceyi bilir, o kişide artık tereddüt kalmaz. Böyle söyledi Şândilya.

Şândilya'nın burada ortaya koyduğu düşünce biçimi, gerçekten de Upanishadlar'da sık sık gördüğümüz Brahman ve Ātman felsefesinin prototipi niteliğindedir. Çhandogya Upanishad'da (III, 14) onunla ilgili kısım şudur:

1. Elbette bütün her şey Brahma'dır.² O'nda var olan, O'nda son bulan, O'nda soluyan insan O'na tapınsın. İnsan istekten oluşur. Bu dünyada isteğine göre yer alır, isteğine göre göç eder. O halde kişi isteğini belirlesin.

2. O akıl olarak, vücutta Prāna olarak gözüktür; biçimi ışıktır, düşüncesi gerçektir, ruhu boşluktur; tüm işleri, tüm istekleri, tüm korkuları, tatları kapsar; tüm dünyayı içine alır, konuşmaz, kayıtsızdır.

3. Kalbimdeki öz, bir pirinç tanesinden, bir arpa tanesinden, bir hardal çekirdeğinden, bir Şyāmāka çekirdeğinden daha küçüktür. Kalbimdeki öz yeryüzünden, hava boşluğundan, gökyüzünden, bütün dünyalardan daha büyüktür.

4. Tüm işleri, tüm istekleri, tüm korkuları ve tatları kapsayan, tüm dünyayı içine alan, konuşmayan, kayıtsız olan ve kalbimde yer alan öz bu Brahma'dır. Bu dünyadan ayrıldığımda O'na kavuşacağım. Bir kimse buna inanırsa tüm şüpheleri kaybolur. Böyle derdi Şândilya, ah Şândilya!

Hemen hemen Şatapatha Brāhmana'daki anlatımla aynı sayılabilecek bir anlatımı görebilmekteyiz. Fakat gene aynı Upanishad'ın bir başka yerinde (I, 9; 2-3) tam adının Udara Şândilya olduğunu ve Atidhanvan Şaunaka'nın öğrencisi olduğunu saptamaktayız. Demek ki Şândilya'dan da eski filozoflar var. Bun-

² Sarvam khalu idam Brahma.

lardan bir kısmı (Māndukeya, Büyük Sākalya, Raikva gibiler) yaşam prensibinin “soluk” (prāna) olduğunu, bir kısmı da (Bādhva, Śāndilya vb.) “Brahma” olduğunu söylüyorlardı. Mahidāsa Aitareya ise bu iki fikri uzlaştırmaya çalışmıştı; daha doğrusu, bu isimlerden önce yaşadığına göre, bu iki fikri de içeren bir fikir ileri sürmüştü. Walter Ruben’e göre, felsefenin doğduğu devirde (MÖ 700-550), yani yüz elli yıllık zaman içerisinde, Hindistan’da yüz on civarında filozof yaşamaktaydı.³

Öte yandan bu devrin, yani Veda sonrası ve Upanishad dönemi başlangıcı devresinin en eski filozofu olarak Mahidāsa Aitareya gözükmektedir. Gelenek onu Aitareya okulunun kurucusu kabul eder. Aitareya Āranyaka’nın ilk üç bölümünü o yazmıştır. Kalan iki bölüm başkalarına aittir. Chandogya Upanishad’da onun yüz on altı yıl yaşadığı yazmaktadır. Mahidāsa Hindistan’ın Aristoteles’i olarak görülmüştür. Birçok yönden ona benzetilse de, ölümsüzlük ve idealar teorisiyle de daha çok Platon’a yakın gösterilir.⁴

Yaşamın kökeni ve bilincin gelişimi üzerine kafa yormuş olan Mahidāsa’nın felsefi araştırmaları metafizik, fizik, psikoloji ve etik olmak üzere başlıca dört alanda yoğunlaşmıştır. Ancak her şeyden önce onun, başlangıç ilkesini, tıpkı Parameshthin gibi, “su” olarak belirleyenlerden olduğunu söyleyelim. Aitareya Āranyaka’da (II, 8; 1) şöyle yazar:

“O gerçekten su muydu? Su muydu? Evet, bütün her şey gerçekten suydı. Bu su köktür (neden), bu dünya ise filizdir (sonuç).”

Onun ortaya koyduğu belitlerden (aksiyom) biri şuydu: “Evreni ve kendimi tanrıları bildiğim kadar bilirim; tanrıları da evreni ve kendimi bildiğim kadar bilirim.”⁵ Mahidāsa’nın aynı Āranyaka’da söylediği “Ben beş katlı ilâhiyim” sözünden hareketle, aslında bunun, su, toprak, ateş, hava ve boşluk olduğu

³ W. Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara, 1947, s. 30.

⁴ B. Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Delhi, 1998, s. 51. Yalnız Aristoteles’in (MÖ 384-322) Mahidāsa’dan çok sonra yaşadığını gözden kaçırmamak gerekir.

⁵ B. Barua, *age.*, s. 54. (Aitareya Āranyaka II; 1; 7; 3-7 ve II; 1; 8, 2).

söyleniyor. Bunlardan su ve toprak ‘besin’ olarak düşünülüyor ve bütün besinlerin bu ikisini içerdği kabul ediliyor. Ateş ve hava ‘besleyen’ olarak düşünülüyor ve insanın her şeyi bu ikisi aracılığıyla yediği kabul ediliyor. Boşluk da bunların hepsini taşıyan kap olarak görülüyor.⁶

Mahidāsa’ya göre insan minyatür bir evrendir. Birinde ne varsa ötekinde de o vardır. Onun bir beliti de şöyledir: “Oğla ait ne varsa babaya aittir, babaya ait ne varsa oğla aittir.” (Aitareya Āranyaka, II, 8; 1).

Mahidāsa’ya göre evren, dünya ve insan birdir, aralarında bir fark yoktur.⁷ Ona göre, görünür evren canlıdır, ikisini biraraya getiren organik dünyadır ve o da canlıdır. Eğer biz birini bilirsek üçünü de bilebiliriz.

Mahidāsa, tıpkı Aristoteles gibi bir doğa düşüncesine sahiptir. Ona göre doğa ‘varlığın belirli tiplerinin sistemi’dir ve tipler arasındaki farklarla tanımlanabilir. Buna uygun olarak göksel bedenler, beş element, bitkiler, hayvanlar ve insanlar, hepsi de canlı olarak kabul edilirler. Bunların hepsi de derece derece somut şekiller alırlar. Göksel bedeni olanlar değişmez âleme dâhil değildirler. Mahidāsa doğayı, bütüne bağlı ve tüm değişikliklerin içindeki değişmezlik olarak görür.

Fiziksel evreni yaşayan bir varlık olarak kabul eder ve onun gökyüzü, yeryüzü ve havadan oluştuğunu söyler. Gökyüzü ısıya benzer bir ‘hünerle’ oluşmuştur. Onun övgülediği obje güneştir (āditya). Güneş sadece gökyüzünü aydınlatan ve tanrıların tohumu olan bir cisim değil, aynı zamanda merkezî, birleştirici bir güç, hattâ evrenin ruhudur (purusha). Yeryüzünün övgülediği ise ateştir (agni). Ateşin özü güneşle aynıdır. Mahidāsa, tıpkı Dīrghatamas gibi, ateş ve güneşi özdeş görmüş, aynı şeyin iki farklı görünüşü olarak kabul etmiştir. Hiranyagarbha (altın tohum) fikrinin de buradan çıktığını kabul etmiştir. Gök ve yer arasındaki boşluk da havayı (vāyu) övgüler. Yeryüzünü hava sarar ve gene hava temizler.

⁶ B. Barua, *age.*, s. 55. (Aitareya Aranyaka II; 3; 1, 2).

⁷ B. Barua, *age.*, s.56.

Mahidāsa'ya göre evren (âlem) şimdiki haliyle yer ve ateşle, gök ve güneşle, ana yönler ve ay ile, su ve okyanusla aynı zamana ve mekâna uzanandır, onlar yok olmadığı sürece evren de yok olmayacaktır.⁸

Madde ve biçim konusunda, her şeyin gizliden görünüre doğru bir yol izlediğini, her varlığın bir şeyden başka bir şeye dönüşerek varlığını sürdürdüğünü öne sürer.⁹ Ancak bu fikrini teolojik düşünceleriyle karıştırır. Tanrı Pracāpati durağan ama hareket eden güç olarak etkinin nedenidir. O aynı zamanda son neden olan Brahma'dır. "Pracāpati'nin tohumu şeylerdir, şeylerin tohumu yağmur, yağmurunki bitkiler, bitkilerinki canlılar, canlılarınki kalp, kalbinki akıl, aklınki düşünceli konuşmalar, düşünceli konuşmalarınki düşünceli eylem, düşünceli eylemin tohumu da insandaki gerçektir (purusha), yani Brahma barınadır."¹⁰

Ruhun tek varlık elementi ve doğrudan tanrıdan gelen olduğunu, güneşin doğup batmadığını, bedenın baş, göğüs ve karından oluşan üç önemli bölgeye sahip olduğunu, evlilik ve çocuk yapılmayan bir yaşamın boş olduğunu söyleyen Mahidāsa'nın özelliği, hemen her konuyla ilgilenmiş bir düşünür olmasıdır. Burada onu fikirleri, yüzeysel de olsa, özetlenmeye çalışıldı. Şimdi Upanishadlar'daki diğer filozoflara bakalım.

Walter Ruben'in bu dönemde yüz on kadar filozof bulunduğunu söylediğini belirtmiştik. Bunlardan bazılarının isimleri liste halinde verilmiştir.¹¹ Ruben'in de işaret ettiği gibi, eski Hindis-

⁸ B. Barua, *age.*, s. 59-60.

⁹ B. Barua, *age.*, s. 61.

¹⁰ B. Barua, *age.*, s. 63.

¹¹ Brihadaranyaka Upa. IV, 6: "1. Şimdi soy sayma: Bizim Pautimāshya'dan aldığımız bu öğretiyi Pautimāshya Gaupavana'dan aldı. Gaupavana Pautimāshya'dan, Pautimāshya Gaupavana'dan, Gaupavana Kauşika'dan, Kauşika Kaundinya'dan, Kaundinya Şāndilya'dan, Şāndilya Kauşika ve Gautama'dan Gautama... 2. Āgnişveya'dan, Āgnişveya Gārgya'dan, Gārgya Gārgya'dan, Gārgya Gautama'dan, Gautama Saitava'dan, Saitava Pārāşaryāyana'dan, Pārāşaryāyana Gārgyāyana'dan, Gārgyāyana Uddālakāyana'dan, Uddālakāyana Cābālāyana'dan, Cābālāyana Mādhyamdināyana'dan, Mādhyamdināyana Saukarāyana'dan,

tan'da bu kadar filozof varken İyonya'da sadece üç filozof vardı. Bunlar, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes idi.¹² Bunlarda konu, evreni oluşturan ve oluşturmaya sürdüren ve nihayet günün birinde bütün her şeyi içine alacak olan esas ve ilk madde-nin neden ibaret olduğu idi. Thales'e göre bu esas ve ilk madde "su", Anaksimandros'a göre "sınırsızlık" ve Anaksimenes'e göre de "hava" idi. Hint filozofları içinde de bu unsurları ilk neden sayanlar olmuştu, üstelik Yunanlılardan önce olarak. Bunlardan Parameshthin'den yukarıda söz etmiştik. Bir soruyla da olsa, Thales'ten önce olarak suyu ilk neden olarak öne sürüyordu. Ayrıca "zıtlıklar" prensibiyle Anaksimandros'dan önce bunu dile getirmiş oluyordu. Uddālaka Parmenides'ten önce konuşuyordu. Brihaspati gene Anaksimandros'tan önce, onun apeiron'una benzer olarak "aditi" kavramını öne sürüyordu. gene Uddālaka "nefes ve hava" kuramıyla Anaksimenes'ten önce felsefesini dile getirmiş oluyordu. Ruben Hintli filozofları beş nesilde ele alıp inceliyor ve bunlardan bazılarının "nefesi", bazılarının ise "sözü" en büyük değer olarak kabul ettiğini söylüyor.¹³ Ona göre bu

Saukarāyana Kāshāyana'dan, Kāshāyana Sāyakāyana'dan, Sāyakāyana Kauṣikāyana'dan, Kauṣikāyana... 3. Ghrītakauṣika'dan, Ghrītakauṣika Pārāṣaryāyana'dan, Pārāṣaryāyana Pārāṣarya'dan, Pārāṣarya Cātūkarnya'dan, Cātūkarnya Āsurayana ve Yāska'dan, Āsurayana Traivani'den, Traivani Aupacandhani'den, Aupacandhani Āsuri'den, Āsuri Bhāradvāca'dan, Bhāradvāca Ātreya'dan, Ātreya Mānti'den, Mānti Gautama'dan, Gautama Gautama'dan, Gautama Vātsya'dan, Vātsya Śāndilya'dan, Śāndilya Kaiṣorya Kāpya'dan, Kaiṣorya Kāpya Kumārahārīta'dan, Kumārahārīta Gālava'dan, Gālava Vidarbhikaundinya'dan, Vidarbhikaundinya Vatsanapāt Bābhraṇa'dan, Vatsanapāt Bābhraṇa Pathin Saubhara'dan, Pathin Saubhara Ayāsyā Āngirasa'dan, Ayāsyā Āngirasa Ābhuti Tvāshtra'dan, Ābhuti Tvāshtra Viṣvarūpa Tvāshtra'dan, Viṣvarūpa Tvāshtra İki Aṣvin'den, İki Aṣvin Dadhyanc Ātharvana'dan, Dadhyanc Ātharvana Atharvan Daiva'dan, Atharvan Daiva Mrityu Prādhvamsana'dan, Mrityu Prādhvamsana Prādhvamsana'dan, Prādhvamsana Eka Rishi'den, Eka Rishi Vipraçitti'den. Vipraçitti Vyashti'den, Vyashti Sanāru'dan, Sanāru Sanātana'dan, Sanātana Sanaga'dan, Sanaga Parameshthin'den, Parameshthin Brahma'dan."

¹² Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, s. 30.

¹³ Ruben, *age.*, s. 31.

dönem “realist felsefenin” başlangıcıdır. Bazı okullar hemen hemen bilimsel denecek kadar ciddidir. “Bunlar doğa olaylarının ve birçok cismin, fikren çözümlemelerini yaparak sonuçlarını beşer kavramdan ibaret bir tür kavram grupları şeklinde saptamışlardı. Daha Afganistan ve İran bölgelerinde yaşadıkları devirlerde, Hint-İran kavimlerinde de, beşer kısımdan oluşan bu tür kavram grupları oluşmuş bulunuyordu. Örneğin onlarda, doğadaki beş unsura koşut olmak üzere, insanın bedenini de beş esaslı kısım oluşturunuyordu. Hint-İranlıların bu tür düşünceleri sonradan Hindistan’da ve Upanishadlar içinde tekrar ele alındı. Bu konu etrafında fikir yürütenler arasında, zamanına göre çok kuvvetli ve orijinal fikirli, büyük simalar yetişmişti.”¹⁴

Realist felsefenin doruk noktası hemen hemen bütün Hindologlar tarafından Uddālaka Aruni olarak kabul edilir. Fakat ondan önce de çok değerli filozoflar yetişmiştir.

Hint felsefesinin babası olarak sayabileceğimiz Mahidāsa’dan söz etmiş, ondan sonra da, “soluğu” yaşam prensibi olarak gören Suravīra Māndukeya ve Büyük Sākalya’dan (Sthavīra Sākalya) da bahsetmiştik.¹⁵

Bir başka önemli isim Raikva’dır. Ona “Arabalı Raikva” da derler. Zengin ve bir araba sahibi olduğundan değil, tahta bir araba kalıntısının altında yoksul bir hayat sürdüğünden bu ismi alır. Fıçı içinde yaşadığı rivayet edilen Sinoplu Diyojen (Diogenes) bu açıdan ona benzer. Bu basit yaşamı tüm varlıklı insanları ve kralları şaşırtmıştır. Onun felsefe alanındaki ünü yayıldıkça

¹⁴ Ruben, *age.*, s. 31.

¹⁵ Aitareya Āraṇyaka’da (III, 2; 1’den) Sthavīra Sākalya kendi felsefesini ortaya koyar. İlginç şeyler söyler: “Soluk ışıdır ve bütün diğer ışınlar gibi ışık evinde barınır. Göz, kulak, akıl, konuşma, duyular, beden ve tüm öz bu solukta barınırlar. (Hrasva Māndūkeya’ya dayandırarak) Bu öz fısıltı sesleri gibi soluk alır. Kemikler sessizler gibi, ilik sesliler gibi, dördüncü parça olan et, kan ve geri kalanlar da yarı sesliler gibidir. Bize üçlü gruplardan söz edilmiştir. Buna göre, kemikler, ilik ve eklemlerden oluşan üçlü grubun 360 tanesi bir tarafta (sağda), 360 tanesi diğer tarafta (solda) olmak üzere 720 tanedir ki bu bir yılın gece ve gündüzlerinin toplamıdır. Görme, işitme, akıl, konuşma ve ölçüyü barındıran öz, bu günler gibidir.”

herkes onunla tanışmak istemiştir. Mahavrisha ülkesinin kralı Cānaşruti de onunla tanışmak ve onun bilgeliğiyle aydınlanmak istemiş. Olaylar Çchandogya Upanishad'da (IV, 1, 3) şöyle anlatılır:

I) 1. Om! Bir zamanlar dindarca hediyeler dağıtan, cömertçe veren ve çok sayıda yemek hazırlayan büyük torun Cānaşruti vardı. "Her yerde insanlar benim yiyeceklerimi yesinler" diye düşünerek birçok yerde dinlenme evleri yaptırtmıştı.

2. Sonra bir gün, geceleyin bazı kuğular uçarak geldiler. Bir kuğu diğerine dedi ki: "Hey güzel gözlü! Büyük torun Cānaşruti'nin görkemi gökyüzünün görkemi gibi her yere yayılmış. Dokunma ki seni yakmasın."

3. Diğerisi ona cevap verdi: "Bu arabalı Raikva'ya benzeyen adam da kim?" "Arabalı Raikva da kim?"

4. "Zarlar atıldığında nasıl en yüksekleri kazanana giderse, bunun gibi, yapılan tüm iyi işler de ona gider. Onun bildiğini bilen onun gibi olur."

5. Büyük torun Cānaşruti bunu işitti. Doğrulup hizmetçisine seslendi: "Benimle arabalı Raikva'yla konuşur gibi konuş!" "Arabalı Raikva da kim?"

6. "Zarlar atıldığında nasıl en yüksekleri kazanana giderse, bunun gibi, yapılan tüm iyi işler de ona gider. Onun bildiğini bilen onun gibi olur."

7. Hizmetçi kalktı, onu aradı, geri geldi ve dedi ki: "Onu bulamadım." O ona "onu Brahmanları bulacağın yerde aramalısın" dedi.

8. Bir arabanın altında kaşınmakta olan bir adama yaklaştı ve ona sordu: "Efendim, siz arabalı Raikva mısınız?" "Evet, ben oyum" dedi o. Hizmetçi geri geldi ve "onu buldum" dedi.

II) 1. Sonra büyük torun Cānaşruti altı yüz inek, bir altın kolye ve dişi katırın çektiği bir araba ile ona gitti. Ona dedi ki:

2. "Ey Raikva, al sana altı yüz inek, bir altın kolye ve dişi katırın çektiği bir araba. Efendim, şimdi bana inandığınız kutsallığı öğretin ne olur?"

3. Öteki ona yanıt verdi: "Kolye de, inekler de, araba da senin olsun, ey Şūdra!" Büyük torun Cānaşruti bu defa bin inek, bir

altın kolye ve dişi katırın çektiği arabanın yanısıra kızını da alıp onun yanına gitti.

4. Sonra ona dedi ki: “Raikva, sana bin inek, bir altın kolye, katırın çektiği bir araba, bir kadın ve barınabileceğin de bir köy veriyorum. Ne olur şu öğretiyi bana öğret!”

5. Raikva, onun başını yukarı kaldırarak konuştu: “Ey Şūd-ra, bu kadar şey getirmişsin! Konuşmam için sadece şu surat yeterlidir.” O, Mahavrisha ülkesindeki kendisine verilmiş olan Raikvaparna köylerinde yaşardı. Sonra Raikva ona dedi ki:

III) 1. “Hava (Vāyu) içine çekicidir. Bir ateş yansa hemen havaya karışır. Güneş battığında havaya karışır. Ay battığında havaya karışır.

2. Su buharlaşınca hemen havaya karışır. Çünkü hava her şeyi içine çeker. Bu tanrısal alandır.

3. Şimdi kişisel alana bakalım: Soluk (Prāna) içine çekicidir. Kişi uyusa sözü hemen soluğa karışır. Gözü soluğa, kulağı soluğa, aklı soluğa karışır. Çünkü soluk her şeyi içine çeker.

4. Doğrusu bu ikisi iki içeri çekicidir: Hava tanrılar içinde, soluk ise yaşamsal organlar içinde.

5. Bir zamanlar bir kutsal bilgi öğrencisi (Brahmaçārin), Şa-unaka Kāpeya ve Abhipratārin Kākshaseni’ye yiyecek sunup hizmet etti ve dilendi. Onlar ona bir şey vermediler.

6. O dedi ki: “Dört büyük canlıyı yutan, dünya koruyucusu kimdir, ey Kāpeya? Sayısız biçimler içinde barınan onu ölüm-lüler göremez; bütün bu yiyecekler aslında ona sunulmuştur, ey Abhipratārin!”

7. Bunu düşünen Şaunaka Kāpeya yanıt verdi: “Ey Brahmaçārin! O tanrıların özü, yaratıkların yaratıcısı olan, altın dişli, bilge tanrıyı, herkesin güçlü dediği gerçekten güçlü tanrıyı, besin olmayanı da yiyen ama kendisi yenmeyişi biz gerçekten bilir ve yüceltiriz. Ona yiyecek verin!”

8. Ona yiyecek verdiler. Bu ilk beş¹⁶ ve ikinci beş¹⁷ on eder, yani zardaki en yüksek atıştır. O yüzden, en yüksek atış olan

¹⁶ Hava, ateş, güneş, ay, su.

¹⁷ Soluk, söz, göz, kulak, akıl.

tüm yönler besindir. Bu Virāc'dır ve besin yiyendir. Tüm dünya bununla aydınlanır. Bunu bilen kişi bir besin yiyici olur ve tüm dünyası aydınlanır, evet öyle olur.

Bir ve ikinci bölümlerde kralın Raikva ile karşılaşması anlatılır. Raikva ondan maddi anlamda hiçbir şey istemez. Bilgi vermesi için suratını görmesi yeterlidir. Kralın verdiklerini, bütün maddi karşılıkları reddeder. Üçüncü bölümde de felsefesini açıklar. Buna göre hava her şeyi içine çekendir. Ateş söndüğünde, güneş ve ay battığında hepsi de havaya karışırlar. Buharlaşan su da, tanrısal alan olarak tanımladığı havaya karışır. İnsanın soluğu da hava gibidir. Uyuduğunda sözü soluğa karışır. Gözü, kulağı, aklı soluğa karışır; yani görme, işitme ve düşünme yetilerini gerçekleştiremez. Raikva, hava ile soluk arasında açık bir benzerlik veya paralellik kurmaktadır. Varlığın özünü "soluk" veya "hava" ile açıklayan filozofların başında gelir.

Şāndilya'dan bu bölümün başında söz etmiştik. O, varlığı "boşluk" öğretisi ile açıklar. Bu dünyayı tutan boşluk idi (Çhan. Upa. I, 9; 1). Tam olarak savunduğu ise "Brahma" idi. "Sarvam khalu idam Brahma" yani "Elbette bütün her şey Brahma'dır" onun cümlesidir. Şāndilya'ya göre Prāna (soluk) sadece O'nun vücuttaki bir görünüşüdür (Çhan. Upa. III, 14). Kalpteki öz, bir pirinç tanesinden, bir arpa tanesinden, bir hardal çekirdeğinden, bir Şyāmaka çekirdeğinden daha küçüktür. Kalpteki öz, yeryüzünden, hava boşluğundan, gökyüzünden, bütün dünyalardan daha büyüktür. Şāndilya, bu düşünceleriyle "havacı" filozoflardan ayrılır.

Bir başka isim, öğretisini "bir kimse bunu kuru bir dal parçasının üstüne damlatırsa dal canlanır, filizlenir" diyerek açıklayan Satyakāma Cābāla'dır. Bir yerde o, Uddālaka Āruni'nin öğrencisi Vācasaneya Yācnavalkya'nın öğrencisi Madhuka Paingya'nın öğrencisi Madhuka Paingya'nın öğrencisi Çūla Bhāgavitti'nin öğrencisi Cānaki Ayasthuma'dan sonraya konulur (Brihad. Upa. VI, 3, 3; 7-11). Cābāla bu sonuncunun öğrencisi olarak gözüксе de aslında onun hocası Haridrumata Gautama'dır (Çhan. Upa. IV, 4; 3). Öte yandan, filozofların sayıldığı eski bir kayıta (Brihad. Upa. IV, 6; 2) "Uddālakāyana Cābālayana'dan öğrendi"

diye yazması Cābāla'yı Uddālaka'dan da geriye koymuş oluyor. Eğer ayrı ayrı iki tane Satyakāma Cābāla yoksa, iki Upanishad arasında bu noktada bir tutarsızlık olduğunu düşünebiliriz. Cābāla, hocasının yönlendirmesiyle dört yüz baş hayvanı alıp çıktığı doğada, bir şekilde "ilksel dev" düşüncesine ulaşır. Ona bu bilgiyi boğa, ateş, kuğu ve dalgıç kuşu verir (Çhan. Upa. IV, 4-8). Her biri Brahma'nın bir bacağıdır. Buna göre bütün yönler, yeryüzü, hava, gökyüzü, okyanus, ateş, güneş, ay, soluk, göz, kulak, akıl hepsi odur. Satyakāma Cābāla, daha önce Rigveda'da gördüğümüz (X, 90) "Purusha" düşüncesinin devamı niteliğinde bir görüş öne sürmektedir. Ruben de bu noktaya değinmiştir:¹⁸

"Dünyanın büyük bir devin vücudunun çeşitli kısımlarından yaratılmış olduğu düşüncesi, daha eski çağlarda da mevcut bulunuyordu. Bu düşünce tarzı Upanishadlar devri felsefesine kadar yaşamakta devam ettiği gibi, birçok Hintli mistikçi tarafından ve biraz daha üzerinde işlenmek üzere bugüne kadar korunmuştur."

Chandogya Upanishad'da (III, 12; 6) Purusha'dan söz ederken, ifadeden anlaşıldığı kadarıyla, Rigveda X, 90'daki orijinalini tekrar eder.¹⁹ Daha erken bir Upanishad olan Şvetaşvatara Upanishad'da da (III, 8-21) ondan net bir biçimde söz edilir:

"8. Ben bu güçlü Purusha'yı biliyorum; karanlığın ötesinde, güneşin renginde. Sadece Onu bilenler ölümün ötesine geçerler, oraya giden başka bir yol yoktur.

9. Ondan daha yücresi yoktur. Ondan daha küçük ya da büyük yoktur. O gökyüzünde kurulu sabit bir ağaç gibi durağandır. Tüm dünya bu Purusha ile doludur.

10. O şekilsizdir; Ona hastalık bulaşmaz. O bu dünyanın ötesindedir. Bunu bilenler ölümsüz olurlar, bilmeyenler ise kedere batırlar.

11. O her şeyin boynu, başı ve yüzüdür. O her canlının kalbinde barınır. O her şeyi saran, cömert olandır.²⁰ O merhametlidir (Şiva), her yerde her zaman hazırdır.

¹⁸ W. Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, s. 33.

¹⁹ "Purusha'nın büyüklüğü böyle, hattâ bundan daha fazladır. Yaratıklar onun dörtte biridir, dörtte üçüyse gökteki ölümsüzlüktedir."

²⁰ RV. X, 81; 3 ve X, 90; 1.

12. Purusha güçlü tanrıdır (Prabhu); en yüce varlığı en saf erime kıskırtandır. O yöneticidir, ölümsüz ışıktır.

13. Purusha iç ruhta (Antarātman) bir parmak büyüklüğündedir. Her canlının kalbinde barınır. O kalple, düşünceyle, hafızayla tasarlanır. Bunu bilenler ölümsüz olurlar.

14. Purusha'nın bin başı, bin gözü, bin ayağı vardır. Dünyayı her yönden sarar; beş parmak genişliğinde öteye uzanır.²¹

15. Purusha gerçekten tüm bu dünyadır; olmuş olan ve olacak olan her şeydir. Besin yoluyla büyüyen her şeydir. O ölümsüzlüğün hükmedicisidir.²²

16. Onun elleri ve ayakları her yerededir. Gözleri, başları ve yüzleri her yerededir. Kulakları her yerededir. O her şeyi sarar.²³

17. O bütün duyulardan özgürdür ama bütün duyu organlarının niteliğine sahipmiş gibi görünür. O her şeyin hâkimi ve efendisidir. Her şeyin en büyük koruyucusudur.

18. O duran ve hareket eden her şeyiyle bütün dünyanın yöneticisidir. Dokuz kapılı şehirde²⁴ barındığı halde ruhuyla dışarıda ileri geri hareket eder.

19. Elsiz ve ayaksız olduğu halde hız yapar ve kavrar. Gözsüz görür, kulaksız duyar. Bilinmesi gereken her şeyi bilir ama kimse onu bilmez. İnsanlar ona en büyük İlk İnsan (Purusha) derler."

Bu konu Bhagavadgītā'da da sürdürülür ve dipnotlarda da görüldüğü üzere, ilgili bölümlerde devam eder. (Örneğin Rigveda X, 90'daki ifadenin benzeri Bhagavadgītā XIII, 13'de de vardır).

Burada solukla (dolayısıyla hava) ilgili felsefi düşüncelerin de gene, daha önce sözünü ettiğimiz filozofta olduğu gibi, Brahma felsefesi içinde özümsemişliğini görüyoruz. Ayrıca Purusha'nın Brahma'ya dönüştürüldüğünü saptıyoruz ve yüzyıllar sonra Bhagavadgītā'da göreceğimiz Vishnu'nun Arcuna'ya "evrensel formunu" gösterme sahnesinin belki de (Bhg. XI, 9-46) ilk biçimlerinin böylece oluşturulduğunu söyleyebiliyoruz.

²¹ RV. X, 90; 1 (VS. 31, 1; SV. I, 618; AV. 19, 6, 1)

²² RV. X, 90; 2. (VS. 31, 2; SV. I, 620; AV. 19, 6, 4)

²³ Bhg. XIII, 13.

²⁴ Katha Upa. 5, 1; Bhg. V, 13.

Cābāla'nın eskatoloji ile ilgili düşüncelerine “Ölüm ve Ölüm-süzlük Üzerine” başlıklı bölümde değinilecektir.²⁵

Bir başka dikkati çeken filozof Pravāhana Caibali'dir. Caivali diye de söylenir. Chandogya Upanishad'da (I, 8; 1) başka iki isimle (Şilaka Şālāvātya, Çaitāyana Dālbhya) birlikte görülür. Hint edebiyatında zaman zaman bahsi geçen “kafa düşmesi” burada gene karşımıza çıkar. Eskiden beri böyle bir söylemin, şaka ya da ciddi, bir şekilde kullanıldığı aşikârdır. Fakat bizim için önemli olan, Udgitha konusunda, yani Sāmaveda ilâhilerini en doğru biçimde okuma işinde uzman olduğu söylenen üç kişinin tartışmalarıdır. Brahmodya'yı açıklamaya çalıştığımız bölümde (Söz Atışmaları Bölümü) görüldüğü gibi, âdeta Brahmodya yapan Brāhmanlar gibi birbirlerine soru sormaktadırlar. Tartışan düşünürlerden biri (Şilaka) dünyanın kökeninin “su” olduğunu, diğeri (Dālbhya) ise dünyadaki hava olduğunu söyler. Caibali de bu dünyayı destekleyenin uzay boşluğu (ākāṣa) olduğunu söyler. Konuşma sırasına göre en yüksek bilgiyi Caibali vermiş olur.

Chandogya Upanishad'ın bir yerinde (V, 3) Pravāhana Caibali, Uddālaka Āruni'nin oğlu Şvetaketu ile konuşur halde gösterilmiştir. Şvetaketu onun sorularına yanıt veremez ve gidip babasına sorar. Böyle bakınca Caibali, Āruni ile çağdaş gözük-mektedir.²⁶

Caibali felsefesi şu noktalarda kendini göstermektedir: 1) Ruhun ölümsüzlüğü, 2) Yeniden doğum, cennet ve cehennem üzerine ilk düşünceler, 3) Ruhun üst yaşam formlarına olduğu kadar alt yaşam formlarına, yani hayvanlara doğru da dönüşebilmesi. Ancak onun bu düşünceleri için tam olarak da “yenidir” diyemeyiz. Daha önce Cābāla benzer düşünceler öne sürmüştü.

²⁵ Satyakāma Cabāla ve “Ölümden Sonrası” için Çhan.Upa. IV, 15; 5. Satyakāma Cabāla babası belli olmayan bir çocukken hocası Haridrumata Gautama onu öğrenciliğe kabul etmişti. Bu konudan etkilenmiş olan Rabindranath Tagore bu konuyu *Meyve Zamanı* (Fruit Gathering) adlı eserinde dile getirmiştir (R. Tagore, *Meyve Zamanı*, çev. İ. Hoyi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1944, s. 84-85)

²⁶ “Din Adamları ve Askerler” bölümünde gördüğümüz üzere, Caibali de “asker” sınıfındandır.

Ondan da önce Rigveda'da bunlara benzer düşünceler bulabiliyoruz.²⁷ Rigveda'nın X, 16 ve X, 88 ilâhilerinde, Tanrı Agni'ye yakarılırken, ölülerin ateşle biçim ve boyut değiştirdiğinden söz edilir.²⁸ Muhtemelen Caibali gibi düşünürler, eskiden beri söyle-negelen birtakım düzensiz düşünceleri kendilerince sınıflamaya çalışmış olmalıdır.

Çitra Gāngyāyani adına Kauṣītaki Upanishad'da rastlarız. Ona başka yerde (Brihad. Upa. IV, 6; 2) Gārgyāyana diye de seslenilmiştir. Gārgyāyana, Śvetaketu'nun babası Āruni ile konuşmaktadır. Gene asker sınıfından bir filozofun din adamları sınıfından filozoflara üstünlük kurar gibi olduğu bir sahnedir bu.

Bu filozof da, tıpkı Cābāla ve Caibali gibi, ölüm sonrası hayattan söz etmiştir. Daha çok bu özelliğiyle dikkati çekiyor. Öbür dünyanın ayrıntılı bir tasvirini yapıyor. Çitra Gāngyāyani bu dünyadan göç eden herkesin Ay'a gittiğini düşünüyor. Kişi dünyaya geldiğinde Guru "Kimsin sen?" diye soruyor. Gāngyāyani yanıtın şöyle olması gerektiğini söylüyor: "Mevsimlere hükmeden, on beş bölümden oluşan bilge aydan geldim; tohumlarıyla bizi var eden atalarımızın diyarı aydan geldim. Ben de yirminci veya on üçüncü ayda doğan babamın sayesinde yirminci veya on üçüncü ayda doğdum. Böylece Brahma'yı bilmem ya da bilme-

²⁷ Barua, *age.*, s.94.

²⁸ Örneğin Rigveda X,16'dan:

1. Ey Agni, onu yakıp tamamen bitirme; bedeni veya derisi dağılıp gitmesin. Ey Cātavedas, onu olgunlaştırdıktan sonra uygun yoldan Atalar'ın yanına gönder.
2. Ey Cātavedas, onu hazır ettikten sonra Atalar'a teslim et. O kendisini bekleyen yaşama kavuşunca tanrıların idarecisi haline gelecektir.
3. Güneş gözlerine, rüzgâr ruhuna girer. Sen de seviyene göre yeryüzüne veya gökyüzüne git. Eğer hak ediyorsan sulara git, ya da tüm aile üyeleriyle birlikte bitkilerin arasında evini kur.
4. Senin payın geçidir, ısınlı bitir onu. Öfkeli alevin, kızaran görkemin onu yaksın. Ey Cātavedas, hayırlı biçimlerinle bu adamı dindarların ülkesine götür.
5. Ey Agni, sana sunulmuş ve adaklarımızla birlikte giden onu Atalar'a gönder. Yeni bir yaşam giydirerek onu nesillerine ulaştır; ona yeni bir beden kazandır, ey Cātavedas

mem gerekiyordu. O nedenle, ey mevsimler, bana Brahma'yı öğreterek beni ölümsüzleştirin. Bu gerçekler ışığında, bu zahmetin sonunda, ben mevsimim, ben mevsimlere bağılıyım. Ben kimim? Ben senim." Brahma "Kimsin sen?" diye sorduğunda da şöyle yanıt verilmesi gerektiğini söylüyor: "Ben bir mevsimim. Mevsimlere bağılıyım. Sonsuz boşluğun rahminden, ışıktan fırladım çıktım. Işık, yılın özü, geçmiş, gelecek, tüm canlılar ruhtur. Sen de ruhsun. Sen neysen ben de oyum." O ona der ki: "Ben kimim?" O "Gerçeksin" demelidir. O der ki: "Gerçek ne demek?" O şöyle demelidir: "Duyu organlarından ve yaşam soluğundan başka olana gerçek denir. Ancak duyu organları ve yaşam soluğu Tyam'dır. Bu 'Satyam' sözcüğüyle açıklanır. O bu dünya kadar yaygındır. Sen tüm bu dünyasın."²⁹

Gāngyāyani'nin felsefesinin en çarpıcı tarafı, Rigveda X, 129'da Parameshthin tarafından savunulan başlangıçta var olanın "su" olduğu biçimindeki açıklamanın, daha yeni olan Brahma kavramıyla iç içe geçirilmiş olmasıdır. Zaten açıklamaya "bu aynı şey şu Rig sözüyle açıklanır" denilerek girilmiştir ve şöyle denmiştir:³⁰

"Karnı Yacus, başı Sāman, biçimi Rig olan o büyük ermiş ölümsüz olarak, Brahma olarak bilinir." Brahma ona der ki: "Benim eril adlarımı nasıl ele geçirdin?" O şöyle demelidir: "Prāna ile." "Dişil adlarımı?" "Vāç ile." "Nötr adlarımı?" "Manas ile."³¹ "Kokularımı?" "Burunla." "Biçimlerimi?" "Gözle." "Seslerimi?" "Kulakla." "Tatlarımı?" "Dille." "Eylemlerimi?" "Ellerle." "Zevk ve acıyı?" "Bedenle." "Mutluluk, haz ve üremeyi?" "Cinsel organla." "Seyahati?" "Ayaklarla." "Düşünceyi, bilmeyi ve istekleri?" "Zekâyyla." O ona der ki: "Sular benim dünyamdır, o senindir de."

Burada her canlının eşit şekilde Brahma olduğu düşüncesine yaklaşan bir düşünceye tanık olurken, son noktada bunun "su" düşüncesiyle eşleştirildiğini saptıyoruz. Ancak bu filozofun tüm açıklamalarına bakıldığında sözlerinin mitolojik ve eskatolojik

²⁹ Upanishadlar, çev. K. Kaya, s. 224-225.

³⁰ Upanishadlar, çev. K. Kaya, s. 225-226.

³¹ Prāna (soluk) eril, Vāç (söz) dişil, Manas (akıl) nötrdür.

açıdan değeri, felsefi değerinden daha fazla gibi görünmektedir. Sonraki dönemlere etkisi yönünden özellikle incelenmeye değer.

Kauṣītaki Upanishad'da (II, 1 ve 2) Kauṣītaki ve Paingya adlarının “yaşam soluğu Brahma'dır” cümlesiyle bu ikisini, yani Prāna ve Brahma'yı özdeşleştirdiklerini görürüz. Upanishadlar'ın genelinde, farklı fikirlerin ve söylemlerin nasıl başka başka harmanlanabileceğine güzel bir örnek oluşturur. Yukarıda “su” ile birlikte “yaşam soluğu” da Brahma ile özdeşleştirilmiştir. Tüm felsefeler Upanishadlar'da Brahma'ya doğru bükülüyor.

Bir başka dikkati çeken filozof Pratardana'dır. Divodāsa'nın oğlu ve Kāṣi kralı olan Pratardana'nın felsefi bilgisinin, Mahidāsa ve Gārgyāyana'nınkinin zengin bir karışımı olduğu söyleniyor.³² Onun ilk dikkatimizi çeken felsefi buluşu, “insanın konuştuğu süre içinde soluk alamadığı, soluk aldığı süre içinde de konuşmadığı, bu halde soluğu söze, sözü soluğa kurban ettiği” şeklindeki açıklamasıdır. (Kauṣītaki Upanishad II,5). Bu ikisi, tıpkı uyanıklık ve uyku gibi, hiç bitmeyen kurbanlardır. Onun bu yaklaşımında alışlagelmiş insan ve hayvan kurbanlarını çok daha insancıl bir mecraya sürüklemeye gayreti kadar, diyalektik bir düşünce tarzına da gönderme var gibidir.

Pratardana “soluk” düşüncesini temel alan bir filozoftur. Yaşam soluğu (Prāna) bu bedende kaldığı sürece yaşam var demektir ve dünyada tek gerçek düşünceden ibarettir. Onun düşüncelerinin yer aldığı Kauṣītaki Upanishad'da, Tanrı Indra ile karşılıklı konuşma halindedir. Ancak bu, bir tür mizansen olmalıdır; dinsel veya mitolojik bir öğreti çabası yoktur. Indra, Vedik dönemdeki önemini yitirdikten sonra, epik dönemde ermişlerin güçlerini ispat etmeye çalıştıkları bir mukayese mabuduna dönüştürülmüştü. Her yeni fikir ve inanç onunla bir kıyas içine girmek zorunda kalmıştı. Burada da Indra'nın “Ben yaşam soluğuyum (Prāna), bilinçli özüm (Pracnātman)” şeklindeki söze başlaması, onu Vedalara göre daha yeni olan Upanishad dönemi felsefesi içine monte etmekten başka bir anlam içermez. Üstelik muhafazakâr dinleyiciler üzerinde daha büyük bir etkisi olacağı

³² Barua, *age.*, s. 111.

düşünülmüş de olabilir. Çünkü İndra artık insanlardan kendisine, bildikleri İndra şeklinde değil, “yaşam olarak, ölümsüzlük olarak” tapınılmasını istiyor şeklinde gösterilmiştir. Kurban anlayışından sonra tapınma ve tanrı anlayışının da değiştirilmeye çalışıldığı gibi bir durum ortada durmaktadır.

Pratardana şöyle konuşur (Kauṣītaki Upa. III, 2): “Bu noktada bazıları derler ki: ‘Bir kimse aynı anda sözle bir adı, görmeyle bir biçimi, duymayla bir sesi, akılla bir düşünceyi bilmek durumunda olduğuna göre Prānalar bir haldedir. Bir olduktan sonra Prānalar her şeyi birer birer kavrarlar. Söz konuşunca tüm Prānalar konuşurlar. Göz görünce tüm Prānalar görürler. Kulak duyunca tüm Prānalar duyarlar. Akıl düşününce tüm Prānalar düşünürler. Prāna soluk alınca tüm Prānalar soluk alırlar.’”

Buna karşılık Prāna (yaşam soluğu) ve Pracnā (bilinçli öz veya öz bilinci) diye iki kavramla felsefesini İndra’nın ağzından açıklamayı sürdürür (II, 3-9):

“Evet, gerçekten öyledir. Ama gene de Prānalar arasında bir önem sırası vardır. Bir kimse konuşmazsa dilsizi görürüz; görmezse körü, işitmezse sağırı görürüz. Akıldan yoksunsa çocukça davranışlarını görürüz. Kolları yoksa, bacakları yoksa onu öyle görürüz. Sadece Prāna bilinçli özdür, bu bedeni tutan, kaldıran odur. O yüzden insanlar Uktha’ya tapınsınlar. Prāna neyse öz bilinci odur, öz bilinci neyse Prāna odur; çünkü ikisi birlikte bu bedende yaşarlar ve birlikte bu bedenden ayrılırlar. Bu bilıştır, bu anlayıştır. İnsan uyur da hiç rüya görmezse bu Prāna ile bir olmuş demektir. O zaman bütün adlarla beraber söz de onunla gider, bütün biçimlerle birlikte göz de onunla gider, bütün seslerle birlikte kulak da onunla gider, bütün düşüncelerle birlikte akıl da onunla gider. Ateşten her yöne fırlayan kıvılcımlar gibi kişi uyandığında, özünden çıkan Prānalar, kendi konumlarına doğru dağılırlar. Prānalardan tanrılar, tanrılardan da dünyalar doğar. Bundan dolayı bu kanıttır, bu anlamadır. Zayıflık ve baygınlık içindeki ölümcül bir hasta için derler ki: ‘Bunun düşüncesi gitti; işitmiyor, görmüyor, konuşmuyor, düşünmüyor.’ Sonra o kişi Prāna içinde emilir gider. Sözle birlikte tüm adlar gider; gözle birlikte tüm biçimler gider; kulakla birlikte tüm sesler gider;

akılla birlikte tüm düşünceler gider. O bu vücuttan ayrılırken bütün bunlarla birlikte ayrılır.

Söz bütün adları ona teslim eder, öyle ki o bütün adları sözle kazanır. Burun tüm kokuları ona teslim eder, öyle ki o bütün kokuları koklamayla kazanır. Göz tüm biçimleri ona teslim eder, öyle ki o bütün biçimleri gözle elde eder. Kulak bütün sesleri ona teslim eder, öyle ki o bütün sesleri kulakla duyar. Akıl tüm düşünceleri ona teslim eder, öyle ki o bütün düşünceleri akılla kazanır. Bu Prāna'nın her şeyi bütünüyle kazanmasıdır. Prāna neyse Pracnā³³ odur, Pracnā neyse Prāna odur. Zira bu ikisi bedende birlikte kalır, bedenden birlikte ayrılırlar. Şimdi bütün canlıların nasıl Pracnā'da bir olduklarını anlatalım.

Söz ondan çıkan bir parçadır; sözcük de dışarıdaki ilişkili öğedir. Burun ondan çıkan bir parçadır, koku da dışarıdaki ilişkili öğedir. Göz ondan çıkan bir parçadır, biçim de dışarıdaki ilişkili öğedir. Kulak ondan çıkan bir parçadır, ses de dışarıdaki ilişkili öğedir. Dil ondan çıkan bir parçadır, tat da dışarıdaki ilişkili öğedir. Eller ondan çıkan bir parçadır, iş de dışarıdaki ilişkili öğedir. Beden ondan çıkan bir parçadır, zevk ve acı da dışarıdaki ilişkili öğedir. Üreme organı ondan çıkan bir parçadır, zevk, haz ve üreme de dışarıdaki ilişkili öğedir. Ayaklar ondan çıkan bir parçadır, yürüme de dışarıdaki ilişkili öğedir. Akıl ondan çıkan bir parçadır, düşünceler ve istekler de dışarıdaki ilişkili öğedir.

Pracnā (Öz Bilinci) sözü edinir, sözle tüm adlar elde edilir. Pracnā burnu edinir, burunla tüm kokular elde edilir. Pracnā gözü edinir, gözle tüm biçimler elde edilir. Pracnā kulağı edinir, kulakla tüm sesler elde edilir. Pracnā elleri edinir, ellerle tüm işler elde edilir. Pracnā bedeni edinir, bedenle tüm acılar ve zevkler elde edilir. Pracnā üreme organını edinir, üreme organıyla zevk, haz ve üreme elde edilir. Pracnā ayakları edinir, ayaklarla yürüme elde edilir. Pracnā aklı edinir, akılla tüm düşünceler elde edilir.

Çünkü, hiç kuşkusuz, Pracnā olmaksızın söz hiçbir sözcüğü bilinir kılamaz. Kişi "aklım başımda değildi, bu sözcüğü anla-

³³ Pracnā: Öz bilinci.

yamadım” der. Çünkü, hiç kuşkusuz, Pracnā olmaksızın burun hiçbir kokuyu bilinir kılamaz. Kişi “aklım başımda değildi, bu kokuyu alamadım” der. Pracnā olmaksızın göz hiçbir biçimi görür kılamaz. Kişi “aklım başımda değildi, biçimi kavrayamadım” der. Pracnā olmaksızın kulak hiçbir sesi bilinir kılamaz. Kişi “aklım başımda değildi, sesi algılayamadım” der. Pracnā olmaksızın dil hiçbir tadı algılar kılamaz. Kişi “aklım başımda değildi, tadı algılayamadım” der. Pracnā olmaksızın eller hiçbir eylemi yapılı kılamaz. Kişi “aklım başımda değildi, eylemi algılayamadım” der. Çünkü hiç kuşkusuz, Pracnā olmaksızın beden hiçbir acıyı ve zevki algılayamaz. Kişi “aklım başımda değildi, zevk ve acıyı algılayamadım” der. Pracnā olmaksızın üreme organı zevk, haz ve üremeyi elde edemez. Kişi “aklım başımda değildi, zevki haz ve üremeyi elde edemedim” der. Pracnā olmaksızın ayaklar yürümeyi sağlayamaz. Kişi “aklım başımda değildi, yürümeyi algılayamadım” der. Çünkü hiç kuşkusuz, Pracnā olmaksızın akıl düşünmeyi başaramaz; bilinebilecek hiçbir şey bilinemez.

Kişi sözün ne olduğunu anlamaya çalışmamalı, konuşanı anlamalı. Kişi kokunun ne olduğunu anlamaya çalışmamalı, koklayanı anlamalı. Kişi biçimin ne olduğunu anlamaya çalışmamalı, biçimi bileni bilmeli. Kişi sesin ne olduğunu anlamaya çalışmamalı, işiteni bilmeli. Kişi tadın ne olduğunu anlamaya çalışmamalı, tadı tadanı bilmeli. Kişi işin ne olduğunu anlamaya çalışmamalı, yapanı bilmeli. Kişi zevk ve acıyı bilmeye çalışmamalı, zevk ve acıyı sağlayanı bilmeli. Kişi zevk, haz ve üremeyi anlamaya çalışmamalı, zevk, haz ve üremeyi sağlayanı bilmeli. Kişi yürümeyi anlamaya çalışmamalı, yürüyeni bilmeli. Kişi aklı anlamaya çalışmamalı, düşüneni bilmeli. Bu on varlıksal öge akla dayanır; on akılsal öge de varlığa dayanır. Eğer hiç varlıksal öge yoksa hiç akılsal öge de olmaz. Aynı şekilde, eğer hiç akılsal öge yoksa hiç varlıksal öge de olmaz.

Bunlar karşılıklı hayat bulurlar, yoksa olmaz. Bunlar (öz bilinci ve yaşam soluğu, yani Pracnā ve Prāna) birbirinden kopuk da değildirler. Tekerlek çemberinin çubuklara, çubukların tekerlek göbeğine bağlı olması gibi, varlıksal ögeler akılsal ögelere,

akılsal öğeler de yaşam soluğuna (Prāna) bağlıdır. Prāna ve Pracnā aynı şeydir; bunlar yaşlanmaz, ölümsüz ve kutludurlar.”

Walter Ruben, Pratardana’yı Yacnavalkya’dan sonraya koymuşsa da bu çok net değildir. Ruben onun, Yacnavalkya’nın “dünyada biricik realite düşünceden ibarettir” cümlesini tamamladığını söylemektedir.³⁴ Ona göre, sonradan bu realiteden, ateşten kıvılcımların ve örümcekten ipliğin çıkması gibi, duygularımız ve daha sonra da duygulardan, duygu faaliyetlerimizin konuları ortaya çıkmıştı. Örneğin, düşünceden görme yetimiz oluşurken, bu, düşüncenin öne doğru olan bir tür uzaması biçiminde olmuştu. Bunu biz, ayaklarını ve kuyruğu ile başını dışarı uzatan bir kaplumbağa şeklinde düşünebiliriz. Ondan sonra, görme yetimizden dış dünyada var olan ve görülmesi gereken eşya ortaya çıkmıştı. Görme yetisi ve görülecek eşyanın ikisi de birbirine ihtiyaç gösteriyorlardı. Çünkü ne görme yetisi olmadan görülecek bir şeyin varlığına, ne de görülecek eşya olmadan bir görme yetisinin faaliyetine olanak vardır. Bununla eski Upanishad felsefesi idealizmi, metafizik alanda en son aşamasını tamamlamış bulunuyordu.³⁵

Buddha’nın da felsefesini kurarken bu düşüncelerden yararlanmış olması kuvvetle mümkündür. Ona ait olduğu çok büyük ölçüde kabul gören Dhammapada’nın ilk cümlesi de zaten buna işaret etmektedir:

“Bizim olan her şey düşüncelerimizin sonucundadır; düşüncelerimizde kurulur, düşüncelerimizde oluşur.”

Sonrası ise, ahlâksal bir formül ile tamamlanmaktadır: “Eğer bir kimse kötü düşünce ile konuşur veya davranırsa onu, tıpkı kağıt çeken bir öküzü tekerleğin izlemesi gibi, acı izler.”

Uddālaka Āruni, Hint felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biridir. Brāhman bir aileden gelmekteydi. Babasının adı Aruna, oğlununki de Şvetaketu’dur. Chandogya Upanishad’da (V, 3; 1) Pravāhana Caibali ile çağdaş gözükmektedir. Öte yandan Kauṣītaki Upanishad’da (I, 1) Gārgyāyana ile, Brihadāranyaka

³⁴ W. Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, s. 66.

³⁵ W. Ruben, *age.*, s. 67.

Upanishad'da da (VI, 5; 3 ve VI, 3; 7) Yacnavalkya ile aynı çağda yaşamış gibi görünmektedir.

Āruni, Parameshthin ve Mahidāsa gibi kendinden önceki filozofların düşüncelerini oldukça iyi özümsemiş görünüyor. Çünkü oğluna açıklamaya çalıştığı düşüncelerinde bunlardan izler hissedilmektedir. Örneğin öncekilerin “yaratıcı güç olarak su” düşüncesi Āruni’de de (farklı biçimde) görülür. “Ad ve biçim” açıklaması Āruni’de de vardır. Uykuyu ve onu takiben verdiği örneklerle bir tür panteizmden söz etmiş olur. Bütün bunlar, ona gelene kadar ciddi bir felsefi birikimin olduğunu göstermektedir.

Āruni, oğlu Śvetaketu’dan Vedaları öğrenmesini ister. Oğlan on iki yaşında başladığı eğitimini yirmi dört yaşında tamamlar. Her şeyi bildiğini sanarak kibirlenir. Babası ona “işitilmeden işitilen, düşünülmeden düşünülen, anlaşılmadan anlaşılan öğretiyi öğrendin mi?” diye sorunca oğlan bocalar ve bilmediği için babasından öğretmesini ister.

Āruni felsefesinin tam olarak anlatıldığı yer, Chandogya Upanishad’da, altıncı bölümdedir. Onun buradaki fikirlerini incelediğimiz zaman şunları görürüz:

1. Şeylerin özünün aynı olduğunu, sadece adlarının farklılık yarattığını öne süren bir tür “birlik” felsefesi,
2. İnsan metabolizmasına dair açıklamalar,
3. Uygulanan deneysel metotlar.

Āruni’nin Chandogya Upanishad’da (VI, 1-16) yoğunlaşan düşünceleri şöyledir:

(I) 1. Om! İşte Śvetaketu Āruneya oradaydı. Ona babası dedi ki: “Ey Śvetaketu! Kutsal bilgileri öğrenen öğrencinin hayatını yaşa! Doğrusu oğlum, bizim ailemizden Veda bilgilerini okumamış bir Brāhman çıkmamıştır.

2. Sonra o, on iki yaşında bir öğrenci olduğunda, bütün Vedaları okumaya başladı ve yirmi dört yaşına geldiğinde her şeyi bildiğini düşünerek kibirlendi.

3. Sonra babası ona dedi ki: “Śvetaketu, oğlum! Sen şimdi her şeyi öğrendiğini düşünerek gururlanıyorsun ama işitilmeden işitilen, düşünülmeden düşünülen, anlaşılmadan anlaşılan öğretiyi öğrendin mi?” “O öğreti nedir efendim?”

4. “Sevgili oğlum, tıpkı çamurdan yapılmış türlü türlü cisimler gibi, cisimlerin adları değişik değişik ama gerçek tek, sadece ‘çamur’.

5. Tıpkı, oğlum, bakırdan yapılmış bir süs eşyası gibi, ayrılık sadece sözcüklerde isim olarak var ama gerçeklik tek: ‘Bakır.’

6. Tıpkı demirden yapılmış bir tırnak makası gibi evladım, demirden cisimler ayrı ayrı isimlerle adlandırılırlar ama gerçek sadece ‘demir’dir. İşte yavrum öğreti budur.”

7. “Doğrusu o saygıdeğer insanlar bunu bilmiyorlar olsa gerek; eğer biliyorlarsa neden bana öğretmediler? Ama efendim, siz öğretirsiniz değil mi?” “Pekâlâ evladım” dedi babası.

(II) 1. Başlangıçta oğlum, bu dünya ikincisi olmayan tek varlık (sat) idi. Elbette bazı kişiler ‘başlangıçta bu dünya var olmayan (asat) idi; tek ve ikincisi olmayan Yokluk’tan Varlık ortaya çıktı’ derler.

2. Ancak oğlum, bu hangi nedenle oldu? Nasıl oldu da Yokluk’tan Varlık doğabildi? Aksine sevgili evladım, başlangıçta bu dünya ikincisi olmayan tek varlık idi.

3. O kendi kendine düşündü: ‘Çok olmalıyım! Kendimi yaratayım!’ O ısı yaydı. O ısı kendi kendine düşündü: ‘Çok olmalıyım! Kendimi yaratayım!’ O su yaydı. Bu yüzden kim ısıdan dolayı bir acı duysa su oluşur.

4. Su kendi kendine düşündü: ‘Çok olmalıyım! Kendimi yaratayım!’ O yiyecek yaydı. O yüzden ne zaman yağmur yağsa bol miktarda yiyecek oluşur.

(III) 1. Bu canlıların, yumurtadan çıkma, bir canlıdan doğma ve filizlenme yoluyla üç kökeni daha vardır.

2. Bu tanrılık kendi kendine düşündü: “Haydi, şu canlı Ruh’la birlikte üç tanrılık niteliğine (ateş, su, besin) gireyim, ad ve biçimi ayırayım.

3. Onlardan her birini üç aşamalı yapayım.” O tanrısallık, o yaşayan Ruh’la birlikte bu üç tanrısallığa girdi ve adla biçimi birbirinden ayırdı.

4. O her birini üç dereceli yaptı. Şimdi evladım, üç tanrısallığın nasıl üç dereceli olduğunu dinle.

(IV) 1. Kırmızı renk ateşin biçimidir; beyaz suyun biçimi, siyah da besinin biçimidir. Ateşlik ateşten çıkmıştı. Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir.

2. Güneşin kırmızı rengi ısının biçimidir. Beyaz suyun, siyah da besinin biçimidir. Güneşlik güneşten çıkmıştı. Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir.

3. Ayın kırmızı rengi ısının biçimidir. Beyaz suyun, siyah da besinin biçimidir. Aylık aydan çıkmıştı. Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir.

4. Şimşegın kırmızı rengi ısının biçimidir. Beyaz suyun, siyah da besinin biçimidir. Şimşeklik şimşekten çıkmıştı. Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir.

5. Eski zamanların büyük aile reisleri kutsal bilgileri iyi bilir ve şöyle derlerdi: ‘Kimse duyulmadan duyulanı, düşünülmeden düşünüleni, anlaşılmadan anlaşılanı öğretemez.’ Çünkü onlar bu üçünü bilirlerdi.

6. Onlar kırmızının ateşin biçimi, beyazın suyun biçimi, siyahın da besinin biçimi olduğunu bilirlerdi.

7. Onlar bilinmedik bir şeyle karşılaştıklarında bunun o üç tanrısallığın karışımından oluştuğunu bilirlerdi. Şimdi bu üç tanrısallığın insana ulaştığında nasıl üçlü hale geldiğini öğren.

(V) 1. Yenildiğinde besin üçe bölünür. En kötü kısmı dışkı olur, orta kısmı et, en iyi kısmı da akıl olur.

2. İçildiğinde su üçe bölünür. En kötü kısmı üre olur, orta kısmı kan, en iyi kısmı da soluk olur.

3. Yenildiğinde ateş üçe bölünür. En kötü kısmı kemik olur, orta kısmı ilik, en iyi kısmı da ses olur.

4. Çünkü evladım, akıl besin içerir, soluk su, ses de ısı içerir. “Bana daha çok anlatın efendim.” “Pekâlâ” dedi babası.

(VI) 1. “Sevgili oğlum, sütü çalkaladığın zaman en iyi tarafı yukarı doğru gelir, tereyağı olur.

2. Sevgili oğlum, işte bunun gibi, yemek yendiği zaman en ince özü yukarı doğru gelir, akıl olur.

3. Sevgili oğlum, su içildiği zaman en ince özü yukarı doğru gelir, soluk olur.

4. Sevgili oğlum, yemek yenildiği zaman en ince özü yukarı doğru gelir, ses olur.

5. Sevgili oğlum, akıl besin içerir, soluk su içerir, ses de ısı içerir.” “Daha iyi anlamamı sağlayın efendim.” “Pekâlâ” dedi o.

(VII) 1. Sevgili oğlum, insan on altı parçadan oluşur. On beş gün yemek yeme, istediğin kadar su iç. Yaşam soluğu sudan oluştuğu için su içilmezse soluk kesiliverir.

2. Sonra o on beş gün hiçbir şey yemedi. Sonra babasının yanına geldi ve “Ne dememi istiyorsunuz efendim?” dedi. “Evladım, Rîg beyitlerini, Yacus formüllerini ve Sâman şarkılarını söyle.” “Hiçbir şey hatırlamıyorum efendim.”

3. Sonra ona dedi ki: “Sevgili oğlum, bir ateş böceği büyüklüğündeki kömürden nasıl gücünün üstünde bir ateş çıkmazsa, on altı parçadan on altıncısı çıkartıldığında Vedaları hatırlayamadın. Şimdi git yemek ye, o zaman dediğimi anlayacaksın.”

4. O yemek yedi. Sonra onun yanına geldi. Ona ne sorduysa her şeyi anladı, cevap verdi.

5. Sonra ona dedi ki: “Sevgili oğlum, eğer bir ateş böceğinden daha büyük olmayan bir kömür eğer samanla beslenirse daha büyük bir alev verir ve ateş büyür.

6. Aynı şekilde on altı parçadan geri bırakılan tek bir tanesi besinle beslendiği zaman daha büyük alevlenme olur. Bununla Vedaları hatırlarsın. Çünkü oğlum, akıl besinden, soluk sudan, ses de ateşten ibarettir.” O bunları tamamen anladı.

(VIII) 1. Sonra Uddālaka Āruni, oğlu Şvetaketu’ya dedi ki: “Oğlum, uyku durumunu anlatayım sana. Bir kimse uyuduğu zaman onun varlığa karıştığını söylerler. Kendi özüne karışır. O yüzden ona ‘uyuyor’ derler, çünkü kendi özüne karışmıştır.

2. İple bağlı bir kuş ipinden ayrılıp nasıl özgürce her tarafta uçtuktan sonra dinlenmek için ipine geri dönerse, tıpkı bunun gibi, akıl da her tarafta uçuşur, dinlenecek bir yer bulamaz ve geri gelip solukta dinlenir. Çünkü, sevgili oğlum, akıl yaşam soluğuna bağlıdır.

3. Sana açlık ve susuzluğu anlatayım. Bir insan acıktığı zaman su, onun yediklerine yol gösterir. Nasıl 'ineklerin kılavuzu', 'atların kılavuzu', 'insanların kılavuzu' diyorsak, ona da 'besinlerin kılavuzu' deriz. Bu noktada anla ki oğlum, beden ortaya çıkmış bir sürgündür. Bunun kökleri olmadan olmaz.

4. Besinden başka bir kök ne olabilir? Sevgili oğlum, besin filizse su onun köküdür. Su filizse ateş (ısı) onun köküdür. Ateş filizse varlık onun köküdür. Tüm canlılar varlığa kökleri olarak, barınakları olarak, destekleri olarak sahiptirler.

5. Bir insan susadığı zaman ateş onun içtiğine yol gösterir. Nasıl 'ineklerin kılavuzu', 'atların kılavuzu', 'insanların kılavuzu' diyorsak, ona da 'suların kılavuzu' deriz. Bu noktada anla ki oğlum, beden ortaya çıkmış bir sürgündür. Bunun kökleri olmadan olmaz.

6. Sudan başka bir kök ne olabilir? Sevgili oğlum, su filizse ateş onun köküdür. Ateş filizse varlık onun köküdür. Tüm canlılar varlığa kökleri olarak, barınakları olarak, destekleri olarak sahiptirler. Üç tanrısal nitelik insana ulaşınca tekrar üçlü hale geliyor. Bir kimse öldüğü zaman sesi akla gider, aklı soluğuna, soluğu ateşine, ateşi de en yüksek tanrısallık noktasına gider.

7. Bütün canlıların sahip olduğu en ince ruh işte budur. O gerçektir. O Ātman'dır. O sensin Şvetaketu." "Bana lütfen daha fazla açıklama yapınız efendim." "Pekâlâ" dedi o.

(IX) 1. "Evladım, farklı farklı ağaçların özünü alan arılar onları bir yerde çıkartarak toplarlar.

2. Ve o özlerin hiçbiri 'ben şu ağacın özüyüm', 'ben bu ağacın özüyüm' demezler. İşte bunun gibi oğlum, tüm canlılar 'biz ana varlığa vardık' demeden Ana Varlık'a karışırlar.

3. Bu dünyada ister kaplan, aslan, ister kurt, domuz, ister solucan, sinek, sivrisinek veya çekirge olsunlar karışırlar.

4. Bu en güzel özdür. Tüm dünya bu öze sahiptir. O gerçektir. O Ātman'dır. O sensin Şvetaketu." "Efendim, daha fazla anlamamı sağlayın lütfen." "Pekâlâ."

(X) 1. "Sevgili oğlum, doğudaki nehirler doğuya, batıdaki nehirler batıya akarlar. Onlar okyanustan okyanusa akarlar. Ken-

dileri okyanus olurlar. Oraya vardıklarında 'ben şuyum', 'ben buyum' demezler.

2. Aynı bunun gibi evladım, Ana Varlık'tan çıktıkları halde canlıların hiçbiri 'biz ana varlıktan çıktık' demezler. Kaplan, aslan, kurt, domuz, solucan, sinek, sivrisinek, çekirge ne olurlarsa olsunlar böyledir.

3. Bu en güzel özdür. Tüm dünya bu öze sahiptir. O gerçektir. O Ātman'dır. O sensin Şvetaketu." "Daha çok anlatın efendim." "Pekâlâ."

(XI) 1. "Bir kimse şu büyük ağacın köküne vursa, ondan özü akar ama o yaşamayı sürdürür. Birisi onun ortasına vursa özü akar ama o yaşar; bir başkası tepesine vursa ağacın özü akar ama o yaşamayı sürdürür. Ātman'la kaplı can da ondan özünü emerek yaşamayı sürdürür.

2. Yaşam onun bir dalından çekilirse o dal kurur. İkinci daldan çekilirse o da kurur. Üçüncü daldan çekilirse o da kurur. Bütününden çekilirse bütünü kurur.

3. Aynı şekilde yaşam bedenden çekilirse beden de kurur. Yaşam ise ölmez: Bu en güzel özdür. Tüm dünya bu öze sahiptir. O gerçektir. O Ātman'dır. O sensin Şvetaketu." "Bana daha fazla anlatın efendim." "Pekâlâ."

(XII) 1. "Şu Nyagrodha ağacından bir incir getir bana." "Getirdim efendim." "Onu ikiye böl." "Böldüm efendim." "İçinde ne görüyorsun?" "Çok küçük tohumlar efendim." "Sevgili oğlum, onlardan birini ikiye böl." "Böldüm efendim." "Ne görüyorsun orada?" "Hiçbir şey efendim."

2. Sonra o ona dedi ki: "Sevgili oğlum, bu en ince özü görüyorsun; inan bana oğlum, o en ince özden şu koca Nyagrodha ağacı meydana geldi."

3. "Bu en güzel özdür. Tüm dünya bu öze sahiptir. O gerçektir. O Ātman'dır. O sensin Şvetaketu." "Bana daha fazla anlatın efendim." "Pekâlâ."

(XIII) 1. "Şu tuzu suya koy. Sabahleyin yanıma gel." Öyle yaptı. Sonra ona dedi ki: "Akşamleyin suya koyduğun tuzu bana ver." Oğlan onu yakalamaya çalıştı, bulamadı, çünkü tamamen erimişti.

2. “Şu ucundan tat. Nasıl tadı?” “Tuzlu.” “Şu ortadan tat. Nasıl?” “Tuzlu.” “Şu öteki uçtan tat. Nasıl?” “Tuzlu.” “Onu bir kenara bırak, yanıma gel.” Oğlan “O hep aynı” diyerek denileni yaptı. Sonra babası ona dedi ki: “Sevgili oğlum, buradaki varlığı gör. Şüphesiz O burada.

3. O en güzel özdür. Tüm dünya o öze sahiptir. O gerçektir. O Ātman’dır. O sensin Şvetaketu.” “Bana daha fazla anlatın efendim.” “Pekâlâ.”

(XIV)1. “Sevgili oğlum, Gandhāra ülkesinden getirilmiş, gözleri sargılı olarak ıssız bir yerde bırakılmış bir adam düşün. Kör getirilmiş, kör bırakılmış adam, doğuya, kuzeye, güneye dört bir yana telaşla koşturur durur.

2. Eğer birisi onun sargısını kaldırıp ‘Gandhāra şu yönde, haydi git’ dese, o akıllı kişi, köy köy sora sora Gandhāra’ya ulaşır. İşte bunun gibi, kişi bir yol gösterici sayesinde cehalet sargısını çıkartıp kurtulmalı ve kendi evine varmalıdır.

3. Bu en yüce özdür. Tüm dünya o öze sahiptir. O gerçektir. O Ātman’dır. O sensin Şvetaketu.” “Bana daha fazla anlatın efendim.” “Pekâlâ.”

(XV)1. “Sevgili oğlum, ölümcül hasta bir insanın çevresine akrabaları doluşur ve ona sorarlar: ‘Beni tanıdın mı?’ ‘Beni tanıdın mı?’ O kişinin sesi aklına, akli soluğuna, soluğu ateşine, ateşi en yüce varlığa ulaşmadığı sürece o tanır.

2. Sesi aklına, akli soluğuna, soluğu ateşine, ateşi en yüce varlığa ulaştığı zaman o tanımaz.

3. Bu en güzel özdür. Tüm dünya bu öze sahiptir. O gerçektir. O Ātman’dır. O sensin Şvetaketu.” “Daha çok anlamamı sağlayın efendim.” “Pekâlâ.”

(XVI)1. “Sevgili oğlum, bir kimseyi yakalayıp getirseler ve deseler ki: ‘Bu hırsızlık yaptı! Baltayı kızartın!’ Eğer o suçluysa gerçeği kabullenecek, kızarmış baltayla yanacak ve ölecektir.

2. Fakat eğer o suçlu değilse kendisini doğru görecektir, doğruyu konuşup doğruya sığınarak baltayı kavrayıp yanmaktan ve ölümden kurtulacaktır.

3. Bunun gibi, tüm dünyanın sahip olduğu bu ruha sahip olanlar yanmazlar. O gerçektir. O Ātman'dır. O sensin Śvetaketu." O artık anladı, evet anladı.

Uddālaka Āruni'nin oğlu Śvetaketu'ya verdiği bu derslerde deneysel metotlara başvurmuş olması da dikkatlerden kaçmıyor.

Upanishadlar'da Varuna, Bālāki ve Acātaṣatru gibi daha başka birçok filozof arasında en göze çarpanlarından birisi de Yacnavalkya'dır.

Yacnavalkya'nın felsefesi, Uddālaka Āruni'nin biyolojik düşünceleri, Acātaṣatru'nun fizyolojik araştırmaları, Varuna'nın mutluluk (ānanda) kavramı, Dadhyanc Ātharvana'nın bal doktrini (madhuvidyā), Pratardana'nın psikolojik çıkarımları ve yüksek ahlāk anlayışı, Śāndilya'nın istek ve inanç görüşü, Cābāla'nın Brahman'ın ışık olduğu şeklindeki düşüncesi, Caivali'nin yaptığı iyi ve kötü ruh ayrımı, Gārgyāyana'nın ölümsüzlük doktrini, Mahidāsa'nın madde ve biçim kavramlarını uyum içinde birleştirir ve felsefesini çifte reddedişle sonlandırır: Neti Neti (Bu değil, bu da değil).³⁶

Onun Brihadaranyaka Upanishad'daki (III, 9; 28) düşünceleri, yukarıdaki sıraya göre şöyledir: "Ormandaki güçlü bir ağaç gibidir insan; saçları yapraklar, derisi de ağacın kabuğu gibidir. Kabuktan ağacın öz suyunun akması gibi derisinden kanı akar; ağaç kesilince ve insan da yaralanınca özsu ve kan oluk oluk akar. Et parçaları odun parçalarına benzer, lifler kaslar gibi güçlüdür; kemikler odun gibidir, odun özü de lenf gibidir. Fakat bir ağaç devrildiği zaman kökünden yenisi çıkar; bir insan öldüğünde ise o hangi kökten tekrar çıkabilir ki? 'Meniden' demeyin, çünkü o yaşarken türetilen bir şeydir; ağaç ise, ölmüş bile olsa, saçılmış bir tohumdan tekrar büyüyebilir. Ancak ağaç kökünden sökülüp çıkartılırsa bir daha büyüyemez; bir insan öldüğünde o hangi kökten tekrar çıkabilir ki? Bir kez doğdu mu bir daha doğmaz, onu tekrar kim yaratabilir ki? Brahma bilgidir, mutluluktur; adakları sunanın son hedefidir; sağlamdır, bilendir."

³⁶ Barua, *age.*, 153. Brihadaranyaka Upanishad, II, 3; 6/ III, 9; 26/ IV, 4; 22/ IV, 6; 15.

Acātaṣatru'dan etkilendiği ve uyku halindeki insanın durumunu açıklamaya çalıştığı düşünceleri şöyledir (Brih. Upa. IV, 3; 20): “İnsanda Hita denilen damarlar vardır. Bunlar saç kılları gibi küçük küçük ve binlercedir. Kimisi beyaz, kimisi mavi, kimisi de sarı, yeşil ya da kırmızıdır. İnsanlar kişiyi öldürür gibi olur, onu alt eder gibi olur, bir fil insanı parçalara ayırır gibi olur, insan bir kuyuya düşer gibi olur; bu koşullar altında tıpkı uyanırken duyduğu korkuları duyar. Bir tanrı ya da kral olduğunu hayal ederken ‘Ben tüm dünyayım’ diye düşünür ki bu onun en yüksek dünyasıdır.”

Varuna'dan almış olduğu IV, 3; 32-33'deki mutluluk açıklaması o kadar da önemli değildir. Brih. Upa. II, 5; 1-19'da anlattığı bal öğretisi de, “Aktarımların Değişimi ve Yeni Bilgilerin Girişi” başlıklı bölümde sözünü ettiğimiz gibi, Rigveda'dan alınan konunun farklılaştırılması, üzerine yeni bilgilerin girilmesiyle ilgilidir. “Yeryüzü tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar yeryüzü için baldır. Yeryüzünde parlayan, ölümsüz kişiyle bedende bulunan parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O gerçekten Ātman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir. Sular tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar sular için baldır. Sularda parlayan ölümsüz kişiyle bedende meni olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O gerçekten Ātman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir.” Böyle başlayıp devam eden açıklama Ātman konusuna getirilerek şöyle denir: “Ātman tüm canlılar için baldır ve tüm canlılar Ātman için baldır. Ātman'da parlayan ölümsüz kişiyle bedende Öz olarak parlayan ölümsüz kişinin durumları da böyledir. O Ātman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her şeydir. Bu Öz her şeyin efendisi, tüm varlıkların kralıdır. Tekerlek çubuklarının tekerleğin göbeğinde birleşmeleri gibi bütün her şey, bütün tanrılar, dünyalar, soluk alan canlılar, bütün özler onda birleşirler.” Son olarak da bilgilerin alındığı köken ve silsile söylenir: “Dadhyanc Ātharvana balı İki Aşvin'e açıkladı ve bunu gören bir ermiş dedi ki: ‘Ey siz iki kahraman, yıldırımı yağmurun belirtci yaptığım gibi, sizin kazanç getiren işlerinizi de bilinir kıldım. At kafalı Dadhyanc Atharvana size balı öğretti.’”

Filozof Pratardana'nın etkisini hissettiğimiz açıklamaları da, aynı Upanishad'da (IV,3; 23-30) şöyle anlatılır:

“O görmediği halde görür, çünkü görüş görenden ayrı değildir ve gören ölümsüzdür. Gene de görenden ayrı bir ikinci yoktur. O koklamadığı halde koklar, çünkü koklama koklayandan ayrı değildir ve koklayan ölümsüzdür. Gene de koklayandan ayrı bir ikinci yoktur. O tat almadığı halde tat alır, çünkü tat alma tat alandan ayrı değildir ve tat alan ölümsüzdür. Gene de tat alandan ayrı bir ikinci yoktur. O konuşmadığı halde konuşur, çünkü konuşma konuşandan ayrı değildir ve konuşan ölümsüzdür. Gene de konuşandan ayrı bir ikinci yoktur. O işitmediği halde işitir, çünkü işitme işitenden ayrı değildir ve işiten ölümsüzdür. Gene de işitenden ayrı bir ikinci yoktur. O düşünmediği halde düşünür, çünkü düşünme düşünenden ayrı değildir ve düşünen ölümsüzdür. Gene de düşünenden ayrı bir ikinci yoktur. O dokunmadığı halde dokunur, çünkü dokunma dokunandan ayrı değildir ve dokunan ölümsüzdür. Gene de dokunandan ayrı bir ikinci yoktur. O bilmediği halde bilir, çünkü bilme bilenden ayrı değildir ve bilen ölümsüzdür. Gene de bilenden ayrı bir ikinci yoktur.”

Yacnavalkya'nın, Şândilya'nın istek ve inanç görüşünü yansıttığı da şöyledir (Brih. Upa. IV, 4; 5):

“Bu Öz, bilgiden, akıldan, soluktan, görme ve işitmeden; toprak, su, rüzgâr ve boşluktan, enerji ve enerjisizlikten, istek ve isteksizlikten, öfke ve öfkesizlikten, erdem ve erdemsizlikten oluşan Brahma'dır. O her şeyden oluşur. Ona ‘şundan bundan oluşuyor’ derler. Kişi yaptıklarına ve davranışlarına göre belirlenir. İyilik yapan iyi olur, kötülük yapan kötü olur. Temiz davranış kişiyi temiz yapar, kirli davranış kirli yapar. Ancak bazıları insanın sadece isteklerden oluştuğunu söyler. Oysaki onun isteği neyse tasarladığı da odur; tasarladığı neyse işleri ve hareketleri de odur. İşleri ve hareketlerinin sonucu onu belirler.”

Cābāla'dan aldığı “ışık Brahma” düşüncesini şu cümlelerle açıklar (Brih. Upa. IV, 4; 7): “İnsan, kalbine yerleşen tüm isteklerden kurtulduğunda ölümlüken ölümsüz olur, böylece Brahma'ya kavuşur. Ölü beden, karınca yuvasının üstünde yatan ölü

yılan derisi gibidir. Bu tinsel, ölümsüz yaşam soluğu (Prāna) ise Brahma'dır, gerçek ışıktır.”

Yacnavalkya'nın “Ātman” kavramına vurgu yaptığı en can alıcı konuşma, karısı Maitreyī'ye karşı yaptığı konuşmadır (Brih. Upa. IV, 5; 6):³⁷

“Bir koca, onu sevdiğin için değerli değildir, bir koca Ātman'ı sevdiğin için değerlidir. Bir kadın onu sevdiğin için değerli değildir, bir kadın Ātman'ı sevdiğin için değerlidir. Oğullar onları sevdiğin için değerli değildir, oğullar Ātman'ı sevdiğin için değerlidir. Zenginlik onu sevdiğin için değerli değildir, zenginlik Ātman sevgisinden dolayı değerlidir. Sığırlar onları sevdiğin için değerli değildir, sığırlar Ātman sevgisinden dolayı değerlidir. Brahmanlar onları sevdiğin için değerli değildir, Brahmanlar Ātman sevgisinden dolayı değerlidir. Kshatriyalar onları sevdiğin için değerli değildir, Kshatriyalar Ātman sevgisinden dolayı değerlidir. Dünyalar onları sevdiğin için değerli değildir, dünyalar Ātman sevgisinden dolayı değerlidir. Tanrılar onları sevdiğin için değerli değildir, tanrılar Ātman sevgisinden dolayı değerlidir. Vedalar onları sevdiğin için değerli değildir, Vedalar Ātman sevgisinden dolayı değerlidir. Canlılar onları sevdiğin için değerli değildir, canlılar Ātman sevgisinden dolayı değerlidir. Her şey onları sevdiğin için değerli değildir, her şey Ātman sevgisinden dolayı değerlidir. Ey Maitreyī, görülmesi, iştirilmesi, düşünülmesi, anlaşılması gereken Ātman'dır. Ātman görüldüğü, iştirildiği, düşünüldüğü ve anlaşıldığı zaman her şey anlaşılmış olur.”

Ancak Yacnavalkya Ātman'ın hiçbir şekilde anlatılamayacağını farklı yerlerde³⁸ birkaç defa tekrarlar ve bunun için *neti neti* formülünü kullanır. Bunu en uzun anlattığı yerde (Brih. Upa. IV, 4; 22) anlatımı şu şekildedir:

“O büyük, hiç doğmamış Öz'dür; duyuların arasındaki bilgiyi içerir. Her şeyin yöneticisi, efendisi ve kralı kalbin boşluğunda yatar. Onu iyi işler büyütmez, kötü işler de küçültmez. O her şeyin efendisidir, tüm varlıkların hükümdarı ve koruyucusudur. O,

³⁷ Bkz. II, 4; 5.

³⁸ Örneğin Brih. Upa. II, 3; 6 ve III, 9; 26 gibi.

dünyaları birbirinden ayrı tutan bir settir. Brahmanlar onu Veda çalışarak, kurban ve hediye sunarak, çile doldurup oruç tutarak bilmek ister. Onu çileci (Muni) olan bilir. Onu dünyaları olarak isteyen dilenciler evlerini terk ederler. Bunu bilen eskiler nesil sahibi olmak istememişlerdir. ‘Bizim özümüz var, (Brahma) dünyamız var, ne yapalım nesil sahibi olmayı?’ demişlerdir. Onlar oğul, zenginlik ve dünyalar kazanmaya kalkıştıklarında dilenci hayatı yaşadılar. Çünkü oğul isteği zenginlik isteğidir, zenginlik isteği dünyaları istemektir; bunların her ikisi de istektir. Âtman ne şudur ne de bu (*neti neti*). Kavranamadığı için kavranılamazdır, yok edilemediği için yok edilemezdir. Kendini bağlamadığı için bağlanılamazdır. Zincirlerini kırmıştır, korkmaz, zarar görmez. ‘Yanlış yaptım’ ya da ‘doğru yaptım’ düşünceleri onu alt edemez. O bu iki düşünceyi de bertaraf eder. Yapılanlar veya yapılmayanlar onu etkilemez.”

Yacnavalkya’nın sağ gözde koca, sol gözde karısının yaşadığı³⁹ şeklindeki düşünce hakkında Walter Ruben şöyle söylüyor:⁴⁰

“Yacnavalkya düşünceyi, vücutsuz ve henüz dünyayı yaratmamış olan yaratıcı tanrı şeklinde kabul ediyor. Oysaki diğer taraftan da filozof, düşünce ile tanrıyı, dünyanın başlangıcında ve keza sonunda bir karı-koca çifti şeklinde telakki etmişti... Eğer yaratıcı tanrı karı-kocaya benzer bir çiftten ibaret olmasa idi bu kadar yaratıkların meydana gelmesine imkân olmazdı... Erkekle kadın başlangıçta tek bir yaratık olarak yaşamakta idi. Sonradan bu yaratık kadın ve erkek diye iki kısma ayrıldı; erkeklerin kadınları ve kadınların erkekleri arayıp durmalarına sebep de budur.”

Ruben, filozofun bu fikri iptidailerden aldığını söyleyerek, Platon’un Şölen eserine gönderme yapıp, orada Aristophanes’in

³⁹ Brih. Upa. IV, 2; 2-3: “Sağ gözde yaşayan kişiye İndha adı verilir... Sol gözde şekillenen kişi ise karısı Virâc’dır. Onların birleşme yeri de kalpteki boşluktur. Onların besini kalpteki kırmızı topaktır. Örtüleri kalpteki ağ benzeri yapılanmadır. Gittikleri yol kalpten yukarı giden damardır. Hita denilen damarlar, bine bölünmüş saç telleri gibi kalpte yapılanmışlardır. Onlar akarken besin akar; o yüzden bu birleşik cismani bedene nazaran daha çok besin yenmiş gibi gözüktür.”

⁴⁰ W. Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, s. 62.

ağzından anlatılan efsanenin⁴¹ Yacnavalkya'dan yüz elli yıl sonraya ait olduğunu söylüyor. Yani Yunan'da felsefenin Hint'ten en az yüz yıl sonra başladığının bir kanıtı daha.

Bu durumda Hint mitolojisinde Tanrı Şiva'nın yarı erkek yarı kadın biçimi olan Ardhanarī bu konuya bir eklenti olarak hatırlatılabilir. Şiva'nın meditasyon yapan, dans eden, zehir içen, başından Ganj nehrini çıkartan formlarının ve tecellilerinin dışında, bir de Ardhanarī biçimi vardır. Bu androjen biçimde Şiva'nın sol yarısı kadın, sağ yarısı erkek şeklinde gösterilir. Bu iki gücün birleşmesinden şehvet (kāma) ortaya çıkar ki bu da üretici gücü taşıdığı anlamına gelir. Şiva'nın dişil enerjisine "şakti" adı verilir. Bu inanç Ârilerden önce var mıydı yoksa sonra mı ortaya çıktı? Bu konuda kesin bir şey söylemek kolay değildir.

Bu bölümde anlatmaya çalıştığımız üzere, Antik Yunan'dan daha erken olmak üzere, Hint'te birçok filozof ortaya çıkmıştır. Radhakrishnan da büyük Upanishad filozofları olarak aşağı yukarı burada adlarını saydıklarımızı göstermektedir.⁴²

⁴¹ Eflatun, *Şölen*, İstanbul, 1972, s. 47.

⁴² S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Cilt I, London, 1948, s. 143.

AD VE BİÇİM (NĀMA-RŪPA)

Rigveda’da böyle yan yana iki kavramdan felsefi anlamda söz edilmese de, Upanishadlar’da net bir biçimde görebiliyoruz. Örneğin Brihadaranyaka Upanishad’da (I, 4; 7) şöyle yazar:

“Bütün bunlar olurken dünya gelişip ayrışmamıştı. O, ad ve biçim olarak gelişti, öyle ki kişi ‘şu adda, şu biçimde’ diyebildi. Bugün bile dünya ad ve biçim olarak gelişir ve insan “şu adda, şu biçimde” der. O (Brahma) tıpkı usturanın kınına, ateşin ateş deliğine girmesi gibi tırnak ucu dâhil, her yere girmiştir. O, tamam olmadığından, görülmez. Soluk alırken adı soluk olur, konuşurken adı söz olur, görünürken göz, duyarken kulak, düşünürken akıl olur; bunlar onun sadece hareketlerden aldığı adlardır. Bir kimse bunlardan sadece birini yüceltiyorsa onu bilmiyor demektir. Çünkü o bunlardan ayırdır. İnsan ona Ātman olarak tapınmalıdır, çünkü onların hepsi Ātman’da bir olurlar. Bu Ātman her şey için bir izdir, çünkü her şey onunla bilinir olur. Kişi de aradığını ayak izlerini takip ederek bulur.”

Burada, yaşarken gördüğümüz her biçime bir ad verdiğimiz, aslında her şeyin özünün aynı olduğu, hepsinin Ātman olduğu vurgulanmak istenmiştir. Chandogya Upanishad’da (VIII, 14) “Boşluk denilen şey ad ve biçimi ortaya koyar, bunun kapsadığı

ne varsa Brahma'dır; o ölümsüzdür, o Ātman'dır" yazar. Hint felsefesinde boşluk kavramı çok önemlidir. Varlığın maddesel olarak vücut bulması için boşluğa gereksinim duyulur. Boşluk her şeyin başı sayılır, bu nedenle matematikte sıfır sayısını ve ondalık sayı sistemini Hintlilerin bulmuş olması bir sürpriz sayılmaz. "Her şey uzay boşluğunda ortaya çıkar, sonra gene o boşlukta kaybolur; bu yüzden boşluk her şeyden büyüktür, boşluk nihai hedeftir" (Çhandogya Upanishad I, 9; 1).

Uddālaka Āruni de "ad ve biçimden" söz etmiştir. Çhandogya Upanishad'da (VI, 3-4) ad ve biçimin nasıl ayrıştığını izah etmeye çalışır:

"Bu canlıların, yumurtadan çıkma, bir canlıdan doğma ve fizilenme yoluyla üç kökeni daha vardır. Bu tanrılık kendi kendine düşündü: 'Haydi, şu canlı Ruh'la birlikte üç tanrılık niteliğine (ateş, su, besin) gireyim, *ad ve biçimi ayırayım*. Onlardan her birini üç aşamalı yapayım.' O tanrısallık, o yaşayan Ruh'la birlikte bu üç tanrısallığa girdi ve *adla biçimi* birbirinden ayırdı. O her birini üç dereceli yaptı. Şimdi evladım, üç tanrısallığın nasıl üç dereceli olduğunu dinle. Kırmızı renk ateşin biçimidir; beyaz suyun biçimi, siyah da besinin biçimidir. Ateşlik ateşten çıkmıştı. *Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır*. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir. Güneşin kırmızı rengi ısının biçimidir. Beyaz suyun, siyah da besinin biçimidir. Güneşlik güneşten çıkmıştı. *Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır*. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir. Ayın kırmızı rengi ısının biçimidir. Beyaz suyun, siyah da besinin biçimidir. Aylık aydan çıkmıştı. *Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır*. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir. Şimşegın kırmızı rengi ısının biçimidir. Beyaz suyun, siyah da besinin biçimidir. Şimşeklik şimşekten çıkmıştı. *Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır*. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir. Eski zamanların büyük aile reisleri kutsal bilgileri iyi bilir ve şöyle derlerdi: 'Kimse duyulmadan duyulana, düşünülmeden düşünüleni, anlaşılmadan anlaşılanı öğretemez.' Çünkü onlar bu üçünü bilirlerdi. Onlar kırmızının ateşin biçimi, beyazın suyun biçimi, siyahın da besinin biçimi olduğunu bilirlerdi. Onlar bilinmedik bir şeyle karşılaştıklarında bunun o üç tanrısallığın

karışımından oluştuğunu bilirlerdi. Şimdi bu üç tanrısallığın insana ulaştığında nasıl üçlü hale geldiğini öğren.”

Āruni muhteşem açıklamalarını sürdürür. Burada gene görüyoruz ki, ad ve biçim bir ayırıştırma, özden çıkanları farklılaştırmadır. Āruni varlığı ateş, su ve besin (madde) olarak üç biçime indirgemektedir. Geri kalan adlandırma bir ayrıntıdır.

Mundaka Upanishad’da ise (III, 2; 8) ad ve biçimin aydınlanma halinde nasıl kaybolacağı açıklanmaya çalışılır. Akarsuların okyanusa karışmasıyla varlıkların (bazen de ruhların) gerçek ve tek olana kavuşması benzetmesi Hint edebiyatında çok sık yapılır. Burada Brahma yerine Purusha kavramı kullanılmıştır:

“Akarsuların okyanusa vardıklarında ad ve biçimlerini kaybetmeleri gibi, aydınlanmış ruh da *ad ve biçimini* bırakarak en yüceden daha yüce olan göksel Purusha’ya karışır.”¹

“Ad ve biçim” kavramlarından en derin şekilde söz eden felsefe Budist felsefe olmuştur. Dhammapada’da (Kodhavigga, XVII, 221) şöyle yazar:

“Kişi öfkeyi ve gururu bırakmalı ve bütün bağlardan kurtulmalıdır. *Ad ve biçime* bağlı olmayan ve hiçbir şeyi kendisine ait saymayan bir kimsenin kederi de olmaz.”

Gene aynı eserin Bhikku Bölümünde (XXV, 367) şöyle yazar:

“O kendisini *ad ve biçimle* kimliklendirmez, çok bulamadığı bir şey için üzülmez...”

Bu tür açıklama çabaları, olasılıkla Upanishadlar devrinin ve o devrin kültürel atmosferine çok yakın olan Mahavira ve Buddha’nın yaşadığı zamanların ruhuna işaret etmektedir. Buddha ad ve biçimin şekillendiriciliğinden kurtulmanın kederi ve acıyı azaltıp yok edeceğini söyleyerek insana pratik bir formül sunmaya çalışmaktaydı.

Budizmin öz düşüncesinde bu iki kavrama büyük yer verilmiştir. On iki halkalı neden-sonuç zincirinin bir halkasıdır. Buddha Upanishadlar’da dağınık olarak söz edilmiş olan, tek gerçek olan Ātman veya Purusha’ya işaret ettiği söylenen bu kavramları,

¹ Yathā nadyah syandamānāḥ samudre’s tam gaṇṇhanti nāmarūpe vihāya, Tathā vidvānnāmarūpadvimuktah parātparam puruṣhamupaiti divyam.

avidya (bilgisizlik), samskāra (eylem), vicnāna (bilinç), şadaya-tana (altı duyu), sparşa (temas), vedana (duyusu), trişna (istek) ve upadāna (varlığa bağlanma) kavramlarıyla birleştirerek Pratitya Samutpāda adını verdiği “Nedensellik İlkesini” bulmuştur. Budizmdeki yerini ve rolünü daha iyi anlamak için biraz daha irdelemeye çalışalım.

Bilgisizlikle davranan bir insan düşünelim. Her davranışı cehalet dolu bu insanın gerçekleştireceği tüm eylemler karanlık olacaktır. Bu eylemler sonucu ortaya çıkan bilinç, karanlık bir bilinçtir. Bu bilinç, her türlü nesneyi biçimlendirip onlara birer ad verecektir ve olmadık soyut kavramlar türetecektir. Bu biçim ve adlar, insanların duyu organlarına hitap edecek, onları çekecek ya da itecektir. Bu çekiciliğin en etkili adımı dokunmadır. Dokunma ile temas başlar ve belli bir etki duyulur. Koku, görüntü ve ses de temastır. Bu etki, isteğe yol açar. İstek, tutkuya ve sahip olma arzusuna dönüşür; bu da varlıklara bağlılığı yaratır. Bu bağlılık “var olma” duygusunu kamçılar, üreme güdüsünü kıskırtır. Üreme sonunda doğum gerçekleşir. Doğan canlı yukarıda anlatmaya çalıştığımız tüm aşamaları yaşar ve nihayet ölür. Doğum ve ölüm arasında yer alan bu devinim biçimi, Buddha düşüncesine göre, doğru olmadığı için, yeni doğumlara ve yeni bilinçsizliklere neden olur. Bu verimli gibi görünen kısır döngü sonsuza dek uzar.

Olayı tersten anlatmadan önce, insan bilincinin oluşumu konusunda Nagasena’nın kral Milinda’ya söylediklerini hatırlatalım (Milindapanha, XXV, 1).² Kral, Bilge Nagasena’ya adını sorduğunda bilge kişi şöyle yanıt verir: “Efendim, ben Nagasena diye çağırılırım. Benim keşiş dostlarım bana Nagasena derler. Fakat anne ve babam bana Nagasena’dan başka Surasena, Virasena, Sihasena da derler. Bu bir göz önüne alma, bir terim, bir lakaptır; ayırt edici bir addır bu, çünkü bunda benlik yoktur.” Bu açıklamayı Kral Milinda beğenmez ve benimseyemez. Karşısın-

² Warren, H. Clarke, *Buddhism in Translations*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1947, s. 128-133. (Ayrıca, Korhan Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 165-169.)

da gördüğü kişi kimdir o zaman? Nagasena'yı belirleyen şeyin saçlar mı, et, deri, kemik mi, iç organlar mı, duyular, algılar vb. mi olduğu sorgulanır. Aynı şekilde Nagasena da kraldan geldiği arabayı tanımlamasını ister. Araba dingil mi, tekerlekler mi, yular mı, boyunduruk mu vb. mi diye sorar. Net bir yanıt alamayınca Kral Milinda şunu söyler: "Araba sözcüğü, nesneyi göz önüne alma, bir terim, bir lakaptır; ayırt edici bir addır, araba oku, dingil, tekerlekler, sandık veya bayrak sopası için bir addır." Buna karşılık Nagasena da şu yanıtı verir: "Nagasena adı da nesneyi göz önüne alma, bir terim, bir lakap, ayırt edici bir addır; benim saçlarımın, kıllarımın, tırnaklarımın, dişlerimin vb. ve beynimin, duyularımın, algılarımın, eğilimlerimin ve bilincimin adıdır. Ama mutlak anlamda bir benlik yoktur." Böylece bu mantığı kendi adımıza ve çevremizde çok sık tekrarlayıp kanıksadığımız tüm kişilere ve onların adlarına uygulayabiliriz. Nitekim Deniz, Derya, Ayhan, İsmet, Fikret gibi hem erkek hem de kadınlara konulan adların, karşımızdakine alışma sonucunda hiç yadırganmaması, ad ile benlik arasında kurulan ilişkinin âdeta beyinde dosyalanması sonucudur.

Olayı tersten anlatacak olursak, Buddha'ya göre, öncelikle yaşlılık, keder, endişe, sızlanma ve ölümün doğuma yol açtığını söyleyerek söze başlamamız gerekir. İnsan, yaşı ilerledikçe, bedensel ve zihinsel gücünün azalmasıyla doğru orantılı olarak, yaşam yükünün altında daha fazla ezilmeye başlar. Aklı, çocukluktan itibaren doğru olarak eğitilip yönlendirilmediği için, kendisini ezik ve güçsüz hissettiği dönemlerde daha da karışır. Yanlış yönlendirdiği zihni yüzünden, neslin devamı, başkalarını taklit, yaşlandığında kendisine bakacak kişiler olması, kendi gururunu okşama, büyüklük duygusu hissetme gibi nedenler yüzünden çocuk yapmak gereği hissederek. Bazıları buna "içgüdü" de diyorlar. Çocuğu, kendisini hastalık, keder ve sızlanmadan kurtaracak bir kurtarıcı gibi görür. Bazıları bu sorumluluğu üzerlerine almak için, çocuğun oluşundan haberi yokmuş, kazayla olmuş gibi davranır. Âdeta kendi dışındaki olayların kendisini çeşitli yönlerle sürüklemesinden zevk alır. Oysaki bu, kendi yaşamına yön verememe güçsüzlüğünün belirtisidir.

Doğumu “varlık” izler. Canlı doğmakla “var” olur aslında, ama bir varlık haline gelmesi, kendisini çevreleyen ana rahminde, kordonla beslenen bir fetus halinden yeni kurtulmuş bir yaratık olmaktan çıkıp, denizden karaya çıkmış bir canlının kuruması gibi, ana kucağında oksijen soluyan ve meme emen bir kuru canlı haline gelmesiyle oluşmaya başlar. İşte “bağlılık” aşaması bu noktadan başlayarak gelişir. İnsanın ilk geliştirdiği bağlılıklar, anasının sıcak ve güven dolu kucağı ve memesinden emdiği sütte. Bağlılık, büyüyüp geliştikçe artar. Biberonu için, oyuncağı için bağlılık gösterirken, giderek arkadaş için, sokağa çıkmak için, daha sonra para kazanmak, ün sahibi olmak, ev-araba türü maddi şeylere sahip olmak gibi yüzlerce, binlerce bağlılık çeşidiyle devam eder durur.

İlk andan itibaren bağlılığın tetiklediği şey, “istek”tir. Varlığa eklenen bağlılığa, çok geçmeden istek eklenir. Bunlar birarada yolculuklarını sürdürürlerken bunlara “duygu” katılır. Buna “duyuş” da diyebiliriz. Bağlılıkla tutunduğumuz bedende soluk alıp verirken duyduğumuz doyma isteği, çok geçmeden bundan zevk duymamızı sağlar. Buna giderek, süratle başka duygular eklenir. Bebek saflığıyla duyulan hisler, beden büyüdükçe acı veren birer diken haline dönüşürler. Çünkü duygunun yarattığı zevk hissi “teması” tetikler. Birey, yaşamın sunduğu sayısız çeşitlilikle yakınlaşmak ister. Çıplak görmek, hoş kokular koklamak, lezzetli şeyler tatmak, güzel sesler işitmek, elleriyle okşamak ve hissetmek ister. Temas, altı duyu organının harekete geçmesiyle olur. İşte bu noktada *Ad ve Biçim* belirginleşmeye başlar.

Buddha’nın Bodhi ağacının altında, kılı kırk yarararak düşündüğü ve bulduğu bu on iki halkalı neden-sonuç zincirinin bizce en önemli kısmını “Ad ve Biçim” (Nāma-Rūpa) aşaması oluşturmaktadır. İnsan beynini, altı duyusuyla algıladığı dünyayı tüm ayrıntılarıyla kaydeden ve dosyalayan bir bilgisayar gibi düşünürsek, anlatmak istediğimizi daha rahat ifade edebiliriz. İnsan, bebek yaşlardan itibaren gördüğü nesneleri, duyduğu seslere göre kaydeder. Bu aslında, kabaca, “dil” dediğimiz şeydir. İnsanın aklına dosyaladığı kişiler ve nesnelerle dilin ve bilincin birebir

ilgisi vardır.³ Kullandığımız sözcüklerle birlikte o sözcüklerin nitelediği somut nesneler ve soyut kavramlar bu bilgisayara, yani beynimize, tek tek ve ayrıntılarıyla dosyalanır. Bazen bulanık ve acı veren yahut çarpık anlamlı dosyalamalar da olur.

Ad alma konusunda, yalın durumda bir insan düşünelim. Hiçbir niteliği yansıtmayan bu insan, sınıfta ders verirken “öğretmen”, sırada ders dinlerken “öğrenci” adını alır. Aynı kişi bir futbol maçını yönetirse “hakem”, mahkemedeki davayı yönetirse “hâkim”, seçimde oy verirse “seçmen”, dükkândan mal alırsa “müşteri”, sinemada film izlerse “seyirci”, hastaneye düşerse “hasta”, bankaya para yatırırse “mudi” olarak adlandırılır. Bu adlandırmalar diğer canlılar için de yapılır. Örneğin küçükken “Kraça” adı verilen balık, büyüdüğü zaman “İstavrit” adını alır. Küçükük farklılıkları yüzünden aynı balık “Karagöz” veya “Sarıkanat” gibi isimler alır. Gene Kefal balığının Has kefal, Altınbaş kefal, Topbaş kefal, Platerina, İlarya, Dudaklı kefal gibi adlar altında toplanan türleri vardır.⁴ Cıvcıv, piliç aşamasından sonra tavuk olur. Gene bazı kuşlar aynı takıma ait oldukları halde, farklılıklarıyla farklı adlar alırlar. Örneğin Çaylak, Atmaca, Şahin, Delice, Akbaba, Doğan, Kerkenez hep kartallar takımına

³ Bebeğin ilk tepkilerinden biri gülme eylemidir ve bunu nasıl kaydettiğini Desmond Morris çok güzel açıklamaktadır: “Anasını tanıma sürecinin sonucu (üç-dört aylıkken), çocuk kendisini garip bir açmazda bulur. Eğer anne ona ürkütücü bir işaret yaparsa çocuğa iki mesaj birden iletmış olur. Biri ‘Ben annenim, özel koruyucunum, korkulacak bir şey yok’ derken ikincisi, ‘Dikkat et burada bir tehlike var’ demektir. Daha önce böyle bir işaret yokken şimdi ‘Tehlike var ama tehlike yok’ gibi çift işaret vermektedir. Başka deyişle, ‘Tehlike var gibi görünebilir ama işaret benden geldiğine göre ciddiye alman gerekmez’ demektir. Bunun sonucu, çocuğun ağlamakla, anayı tanımanın getirdiği sevinç arası bir tepki vermesidir. Bu sihirli bileşim ‘gülmeyi’ doğurmuştur... Gülmek, ‘Tehlikenin gerçek olmadığını fark ettim’ demektir.” (Desmond Morris, *Çıplak Maymun*, s. 129-130)

⁴ Sıtkı Üner, *Balık, Avcılığı ve Yemekleri*, Karacan Yayınları 75, İstanbul, 1981, s. 30.

aittirler. Kartalın da Şah Kartal, Kaya Kartalı, Bozkır Kartalı, Bağırgan Kartal, Balık Kartalı, Cüce Kartal gibi türleri vardır.⁵

İnsanoğlunun bir nesneyi, bir kavramı belirtmek üzere bir gösterge oluşturmaya “adlandırma” (signification) adı veriliyor. Bu adlandırma sırasında her dil, kendince bir anlatım yolu izliyor, kimi zaman bütünüyle kendine özgü, değişik ve ilginç kavramlardan yararlanıyor.⁶ Örneğin Doğan Aksan’ın “cumar-tesi” (cumanın ertesi), “biçerdöver” (hem biçen hem döven araç), ağaçkakan (ağacı kakan) örneklerinde olduğu gibi.⁷ Sanskrit dilinde de ağaç anlamına gelen “agaçça” (gitmeyen), fil anlamına gelen “dvipa” (iki kere içen; suyu önce hortumuna alıp sonra ağzına boşalttıkları için),⁸ kuş anlamına gelen “andaca” (yumurtadan doğan) sözcükleri örnek gösterilebilir. Siddharta Gautama’ya da, insanı, insan beyninin nasıl çalıştığını, yaşamı ve onun getirdiklerini çözüp mutlak huzur durumuna eriştikten sonra “uyanmış” anlamında “Buddha” denmesi de, dilde sözcük yaratmaya ve o sözcüğün kavramlaşmasına iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Türkçede kurum, kuşak, ekmek, yüz, el gibi eşsesli birçok sözcük vardır. Bu sözcükler yardımıyla (Karagöz-Hacivat oyunlarında görüleceği üzere) çeşitli gülmece durumları yaratılır. Birden fazla dil bilen, bilgili ve kültürlü insanlarda gülmece derinliğinin büyük olması, pek çok ad ve kavrama hâkim olmalarındandır. Örneğin “dayak” dediğimiz zaman çoğumuzun aklına “birisini dövmek” geldiği halde, bir etnolog ya da Uzakdoğu uzmanı “Borneo adasındaki yerlilere de Dayak denildiğini” düşünecektir. Keza “yama” pantolon yaması olabileceği gibi “Hint mitolojisindeki ölüm tanrısı Yama”yı da çağrıştıracaktır.

⁵ Nihat Turan, *Kuşlar*, Ankara, 1990, Tablo 11-16. Ayrıca bkz. Sevinç Karol, *Zooloji Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara, 1963, s.139.

⁶ Doğan Aksan, *Dil, Şu Büyülü Düzen*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2003, s.76.

⁷ Doğan Aksan, *age.*, s. 78.

⁸ “Fil” anlamına gelen tek sözcük bu değildir. Sanskrit dilinde gaca, hastin, karenuka gibi birçok fil anlamına gelen sözcük vardır. Aynı biçimde ağaç ve kuş sözcükleri için de başka sözcükler vardır.

Daha temel sözcüklere bakalım. Sıcak, soğuk, aydınlık, karanlık, uzun, kısa gibi birçok özellik, toplumların yaşam alanlarına göre değişiklikler gösterir. Sıcak çok şiddetli hissedenden ile az hissedenin sıcaktan anlayacakları farklı farklı olacaktır. Sıra “iyi” ve “kötü” gibi kavramlara geldiğinde ise işler iyice karışacaktır. Çünkü bir toplumun iyi saydığını diğeri kötü sayabilecek, yahut bir toplumun kutsal saydığını diğeri toplum sıradan sayabilecek ve toplumlar arası çatışmalar yaşanabilecektir.⁹ Korkular ve endişeler de beyinde dosyalanan ve belki de en uzun süreli (ömür boyu) saklanan duygulardır. Bazı kişiler, olaylar veya soyut kavramlar da insanlar tarafından tabulaştırılabilirler. Adlar, kavramlar, bilinçaltına itilerek yaşam boyu süren acıların nedeni olabilirler. Burada her adın, her kavramın ve her duygunun beyinde doğru dosyalanması gerektiği vurgulanmalıdır. Algı yanılmaları, insanların duyularıyla kavrama yeteneklerinin sınırlı olduğunu göstermektedir bize. Duyular yanılabılır, beyin yanılabılır ve oluşturduğumuz kişilikler, o kişiliklerin oluşturduğu toplumlar kökünden yanılabılırler. Yanlış üstüne yanlışla kurulmuş yapı çökebilir, çökmese bile o yapının içinde yaşayanlara acı verir. Canlılar, acıyla beraber yaşamaya çalışırlar. Azınlık, çoğunluğun üzerine basarak yaşamın en güzel yönlerinden yararlanmaya çalışır. Güçlü güçsüzü ezer.

Algı yanılmaları çok çeşitlidir. Örneğin, köpüren ve dumanlar çıkaran bir suyun üstüne konulmuş bir kalas düşünelim. Aşağıdaki suyun 100°C olduğunu söylediğimiz bir kişiden o kalasın üzerinden geçmesini isteyelim. O kişi, korkusu yüzünden, kalasın üstünden düşecektir. Düştüğü suyun sıcaklığının gerçekte 20°C olduğunu, diğer görüntülerin hile olduğunu gördüğünde bir dahaki sefere kalasın üzerinden güle oynaya geçecektir. Burada kişiyi yanıltan, beynine (korku yüzünden) yanlış yerleştirdiği düşünce olmuştur.

Hemen her duyumuzun yanlış algılayacağı şeyler vardır. Gözle ilgili olanları psikoloji kitaplarından, hattâ gazetelerin bul-

⁹ Hindistan’da zaman zaman inek yüzünden ortaya çıkan Müslüman-Hindu çatışmaları buna örnek verilebilir.

maca eklerinden biliriz. Benzer şekilde yanltan sesler, kokular ve hisler de vardır. Örneğin bir kimsenin ensesine bir-iki saniye içinde buz değdirip sonra ona maşanın ucunda tuttuğumuz kızgın kömürü gösterirsek, o kişı ensesini yaktığımızı düşünecek ve bize kızacaktır.

Ad ile o adın çağrıştırdığı biçim ve bunun insan bilinçaltındaki etkisi çok önemlidir. Beynimize yerleştirdiğimiz tüm simgelerin bileşkesi bizim bilincimizi oluşturacaktır. Örneğin hava, su, ateş gibi insana dost kavramlar, sel ve yangın gibi can alıcı olayların yaşanmasından sonra, beyinde özel bir temkinlilikle dosyalanacaktır. Aydınlık iyi, karanlık kötü olarak bilinecektir. Adlar ve onların nitelediği biçimler beyne yanlış yerleştirilirse, o beyni taşıyan kişiyi felakete sürükler. Gene “yalan, para, güç, ezmek” simgelerini “doğru yaşam” simgesiyle birlikte dosyalamış bir kimse, zalimce bir yaşam sürmeye mahkûmdur. Toplumlar yaptıkları yasalarla sosyal yaşamlarına bir düzen vermeye çalışırlar, ancak bu yasaları dinî, ahlâki birtakım başka değerlerle de temellendirmeye ve güçlendirmeye de çalışırlar diğeryandan. Yasalar bazen suçun işlenmesinden çok sonra devreye girer ve ayrıca yasaları aldatmanın da yollarını bulmuştur insanoğlu. O nedenle, özellikle büyük şehirlerde, iyi ve kötü insan veya güvenilir ile güvenilmez insan ayırımını yapmak oldukça güçtür.

“Ad ve Biçim” belirlemelerinin bilinci oluşturduğunu söylemiştik.¹⁰ Buna göre şu iyidir, bu kötüdür, şundan yarar görmüştüm, bundan zarar görmüştüm diye belirlemeler yaparız. Bu belirlemelerde kuşkusuz çıkarların ve bakış açılarının büyük etkisi vardır. Bu bilinç düzeyine göre onur, onursuzluk, cesaret, korkaklık, başarı, başarısızlık gibi soyut kavramlar da belirlenir. Fakat bu kavramlarda toplumlar arasında bir düşünce birliği de

¹⁰ Burada, kişinin kendisini algılaması ve belirlemesi de çok önemlidir. Bir adla anılan kişı kimdir aslında? Çoğu zaman insanlar kendilerini şöyle böyle özelliklerle tanımlamaya çalışırlar. Gözü, saçı, teni, boyu, giysileriyle o ad arasında bir koşullanma yaratılmış ve birey de bunu benimsemiştir. Ama yukarıda Nagasena’nın itirazında olduğu gibi, ad sadece bir belirleme aracıdır. Buna göre kimsenin, gerçekte, çağrıldığı adla uzaktan yakından bir ilgisi yoktur.

yoktur. İnsanlar ve toplumlar birbirlerine ters gelen değer yargılarına sahip olabilirler. Buddha'ya göre ise, yanlış yönlendirilmiş zihinlerin yaratacağı, böylesi kavramların o insanları ve o insanların oluşturduğu toplumları karanlıktan başka bir yere götürmeyeceğidir.

Ad ve biçimin belirlediği “bilinç”, yanlışlarla dolu bir bilinç olur. Erich Fromm bunu “düzmece bilinç” olarak nitelemiştir.¹¹ Fromm, insanın yanlışlarla dolu bir bilinç için istekli olmasının nedeninin, gerçeği görüp tanımaktaki yetersizliklerinden değil, toplumun işlevsel düzeninden kaynaklandığını belirtir ve şöyle söyler:¹²

“Eğer bazı ilkel toplumları dışarıda bırakırsak, insanlık tarihinin başlıca özelliği, bir küçük azınlığın çoğunluk üzerinde egemenlik kurarak onları sömürmesidir. Bunu başarabilmek için de azınlık genellikle zor kullanmıştır; ama zor kullanma yetmeyince, sürekliliği sağlamak için çoğunluğun sömürülmeye gönüllü olarak katlanması gerekiyordu. Böyle bir şey de ancak kafaların çeşit çeşit uyduruk şeylerle, yalanlarla doldurulmasıyla olabilir.”

Tabii, insancıl amaçlarla toplumsal amaçlar arasındaki gelişkinin de bu uydurma bilincin oluşmasında katkısı var. Gizlenmiş olan gerçek bilincin ortaya çıkması halinde doğru olan yapılmış olur. Öteki türlü, yani uyduruk bilincin insanı belirli davranışları yapmaya zorlaması, milyonlarca türde değişik acıların yaratılmasına neden olmaktan başka bir işe yaramaz. Bu davranışlar “Eylem”i oluşturur. Eylemin ortaya çıkarttığı şey ise “Cehalet”-tir. Neden-sonuç ilişkisini görmek çok önemlidir. Olayları birbirinden kopuk olarak algılamak cehaleti besler, oysaki olaylar hep birbirlerine bağlıdır.

Cehalet, kedere, endişeye, sızlanmaya, yaşlılık ve ölüme neden olacaktır. Çünkü yanlış eylemler sonucu biriken negatif oluşumun mutluluk yaratması mümkün değildir. Bilgisizlik kötülüğü, kötülük bilgisizliği besler. “Sözcükleriyle, dilbilgisiyle, sözdizimiyle, bütünlüğü içinde biçim alıp kemikleşen düşünce

¹¹ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, çev. İ. Güngören, İstanbul, 1979, s. 46.

¹² E. Fromm, *age.*, s.45.

yapısıyla dil, algılarımızı nasıl yaşantılaştıracağımızı ve hangi yaşantılarımızın bilince ulaşabileceğini ayarlıyor.”¹³ Toplumun zihinimize yerleştirdiği “alıcı”, neyin akılda kalacağını neyin atılacağını belirler. Güzel ve yararlı olanları almaz, kötü ve zararlı olanları ise kaydederek toplumsal bir zavallılığın yaratılmasına neden olur. Bunlar üst üste yığıldığı zaman içinden çıkılmaz bir hal alır. Buddha’nın “dünyadaki bütün kötülüklerin nedeni cehalettir” demesinin nedeni budur.

Dünyadaki acının nedeni olarak diğer felsefe sistemleri de cehaleti öne sürerler. Özellikle Nyāya ve Vaiṣeṣhika sistemlerinde de bu böyledir. Vaiṣeṣhika sistemi “padārtha” sözcüğünü kullanır ki bu “sözcük anlamı” anlamına gelmektedir. Tüm bilgimizi padārtha ile edindiğimizi ve kullandığımızı öne sürerken Upanishadlar’daki “nāma-rūpa” kavramına yaklaşmış olur.

Görüldüğü üzere, Upanishadlar’da ortaya atılan “ad ve biçim” kavramı, orada gerçek varlık olan Ātman, Brahma veya Puruṣa’nın dağılmış çeşitli görünüşleri olarak öne sürülürken ve elbette bir yanılgı olarak kabul edilirken, tutkunun acıya yol açtığını¹⁴ söyleyen Buddha, bu kavramları biraz daha açıp ne-

¹³ E. Fromm, *age.*, s.50.

¹⁴ Tutkunun acıya yol açması düşüncesi, *Bhagavadgītā*’da da (II, 55-72) işlenmiştir. Krishna Arcuna’ya bunu şu sözlerle anlatmaya çalışır: “Pārtha, bir kimse aklın tüm tutkularından vazgeçer, kendi kendine yeterse, o kimsenin ölümsüz bir aklı var demektir. Akli kederden etkilenmez, zevk veren şeylerden uzaktır; tutkudan, korkudan ve öfkeden kurtulmuştur, onun sarsılmaz bir aklı vardır. Bir kaplumbağanın organlarını içine çekmesi gibi o kişi de bütün duyu organlarını zevk nesnelerinden çeker; onun sarsılmaz bir aklı vardır. Sıradan bir kişi duyu zevklerinden uzak kalsa da onların tadı onda kalıcıdır. En Yüce Olanı gören sarsılmaz akıllı kişide ise bu tat kaybolur. Kaunteya, duyuların dinmek bilmez şiddeti, kendini disipline eden bilge kişinin bile aklını uzaklara sürükler. Bu yüzden bunları kontrol edip aklında tutan kişi, derin düşünceyle bana bağlanmalıdır; çünkü duyularını yenmiş sarsılmaz bir bilince kavuşmuştur. Kişi duyu nesneleri içinde yaşarsa onlara bağımlılık geliştirir; bu bağımlıktan istek, istekten de öfke doğar. Öfkeden akıl karışıklığı, ondan hatırlama kaybı, ondan da mantık yitimi doğar; mantığı kaybolan kişi tam bir yıkıma uğrar. Fakat çeşitli duyu nesnelerinden zevk aldığı halde kendini disipline ederek, sevilen

densellik zincirinin bağlayıcı unsurlarından biri haline getirmiştir. Sonuçta, Hint felsefesinde yanılgıdan kurtulmak için, biçimleri gösteren adların en doğru şekilde algılanmasına, gerekirse adların kullanılmamasına, hattâ “susmaya” gereksinim vardır.

ve seilmeyenden kendini uzak tutan kontrollü kişi akıl huzuruna erişir. Bu akıl huzuruna erişmeyle tüm acılar bir son bulur; her taraftan kendini çekmiş böyle bir insanın aklı sarsılmazdır. Duyularını kontrol etmeyen kişi bilgi edinemez, derin düşünemez. Derin düşünemeyen huzuru bulamaz, o zaman da sevinç bulabilir mi? Rüzgâr suların üstündeki tekneyi nasıl uzaklara sürüklerse, duyuların egemenliğine kapılmış akıl da öyle sürüklenip gider. Mahābāhu, bu nedenle duyularını duyu zevklerinden bütünüyle çeken kişinin sarsılmaz bir aklı var demektir. Diğer insanlar için karanlık sayılan bu akıl durumundaki bilge kişi, onların gündüzünü gece olarak görür. Nasıl bütün sular okyanusta kaybolursa, bütün zevkler de o bilge kişinin sonsuz huzurunda kaybolur, o onları hiç özlemez. Tüm isteklerden vazgeçen, tüm bağları kopartan, bencillik ve zevk tutkunluğundan kurtulan kişi huzura erişir. Pārtha, Tanrıyı anlama durumu budur; bu duruma kavuşarak kişi hayalden kurtulur. Yaşamının son saatinde bile insan Brahma’nın Nirvānası’nı yakalayabilir.” (*Bhagavadgītā*, çev. K. Kaya, Dost Kitabevi, Ekim 2001, Ankara)

ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

Dünyada, belki de hiçbir toplum, eski Hintliler kadar ölüm üzerine kafa yormamıştır. En eskiden en yeniye kadar, birçok edebî eserde, belirli disiplinleri izleyen insanların “ölümsüzlüğe” kavuşacağı vurgulanmıştır. Rigveda’da ölümsüz tanrılardan ve ölümlü insanlardan sıklıkla söz edilir. Upanishadlar çağına gelindiğinde ise ölüme ciddi ölçüde çözüm aranmaya çalışılır. Bu soru, Buddha’nın da aklını karıştıran, hayatın “acı” olduğu fikrine iten bir neden (yahut nedenlerden biri) haline gelir. Bhagavadgītā’da ise Krishna, herkesin aslında bütün çağlarda yaşadığını, ölümden korkulmaması gerektiğini söyleyerek ölüm konusuna bir başka boyut getirir.

Dünya tarihinde bildiğimiz en eski ölümsüzlük arayışı, eski Sümer efsanesinde Gilgamesh’in kidir. O, ölmek istemeyen bir insandır. Sevgili arkadaşı Enkidu’nun ölümü onu derinden sarsar. Arayışları onu Utnapiştî’ye götürür, ancak ölümsüzlük için verilen bitkileri çaldırınca ülkesine eli boş döner. Destandan ölümle ilgili bölüm¹ şöyledir:

¹ Jean Bottero, *Gilgamesh Destanı, Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*, çev. Orhan Suda, YKY, İstanbul, 2005, s. 186-187.

“Kamışlıktaki bir kamış gibi kırılacaktır insanlık. Ölüm alıp götürür delikanlıların en iyisini, genç kadınların en iyisini. Ölüm; hiç kimsenin görmediği, yüzünü kimsenin fark etmediği, sesini hiç kimsenin duymadığı zalim ölüm! Yok eder insanları! Ebediyen var olacak evler inşa ediyor muyuz? Sonsuza dek geçerli sözleşmeler imzalıyor muyuz? Ebediyen pay edilir mi bir miras? Sonsuza dek sürer mi kin? Irmak taşar mı sonsuza dek? Birdenbire hiçbir şey kalmaz geriye, akarsuya karışan susineklere, güneşi gören yüzlerden! Uyuyan da birdir, ölen de! Asla çizilmedi Ölüm’ün sureti. Gene de ezelden beri tutsağıdır onun insanoğlu!”

Antik Yunan’ın materyalist ve tanrıtanımay düşünürü Epiküros (MÖ 341 -270), bilginin amacının insanı bilgisizlikten ve kör inançlardan, özellikle de Tanrı ve ölüm korkusundan kurtarmak olduğunu ve bu kurtuluş gerçekleşmedikçe insanların asla mutlu olamayacaklarını ileri sürüyordu. O, “Ölüm varken biz yokuz, biz varken ölüm yoktur, onunla hiçbir zaman karşılaşmayacağız ki ondan niçin korkalım?” demektedir.²

Hint’te ölümle ilgili ilk sözlere Rigveda’da rastlıyoruz. Örneğin Rigveda X, 18’de Vedik ozan Ölüm’e şöyle seslenir:

“Ey Ölüm, kendi yolunu tanrıların alışık olduğu yollardan ayırarak git. Gören ve işiten sana derim ki soyumuza ve kahramanlarımıza zarar verme.”

Vedelerde, özellikle Rig, Yacur ve Atharva vedalarda “ölüm ve yok oluş” tanrıçası Nirriti’nin adı, zaman zaman çeşitli ilâhilerin içinde geçer. Atharvaveda’da (örneğin VIII, 1’de olduğu gibi) “ölümü engelleme” üzerine ilâhiler bulunmaktadır. Keza Brâhmanalar içinde de ölümden söz eden kısımlar varsa da buralarda ölüm üzerine söylenmiş derli toplu bir fikir yoktur. İnsanlar ölüm zamanı nereye gider? Öldükten sonra ne olur? Ölümsüz olmak olanaklı mıdır? Tüm bu sorulara Upanishadlar dönemine yakın ve ondan sonra devam eden dönemde yanıtlar aranmıştır.

² Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Düşünürler Bölümü, Cilt I, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 149.

Upanishadlar'da, Pracapati'nin İndra'ya verdiği derste, bedenin ölümlü olduğu, ölümsüz olanın ise Ātman olduğu vurgulanır (Çhandogya Upa. VIII, 12; 1):

“Bu beden ölümlüdür. Ölüm tarafından sarılmıştır. O, ölümsüz ve bedensiz olan Ātman'ın barınağıdır. O, zevk ve acının bulunduğu bir birleşiktir. Birleşik halde kaldığı sürece kişi zevk ve acıdan kurtulamaz. Bir kimse bedensiz olduğu sürece zevk ve acı ona dokunamaz.”

Kişi Ātman'ı görmeli, onu anlamalıdır. O bilindikten sonra bütün sıkıntıları, hattâ ölümü dahi yok etmek mümkündür. Öte yandan, yukarıdaki ifadeden, Yoga uygulaması sırasında dokuz kapılı şehir olarak nitelenen bedenin tüm kapılarını kapatıp, yaşamdan yalınarak bir tür “ölü” durumuna geçmek düşüncesinin çıktığını pekâlâ düşünebiliriz.

Satyakama Cābāla'nın öğretileri arasında ölümle ilgili olanı, daha sonraki kültürde iyice yaygınlaşacak olan “ruh göçü” inancının başlangıcını oluşturan ilk örneklerden biri gibi durmaktadır (Çhandoya Upa. IV, 15; 5):

“Böyle bir kişinin ölü yakma törenlerini yapsalar da yapmasalar da o aleve geçer. Alevden güne, gündend yükselen yarım aya, ondan güneşin kuzeydeki altı ayına, aylardan yıla, yıldan güneşe, güneşten aya, aydan şimşeğe geçer. Bu durumda kişi artık insan değildir (amānava). O onları Brahma'ya götürür. Bu tanrılara giden yoldur, Brahma'ya giden yoldur. Bunu izleyenler insan biçimlerine artık dönmezler.”

Çitra Gāngyāyani de benzer açıklamalar yapar (Kauṣītaki Upanishad I, 2). Burada, Hint düşüncesine zamanla iyice yerleşecek olan, Bhagavadgītā'da ve bin yıl sonraki anlatılarda (örneğin Kathāsaritsāgara gibi masal serilerinde) örneklerini görebileceğimiz, bugünkü Hint dünyasına da hâkim olan “yeniden bedenlenme” düşüncesinin ilk izlerini de görebilmekteyiz:

“Bu dünyadan göç eden herkes aya gider. Önce ilk yarıda ay onların ruhunu sevindirir; ikinci yarıda ise onları yeniden doğmak için gönderir. Doğrusu ay, göksel dünyalara açılan kapıdır. Ona yanıt verenleri o salıverir. Yanıt vermeyenleri yağmur olarak bu dünyaya geri gönderir. Kişi, yaptığı işlere ve bilgi

düzeyine göre solucan, böcek, balık, kuş, aslan, domuz, yılan, kaplan, insan veya şu ya da bu biçimde bir şey olarak yeniden yaşam bulur. Kişi dünyaya geldiğinde ona guru sorar: ‘Kimsin sen?’ Şöyle cevap vermek gerekir: ‘Mevsimlere hükmeden, on beş bölümden oluşan bilge aydan geldim; tohumlarıyla bizi var eden atalarımızın diyarı aydan geldim. Ben de yirminci veya on üçüncü ayda doğan babamın sayesinde yirminci veya on üçüncü ayda doğdum. Böylece Brahma’yı bilmem ya da bilmemem gerekiyordu. O nedenle, ey mevsimler, bana Brahma’yı öğreterek beni ölümsüzleştirin. Bu gerçekler ışığında, bu zahmetin sonunda, ben mevsimim, ben mevsimlere bağlıyım. Ben kimim? Ben senim.’ O onu salıverdi.”

Metnin devamında bir tür öteki dünya tasavvuru bulunmaktadır. Purāna metinleri de dikkate alınacak olursa, Hint eskatolojisinin geniş çeşitliliğine iyi bir örnek oluşturan bu bilgilerin daha ciddi “ölümsüzlük arayışları” yanında fazla bir değeri yoktur.³

³ Ölüm zamanı kişi tanrıların yoluna varır. Agni’nin dünyasına gelir, sonra Vāyu’nun, sonra Varuna’nın, sonra Indra’nın, sonra Pracāpati’nin, sonra da Brahma’nın dünyasına gelir. Bu Brahma dünyasında Āra gölü, Yeshtiha cevherleri, Vīcarā nehri, Īlya ağacı, Sālācyā şehri, Aparācita barınağı, İki kapı bekçisi Indra ve Pracāpati, Vibhu holü, Viçakshanā tahtı, Amitaucas sediri, sevgili Mānasi ve onun tamamlayıcısı Çakshushī, onların ellerindeki çiçekler, Apsaraslar, Ambālar, Ambāyaviler ve Ambayā nehirleri vardır. Buraya gelen bunları bilir. Brahma ona der ki: “Ona koş! O Vīcarā (Yaşlanmazlık) nehrine kavuştu. O artık yaşlanmayacak.” Ona beş yüz Apsaras koşar. Yüz tanesinin elinde meyveler vardır; yüz tanesi yağ, yüz tanesi çiçek kolyeler, yüz tanesi giysi, yüz tanesi de güzel kokular tutarlar ellerinde. Onlar ona Brahma’ya tapar gibi taparlar. Kendisine Brahma’ya tapınılır gibi tapınılan, Brahma’yı bilen kişi Brahma’ya gider. Āra gölüne gelir. Onu aklıyla geçer. Gerçeği bilmeyenler orada batarlar. Yeshtiha cevherlerine gelir. Onlar ondan kaçarlar. Vīcarā nehrine gelir. Onu aklıyla geçer ve orada iyi ve kötü işlerini silkeler. İyi akrabaları iyi işleri, kötü akrabaları kötü işleri alırlar. Bir araba sürücüsü aşağıya, arabanın iki tekerleğine bakar; aynı şekilde güne ve geceye, iyi ve kötü işlere, her türlü karşıtlığa bakar. İyi işlerden ve kötü işlerden uzak olan, Brahma’yı bilen kişi Brahma’ya gider.

Ölüyü ateşte yakma geleneğinin yerleştiği toplumda, ölümden sonra ne olacağı üzerine, göğe yükselen dumandan, ateşin alevinden esinlenerek tasarlanan düşünceler, karma yasasıyla da birleştirilmeye başlanmıştır. Buna bir örnek de Chandogya Upanishad'da (V, 10; 1-7) şu şekilde yer almıştır:

“Bu bilenler⁴ ve ormanda ‘inanç çileciliktir’ diye düşünerek tapınanlar, yakıldıktan sonra ateşe geçerler. Alevden güne, gündün büyüyen ayın yarısına, ondan kuzeye hareketlenen güneşin altı ayına; o aylardan yıla, yıldan güneşe, güneşten aya, aydan parlaklığa geçerler. O, ‘insan değil’ denen Purusha’dır. O onları Brahma’ya götürür. Bu tanrılara giden yoldur. Öte yandan kasabada yaşayıp kurbana, fazilet ve sadakaya inananlar dumana geçerler. Dumandan geceye, geceden ayın ikinci yarısına, ondan güneşin güneye doğru hareketlendiği altı aya geçerler. Bunlar yıla varamazlar. Bu aylardan ataların dünyasına, ataların dünyasından uzaya, uzaydan aya geçerler. Bu Kral Soma’dır. Bu tanrıların besinidir. Tanrılar bunu yerler. Orada iyi işlerinin karşılığı olarak biraz kaldıktan sonra, geldikleri yoldan aynen geri dönerler. Önce uzaya, uzaydan rüzgâra geçerler. Rüzgâr olunca dumana dönüşür, ondan da sise dönüşürler. Sis olduktan sonra bulut olurlar. Bulut olunca yağmur yağdırırlar. Burada pirinç ve arpa, bitkiler ve ağaçlar, susam filizleri ve fasulyeler çıkar. Bunlardan tekrar doğmak zordur. Kim besin yer ve meni çıkartırsa tekrar doğuma sahip olabilir. İyi davranışta bulunanlar, kural gereğince, iyi rahimlerden, Brâhman, Kshatriya veya Vaişya olarak doğarlar. Kötü davranışta bulunanlar ise kötü rahimlerden köpek, domuz veya kast dışı bir insan olarak doğarlar.”

Brihadaranyaka Upanishad'da (III, 2; 13) Yacnavalkya, Karma kanunu hakkında bir dostuna ders verir, ancak bunun ayrıntıları metinde verilmemiştir. Bu konu ikisi arasında bir sır gibi ele alınmıştır.

Karısı Maitreyî, Yacnavalkya'ya “Bu dünya tüm zenginlikleriyle benim olsa bu beni ölümsüz yapar mıydı?” diye sorduğunda

⁴ Yani insanın ateşten gelip ateşe gittiğini bilenler (Bkz. Çhan. Upa. V, 8 ve V, 9).

kocası ona şu yanıtı verir: “Hayır, senin yaşamın da zenginlerinki gibi olurdu; zenginlikte ölümsüzlüğe dair bir umut yoktur.” Sonra Ātman görüldüğünde her şeyin görülmüş olacağını söylediği ünlü konuşmasını yapar. Ölümsüz olmanın yolu, Ātman’ı bilmektir.

Benzer ifadeler, Katha Upanishad’da Ölüm’ün bizzat kendisi tarafından erdemli Naçiketas’a anlatılır. II, 18-19’da şöyle yazar:

“Bu derindeki bilinçli varlık ne doğar ne de ölür. Hiçbir yerden kök almaz, hiçbir şey de ondan doğmaz. Doğmamıştır, değişmez, ölümsüzdür ve iltir. O, beden ölse bile öldürülemez. Öldüren öldürdüğünü düşünse, ölen de öldüğünü düşünse her ikisi de bunu anlayamaz. O ne öldürür ne de ölür.”⁵

Ölüm, kendi pençesinden kurtulmanın yolunu şöyle gösterir (Katha Upa. III, 15):

“Sessiz olanı, dokunulmayanı, biçimi olmayanı, ölümsüzü, tadı olmayanı, kokusuz ve değişmez olanı, başlangıcı ve sonu olmayanı, en büyüktен daha büyük olanı, sarsılmaz olanı bilen kişi ölümün pençesinden kurtulur.”

Brihadaranyaka Upanishad’da (IV,4; 7) isteklerden kurtulmanın ölümsüzlüğü sağlayacağı söylenir:

“İnsan, kalbine yerleşen tüm isteklerden kurtulduğunda ölümlüyken ölümsüz olur, böylece Brahma’ya kavuşur. Ölü beden, karınca yuvasının üstünde yatan ölü yılan derisi gibidir. Bu tinsel, ölümsüz yaşam soluğu (Prāna) ise Brahma’dır, gerçek ışıktır.”

Solukçu filozoflarca söylenmiş bu cümlede, ölü beden karınca yuvası üstündeki ölü yılanın derisine benzetilmiş. Bu bakış açısı materyalist bir bakış açısını çağrıştırmaktadır. Budist düşüncede böyle betimlemeleri sıkça görebiliriz. Örneğin Suttanipāta metinlerinden Uragavagga’da (Vicayasutta, 195-203), insan bedeni anatomik olarak betimleniyor ve onun pis olduğu vurgulanarak böyle bir bedene duyulan tutkunun da boş olduğu

⁵ Katha Upa. II, 19’daki cümleler Bhagavadgītā, II, 19’da aynen tekrarlanmıştır.

söyleniyor. Budistlere göre ölü beden ile canlı beden arasında hiçbir fark yoktur:

“Vücutta kemik ve sinirler vardır, zar ve et ile sıvanmıştır, deri ile kaplıdır; öyle ki gerçekte ne olduğu görülmez. Vücutta bağırsaklar, mide, karaciğer, sidik torbası, kalp, akciğerler, böbrekler ve dalak vardır. Sümük, salya, ter, lenf, kan, eklem sıvısı, safra ve yağ. Bedenin dokuz geçidinden sürekli pislik atılır; gözün pisliği gözden, kulağın pisliği kulaktan. Burnun sümüğü burundan akar, bazen ağızdan balgam ve safra çıkarılır; vücuttan da ter ve kir atılır. Kafadaki boşluk yerde beyin vardır. Budala kişi cahilliğinden bedenini iyi bir şey olduğunu düşünür. Vücut şişmiş ve solmuş halde mezarlığa atıldığında, orada cansız yatar-ken, akrabaları onu daha fazla görmek istemezler. Sonra vücut köpekler, çakallar, kurtlar ve solucanlar, kargalar ve akbabalar ve öteki hayvanlar tarafından yenilir. Bu dünyada akıllı Bhikku, Buddha’nın sözünü dinleyerek vücudun ne olduğunu anlar, çünkü onun gerçekte ne olduğunu görür. Canlı beden neyse ölü beden odur, ölü beden neyse canlı beden odur; kişi kendinin veya başkasının bedenine olan bağlılığı bırakmalıdır.”⁶

Vedalar, Brāhmanalar, Āranyakalar ve Upanishadlar’ın öğretileriyle bezeli bin yıllara Materyalizm ve Budizm, Sāmkhya ve Yoga gibi öğretilerin eklenmesinden sonra, neredeyse hepsini bağdaştırmaya çalışan bir sentez olarak Bhagavadgītā ortaya çıkar. Burada açık şekilde ruh inancı düşüncenin içine sokulmuştur. Krishna Arcuna’ya hiçbir varlığın ölümlü olmadığını anlatır. Şöyle söyler:⁷

“Ölümlü olduğu söylenen bu bedenler, aslında dayanıklı, yok olmaz ve ölümsüzdür... O doğmamıştır, ölmez; bir şeyden olmamıştır ve hiçbir şeye dönüşmez. O doğmamıştır, daimidir,

⁶ Maitri Upanishad III, 4: “Bu beden cinsel ilişki sonucu oluşur. Karanlıkta (rahimde) gelişir ve nihayet üre yapılan yerden dışarı çıkar. Onun çatısı kemiklerle kurulur, etle sıvanır, deriyle de kaplanır. Dışkı, sidik, safra, balgam, ilik, yağ ve hastalıklarla doludur, tıpkı tıka basa dolu bir hazine gibi.”

⁷ Bhagavadgītā, II; 18, 19, 20, 22. Bu sözler ilk olarak Upanishadlar’da dile getirilir (Katha Upa. II, 17-19).

ölümsüzdür, ilktir; o, beden ölse bile öldürülemez. Bir insanın eski elbiselerini bırakıp yenilerini giymesi gibi, ruh da ölümlü bedeni bırakır ve yeni bir bedene girer.”

Bu zamandan itibaren, olasılıkla İsa'nın doğumunun evvelinden başlamak üzere, bu zamana kadar Hint düşüncesinde “yeniden doğuş” inancının adım adım yerleştiğine tanık oluyoruz. Bu tanıklığımız, Kathāsaritsāgara gibi 11. yüzyıla ait masal serileri içindeki masallarla pekişiyor. Sık sık lanete uğrayan yarı tanrı varlıkların yeryüzüne sürülmeleri (avatar) ve lanetlerinin bitiminde yeniden gök katındaki yaşam yerlerine geri dönmeleri, insanların dünyasına ait yeniden doğum öyküleri, bu öykülerin zamanın ruhuna uygun halde büyük bir rahatlık ve şevkle anlatılıyor olması, kadim zamanlardan gelen ve içinde sadece mantık ve çıkarsamalar bulunan düşüncelerin nasıl inançla örgülenip gizlendiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Karma inancının da sık sık dile getirildiği Bhagavadgītā'dan sonra bu anlayış da Hint toplumunda kendisine önemli bir yer bulmuştur. Ölümden sonra yeniden bedenlenme inancı, zaman içinde en etkili şekilde Hinduizm içinde yer edinmiştir. Ama burada Hinduizm konumuz dışında tutulmuştur.

FELSEFE SİSTEMLERİNİN GELİŞİMİ

Hint'teki meşhur altı felsefe sistemi, altı görüş (şaddarşana) adı altında toplanmışlardır. Bunlar, Sāmkhya-Yoga, Nyāya-Vaiṣeṣika, Mimamsa-Vedānta şeklinde, birbirleriyle olan yakınlıkları nedeniyle ikişer ikişer gruplandırılırlar.¹ Bunlar içinde, Upanishadlar'ın akılcı temelinde gelişen ilk sistem Sāmkhya'dır.²

Nispeten diğerlerine göre daha genç olan Śvetāśvatara Upanishad'da (VI, 13) Sāmkhya ve Yoga'dan söz edilir:

“O değişkenler içinde değişmez olandır; akıllıların akıllısıdır. O istekleri giderendir, çokluk içinde tektir.³ Bu etken ancak Sāmkhya-Yoga ile anlaşılabilir.”

¹ Felsefe sistemlerinin en son biçimlendiği noktada kurucu gözüyle bakılan isimleri ve yazdıkları sūtraların adları şöyledir: Sāmkhya; Kapila ve sonra İşvarakrishna ve onun yazdığı Sāmkhyakārikā'sı. Yoga; Patanjali ve Yogasūtralar. Nyāya; Gotama ve Nyāyasūtralar. Vaiṣeṣika; Kanada ve Vaiṣeṣikasūtralar. Mīmāṃsā; Caimini ve Mīmāṃsāsūtralar. Vedānta; Bādarāyana ve Brahmasūtralar. Daha sonra Śankaraçarya ve Ramanuca.

² “The Cultural Heritage of India”, III, *The Philosophies*, Calcutta, 1993, s. 35.

³ Aynısı Katha Upa. V, 13'te var.

Aynı Upanishad'da (II, 10-15) Yoga'dan şu şekilde söz edilir:

“Temiz bir yerde, çakıldan, kumdan, ateşten arındırılmış, su sesi veya benzeri seslerin ve göze çirkin gelen şeylerin olmadığı, rüzgârdan korunmuş, düşünmeye uygun gizli bir yerde kişi Yoga uygulaması yapmalıdır. Sis, duman, güneş, ateş, rüzgâr, ateş böceği, billurî şeyler, ay: Bunlar Yoga sırasında Brahma'nın kendini açığa vurmasından önce görülen şeylerdir. Toprak, su, ateş, hava ve boşluktan hareketle Yoga'nın beş katlı niteliği ortaya çıktığında kişi, Yoga ateşiyle hastalığın, yaşlılığın ve ölümün olmadığı bir beden elde eder. Parlaklık, sağlamlık, metanet, yüz temizliği, ses güzelliği, koku güzelliği, az dışkılama: Derler ki bunlar Yoga uygulamasından sonra ilk görülen belirtilerdir. Tozla kaplanmış bir ayna temizlendiği zaman nasıl pırıl pırıl parlarsa, onun gibi, Âtman'ın tabiatını gören cisimleşmiş kişi de onunla bir olur ve artık kederden kurtulur. Yoga uygulayan kişi tıpkı bir lamba gibi olur ve öz niteliği sayesinde Brahma'nın niteliğini kavrar. Onun doğmamış, değişmez ve niteliksiz olduğunu bilir.”

Katha Upanishad'da (II, 12) “Kalbin derinliklerinde saklanan ilksel maddeyi görmek zordur. Yoga pratikleriyle öze ait olanı Tanrı olarak gören bilge kişi, mutluluğu da kederi de bırakır” diye yazar.

Sāmkhya ve Yoga'dan her ne kadar daha genç olan Upanishadlar'da bahsedilse de, gene de bu felsefelerin oldukça eski oldukları anlaşıyor. Hattâ altı felsefe sistemi içinde en eskileri bunlardır diyebiliriz. Yoga, Sāmkhya'nın bir tür pratiğe dökülmüş hali olduğuna göre, bunlar içinde en eski olanın Sāmkhya olduğu sonucuna varabiliriz. Sāmkhya “irfan yoluyla kurtuluşu” hedeflerken Yoga bunu “meditasyon” yoluyla yapmaya çalışır. Ortak amaç, neredeyse tüm Hint felsefesinde ortak amaç olan, yanılsamalarla ortaya çıkan acının ortadan kaldırılmasıdır.

Sāmkhya bize Purusha ve Prakriti diye iki kavramdan söz eder. Bu zamana kadarki felsefede mutlak güç hemen hemen tek bir isimde toplanırken, Sāmkhya'da iki ad üzerinde toplanmaktadır, yani bir dualizm söz konusudur. Sistemin kurucusunun Kapila olduğu söylenir. Kapila oldukça eski bir isimdir; onun

yaşamış olduğu dönem Buddha'dan bile öncedir.⁴ Jakobi Sāmkhya'nın eski bir materyalist ekolden geldiğini iddia etmiştir.⁵ Weber, var olan sistemler içinde en eskisinin Sāmkhya olduğunu söylüyor.⁶ Sāmkhyakārikā'nın yazarı Īshvarakrishna yeni bir isim değildir, o kendisinin Āsuri ve Pañcaśikha'nın ardılı olduğunu belirtir.⁷ Buddha genç bir prensken, Sāmkhya görüşlerini savunan Arāda adlı bir filozoftan ders almıştı.⁸ Manu kanunları içinde Sāmkhya görüşleri savunulur.⁹ Mahābhārata Destanı'nın Anugītā bölümünde Purusha'dan ve gene Sāmkhya felsefesinden söz edilir. Burada sayısız Purusha olduğu ama aslında tek bir Purusha'nın var olduğu vurgulanır.¹⁰ Sāmkhya üzerine tartışmalarda bazı bilim insanları onun Upanishadlar'dan türediğini, bazıları ise bağımsız bir öğreti olduğunu savunmuşlardır.¹¹ Sharma, başlangıçta Sāmkhya'nın Upanishadları temel aldığını ve tanrısal mutlağı (teistik absolut) kabul ettiğini, ancak sonradan Caynist ve Budist düşüncelerin etkisiyle teistik monizmi reddettiğini ve ruhsal çoğulculuk ve ateistik realizmi kabul ettiğini ileri sürmekte bir sakınca olmadığını belirtmektedir.¹² Benim de dikkatimi çeken şudur ki, Pracāpati ve Brahma gibi kavramlar dinsel düşünce içinde telakki edilirken Purusha ve Prakriti gibi kavramlar daha yansız ve din dışı kalabilmişlerdir. Yani Sāmkhya için çok fazla “dinsel, tanrısal” yakıştırmaları yapamayız.

Purusha adına ilk olarak Rigveda X, 90'daki Purusha ilâhisinde rastlıyoruz. Gerçi bu ilâhinin Rigveda'ya sonradan eklendiği kabul edilirse de, kronolojik olarak durum budur. Bu ilâhiyi “Rigveda'da En Eski Filozoflar” başlıklı bölümümüzde vermiştik

⁴ Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Cilt 2, s. 254.

⁵ Radhakrishnan, *age.*, s. 251.

⁶ Radhakrishnan, *age.*, s. 254 dipnot.

⁷ *Sāmkhyakārikā*, 70.

⁸ *Buddhaçarita*, XII.

⁹ *The Laws of Manu*, Bühler, XII. XII, 24'de Sāmkhya'nın tipik üç niteliği olan Sattva, Racas ve Tamas'tan söz edilir.

¹⁰ *The Mahābhārata*, K. M. Ganguli, Cilt 4, s. 202.

¹¹ M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, s. 106.

¹² Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, s. 149.

ve orada bunun Sāmkhya felsefesiyle bir bağlantısının olmadığını da vurgulamıştık. Ancak Purusha sözcüğünün çok eski zamanlardan bu yana evrim geçirdiğini, değiştiğini ve dönüştüğünü düşünebiliriz.

Bu ilâhinin bazı farklar içermesine rağmen hemen hemen aynısı Atharvaveda'da da (XIX, 6) bulunur.¹³ Purusha ilksel bir devdir; bedenlenmiş ruhtur, evrenin kökeni ve ruhudur. En büyük olanın Brahma olduğunu sıklıkla işleyen Upanishadlar'da bazen en büyüğün Purusha olduğu da söylenir. Zaten kimi zaman bir kafa karışıklığı olarak, kimi zaman ise filozoflar arasındaki ayrışmalardan dolayı ifade ettikleri anlamlar, kendinden menkul bazı kavramlar ve kavramlaştırmalar öne sürülmüştür. Eski Hint'te bu sorun çok dikkat edilmesi gereken bir konudur.

Śvetāśvatara Upanishad'ın üçüncü bölümünde "en büyüğün" Rudra olduğu söylenirken Brahma'ya, ondan da Purusha'ya geçilir:

"Ben bu güçlü Purusha'yı biliyorum; karanlığın ötesinde, güneşin renginde. Sadece Onu bilenler ölümün ötesine geçerler, oraya giden başka bir yol yoktur. Ondandır daha yücesi yoktur. Ondandır daha küçük ya da büyük yoktur. O gökyüzünde kurulu sabit bir ağaç gibi durağandır. Tüm dünya bu Purusha ile doludur. O şekilsizdir; Ona hastalık bulaşmaz. O bu dünyanın ötesindedir. Bunu bilenler ölümsüz olurlar, bilmeyenler ise kedere batarlar. O her şeyin boynu, başı ve yüzüdür. O her canlının kalbinde barınır. O her şeyi saran, cömert olandır.¹⁴ O merhametlidir (Śiva), her yerde her zaman hazırdır. Purusha güçlü tanrıdır (Prabhu); en yüce varlığı en saf erime kışkırtandır. O yöneticidir, ölümsüz ışıktır. Purusha iç ruhta (Antarātman) bir parmak büyüklüğündedir. Her canlının kalbinde barınır. O kalple, düşünceyle, hafızayla tasarlanır. Bunu bilenler ölümsüz olurlar. Purusha'nın bin başı, bin gözü, bin ayağı vardır. Dünyayı her yönden sarar; beş parmak genişliğinde öteye uzanır.¹⁵ Purusha gerçekten tüm bu dünyadır; olmuş olan ve olacak olan her şeydir. Besin

¹³ *Hymns of the Atharvaveda*, Griffith, 213-215.

¹⁴ RV. X, 81; 3 ve X, 90; 1.

¹⁵ RV. X, 90; 1 (VS. 31, 1; SV. I, 618; AV. 19, 6, 1)

yoluyla büyüyen her şeydir. O ölümsüzlüğün hükmedicisidir.¹⁶ Onun elleri ve ayakları her yeredir. Gözleri, başları ve yüzleri her yeredir. Kulakları her yeredir. O her şeyi sarar.¹⁷ O bütün duyulardan özgürdür ama bütün duyu organlarının niteliğine sahipmiş gibi görünür. O her şeyin hâkimi ve efendisidir. Her şeyin en büyük koruyucusudur. O duran ve hareket eden her şeyiyle bütün dünyanın yöneticisidir. Dokuz kapılı şehirde¹⁸ barındığı halde ruhuyla dışarıda ileri geri hareket eder. Elsiz ve ayaksız olduğu halde hız yapar ve kavrar. Gözsüz görür, kulaksız duyar. Bilinmesi gereken her şeyi bilir ama kimse onu bilmez. İnsanlar ona en büyük İlk İnsan (Purusha) derler.”

Buradaki anlatımda Rigveda’daki ilâhiyle olan benzerlikler gözlerden kaçmıyor. Bu beyitler Âtman’ı ve gene Brahma’yı överek bitirildiğine göre, Purusha ile ilgili kısmın belki araya iliş-tirildiğini düşünebiliriz.

Purusha’nın başparmak büyüklüğünde ve iç ruh olarak her zaman varlıkların kalbinde olduğu söylenir.¹⁹ Mundaka Upanishad’da (III,2; 8) “Akarsuların okyanusa vardıklarında ad ve biçimlerini kaybetmeleri gibi, aydınlanmış ruh da ad ve biçimini bırakarak en yüceden daha yüce olan göksel Purusha’ya karışır” denilerek, ad ve biçim konusuyla beraber Purusha vurgulanır. Bu cümlemin önünde ve arkasında gene Brahma’dan söz edilmektedir. Aklımıza gene Purusha kavramının buraya sokulduğu fikri gelmektedir.

Buna çok yakın bir ifade de Praşna Upanishad’dadır (VI, 5): “Nasıl ki okyanusa doğru akan nehirler ona ulaştıklarında kaybolurlar, ad ve biçimlerini de kaybederlerse ve ona sadece ‘okyanus’ denirse, işte tıpkı bunun gibi, Purusha’ya ulaşan on altı parça, ad ve biçimlerini de kaybederek kaybolur ve ona sadece ‘Purusha’ denir. O kişi parçasız ve ölümsüz olur. Bununla ilgili şu beyit vardır: Nasıl tekerleğin çubukları tekerleğin ortasında birleşirse, Purusha’yı da öyle bilirim...”

¹⁶ RV. X, 90; 2. (VS. 31, 2; SV. I, 620; AV. 19, 6, 4)

¹⁷ Bhg. XIII, 13.

¹⁸ Katha Upa. 5, 1; Bhg. V, 13.

¹⁹ Katha Upa. VI, 17.

Purusha'nın niteliği ile ilgili şöyle bir kayıt düşülmüştür:²⁰ “Bu, ince, kavranmaz, görünmez olan ve Purusha diye adlandırılan, önceki durumundan hiçbir şey hatırlamaksızın kendinden bedene dönüşür; tıpkı uyuyan bir kimsenin uyanınca önceki durumunu hatırlamaması gibi. İnsanlarda bulunan akıl O'ndan bir parçadır; O ruh, düşünce, maksat ve bencillik işaretlerine sahiptir ve Pracāpati'den bir parça olarak bir birey adıyla anılır.”

Burada gene bir kafa karışıklığıyla daha karşılaşıyor gibiyiz. Purusha'yı Pracapati gibi eski bir kavramın içine sokma çabası var. Birey adından kast edilen de, zannımcı “insan, erkek, birey” anlamlarına da gelen “purusha” sözcüğü olmalıdır. Ancak Maitri Upanishad'ın bir yerinde (VI, 10) çok açık biçimde Sāmkhya felsefesine gönderme yapılmıştır. Şöyle yazıyor:

“Bilinçli Purusha maddenin (Pradhāna) içinde durur. O hoşlanandır ve Prakriti'nin (doğanın) besininden hoşlanır. Bu maddesel ruh (Bhūtātman) bile onun besinidir; onun yapıcısı maddedir. O yüzden besin üç niteliğe sahiptir ve hoşlanan durumdaki insan onların arasında yiyicidir. Bunun kanıtı açıktır. Çünkü hayvanlar tohumdan türerler, tohum besindir, dolayısıyla besin açık bir şekilde hoşlanılandır. O nedenle Purusha yiyici, Prakriti yenilendir (hoşlanan hoşlanılan). İçeride kalarak beslenir. Üç niteliğin katılımlıyla değişime uğrayan Prakriti'den türeyen besin, ince bedeni oluşturur. Bu, akıldan itibaren ayrı ayrı bütün duyuları kapsar. O yüzden on dört yönlü doğa açıklaması getirilir.²¹ ‘Bunlar zevk, acı ve hayal görmedir. Gerçekte tüm dünya besinden var olmuştur.’ Bir üretim olmadığından kaynağın tatlılığı da idrak edilmez. Doğa da şu üç durumla besin durumu kazanır: Çocukluk, gençlik ve yaşlılık. Besin durumu değişim nedeniyledir. Böylece madde görünür hale geçince onu kavrama gerçekleşir. Tatlılığı tadarken de zihin harekete geçer ve niyet, anlayış, kendini beğenmişlik de ortaya çıkar. Duyu nesnelere karşı onların tadını almak için beş duyu organı doğar.”

²⁰ Maitri Upa. II, 5.

²¹ Akıl, mantık, düşünce, bilinç, beş duyu organı, beş hareket organı.

Bu pasaj bizim için çok önemlidir, çünkü burada, Sāmkhya için çok önemli olan Pradhāna, Bhūtātman gibi kavramlar, Purusha ile Prakriti'nin birbirlerine göre durumları, üç nitelik gibi hususlar açık biçimde belirtilmiştir. Duyu nesneleriyle bireyin temasından söz edilirken de Buddha felsefesiyle paralellik kurulmasını sağlayacak ortam yaratılmaktadır.

Bu eski bilgiler belki de Upanishadlar öncesinden beri vardı. Birçok filozof aynı damarları kullanarak farklı yollar açmışlardı. Nitekim Sāmkhya'nın kökeninde ateistik olduğu, zamanla teistik bir karakter kazandırıldığı da çok yaygın olan düşüncelerdendir. Tanrı anlamına gelen Īṣvara sözcüğünü kullanarak Sāmkhya'yı Nirīṣvara Sāmkhya (tanrısız Sāmkhya) ve Īṣvara Sāmkhya (tanrılı Sāmkhya) diye ikiye ayırmışlardır.²² Dünyanın en eski felsefe sistemlerinden biri olan Sāmkhya için tartışmalar sürmüş, bir kısım bilim insanı onu Upanishad idealizmine tepki olarak doğmuş materyalist bir düşünce olarak sayarken, onlara zıt düşünen bir kısmı ise bu ekolün materyalist olmadığını, materyalizme kaymayı önleyen bir tür idealizm olduğunu öne sürmüşlerdir.²³ Esasen bu felsefenin düalizmini sağlayan kavramlardan biri ruh (purusha), diğeri ise madde (prakriti) olduğuna göre, bunun için de, tıpkı Buddha felsefesi için söylediğimiz gibi, idealizm ile materyalizm arasında bir yerde duruyor diyebiliriz. Felsefe, Purānalar'a gelene kadar tamamen teistik bir karaktere bürünmüş olabilir. Eliade, muhtemelen birçok Sāmkhya okulunun var olduğunu, bunların özellikle tanrıcılığa yaptıkları vurgular ve insan ruhuna bakış açılarıyla birbirlerinden ayrıldıklarını belirtmektedir.²⁴ Belki günümüze gelene kadar Sāmkhya yorumlarındaki farklar Yoga yorumlarına da etki etmiş ve bugün Yoga, kimsenin içinden çıkamayacağı çeşitlilikte, yer yer saçma sapan formlara kayan hallere bürünmüştür.

Sāmkhya sözcüğü "sayı" anlamına gelmektedir. Ancak en eski metinlerde "felsefi düşünce" anlamında da kullanılmıştır.²⁵

²² Mittal, *Materialism in Indian Thought*, s. 205.

²³ Mittal, *age.*, s. 206.

²⁴ Eliade, *Yoga*, s. 438.

²⁵ Radhakrishnan, *age.*, s. 249.

Genellikle kabul edilen “sayı yoluyla kazanılan bilgi” şeklindedir. Sistemin Purusha ve Prakriti diye, birbirine zıt iki prensipten oluştuğunu söylemiştik. Bu iki ilke sürekli hareket halindedir; Prakriti kendinden habersizdir, ilkseldir ve maddidir. Purusha ise aktif değildir ama ruha ve bilince sahip tinsel bir ilkedir. Sisteme göre Purushalar çok sayıdadır, yaratılmamıştır, değişmezdirler.²⁶

Prakriti, “nedensiz neden”dir. Evrenin ilk prensibidir ve ona Pradhāna da denir. Tüm etkilerden uzak, görünmezdir (avyakta). Prakriti nedensizdir, bağımsızdır, mutlaktır, sonsuzdur, var oluş ve yok oluşun ötesindedir. Onun varlığını ürünlerinden anlayabiliriz. Üç Guna’nın (nitelik) dengesinden (gunānām sām-yāvastha) oluşur. Bu üç guna Sattva, Racas ve Tamas’tır. Sattva, gerçektir, iyilik, güzellik, saflıktır. Parlaktır ve etrafı aydınlatır. Mutluluk, doyumluk ve huzur ona aittir. Rengi beyazdır. Racas, kirliliktir; yerinde duramayan niteliktir. Vahşi uyarımlar yapar, acıya neden olur. Rengi kırmızıdır. Tamas ise karanlığı sembolize eder. Duygusuzluk, soğukluk yaratır. Akıl karışıklığı, cehalet, olumsuzluk onun özellikleridir. Rengi siyahtır. Prakriti’yi oluşturan bu üç nitelik asla birbirlerinden ayrılmazlar. Birbirleriyle çatışarak veya uyuşarak hep birarada bulunurlar. Onlar için, lambanın yağı, fitili ve alevi benzetmesi yapılır.²⁷ Üç Guna sürekli bir devinim halindedirler. Birbirlerine etki ederek gelişirler, etkiler dünyasında birlikte çalışırlar.

Üç Guna’nın renkleriyle ilgili bir kısım, ad ve biçim konusuyla iç içe, Chandogya Upanishad’da (VI, 4) şöyle anlatılmıştır:

“Kırmızı renk ateşin biçimidir; beyaz suyun biçimi, siyah da besinin biçimidir. Ateşlik ateşten çıkmıştı. Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir. Güneşin kırmızı rengi ısının biçimidir. Beyaz suyun, siyah da besinin biçimidir. Güneşlik güneşten çıkmıştı. Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir. Ayın kırmızı rengi ısının biçimidir. Beyaz suyun, siyah da besinin

²⁶ K. Çağdaş, *Eski Çağ Hint Kültür Tarihine Giriş*, s. 38.

²⁷ Sharma, *age.*, s. 155. *Sāmkhyakārikā*, XIII.

biçimidir. Aylık aydan çıkmıştı. Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir. Şimşegin kırmızı rengi ısının biçimidir. Beyaz suyun, siyah da besinin biçimidir. Şimşeklik şimşekten çıkmıştı. Ayrılık sadece sözcüklerdedir, adlandırmadadır. Gerçek ise yalnızca üç biçimdir. Eski zamanların büyük aile reisleri kutsal bilgileri iyi bilir ve şöyle derlerdi: ‘Kimse duyulmadan duyulanı, düşünülmeden düşünüleni, anlaşılmadan anlaşılanı öğretemez.’ Çünkü onlar bu üçünü bilirlerdi. Onlar kırmızının ateşin biçimi, beyazın suyun biçimi, siyahın da besinin biçimi olduğunu bilirlerdi. Onlar bilinmedik bir şeyle karşılaştıklarında bunun o üç tanrısallığın karışımından oluştuğunu bilirlerdi.”

Prakriti nedensizken ürünleri nedenlidir; Prakriti bağımsızken ürünleri bağımlıdır; Prakriti her şeyi saran sonsuz bir teklik iken onun ürünleri sonsuz sayıdadır, boşluk ve zamanları sınırsızdır. Ürünlerden kökeni anlayabiliriz. Prakriti asla yok olmaz, o yüzden de hiçbir zaman yaratılamaz.²⁸

Prakriti Purusha’nın etkisi altında gelişir. Sāmkhya felsefesine göre Purusha bilen, Prakriti ise bilinendir. Purusha saf bilinç, öz, ruh veya öznedir. O vücut, duyarlar, beyin, akıl, ego veya idrak değildir. O bilincin niteliğini taşıyan bir madde değildir. Bilinç onun özüdür. Onun kendisi saf ve doğaüstü bir bilinçtir. O, tüm bilgiyi bulan en yüksek bilendir.²⁹

Prakriti ve Purusha’nın nitelikleri birbirine terstir. Prakriti bilinçsiz (açetanam), Purusha ise bilinçlidir (saçetanam). Prakriti aktiftir ve sürekli olarak devinir, Purusha ise hareketsizdir (akartā). Purusha değişmez şekilde sabit, Prakriti ise değişkendir. Prakriti üç guna ile nitelenir, Purusha ise gunalardan bağımsızdır. Prakriti nesne, Purusha ise öznedir.

“Çevremizi saran ve daima değişen evren Prakriti’nin çeşitli görünümlerinden ibarettir. Bütün her şey, bazı maddelerin şu veya bu oranda veya biçimde birleşmeleri sonucunda meydana gelmiştir. Bu birleşmelerde yer alan nesnelerin ilk maddesi Prak-

²⁸ Radhakrishnan, *age.*, s. 260.

²⁹ Sharma, *age.*, s. 156.

riti'dir. Prakriti, neden ve sonuç yasalarının dışındadır, duygu ve idrak yeteneklerinden mahrumdur ve Purusha'nın idaresi altındadır; bir kör ile bir topalın yan yana gelerek bir ormanı geçmek için iş birliği yapmaları gibi,³⁰ bu iki unsur biraraya gelerek yaratılışı oluştururlar. Purusha, doğası gereği kendi varlığını göstermek arzusundadır. Bunu Prakriti yoluyla yapar. Prakriti de doğası gereği Purusha'ya hizmet etmek ister. Sonuçta evren meydana gelir. Cehalet içindeki en son ruh da kurtuluşa erişince, kör ile topalın işbirliği biter, ormanı geçtikten sonra birbirlerinden ayrılıp kendi doğal durumlarına dönerler. Sisteme göre yaratılışa yirmi dört nesne meydana gelir, Purusha ile yirmi beş olur.³¹ Bu nesneler Prakriti'nin Sattva, Racas ve Tamas'dan ibaret üç Guna'sının değişik oranlarda katıldıkları şeylerdir. Eter, hava, ışık, su, toprak bu üç Guna'nın meydana getirdiği beş temel maddedir. Purusha ile Prakriti arasındaki farkın bilinmesi, insanı kurtuluşa götüren tek yoldur. Sisteme göre yeryüzündeki hayat, keder ve sevinçlerin karışımıdır. Yaşamın zevkli taraflarına nazaran acıları daha fazladır. İnsan bedeninde yaşadığı sürece sevincine kederi mutlaka yoldaş olacaktır.³² Sāmkhya'ya göre kurtuluş, kederin bir daha geri dönülmeyecek şekilde yok edilmesidir. Kederin nedeni kişinin cehaletidir. (Budizme göre de öyle). Doğa kanunları ve insan hakkındaki bilgisizliği kişiyi gerçeği görmekten alıkoyar. Kişi bilmelidir ki Purusha hareketsizdir, zaman kavramı ile neden prensipleri dışında katıksız

³⁰ *Sāmkhyakārikā*, XXI.

³¹ Yirmidört: Prakriti; Ondan doğmak üzere Mahat (Akıl), Ahamkāra (Benlik); Altı duyu kuvveti (Görme, duyma, koklama, tat alma, hissetme ve düşünme); Beş duyu organı (Göz, kulak, burun, dil, ten); Beş eyleme geçme organı (Gırtlak, eller, ayaklar, boşaltım organları, üreme organları); Dış dünyanın beş elementi (Eter, hava, ışık, su, toprak). Buna Purusha eklenince yirmi beş oluyor. (Kaynaklar Hiriyanna, s. 111 ve Störig, s. 66).

³² Çhandogya Upanishad VIII, 12'de yazdığı gibi; Bu beden ölümlüdür. Ölüm tarafından sarılmıştır. O, ölümsüz ve bedensiz Ātman'ın barınağıdır. O, zevk ve acının barındığı bir bileşiktir. Birleşik halde kaldığı sürece kişi zevk ve acıdan kurtulamaz. Ayrıca Buddha'nın "yaşam acıdır" saptamasıyla uygunluk içinde.

bilinçtir. Bedenle doğrudan doğruya hiçbir ilgisi yoktur. Zevk ve keder Purusha'yı etkilemez (Bhagavadgītā'da sık sık yazdığı gibi). Sevinci ve kederi duyan Purusha değil, akıl ve idraktır ama Purusha celahet yüzünden kendisini akıl, idrak ve bedenle aynıymış gibi görür. İşte bu durumda Purusha zevk ve keder gibi kendisiyle ilgisi olmayan olayların kendi üzerinde cereyan ettiği şeklinde yanlış bir duyguya kapılır. İnsan gerçek bilgiyi edinerek, yani Purusha ile akıl, idrak ve bedenini farklı oldukları gerçeğini kavrayarak doğruyu bulur. Bazı insanlar bu dünyada yaşarken bu gerçeğe kavuşarak cīvanmukta olurlar. Bazıları da öldükten sonra bu mertebeye kavuşurlar.”³³

Bir dansçının dansını bitirip izleyicilerinden ayrılması gibi, Prakriti de Purusha tarafından kavranınca hareketsiz kalır.³⁴

Eliade'ye göre, Upanishadlar ve Sāmkhya tarafından keşfedilen “hakikat” Yoga tarafından kabul edilip benimsenmiştir. Bhagavadgītā daha da ileri gider ve sadece dar görüşlü zihinlerin Sāmkhya ile Yoga'yı karşıt kutuplara koyacağını ama bilgelerin böyle bir yaklaşımı katiyen benimsemeyeceğini kesin bir dille ifade eder.³⁵

Bu bölümün başında, Upanishadlar'da geçen Yoga ile ilgili bazı kısımları vermiştik. gene Yoga ile ilgili bir yer Maitri Upanishad'da (VI, 25) şu şekilde geçer:

“Prāna yaşam soluğuna ve Om kutsal hecesine, dünyadaki tüm çeşitlilikle birlikte karışanlara Yoga yapmış denir. Soluğun, aklın ve duyuvarın bir olması ve her türlü yaşam durumundan geri çekilmeye Yoga denir.”

Burada Om kutsal hecesi, Prāna yaşam soluğu gibi kavramlar da Yoga kavramı içine sokulmuştur. Kadim zamana ait olan Sāmkhya ve Yoga'nın, Upanishadlar döneminden itibaren nasıl teistik bir karakter içine sokulduğunun kanıtlarıdır bunlar. Bunun en çok yapıldığı yer ise Bhagavadgītā'dır. “Karmayoga olmaksızın Sāmkhyayoga'yı kavramak zordur. Yoga ile birleşmiş

³³ Kemal Çağdaş, *age.*, s. 38-39.

³⁴ *Sāmkhyakārikā*, LIX.

³⁵ Eliade, *Yoga*, s. 193-194. Ayrıca *Bhagavadgītā*, V, 4-5.

bir ermiş çok geçmeden Brahma ile bir olur”³⁶ yazar. Sāmkhya sisteminde gördük ki baş kavramlar Purusha ve Prakriti idi. Oysaki burada, daha ziyade tanrısal bir kavrama dönüştürülmüş olan (veya zaman içinde dönüştürülmeye çalışılmış olan) Brahma adının metne sokulduğunu görüyoruz.

“Bütün işlerini Brahma’ya ada, bencil bağları atarak çalış. Nasıl sular nilüfer çiçeğinin yaprağını lekeleyemezse, hiçbir günah da seni lekeleyemez. Yogiler sadece özlerini temizlemek için çalışır, bencil bağılıkları atarlar; sadece akıl, mantık veya duyu-larla eylemde bulunurlar.”³⁷

Eliade şöyle söylüyor: “Yoga sözcüğünün birçok şey ifade etmesinin nedeni Yoga’nın birçok şey olmasıdır.”³⁸ Gerçekten de, olasılıkla İndus Vadisi uygarlığı zamanlarına kadar uzanan bir eskiliği olan Yoga’nın Veda dönemlerinden sistemleştiği zamanlara kadar pek çok biçimi oluşmuştur. Mahābhārata Yoga tekniklerini incelemiş olan Eliade, üç farklı Yoga’dan söz etmektedir. 1. Veda riyazetiyle uyumlu ve dar anlamıyla Yoga’ya gönderme içermeyen kuramları ve uygulamaları ortaya koyan riyazet (tapas) bölümleri, 2. Yoga ile tapasın eş anlamlı olarak kullanıldığı ve her ikisinin de büyü teknikleri olarak kabul edildiği bölümler ve konuşmalar, 3. Yoga’nın kendine özgü ve felsefi açıdan gelişkin bir terminolojiyle sunulduğu bölümler ve didaktik konuşmalar.³⁹

Bhagavadgītā’da Sāmkhya ve Yoga, mükemmelliğe giden iki yol olarak belirtilir: “Samkhyaların bilgelik yolu olan Cnana Yoga ve Yogilerin eylem yolu olan Karma Yoga.”⁴⁰

Burada Sāmkhya’nın baş kavramı Prakriti hakkında şöyle söylenir:⁴¹

“Bütün eylemler Prakriti’nin birbiri ardınca getirmesiyle zaman içinde yerini alır. Fakat bencil hayal perdesi altında kaybol-

³⁶ Bhg. V, 6.

³⁷ Bhg. V, 10-11.

³⁸ Eliade, *age.*, s. 195.

³⁹ Eliade, *age.*, s. 195.

⁴⁰ Bhg. III, 3.

⁴¹ Bhg. III, 27-29.

muş budala kendisini yapıcı zanneder. Buna karşılık, Gunalar ile eylemler arasındaki bağlantıyı bilen kişi, Gunaların Gunalar içinde nasıl yer aldığını görüp bunlara kapılmaz. Prakriti'nin Gunalarından büyülenmiş insanlar Gunaların işlerine dalarlar. Her şeyi gören akıllı kişi, göremeyen akılsızı iknaya çalışmasın.”

Mahābhārata Destanı'na sonradan eklenmiş olan ve tarihi net olmamakla birlikte MÖ 2. yüzyıl ile MS 2. yüzyıl arasındaki uzun bir zamana tarihlendirilen Bhagavadgītā, çok açık biçimde Sāmkhya felsefesini anlatmaya çalışmaktadır. Vishnucu dinsel deneyime uygun hale getirilmiş bir Yoga'dan söz edilmektedir. Eliade'ye göre bu durum, Yoga geleneğinin kazandığı bir zaferdir.⁴²

“Krishna'nın bu metinde Yoga'ya verdiği önem Yoga geleneğinin kazandığı gerçek bir zafer anlamına gelir. Krishna'nın bu geleneğe kattığı güçlü tanrıci renk, Yoga'nın Hint tinselliğinin bütünü içindeki işlevini anlamamıza çok yardımcı olmaktadır.”

Bhagavadgītā'nın XIII. Bölümünde öyle bir anlatım vardır ki bu bizim bu kitapta vurgulamaya çalıştığımız ve “Eskiden Yeniyeye Aktarımlar”, “Aktarımların Değişimi ve Yeni Bilgilerin Girişi” başlıklı bölümlerde açıklamaya gayret ettiğimiz durumu açık bir biçimde gözler önüne sermektedir. On ikinci beyitten itibaren Vedik dönemdeki Sat-Asat kavramlarına, Purushasūkta ilâhisine, Brahma'ya, Śvetaśvatara ve İṣa Upanishadlar'daki ifadelerle göndermeler yaparak ve bunları iç içe geçirerek eski bilgileri aktarıp bunları Krishna inancı ve Karma kanunu içinde eritmeye çalıştığını net bir şekilde görürüz. Bununla yetinmeyip Sāmkhya felsefesine de sahip çıkmış ve şu bilgileri (XIII, 19-24) kayıt altına almıştır:

“Her ikisi de başlangıçsız olan Prakriti ve Purusha'yı bil. Keza Prakriti'den doğan bütün biçimleri ve nitelikleri de bil. Prakriti'nin eylemin, eylem aracının ve eylemcinin arkasındaki güç olduğu söylenir. Purusha'nın ise, zevk ve acı hislerinin ardındaki neden olduğu söylenir. Purusha Prakriti'de bulunduğu anda, Prakriti'den doğan niteliklerin tadını alır. Bu niteliklere bağıllık,

⁴² Eliade, *age.*, s. 199.

kişinin iyi veya kötü doğumlarının nedeni olur. Bu bedende barınan ruh gerçekten de üstündür. Onun tanık, rehber, destekleyen, hisseden, en yüce ruh, en yüce efendi, en yüce Purusha olduğu söylenir. Bu Purusha ve Prakriti birliğini ve bundan çıkan nitelikleri bilen kişi, ne tür eylemde bulunursa bulunsun, bir daha asla doğmaz. Yoğun düşünce ile bazıları kendilerindeki Ātman'ı görürler; bazıları Sāmkhya Yoga ile bazıları ise Karmayoga ile görürler.”

Bilgiler birbirine öyle karıştırılmıştır ki “kişi eylemlerin tüm durumlarında yapanın Prakriti olduğunu, Ātman'ın ise eylemsiz olduğunu görürse, o kişi gerçeği görmüş demektir” cümlesinde⁴³ gerçekte Ātman sözcüğünün yerinde Purusha olması gerekirdi. Bilgiler harmanlanırken böyle şeylerin olması kaçınılmaz oluyor.

Bhagavadgītā'nın XIV. Bölümünde (ve keza XVII. Bölümünde) Sattva, Racas ve Tamas nitelikleri ayrıntılı sayılacak biçimde açıklanmaya çalışılır:

“Prakriti'den doğan Sattva, Racas ve Tamas, bedende yaşayan ölümsüz varlığa bağlıdır. Bunlardan Sattva saftır, ıstık ve sağlık verir; zevkleri ve bilgi kalabalığını engeller. Racas'ı tutku niteliğiyle bil Kaunteya, istek ve bağıllık ondan doğar; tüm eylemleri bedene bağlayan odur. Tamas'ın da cehaletten doğduğunu bil. O tüm canlıları aldatır, onları ihmale sevk edip uyuşukluk ve tembellikle bağlar. Sattva kişiyi mutluluğa, Racas eyleme bağlar; gölgeleyici bilgiyle dolu Tamas ise kişiyi hataya sürükler. Bazen Sattva, Racas ve Tamas üzerinde üstünlük kurabilir, bazen Racas, Tamas ve Sattva, bazen de Tamas, Sattva ve Racas üzerinde üstünlük kurabilir. Bedenin tüm kapılarından bilginin ışığı parladığında, Sattva üstün durumda demektir. Racas yükseldiğinde açgözlülük, eylem isteği, bencilce iş üstlenme, hoşnutsuzluk ve sürekli istek ortaya çıkar. Tamas geliştiğinde ise karanlık, tembellik, dikkatsizlik ve uyuşukluk ortaya çıkar.”

Buraya kadar olan açıklama hemen hemen Sāmkhya sisteminin açıkladığı biçimdedir. Fakat bundan sonra daha teistik bir

⁴³ Bhg. XIII, 29.

karakterde, karma kanununa uygun olarak, ölümden sonrası için de yöntem belirlenmiştir:

“Eğer bir kimse Sattva üstünken ölürse o, en üstün ilkeleri bilen insanların kavuştuğu kusursuz dünyalara gider. Eğer Racas üstünken ölürse, iş kalabalığı içinde yeniden doğar. Eğer Tamas üstünken ölürse, aptalların rahminden doğar. Sattva’nın saf meyvesi erdemli işlerdir; Racas’ın meyvesi keder, Tamas’ın meyvesi ise cehalettir. Sattva’dan bilgelik doğar, Racas’dan açgözlülük, Tamas’dan ise yanılğı, uyuşukluk ve de cehalet doğar. Sattvacılar en yüksek göklere gider, Racasçılar orta yerlerde kalır, Tamasçılar ise, niteliksizlikleri yüzünden, aşağı bölgele-re giderler. Bu Gunalardan başka bir şey olmadığını gören kişi, bunların ötesindedir. Beni bilir ve benim varlığıma kavuşur.”

Krishna, Vishnu’nun bedenlenmiş hali olarak, buraya kendisini de katmış, eski metinlerde “Brahma ile bir olmak” kavramı yerine “kendi, yani Vishnu ile bir olmak” kavramını yerleştirmiştir. Arcuna’nın “Üç gunanın ötesine geçen kişideki belirtiler nelerdir?” sorusu üzerine de şöyle yanıt verir:

“O kişi parlaklık, çabalama ve karanlıktan nefret etmez, olmadıklarında onları aramaz da. Bir yabancı gibi oturup Gunalar tarafından hareket ettirilemeyen ve sadece Gunaların oynayacağını düşünen kişi, sarsılmaz olarak kalır. Ona keder ve neşe aynıdır; kendinden emindir. Ona toprak, taş, altın hep aynıdır. Sevilen, seilmeyen aynıdır; o metindir, ona sövgü, övgü aynıdır. O kişi için onur ve onursuzluk birdir, dost ve düşman aynıdır. O kişi tüm eylem girişimlerini bırakır; işte böyle kişi bu üç gunayı aşar.”

Böyle dedikten sonra Krishna gene kendini metne sokar ve Yoga, Krishna-Vishnu-Brahma kavramlarını bir cümle içinde birleştirmiş olur. Bunu yapmaktaki amacı, eski düşünceleri o an için yenisi olan kendisinininkiyle örtmek, onlara sahip çıkmaktır, tıpkı dünya tarihi boyunca bütün düşünce ve inanç akımlarının yaptığı gibi:

“O kişi üç gunayı aşarak, bağıllık Yogasıyla hiç durmadan bana tapınır ve Brahma’ya kavuşacak niteliğe ulaşır.”

Bhagavadgītā, daha ikinci bölümden (48-52) başlayarak son bölüme kadar Sāmkhya sisteminin prensipleriyle ve Yoga ile ilgili açıklamalarla doludur. Yalnız Yoga, Sāmkhya'dan farklı olarak bir tanrının, İşvara'nın varlığını bildirir.⁴⁴

Kökeni çok eskilere dayansa da, Yoga sisteminin kurucusu olarak Patancali gösterilir. Onun yazmış olduğu Yogasūtra adlı kitap da bu sistemin temel kitabı olarak kabul edilir. Oysaki Yogasūtra'ya gelene kadar⁴⁵ köklü bir Yoga sistemi zaten vardı, fakat Yoga konusunda neyin Yoga'ya dâhil olduğu, neyin olmadığı konusunda geçmişten bugüne kadar tam bir netleşme olmadığı için, ne yazık ki günümüzde de önüne gelen bir Yoga okulu açmakta ve faaliyetlerini sürdürmektedir. Yogasūtra'yı yazan Patancali ile MÖ 2. yüzyılda yaşamış olan gramerci Patancali'yi karıştırmamak gerekir. Yinelemekte yarar var; bu eser, Yoga ekolünün en eski kitabıdır. Bu Yoga biçimi, yani Patancala Yoga, Rācayoga olarak da bilinir.

Yoga'nın sözcük anlamı “bağlılık”tır ve bireysel ruhun evrensel ruha olan bağlılığını anlatmaya çalışır. Sāmkhya teori ise Yoga da pratiktir. Patancali'ye göre Yoga, insan doğasındaki fiziksel ve psikolojik çeşitli unsurları kontrol ederek mükemmelliğe ulaşmayı sağlayan çabaların yöntemidir.

Yogasūtra dört bölümdür: Birinci bölüm Samādhipāda denilen, konsantrasyonun amacını ve niteliğini anlatan bölümdür. Eylemlerin sonuçları, ödül ve ceza, eylemlerin keder doğuran nitelikleri, dalgıç (samādhi) yolundaki engeller açıklanır. İkinci bölüm olan Sādhana-pāda'da Yoga'nın içeriği, amacı ve Yoga yapmanın yolları anlatılır. Vibhūtipāda denilen üçüncü bölümde Yoga yoluyla kazanılan süper güçlerden söz edilir. Dördüncü

⁴⁴ Eliade, *age.*, s. 107.

⁴⁵ Yogasūtra “atha yogasūtra anuṣāsanam” (Yogasūtra öğretisi şöyledir) diye başlar. Burada “anu” sözcüğü “yeniden öğretilişi” vurgulayan bir ön ektir. Hemen hemen bütün otoriteler buna dayanarak Patancali'den önce bir öğretinin var olduğunu, Patancali'nin bunu sistematize ettiğini düşünürler. Jakobi Yoga sisteminin MÖ 300'lerden daha öncesinden var olduğunu savunur. (Radhakrishnan, *age.*, s. 341).

bölüm olan Kaivalyapāda'da aşkın özün gerçekleşmesi ve kurtuluş açıklanır.

Sanskrit dilinin dünyadaki en çok felsefi terim içeren dil olduğu düşünülüyor. Bunun nedeni, bin yıllar içinde düşünsel alanda sözcüklerin sıklıkla kavramlaştırılmasıdır. Çalışmamızın başından beri geçen birçok felsefi terim bunun kanıtıdır. Şimdi buna bir de Çitta ve Vritti sözcüklerini ekleyebiliriz. Sāmkhya'nın "Mahat" dediğine Yoga'da "Çitta" derler. Mahat Prakriti'nin ilk evrildiği nokta yahut da onun ilk ürünüdür. Çitta sözcüğü daha geniş bir kavramayla, Mahat (akıl), Ahamkāra (benlik) ve Manas'ı (düşünce) da içerebilir. Çitta'nın yarattığı çeşitli değişimlere de Vritti adı veriliyor. Çitta, Purusha'nın hareketlerine göre biçimlenen bilinçtir, tıpkı Ayın parlaklığıyla parıldayan dalgalar gibi, birbirlerine bağlıdır. Purusha Prakriti'den farklı olduğunu kavradığında, Çitta'nın değişimleri de sona erer. Derin düşünme (meditasyon) sayesinde Çitta'nın faaliyetlerini durdurmak Yoga'dır ve bu durumda Purusha kendi mükemmelliğine geri döner.

Yoga sisteminde aklın ve bedenin kurtuluşa erişmeye uygun duruma gelebilmesi için sekiz basamaklı egzersizler serisini yapmak gerekir. Bunları yaparken bedene çok yüklenmek hatadır. Bu sekiz basamaklı uygulamaya Ashtāngayoga adı verilir. Buna göre: 1. Yama: Hiç kimseyi düşünceyle, sözle, davranışla, sahtekârlıkla incitmemektir. Hırsla kapılmamak, hırsızlığa başvurmamaktır. 2. Niyama: İçini ve dışını temiz tutma, doyunluk, çilecilik, çalışkanlık, Tanrıya bağlılıktır. 3. Āsana: Bedenin disipline edilebilmesi için yapılan düzenli oturuşlar. Bunlar meditasyona yardımcı olan çeşitli duruşlardır. 4. Prānāyāma: Nefes kontrolüdür. Soluk almada, soluğun içeride tutulmasında ve soluk vermede göz önünde bulundurulacak hususlardan oluşur. 5. Pratyāhāra: Duyuların kontrolüdür. Duyu organlarının dışarıdaki nesnelerden çekilerek içeriye doğru döndürülmesi, aklın kontrolüne verilmesidir. 6. Dhāranā: Düşünceyi bir merkezde toplamadır. 7. Dhyāna: Düşüncenin meditasyon nesnesi üzerinde kesintisiz akmasıdır. 8. Samadhi: Yoga'daki son basamaktır.

Bunda akıl meditasyon nesnesiyle bir hale gelir. Dış dünya ile olan bağ tamamen koparılır.

Hindistan’da çileci ve mistik çevrelerde Yoga uygulamaları Patancali’den çok önce de bilinmekteydi. O, tanrıtanımaz Sāmkhya’yı Yoga ile tanrıci hale getirdi. Sāmkhya’ya göre tek kurtuluş yolu metafizik bilgi iken o Yoga’daki meditasyon teknikleriyle kurtuluşu aradı. Patancali sayesinde Yoga, mistik bir gelenek olmaktan çıkıp bir felsefe sistemine dönüşmüştür.⁴⁶

Sanskrit dilinde “mantık” sözcüğü Nyāya ile karşılandığı gibi, Hetuvidyā veya Hetuśāstra (nedenler bilimi) yahut da Ānvīkṣikī (sorgulama bilimi) gibi sözcüklerle de karşılanabilir.⁴⁷ Nyāyasūtra, Nyāya felsefesiyle ilgili ilk eserdir. Bu felsefe sisteminin kurucusu olarak Gotama (Gautama) gösterilir ki ona Akshapāda veya Dīrghatapāda diye de seslenilmiştir.⁴⁸ Gotama adına başta Rīgveda ve Upanishadlar olmak üzere sayısız Hint eserinde rastlarız. Bunların birçoğu başka Gotama’lardır. Ancak Vāyu Purāna’da Kanāda ile birlikte geçen Akshapāda adı, ondan başkası değildir. Nyāya felsefe sisteminin kurucusu Gotama, yaklaşık MÖ 550’lerde yaşamıştır.⁴⁹ Felsefe sistemleri içinde Sāmkhya ile birlikte en eskilerinden biridir. Nyāyasūtra beş kitaptan oluşur. Bunlardan ilki Gotama’ya aittir, geri kalan üçü Vaiṣeṣika, Yoga, Mīmāṃsā, Vedānta ve Budist felsefeyle ilgili tartışmalar içerir ve başkalarının elinden çıktığına işaret eder.⁵⁰ Nyāyasūtra ile ilgili birçok yorum (bhāṣhya) kitabı yazılmıştır. Bunlardan en önemlisi Vātsyāyana’nın (MS 450) Nyāya Bhāṣhya’sıdır.

“Din Adamları ve Askerler” adlı bölümümüzde sözünü ettiğimiz ve Upanishadlar’da kayıtlı olan asker kökenli pek çok filozofa karşın o dönemde Brāhman kökenli olarak Gotama ön plana çıkmaktaydı. Nyāya’nın bazı prensipleri, Sāmkhya, Yoga, Vaiṣeṣika ve Mīmāṃsā tarafından da kabul görmüştü. Mahābhā-

⁴⁶ Eliade, *age.*, s. 32.

⁴⁷ Vidyabhusana, Satis Chandra, *The Nyāya Sūtras of Gotama*, s. I.

⁴⁸ Vidyabhusana, *age.*, s. II.

⁴⁹ Vidyabhusana, *age.*, s. IX.

⁵⁰ Vidyabhusana, *age.*, s. X.

rata Destanı'nda hatırı sayılır derecede Nyāya ile ilgili açıklayıcı kısımlar vardır.

Nyāya, mantıksal gerçekçilik ve atomcu çoğulculuk felsefesidir ve Vaiṣeṣhika ile benzerlikler gösterir. Benzer yolları izledikleri için onlara “benzer yolları izleyenler” anlamında Samānatantra derler. Vaiṣeṣhika metafizik ve ontoloji konularını işlerken Nyāya mantık ve epistemoloji konularını işler. Her iki sistem de yaşamın acı olduğunu kabul eder, ruhun bağlarından kurtulmasını ve acının sona erdirilmesi gerektiğini savunurlar.⁵¹ Acının kaynağı cehalettir ve kurtuluş gerçek bilgiyi edinerek sağlanabilir. Nyāya'ya göre dört bilgi kaynağı vardır: Kavrama (pratyaksha), sonuç çıkarma (anumāna), kıyaslama (upamāna) ve güvenilir kişilerin sözleri (śabda). Sisteme göre ruhu, duyuları ve onlarla ilgili olan nesneleri bilmek gerekir. Akıl, eylem, yeniden doğuş, sevinç ve keder duyguları, felaketten kurtuluş gibi konuların da bilinmesi gerekmektedir. Ruh, akıl, düşünce ve bedenden tamamen ayrıdır. Beden maddenin birleşmesinden oluşmuştur. Akıl, gözle görülmeyen çok karışık, ince bir nesnedir. Aklın insan ruhuna hizmet etmesi sonucu kişi zevk ve keder duygularını duyar. Kavrama yeteneği ruha ait bir özellik değildir. Bu yetenek ruhun kurtuluşa ermesiyle kaybolur. Ölümsüz olan ruhun tarifi ve betimlemesi olanaksızdır. Ruhun istek ve keder gibi duyguları tatmasına neden olan, cehaletle kaplı aklın onu ele geçirmesidir. Kurtuluş, gerçek hakkında doğru bilgiler edinerek sağlanabilir. Görünürde maddeci olmasına rağmen Nyāya, tanrının varlığıyla ilgili birçok kanıt sayar.⁵² Bu sistem de başlangıçta tanrıtanımaz iken zamanla teistik bir karaktere büründürülmüş bir sistemdir.

Nyāya'dan daha eski olan bir başka sistem de Vaiṣeṣhika'dır. Bu sistemler olasılıkla Caynizm ve Budizmden bile eskidirler. Sistemin kurucusu Kanāda'dır. Ona Kanabhuk, Ulūka, Kaṣyapa gibi adlar da verilmiştir. Vaiṣeṣhika sözcüğü, “ayırt etme özelliği, kategorileştirme” sözcüğü olan “viṣeṣha”dan gelmektedir. O

⁵¹ Sharma, *age.*, s. 191.

⁵² Çağdaş, *age.*, s. 41.

nedenle bu sistem “çoğulculuk gerçekçiliği” (pluralistic realism) olarak tanımlanır ve evrenin ruhunun çeşitliliği üzerinde durur.

Vaiṣeṣhika sistemi bütün sistemleri araştırmaya yardım eden bir sistem olarak kabul edilir. Ana işi, kategoriler yaratmak ve atomcu çoğulculuğu (atomistic pluralism) gözler önüne sermektir. Padārtha denilen kategoride bütün evren Padārthalar denilen altı ya da yedi bölüme ayrılır. Padārtha “sözcük anlamı” veya “bir sözcüğün işaret ettiği nesne” anlamlarına gelir. Bütün bilgi nesneleri, bütün gerçeklikler Padārtha⁵³ altında toplanırlar. Padārtha, düşünülebilen (cneya) ve adlandırılabilen (abhidheya) nesne demektir. Sharma, Vaiṣeṣhika’nın sınıflandırmalarının Aristotelesçi, Kantçı ve Hegelci sınıflandırmalardan farklı olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁴

Vaiṣeṣhika altı sınıflama yapar, yokluğu (abhāva) da katarak bunu yediye çıkarır. Her ne kadar Kanāda yokluktan söz etse de altılı sınıflama içinde saymaz. Bunu sonraki Vaiṣeṣhikacılar eklemişlerdir. Vaiṣeṣhika bütün varlıkları, bütün bilinebilir nesneleri var (bhāva) ve yok (abhāva) diye ikiye ayırır. Yedi Padārtha şunlardır: 1. Madde (dravya), 2. Nitelik (guna), 3. Eylem (karma), 4. Genellik (sāmānya), 5. Özellik (viśeṣha), 6. Olma zorunluğu (samavāya), 7. Yokluk (abhāva). Sisteme göre her nesne şu dokuz şeyden birine aittir: Toprak, su, ateş, hava, eter, zaman, mekân, ruh, akıl. Bunlardan ilk dördü farklı atomlardan oluşmuşlardır. Toprak, su, ateş, hava atomları maddenin gözle görülmez, parçalanmaz zerrelidir. Boşluk, zaman ve mekân ezelîdir, kavranmaları olanaksızdır. Akıl, atom büyüklüğünde ezelî bir nesnedir. Ruh da ezelî ve ebedîdir. Tanrı evreni sonsuz atomlardan oluşturur. Evrenin başlangıcı bu atomların birleşmesi, sonu ise bu atomların ayrışması demektir. Bu atomlar kendi kendilerine hareket etmezler. Tanrı evreni Karma kanunlarına uygun olarak yaratmıştır.⁵⁵

⁵³ Padārtha kavramının daha önce sözünü etmiş olduğumuz Nāma-Rūpa kavramıyla bir paralelliği vardır.

⁵⁴ Sharma, *age.*, s. 176.

⁵⁵ Çağdaş, *age.*, s. 41-42.

Atomlardan Caynistler de söz etmişlerdir.⁵⁶ Puggala veya poggala kavramları ortaya atılır. Cainizm fiziksel nesnelerin atomlardan (paramanu) oluşan duyular aracılığıyla anlaşıldığını söyler. Bir atomun (anu) sabit bir noktası, başı, ortası ve sonu yoktur. Atomların son derece küçük, ebedî ve nihaî olduğu, aynı zamanda yaratılamayacakları gibi yok da edilemeyecekleri söylenir. Bütün şekillerin (murta) yapıtaş olmasına rağmen kendisi şekilsizdir (amurta).⁵⁷ Caynist görüşe göre atomlar nitelik olarak birbirlerine benzemezler; her birinin kendi kokusu, tadı, rengi ve bağlantısı vardır. Kendileri sessiz oldukları halde ses yapabilirler.⁵⁸

Atomların birleşmesine ve ayrışmasına, böylelikle yaratılış ve yok oluşun gerçekleşmesine Nyāya sisteminde de inanılır. Sonu olmayan sayıda atom ve sonu olmayan sayıda ruh, yaratılış ve yok oluşun ötesindedir. Tanrı onları ne yaratır ne de yok eder. Gerçek yaratıcı Tanrı değildir ve o evrenin maddesel nedeni değildir. Yaratılış atomların çeşitli kombinasyonlarıyla gerçekleşir.⁵⁹

Kökende Sāmkhya, Yoga, Nyāya ve Vaiṣeṣhika teistik olmayan sistemler olarak ortaya çıkmışlar, sonradan teistik bir yapıya kavuşmuşlardı. Mīmāṃsā ve Vedānta sistemleri bize bir tür geriye dönüşü gösterirler. Diğer sistemlerin âdeta Veda ve Upanishad çizgisinden çok ayrılmış olmalarına tepki gösterircesine Vedaları ve Upanishadları savunurlar ve bunlardaki bilgilerin tek ve mutlak bilgi olduğunu iddia ederler. Mīmāṃsā'nın eski biçimine Pūrva Mīmāṃsā, daha yeni biçimine ise Uttara Mīmāṃsā denir. Bunlar doğru bilginin peşindedirler ancak bir yandan da kurbancılığı över, Vedalar'daki bilginin en doğru bilgi olduğunu öne sürerler. Mīmāṃsā Sūtraların yazarı, MÖ 4. yüzyılda yaşamış olan Caimini'dir. Fakat sistemi sadece o temsil etmez, ondan sonra gelen yorumcular, özellikle Kumārila ve Prabhākara

⁵⁶ Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas*, Alıncadan İngilizceye çev. Wolfgang Beurlen, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000, s. 132.

⁵⁷ Ali Küçükler, "Antik Yunan ve Hint'te Atom Kuramı", *Bilim ve Gelecek*, 37, İstanbul, Mart 2007, s. 33.

⁵⁸ Radhakrishnan, *age.*, s. 178.

⁵⁹ Sharma, *age.*, s. 207.

sistemin oluşmasında oldukça belirleyicidirler. En önemli katkıyı ise, Vedānta sistemini de temsil eden Şankara (MS 788-820) yapmıştır.

“Vedaların sonu” anlamına gelen Vedānta, Vedik bilgileri en doğru şekilde yorumladığı iddiasındadır. Bununla kalmaz Upanishadlara da sahip çıkar. Upanishadlar’daki görüşleri ilk defa sistematize edenin Bādarāyana olduğu söylenir. Onun 560 sūtradan ve dört bölümden oluşan eseri Vedānta Sūtralar, Baladeva tarafından şerh edilmiştir.⁶⁰ Bādarāyana’nın MS 2. yüzyılda yaşadığı tahmin edilir. Daha sonra Şankara (Şankarāçarya) ve bunların felsefelerine itiraz ve eklemelerle ortaya çıkan ve Vedānta sistemini geliştirip kökleştiren Ramanuca (1016-1110), bundan sonra da Madhva (1199-1278) gibi isimleri görebiliyoruz. Vedānta’ya göre gerçek olan tek şey Brahma’dır. Sarvam khalu idam Brahma (kuşkusuz her şey Brahma’dır) cümlesini formüleştirmişlerdir. Şankara’ya göre tanrı sihir (māyā) gücüyle evreni yaratmıştır, fakat evren gerçek değildir, sadece bir görünüştür. Duyularımızla kolayca hataya düşmekteyizdir. Etrafımızda bilinecek çok şey vardır. Bilgi nasıl oluşur ve neden geçerlidir, şüphe götürmezdir? “Şankara, bununla 18. yüzyıl Avrupa’sında Kant tarafından sorulan soruyu ortaya atmaktadır ve Kant’ın ulaştığı sonuçlarla kıyaslanabilir sonuçlara ulaştığı söylenebilir.”⁶¹

Bu son iki sistem, yani Mīmāṃsā ve Vedānta daha çok din felsefesi gibidir ve bu halleriyle bizim bu kitapta anlatmaya çalıştığımız evrimsel felsefi düşünceden farklıdır. Bu kitabın anlatmak istediğine uyan felsefeler, buraya kadar anlatmaya çalıştıklarımıza ek olarak, Caynizmin kurucusu Mahāvīra (Vardhamāna) ve Budizmin kurucusu Buddha’nın (Siddhārtha Gautama) felsefeleridir. Kshatriya kökenli olan bunların her ikisi de Brahmanik idealizm ile materyalizm arasından süzülüp çıkmışlardır.

Vardhamāna (MÖ 599-527) kendinden önceki 23 Tīrthankara’nın 24. ve sonuncusu idi, yani Caynist düşünceler yüzyıllarca geriye gidiyordu. Son Tīrthankara Vardhamāna ile ondan önceki

⁶⁰ Bādarāyana, *Vedāntasūtra*, Baladeva’nın yorumuyla, çev. S. C. Vasu, Munshiram Manoharlal, Delhi, 2002.

⁶¹ Störig, *age.*, s. 72.

Pārśva arasında neredeyse iki yüz yıl fark vardı. Ona “büyük kahraman” anlamında Mahāvīra lakabı verilmişti. Rusal önder anlamında da Cina denmişti. Kurduğu dinsel felsefe MS ilk yüzyıl içinde Şvetāmbara (beyaz giyenler) ve Digambara (çıplak gezenler) diye ikiye ayrılmıştı. O da Buddha gibi bir “ilk neden” arayışı içinde değildi; Tanrıyı ve tanrılaştırılmış din adamlarını reddediyordu. Vedalara karşıydı. Ruhu ise kabul ediyordu. Her şeyin, maddi şeylerin, havanın, ateşin bile bir ruhu vardı. Caynistler bu ruhun bedenden ayrı olduğunu, öldükten sonra tekrar doğum olmayacağını söylüyorlardı. Ruh, işlenen günaha göre lekenabilir ve renklenir. En temiz ruh beyazdır, daha kirlileri kırmızı, sarı vb.’dir.⁶² Caynacılar yaşam sırrını çileci pratikler içinde çözmeye çalışırlar. Mükemmellik düzeyine geldiklerinde hiçlik durumu olan Nirvāna yerine, niteliksiz ve ilişkisiz bir varlık durumuna gelirler ve yeniden doğuştan kurtulurlar.

“Din Adamları ve Askerler” adlı bölümde, yeni filozofların asker sınıfından çıktığını söylemiştik. Bunlardan en önemlisi Sidhārtha Gautama Buddha idi. O kendinden öncekilerin idealizmi ile materyalizmi arasında bir yerdeydi. Çizdiği yol, tüm aşırılıkların ortasında bulunan “Orta Yol” (Madhya Patha) idi. Onun zamanı tanrılara kurban sunma ve kurbanın övülmesi devri değil, çilekeşlik ve derin düşünme devri idi. Buddha, kendi Tīrthankara silsilesini izleyen ve bir araştırma çabasına girmeyen Vardhamāna gibi değildi. Buddha haline gelmeden önce pek çok filozofu dolaşmış, onları dinlemiş fakat tatmin olmamıştı. O, Upanishad düşünürlerinin ahlâk anlayışından etkilendi. Upanishadlar’daki “ad ve biçim” açıklamalarından, acı ve acıdan kurtulmak gereğinden etkilendi. Ancak Brahma-Ātman eşitliğine karşı çıkarak ruh göçünü değişik biçimde yorumladı. Brāhmanların ruh göçü ve ruhun ölümsüzlüğü inançlarına karşı çıktı. Yapılan iyilik ve kötülüklerin karşılıklarının olacağını kabul ediyor, buna karşılık ruhun sonsuza dek süren varlığını reddediyordu. Ruhsuz bir ruh göçünü benimsemişti. Ona göre bir vücuttan diğerine giden bir

⁶² Ruben, *Eski Hint Tarihi*, s. 101. Bunu Çhandogya Upanishad’da geçen ve ayrıca Sāmkhya’da işlenen Sattva’nın beyaz rengi, Racas’ın kırmızı, Tamas’ın siyah rengi ile karşılaştırmak mümkündür.

ruh yoktur. Sadece bilincin son anını izleyen an vardır. Yani, tek bir benlik yerine, yan yana bulunan ve aynı zamanda bir diğerrinin doğmasına neden olan bir fenomenler zinciri vardır.⁶³ Ruben bunu bir film şeridine benzetmektedir.⁶⁴ Nasıl ki tek tek film kareleri hareketlendiğinde bir anlam kazanmakta ise, ölen insanın son andaki fenomenini doğan insanın ilk andaki fenomeni izleyerek bir tür “maddesel ruhgöçü” oluşmaktadır.

Buddha Tanrı, öbür dünya, ruh, cennet-cehennem gibi kavramlarla ilgilenmemiştir. Bir “ilk neden” peşinde olmayı ve evreni açıklamaya çalışmayı da gereksiz görmüştü. Dünya yaşamını “acı” olarak görüyor, canlıların acı çektiklerini tespit ediyor ve tüm çabasını bu acıdan kurtulmaya yoğunlaştırıyordu. Ona “en büyük doktor” (Bhaişacyaguru) diye seslenilmişti. O felsefesini dört soylu gerçekte (çatvāri aryaṣatyāni) topluyordu: 1. Acı (duhkha), 2. Acının kaynağı (samudaya), 3. Acının giderilmesi (nirodha), 4. Acı’yı gideren yol (marga). Bu formül, modern psikanalizmin “hastalık vardır, nedeni vardır, giderilebilir, gidermenin yolları vardır” formülüne benzetilmektedir ve belki de Buddha bunu 2.500 yıl önce dile getirmiş oluyordu.

Bu çalışmanın başından beri Hintli filozofların kurdukları sistemleri açıklarken hep sayısal belirlemelerle, çeşitli maddeler altında söyleyeceklerini toparladıklarını gördük. Belki de sırf bu yüzden Sāmkhya felsefesine “sayı sistemi” demişlerdi.⁶⁵ Geleceğe uygun olarak Buddha da kendi felsefesini maddeler halinde ve sayılarla açıkladı. Dört soylu gerçeğin orta yol (Macchima Patipāda) olan Marga (Pāli dilinde Magga) kısmını da sekize ayırdı. Bu sekiz basamağa “Ariya Atthangika Magga” dedi. Bunlar şunlardı: 1. Doğru anlama, 2. Doğru düşünme, 3. Doğru konuşma, 4. Doğru davranış, 5. Doğru geçim, 6. Doğru çaba, 7. Doğru hatırlama, 8. Doğru yoğunlaşma. Peki, doğru nedir? Burada mantık, cebir, geometri, fizik, kimya gibi pek çok bilim

⁶³ K. Kaya, *Hintlilerde Tanrı*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998, s. 76.

⁶⁴ Ruben, *age.*, s. 94.

⁶⁵ Öze ait ince nitelikler ve zaman ile, bir, iki, üç veya sekiz diyerek, ilke üstüne ilke koyarak bir birlik içine girer. (Şvetāsvatara Upanishad VI, 3)

dalı ve bilimsel bakış devreye girmektedir. Demagoji, hurafe, hüsnükuruntu, sayıklama, hayal devreden çıkmaktadır. Nitekim Budizmin ilk yayıldığı yıllarda bilimsel araştırma yapan okullar çoğalmıştı. Fakat zamanla bu felsefe dinî bir hal aldı ve bilimsel niteliğinden uzaklaştı.

Buddha ruha inanmamıştı ve “ruhsuzluğu” Anatta (Anātman) sözcüğüyle (Ātman yok) anlatmaya çalışmıştı. Dünyadaki her şeyin nedeni olduğunu, çeşitli biçimlerde nedenlerle birbirine bağlı olduğunu söylemişti. Bu ilkeye “Nedensellik Yasası” (Pratitya Samutpāda) demişti. Bu neden-sonuç ilişkisini de 12 halkalı nedensellik zinciriyle formüle etmişti. Bu zincir şöyleydi: 1. Bilgisizlik (avidya), 2. Eylem (samskāra), 3. Bilinç (vicnāna), 4. Ad ve biçim (nāma-rūpa), 5. Altı duyu (śadayatana), 6. Dokunma (sparśa), 7. Duyuş (vedana), 8. İstek (Trisna), 9. Varlığa bağlanma (upadāna), 10. Var olma (bhava), 11. Doğum (cāti), 12. Yaşlılık ve ölüm (carāmaranam).

Buddha hiç kuşkusuz Upanishad filozoflarından, Sāmkhya filozoflarından ve gelenekten gelen pek çok düşün akımının etkisinde kalmıştı. Örneğin Maitri Upanishad’daki (I, 3) şu anlatım bunu çok açık ortaya koyar:

“Efendim, bu kötü kokan, kemik yığınlarından, deriden, kaslardan, et, ilik, kan, meni, mukustan; gözyaşı, sümük, bok ve sidikten, osuruk, safra ve balgamdan oluşan değersiz bedende durarak tutkulardan zevk almanın ne yararı var? İsteğe, öfkeye, açgözlülüğe, hayale, korkuya, kedere, hasete maruz kalan, istenenden ayrı düşen, istenmeyenle birleşen, açlık, susuzluk, hastalık, acı ve benzerlerini çeken, ihtiyarlayan ve ölen bu bedende durarak tutkulardan zevk almanın ne yararı var?”

Siddhārtha Gautama’nın, aydınlanıp Buddha lakabını almadan önce çok araştırma yaptığını, devrinin birçok bilgili hocasını ziyaret ettiğini söylemiştik. Sonunda geldiği noktada kendi felsefesini şu sözlerle özetler:

“Geçmiş çağlarda oldum mu, olmadım mı? Eski çağlarda ben ne idim, nasıldım?.. Gelecek çağlarda var olacak mıyım, olmayacak mıyım? Gelecek çağlarda ne olacağım, nasıl olacağım?.. Veya o kişi bugün için şunları sorar: Bununla beraber ben var

mıyım yok muyum? Ben nasılım? Bu, nereden geldiği ve nereye gideceği belli olmayan bir varlıktır. Böylece budalaca düşünen kişi, şu altı yanlış çıkarımdan birine sarılır: Benim bir özüm vardır, yahut benim bir özüm yoktur. Bir başka çıkarım; ben özümle kendimin bilincindeyim! Bir başkası, ben özümle özsüzlüğümün bilincindeyim. Veya şu çıkarımda bulunur: Şurada burada iyi ve kötü işlerin sonucunu tatmış olan bu benim ruhum idrak edilebilir; bu ruh değişmez, ölümsüz, asla kaybolmayan kendi niteliğine sahip, daima ve daima sürecek olan bir ruhtur! İşte kardeşlerim, buna hayal ormanında, hayal çölünde yürümek denir. Bu, hayalî bir kukla oyunudur, hayal yazmaktır, hayalî bir prangadır. Bu hayal engelleriyle bağlı budala kişi, doğum, çürüme ve ölümden, acı, keder ve gözyaşından ve sürekli kestirme yollar (yani âyinlerle tanrılara tapınma yolları) aramaktan kurtulamaz; ben derim ki böyle kişiler acıdan kurtulup asla özgür olamazlar.”⁶⁶

Geleneksel Brāhman düşüncesinden ne kadar etkilenmiş olursa olsun, Buddha’daki materyalizm etkisi kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Eski Hint düşün hayatının en belirgin özelliği, hoşgörünün had safhada olmasıdır. Birçok düşünce düşün hayatında kendine yer açarken hiçbiri diğerini kötü gözle görüp şiddet uygulamamıştır. Aralarında rekabetler, ekol değiş-tirenler olmuştur ama Hint felsefesi her zaman ilerlemeyi, kuvvetlenmeyi kendisine amaç edinmiştir.

⁶⁶ *Sabbāsava Sutta*, 9-11 (Buddhist Suttas, SBE XI, çev. T. W. Rhys Davids, Delhi, 1968, s. 298-299).

SONUÇ

Felsefi, metafiziksel düşünmenin başlangıcı Hint'tedir. Hint Felsefesinin Temelleri'nin aranmaya başlanacağı ilk yer Rigveda'dır; daha sonra onu izleyen diğer Vedalar'a bakmak gerekir. Daha o kadim zamanlarda bile birçok filozofun var olduğu görülmektedir. Eski bilgiler yeni zamanlara doğru aktarılırken bilgilerde birtakım değişikliklerin olduğu yahut da bunlar üzerine yeni eklemeler yapıldığı aşikârdır. Bu yöntem, tüm dünya kültürlerinde var olan, kadim ve kutsal kitaplar iyi incelendiğinde rahatlıkla görülebilecek bir yöntemdir. Bilgilerdeki değişikliklerin hangi toplumsal, siyasi ve ekonomik olaylarla biçimlendiği de ayrıca incelenmesi gereken çok önemli bir konudur.

Veda döneminin çok tanrıcılığından (politeizm) Upanishad döneminin tek tanrıcılığına (monoteizm) geçilirken düşünce dünyasında da pek çok değişiklikler olur. Kurban, âyin ve tören geri plana düşmeye başlar. Dinsel metinler sorgulanır, yeni yorumlar yapılır. Atalar'ın yaşadığı cennetlerde yeniden doğmak değil, Moksha veya Nirvana ile kurtuluşa ermek dinsel anlayışın içine katılır.

Eski Hint'te felsefe Brâhmanlar tarafından yapılmaya çalışıl-sa da ancak materyalistlerin ve Kshatriyaların katkılarıyla esaslı

bir gelişme gösterebilmiştir. Upanishadlar çağı ise tam bir fikir coşkunluğu zamanıdır. Bu dönemde, Brahmanik çağlardan beri yüzyıllarca yapılmış ve âdeta kemikleşmiş olan “kurban sunma” geleneğinin yok edilip değiştirilmeye başlandığını, hayvan kurban etmek yerine onun yerine geçecek başka uygulamaların kurban sunmak olduğunun öne sürüldüğünü görüyoruz. Öyle ki, konuşurken dışarıya verdiğimiz nefes nedeniyle soluk alamayız, soluk alırken de konuşma yeteneğimizi gerçekleştiremeyiz denilerek insanın alıp verdiği soluğun dahi bir tür kurban sunma olduğu iddia edilmiştir. Bhagavadgītā zamanına yaklaşılrken bu husus daha da fazla inceltilmiş ve artık o kanlı kurban törenlerinden eser kalmamıştır. Bu durum Hint düşünce hayatındaki güçlenişin kuvvetli bir göstergesidir.

Upanishadlar’da elbette ki bütün gerçek biraraya toplanmış olarak gösterilmez. Böyle bir çaba boşa bir çaba olur. Bilgiler karışık haldedir ve çoğunun zannettiği gibi sadece “aham Brahma asmi” veya “tat tvam asi”den ibaret değildir. Upanishadlar’da çok sayıda filozof göze çarpar. Ruben, Eski Hint’te MÖ 700-550 yılları arasını “Felsefenin doğduğu devir” olarak belirlemiş, bu zamanda Hindistan’da yetişmiş filozoflardan 110 tanesini bildiğimizi ileri sürmüş ve bu aynı zaman içerisinde eski Yunan’da sadece üç filozofun, yani İyonyalı eski doğa filozofları olan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenos’un yaşadıklarını belirtmiştir.¹ Ruben bu kısa fakat çok değerli çalışmasında Eski Hint filozoflarını beş nesil içinde incelemiştir.

Çalışmamız boyunca Hint filozoflarının Yunan filozoflarından önce yaşamış olduklarını gördük. Örneğin Rigveda X, 129’un ermişi, filozof Parameshthin Thales’ten önce başlangıçtaki ilke nedenin “su” olabileceğini belirtmiştir. Zıtlıklardan (dvandva) söz etmiştir ve bu konuda Anaksimandros’tan da önce yetkin düşünceler ortaya koymuştur. X, 72’nin ermişi filozof Brihaspati, ilk neden olarak saydığı sonsuzluk kavramı Aditi ile Anaksimandros’un Apeiron (sonsuzluk) kavramından çok önce bu ayırımı gösterir. Zaten Aditi de Diti ile bir zıtlık oluşturmaktadır.

¹ Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, s. 30.

Böylece “su” ve “zıtlıklar”ın ilk Hint’te var olduğunu anlıyoruz. Aitareya Āranyaka’da düşüncelerini bulduğumuz Mahidāsa, Aristoteles’ten çok önce yaşamıştır. Upanishadlar’ın gözde filozofu Uddālaka Āruni, Parmenides’ten öncedir. Kırık bir araba parçasının altında yaşayan “arabalı Raikva” bir tür Diyojen’dir ve ilk nedeni “hava” olarak görür. Upanishadlar’ın başka birçok filozofu arasında Satyakāma Cabāla, Caibali, Pratardana, Yacna-
valkya gibi isimler sayılabilir.

Durum böyle iken felsefeciler, akademisyenler felsefeyi hep Batı’dan başlatmayı âdet edinmişler, Hint felsefesini görmezden gelmişlerdir. Belki “felsefe” sözcüğünden hareketle kavramsal düşünmenin başlangıcını oraya izafe edebilirler. Yunan dilinde *Philia* (sevgi) ve *sophia* (bilgi) sözcüklerinden “bilgi sevgisi” olarak türetilmiş olduğundan söz edebilirler. Ancak bu bir şeyi değiştirmez. Bu sadece bir adlandırmadır. Sanskrit dilinde felsefe için *tatvacnānam*, *tatvavicnānam* veya sadece *cnānam* sözcükleri, ayrıca *tatvaśāstram*, *cnānaśāstram*, politika bilgisi için *nīti*, *nītividyā*, mantıksal felsefe için *tarkavidyā*, *nyāya*, doğal felsefe için *padārthavicnānam*, *padārthavidyā* gibi sözcükler varsa da felsefeyi belirtecek tek bir sözcük yoktur. Fakat bu durum Hintlilerin düşünce konusunda daha samimi olduklarının bir göstergesi olarak da yorumlanabilir.

Metafizik, dinî, siyasi, gündelik, mitolojik konuları birbirinden ayırmayıp hepsini bir bütün içinde düşündükleri için, araştırmacılar ve bilim insanları Yunan ve Batı söz konusu olduğunda daha hoşgörülü ve daha kabullenici, Hint söz konusu olduğunda ise daha dışlayıcı olabilmişlerdir. Dahası, çoğu, Hint düşünce-
sinin ve felsefesinin farkında bile olmamıştır. Örneğin Thales’in “başlangıçtaki ilk neden sudur” önermesine öncülüğü, Homeros’un “Okeanos’tur (sudur) tanrıların anası ve babası” cümlesinin yaptığını söylerler.² Aynı cümleyi bir Hintli söyleseydi, cümlede tanrılar var diye dikkate alınmazdı. Neyse ki Parames-
hthin Homeros kadar (belki daha da fazla) eski bir isim de ona

² Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Düşünürler Bölümü, Cilt I, s. 246.

bir şey diyemiyorlar. Prof. Dr. Macit Gökberk şöyle söylüyor:³ “İonia’da karşılaştığımız bu gelişmeden önce, hiçbir yerde bu çeşit düşünceler, bu çeşit yazılar bulamıyoruz. Hint kültürünün çok derin düşünceleri saklayan ünlü Upanişadlar’ı bile sıkı sıkıya dine bağlıdılar. Bunlarda da doğa üzerine birtakım görüşler var. Ama bunlar, İonia düşünürlerinin yazılarında olduğu gibi, doğanın önyargılarından uzak, özgür kalarak bir araştırması olmayıp, din açısına bağlı kalarak yapılmış yorumlardır.”

Oysaki bu çalışma boyunca Rigveda’da olsun, Upanishadlar’da olsun, keza ortaya çıkan, Mīmāṃsā-Vedānta hariç, bütün felsefe akımlarında din dışı düşünen pek çok filozof ortaya kondu. Aklı karıştıran, Hint’teki serbest fikirlerin bir zaman sonra din içine çekilmeye çalışılmasıdır. Ateist fikirlerin teistik hale getirilmesidir. Ayrıca Hint Materyalizmi de oldukça kuvvetlidir ve araştırmacılar bundan da söz etmemektedirler. Üstelik şunu da söyleyelim ki, Eski Yunan’da ölüme mahkûm edilen Sokrates gibi filozoflara karşın Hint’te böylesine nefretle cezalandırılan hiçbir filozof yoktur. Bir değerli profesörün “Felsefe Tarihi” adlı bin küsur sayfalık kitabında Hint felsefesine ne yazık ki sadece bir sayfa ayrılmıştır.

Hint’i görmezden gelenler sürekli olarak Hint felsefesinin din etkisi altında olduğunu söyleyip dururlarken, örneğin Timaios’un (MÖ 5. yüzyıl) sözlerini pek hoşgörüyü karşılıyorlar. Ne diyordu: “Yaratan iyi idi, iyi olanda hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz... Tanrı her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını istediğinden, hareketsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütünü ald; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu... Biraz düşününce farkına vardı ki gözle görünecek şekilde yaratılmış şeylerden, hiçbir zaman zekâsı olan bir bütünden daha güzel, zekâsız bir bütün çıkamaz. Bundan başka, hiçbir varlıkta ruh olmayınca zekâ bulunamayacağını da anladı. Bu düşüncenin sonunda zekâyı ruha, ruhu da bedene koydu ve evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 13.

eser yaratırcasına şekil verdi. İşte bu temelin, yakın düşünüşe göre gerçekten bir ruhu, bir zekâsı olan bu evrenin, bu canlı varlığın Tanrı kayrasıyla yaratıldığını söylemek gerek.”⁴ Baştan sona Tanrıyla dolu bu metni bir Hintli yazsaydı hemen dindarlıkla suçlanacak ve eseri ciddiye alınmayacaktı. Bu önyargılardan kurtulmak gerek. Çünkü Hint’te birçok serbest fikir zamanla dinsel yapılar içinde eritilmiştir, bazıları dinî bir hal almış, bazıları uyum sağlayamadığı için eğreti durmuş, bazıları ise asla bu yapılarla örtüşmemiştir.

Hint felsefesinde yeni akımlar eskileri taklit ederken bazı parçaları atmışlar, kavramlara yeni anlamlar yüklemişler, bunun sonucu zamanla birtakım kafa karışıklıkları doğmuştur. Örneğin Yoga, bugüne kadar getirdiği birikimle hâlâ tam olarak çözülememiş bir felsefedir ve öyle de kalacak gibidir. Upanishadlar’dan itibaren Brahma, Âtman, Purusha, Prakriti, Mahat, Çitta, Nāma-Rūpa, Padārtha, Moksha, Nirvāna gibi yüzlerce sözcüğün nasıl kavramlaştırıldığını biliyoruz. Sanskrit dilinin dünyadaki en çok felsefi sözcük içeren dil olduğunu söylemiştik.

Bu kitapta pek çok Hint felsefi sistemini etkilemiş olan Ad ve Biçim (Nāma-Rūpa) kavramlarını da açıklamaya çalıştık. Bhagavadgītā’daki Sāmkhya açıklamalarında olsun, Vaiṣeṣhika’nın Padārtha’sında olsun bu kavramların önemi kendisini göstermişti. Nehirlerin okyanusa dökülmesi gibi bütün varlıkların adlarını ve biçimlerini bırakarak büyük yapıya karıştıkları benzetmesi sıklıkla yapılan bir benzetmedir. Buddha felsefesinde buna çok daha fazla önem verilir ve zaten 12 halkalı neden-sonuç zincirinin bir halkasıdır. Budist filozof Nāgasena (MÖ 1. yüzyıl), Kuzey Hindistan’daki Greko-Baktriyan İmparatorluğu’nun yöneticisi Kral Menandros ile tartışırken, ona her şeyin ad ve biçimden oluşup insanları yanılttığını, gerçekte her şeyin yapısının başka olduğunu, böylelikle de “benlik” diye bir şeyin olmadığını anlatır. Hintliler Menandros’a Milinda dedikleri için bu değerli felsefe tartışmaları Milindapanha (XXV, 1) adı verilen Budist metinde

⁴ Eflatun, *Timaios*, çev. E. Güney, L. Ay, MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s. 30-31.

geçer.⁵ Budistler, adlara geliştirdiğimiz hayalî bağılıklar yüzünden, sürekli ve kalıcı olmayan şeylerde sürekliliği ve kalıcılığı, huzursuzluk veren şeylerde huzuru aradığımızı, gerçekte var olmayan benliğe sıkı sıkıya yapıştığımızı söylerler. Görüldüğü üzere, bu düşüncelerde din adına en ufak bir kısıntı dahi yoktur.

Çalışmamızda ölüm konusuna da değinmek zorunda kaldık. Ölüm Yunan filozoflarının da üzerinde kafa yorduğu bir mesele idi. Fakat Hintliler yoğun biçimde bunun üzerinde durmuşlar. Birçoğunda ölümü düşüncede bitirip bir tür ölümsüzlüğü elde etme isteği oluşmuş. Bunun bir varyantı olarak da “yeniden bedenlenme” fikri ortaya çıkmış ve Hindu inancı içinde kendisine önemli bir yer bulmuş.

Kitabımızda son olarak Astikacı sistemler olarak bilinen altı felsefe sistemine (şaddarşana) ve onların kurucularına, en önemli yorumcularına yer verdik. Sāmkhya’nın Upanishadlar’dan Bhagavadgītā’ya, oradan Mahābhārata Destanı’nın bölümlerine, bazı Purānalara kadar uzanan müthiş ilerleyişinden söz ettik. Buddha’nın bile gençliğinde Sāmkhyacı bir filozoftan ders almış olması bu sistemin diğerlerinden ne kadar ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu gösteriyor.

Sonuç olarak Hint felsefesi Batı felsefesinden öncedir; felsefenin başlangıcıdır. Dinsel içerikleri olmayan düşünce akımları zamanla dinselleştirilip teistik karaktere büründükçe öz biçimlerini değişen ölçülerde kaybetmişlerdir. Birbiri üzerine inşa edilen bilgiler zamanla değişmiş, kavramlar kavramlara karışmış, içinden çıkılması zor bir hal almıştır.

⁵ Warren, H. Clarke, *Buddhism in Translations*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1947, s. 129-133.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan, *Dil, Şu Büyülü Düzen*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2003.
- Asvaghōṣa's Buddhacarita, *Or Acts of the Buddha*, E. H. Johnston, Motilal Banarsidass, Delhi, (1936) 2004.
- Bādarāyana, Vedāntasūtra, *Baladeva'nın Yorumuyla*, çev. S. C. Vasu, Munshiram Manoharlal, Delhi, 2002.
- Barua, Benimadhab, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, (1921) 1998.
- Bhagavadgītā*, çev. Korhan Kaya, Dost Kitabevi, Ankara, Ekim 2001.
- Bottero, Jean, *Gilgamiş Destanı, Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*, çev. Orhan Suda, YKY, Haziran 2005.
- Buddhist Suttas*, çev. T. W. Rhys Davids, Sacred Books of the East, Cilt XI, Delhi, 1968.
- Campbell, Joseph, *Doğu Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1998.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- Clarke, Warren, H., *Buddhism in Translations*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1947.
- Collinson, Diane, Robert Wilkinson, *Otuzbeş Doğu Filozofu*, çev. M. Berke, H. Bravo, S. Özbudun, B. F. Ülner, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000.

- Çağdaş, Kemal, *Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974.
- Çığ, M. İ., *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2009.
- Dani, A. H., *İndus Yazısındaki Gizin Çözümü*, Pakistan Postası, Sayı: 11-12, Kasım-Aralık 1982.
- Dhammapada*, çev. Dr. Bhikshu Dharmarakshit, Delhi, 2002.
- Eflatun, *Şölen*, çev. Azra Erhat, S. Eyüboğlu, İstanbul, 1972.
- Eflatun, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfü Ay. MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- Eggeling, J., *The Satapatha Brāhmana*, Part I, Delhi, (1882), 2001.
- Eliade, Mircea, *Yoga (Ölümsüzlük ve Özgürlük)*, çev. Ali Berktaş, Kambalacı Yayınevi, İstanbul, Şubat 2013.
- Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, çev. İ. Güngören, İstanbul, 1979.
- Garrett, John, *A Classical Dictionary of India*, Low Price Publications, Delhi (1871) 1996.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.
- Güven, Rasih, *Doğu ve Batı Felsefelerinde Paraleller*, ODTÜ Yayınları No: 4, Ankara, 1963.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Başlangıcından Bugüne Erdem Açısından Düşünce Tarihi*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1970.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Düşünürler Bölümü, Cilt I, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.
- Hiriyanna, M., *The Essentials of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2005.
- Hodgkinson, Brian, *The Essence of Vedanta*, Arcturus Publishing Limited, London, 2006.
- İtil, Abidin, "Yabancı-Dilsiz", *Doğu Dilleri Dergisi*, Cilt II, s:1, Ankara, 1971.
- İtil, Abidin, "İndra-Dharma", *AÜ, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XI, Ankara, 1963.
- Karol, Sevinç, *Zoooloji Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara, 1963.
- Kaya, Ferhan, "Felsefenin Kaynağı Olan Hint Felsefesinin Temel Çizgileri ile Bunun Batı Felsefesine Olan Etkileri ve Benzeşen Noktaları", Basılmamış Lisans Tezi, Ankara, 1981.

- Kaya, Korhan, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.
- Kaya, Korhan, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, İmge Kitabevi, Ankara, Aralık 1999.
- Kaya, Korhan, *Hintlilerde Tanrı*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kaya, Korhan, *Upanishadlar ve Bhagavadgita'da Benzerlik Gösteren Anlatımlar*, AÜ, DTCF Dergisi, Ankara, 1995.
- Kaya, Korhan, "Vedaların Bilinmeyen Tanrısı KA", *DTCF Dergisi*, Cilt 33, Sayı 1-2, Ankara, 1990.
- Kitabı Mukaddes*, Eski ve Yeni Ahit, İstanbul, 1976.
- Küçükler, Ali, "Antik Yunan ve Hintte Atom Kuramı", *Bilim ve Gelecek*, 37, İstanbul, Mart 2007.
- Larson, Gerald James, *Classical Sāmkhya*, Motilal Banarsidass, Delhi, (1969) 2005.
- Macdonell, A. A., *Vedic Religion, Hastings' Encyclopedia of Religions and Ethics*, Vol. XII, 1921.
- Mahābhārata*, (Nīlakantha Yorumlu) Ādiparva, Shankar Narhar Joshi, Poona, 1929.
- Mani, Vettam, *Puranic Encyclopedia*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998.
- Mittal, K. K., *Materialism in Indian Thought*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1974.
- Monier-Williams, Sir Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990.
- Morris, Desmond, *Çıplak Maymun*, çev. Nuran Yavuz, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2009.
- Müller, F. Max, *Vedic Hymns*, Part I, Motilal Banarsidass, Delhi, 1967.
- Nakamura, Hakime, *Gotama Buddha*, çev. Zeynep Seyhan, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, Ağustos 2012.
- Oldenberg, Hermann, *The Doctrine Of The Upanishads And The Early Buddhism*, çev. Shridhar B. Shrotri, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.
- Patanjali's Yoga Sūtra*, çev. Rāma Prasāda, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 2010.
- Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, Cilt 1, George Allen and Unwin Ltd., London, 1948.
- Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, Cilt 2, Oxford University Press, New Delhi, 1999.

- Richter-Ushanas, Egbert, *The Indus Script and The Rigveda*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2001.
- Ruben, Walter, *Felsefenin Başlangıcı*, Doğu Matbaası, Ankara, 1947.
- Ruben, Walter, *Eski Hint Tarihi*, çev. C. Z. Şanbey, Ankara, 1944.
- Schubring, Walther, *The Doctrine of the Jainas*, Almancadan İngilizceye çev. Wolfgang Beurlen, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000.
- Sharma, Chandradhar, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2003.
- Störig, Hans Joachim, *Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Tagore, R., *Meyve Zamanı*, çev. İ. Hoyi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1944.
- Talageri, Shrikant G., *The Rigveda, A Historical Analysis*, New Delhi, 2000.
- Thakur, Anantal, *Origin and Development of the Vaiṣeṣhika System*, Vol II, part 4, PHISPC, New Delhi, 2003.
- The Cultural Heritage of India*, Cilt 3, The Philosophies, ed. Haridas Bhattacharyya, Ramakrishna Mission, Institute of Culture, Calcutta, (1937) 1993.
- The Hymns of the Atharvaveda*, çev. Ralph T. H. Griffith, Cilt I ve II, Munshiram Manoharlal, Delhi, 2002.
- The Hymns of the Rigveda*, çev. Ralph T. H. Griffith, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.
- The Hymns of the White Yajurveda or Vājasaneyā-Samhita*, çev. Ralph T.H. Griffith, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1987.
- The Laws of Manu*, çev. G.Bühler, Motilal Banarsidass, Delhi, 1967.
- The Mahābhārata*, K. M. Ganguli, Cilt 4, Munshiram Manoharlal, Delhi, 2004.
- Theil, Pierre, *Dünyamızı Kuranlar*, çev. S.Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, Nisan 1979.
- Turan, Nihat, *Kuşlar*, Ankara, 1990.
- Upadhyaya, Kashi Nath, *Early Buddhism and the Bhagavadgītā*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998.
- Upanishadlar*, çev. Korhan Kaya, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.
- Üner, Sıtkı, *Balık Avcılığı ve Yemekleri*, Karacan Yayınları 75, İstanbul, 1981.

- Valmiki, Rāmāyana*, çev. Korhan Kaya, İmge Kitabevi, Ankara, Ağustos 2002.
- Vidyabhusana, Satis Chandra, *The Nyāya Sūtras of Gotama*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, (1913) 2013.
- Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, University of Calcutta, Calcutta, 1927.
- Yogasūtra of Patanjali*, çev. Bangali Baba, Motilal Banarsidass, Delhi, (1976) 2002.
- Zerdüşt, *Avesta*, İngilizceden çev. Fahriye Adsay, İbrahim Bingöl, Avesta Basın Yayın, İstanbul, 2012.



Hint felsefesinin temellerine inildiğinde, belki de diğer toplumlarda hiç olmadığı kadar uygarlığın başlangıcına her bakımdan temas ederiz. Kurban, âyin ve tören bilgisi... Brahmanlar, krallar, savaşçılar, toprağa bağlı yaşayanlar... Kadim zamanlardan bu yana toplumsal düzeni, siyasi çalkantıları, dinsel tasavvurları ile metafizik düşünceleri, felsefi algıları iç içe geçmiş, âdeta birlikte örülmüş bir dünyanın doğal izleri takip edilir Hint tecrübesinde. Rigveda'dan başlayarak Vedalarda, daha sonra Upanishadlar'da ve diğer bağımsız düşünce sistemlerinde, felsefe ve teoloji, mitoloji ve metafizik arasında net ayırmalar yapmak mümkün değildir. Hintli buna gerek bile duymamıştır. Çünkü zaman ve koşullar değişse de sanki aynı kalanın kesin bilgisine sahip gibidirler. En eski zamanlardaki kurban bilgisi ve ilahileriyle, Upanishadlar döneminin daha karmaşık toplumlarına ait içinden çıkılmaz, güncel, ontolojik ve metafizik problemlerine aynı derinlikte ve ustalıkta yaklaşabilme becerisini gösterirler. Bu haliyle dünyanın en eski felsefesini ortaya koyduğu da söylenebilir ki neredeyse bütün Uzak Doğu ve çevresi, buradan neşet eden manevî ve düşünsel zenginliklerle felsefi ve dinsel yönelimlerini önemli ölçüde belirlemişlerdir. Gene özellikle Schopenhauer'dan başlayarak Batı düşüncesinin gözü de artık Hint felsefesi üzerindedir.

Hint felsefesinde en temel metafizik ve ontolojik konuların ele alınma biçimleri birörnek değildir; bu yüzden birbirleriyle ters düşen ve ciddi anlamda mücadele eden çok çeşitli düşünce ekolleri ve sistemleri ortaya çıkmıştır. Ve belki düşünce tarihi açısından eşsiz olan da, bu süreçte Hint felsefesinin kavramları bu mücadeleler içinde yetkinliğine kavuşurken, aynı zamanda insanlığın ilksel tecrübelerinin canlı birer tanıkları olan mitolojinin ve mitolojik kavramsallaştırmaların bu düşüncenin özünü belirliyor oluşudur. Böylece âdeta insanlık tarihinin kesintisiz sürdüğü bir zenginliği içinde barındırıyor Hint felsefesi.



ISBN: 978-605-9328-20-2



F E L S E F E