

T.C.  
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

NAGARCUNA DÜŞÜNCESİNİN  
MANTIK VE METAFİZİK ELEŞTİRİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

AYŞE YILMAZ

Danışman:

Doç. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

İSTANBUL

2017



T. C.  
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

**NAGARCUNA DÜŞÜNCESİNİN  
MANTIK VE METAFİZİK ELEŞTİRİSİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

**AYŞE YILMAZ**

**Danışman:**

**Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL**

**İSTANBUL**

**2017**

## TEZ ONAY SAYFASI

**T. C.**  
**İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Felsefe Anabilim Dalı'nda 010215YL05 numaralı Ayşe Yılmaz'ın hazırladığı “*Nagarcuna Düşüncesinin Mantık Metafizik Eleştirisi*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 25/12/2017 günü (11:00 – 12:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Yrd. Doç. Dr. E. Burak ŞAMAN  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Vedat KAMER  
İstanbul Üniversitesi

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ayşe Yılmaz

25/12/2017

## ÖZ

Eski Hindistan'da mantık ilkeleri, örneğin çelişmezlik ilkesi, konu hâline getirilmese bile bilinmekteydi. Ancak mantığın konu kılınması ve o zamana kadarki bilgilerin derlenip toparlanması işini MS ikinci yüzyılda yaşamış Hint filozoflarından Nagarcuna üstlenmiştir. Nagarcuna, mantığı kullanarak, gerçekliği belli bir şekilde ve kendindeliğe sahip göstermenin bir aracı olan mantıkla, *svabhava*, *şunya*, *nirvana* ve *çatuşkoti* kavramları üzerinden bu aracın imkânlarıyla bir şeylere töz atfedilmesini bir yanılısamadan ibaret görmüştür. Geç dönem Wittgenstein'da da buna benzer bir eleştiri sözkonusudur. O da dilin bir mantığı olduğu, o mantığın bize bir gerçeklik resmi sunduğu ve bizim ancak bu yolla felsefe yapabileceğimiz gibi düşüncelerden kurtulmaya çalışmıştır.

Metafiziğe karşı bu tutum 20. yüzyılın ikinci yarısında modal mantığın klâsik olmayan mantıkların modellere sahip olmasına izin verecek biçimde gelişmesiyle bir değişim geçirme eğilimine girmiştir. Bazı yeni dönem mantıkçılar, örneğin İngiliz filozof Graham Priest, çelişkilerin gerçekliğin bir parçası olduğunu savunmaya başlamışlardır. Doğal dilin çelişkiler içermesi düşüncesinden hareketle, dilin resmettiği gerçekliğin de bu anlamda çelişkiler içermesi gerektiği düşüncesine bir geçiş yapmış, bu düşünüş biçiminin Batı metafiziğini Hint metafiziğine yakınlaştırdığı görüşünü öne sürmüştür. Priest'in temellendirmeye çalıştığı bu görüş, Nagarcuna'nın yaklaşık iki bin yıl önce, yazdığı kitaplarda ortaya koyduğu Orta Yol düşüncesinin bir yorumu olarak ele alınabilir.

Tezimizde bu bağlamda Nagarcuna düşüncesi, kavramları ve bu düşüncenin yankıları değerlendirilerek, metafiziğin geldiği nokta açısından Priest'in ileri sürdüğü gerekçeler gözönüne alınarak, Batı metafiziğinin Hint metafiziğine yakınsayıp yakınsamadığı, Hint metafiziğinin felsefe için bir açılım sağlayıp sağlamayacağı sorularına cevap aranmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler: Mantık, Metafizik, Dialetizm, Boşluk, Kendinelik, Kurtuluş, Yanılısama, Gerçeklik, Budizm, Hint metafiziği.**

## ABSTRACT

In the ancient India, principles of logic, for instance the principle of non-contradiction, were known although they were not proper subjects of study. Nagarjuna, an Indian philosopher who lived in the 2nd century AD, started to write on logic and collected the literature available back then. Nagarjuna attempted to prove that showing reality in a certain way and as being in-itself, relying on that logic, is an illusion which results from attributing substantiality to something by employing the possibilities of logic as a vehicle through the concepts of *svabhava*, *sunya*, *nirvana* ve *catuskoti*. In contemporary western thought we witness a similar criticism in Late Wittgenstein's way of thinking. He, too, strives to dispose the idea that language has an inherent logic and that logic offers us a depiction of reality, and that we can only engage in philosophy in this way.

Nevertheless this anti-metaphysical stance tends to undergo a change in the second half of the 20th century due to the developments in modal logic which allows for models of non-classical logics. Some contemporary logicians, the English philosopher Graham Priest being a leading figure among them, have started to defend the views that natural language contains contradictions and hence that the reality depicted by this language should contain contradictions, that is it should contain an emptiness. Furthermore Priest reaches the conclusion that this way of thinking the Western metaphysics approximates to the Indian metaphysics. We think that this idea of Priest can be interpreted as a commentary on the Middle Way philosophy that Nagarjuna put forward in his books nearly two millennia ago.

In this thesis, Nagarjuna's thought, concepts and echoes of his ideas are evaluated in this context to try to find an answer to the question whether the metaphysics approximates to the Indian metaphysics or not and if the Indian metaphysics can provide a opening, while bearing in mind the critical evaluations Priest has expressed about the Western metaphysics.

**Keywords: Logic, Metaphysics, Dialectics, Emptiness, Own-Being, Salvation, Illusion, Language, Buddhism, Indian Metaphysics.**

## ÖNSÖZ

Günümüzde felsefenin geldiği veya dönüştüğü noktada birçok problemin iç içe geçtiği görülmektedir. Yüzünü psikolojiye dönen bir metafizikten sözedilebileceği gibi, mantığa ve dile olduğu kadar fiziğe indirgenmeye ve tüm bu disiplinlerin felsefeyle aralarındaki ayrımların ortadan kaldırılmaya çalışıldığı bir metafizikten de bahsedilebilir. Ayrıca bu yeni dönemde felsefenin etik ve siyaset açısından ele alındığı da dikkat çekmektedir.

Artık eski işlevlerini yitiren, yeni anlamlar kazanan bu tür anlayışlar, kavramlar ve alanlar arasındaki belirsizlik ve geçişlilik, her şey üzerinde görüş bildirmeye imkân tanırken aynı zamanda hepsi için bir haklılık zemini de ortaya çıkardığından, beraberinde gerçekte o şeyin ne olduğuna dair bir bilinemezliği ve felsefenin nesnesizleştirilmesi sonucunu da doğurmaktadır. Tüm bu sebeplerle kurulan bir “bence dünyası”, dokunduğunu göreceliliğe dayalı bir bilmeme türüne dönüştürmektedir.

Yaşanan gelişmeler, tez konumuz açısından bakıldığında, daha çok mantıktaki semantik görünümlü sentaks oyunları, yeni bir metafiziğe kapı aralıyormuş gibi durmaktadır. Gerçi bu durum, günümüzdeki yeni insan tipiyle paralel ilerleyen bir sürecin sonucu şeklinde de değerlendirilebilir. Bu yüzden hem yeni metafiziğin doğurduğu/doğuracağı insan tipinin, hem de yeni insan tipinin ortaya çıkardığı/çıkaracağı yeni metafiziğin problemleri üzerinde durulması gerektiğini düşünüyoruz. Bu düşünme ameliyesinin de, son dönemde birçok Batılı felsefecinin ilgi odağı hâline gelen Hint düşüncesi veya daha özelde Nagarcuna'nın binyıllar önce dillendirdiği görüşleri ekseninde bir çözümlenmeden hareketle yürütülmesini, felsefenin gidişatı açısından önemli buluyoruz.

Konunun öneminin yanısıra, çağdaş felsefe sorunları bağlamında bu hususu mesele edinmemizi sağlayan, tez süresince ilgisini ve desteğini hiç esirgemeyen Değerli Hocam Ahmet Ayhan Çitil'e, tezimi okuyup değerlendirmelerde bulunan jüri üyelerim Yrd. Doç. Dr. Vedat Kamer ve Yrd. Doç. Dr. Burak Şaman'a, ayrıca Hint kültürüne ve düşüncesine duyduğum yakınlık ve sevgiyi pekiştiren, yıllar önce okuttuğu ders notlarını benimle paylaşan Sevgili Hocam Şaban Teoman Duralı'ya ve yazmayı bir yaşama biçimine, kıl ü kâl'den hâle dönüştürmemdeki tesiri büyük Kıymetli Hocam



Hasanali Yıldırım'a hassaten şükranlarımı sunarım. Bunun dışında, Yeni Delhi'de Nagarcuna hakkındaki derslerine katıldığım ve konuyla ilgili konuşma imkânı bulduğum JNU Öğretim Görevlisi Ajay Verma'ya, Fransızca çevirileriyle tezime katkı sağlayan ablam Müzeyyen Önal özelinde, hayır dualarını üzerimden hiç eksik etmeyen annem, babam ve aile fertlerimin en küçüğünden en büyüğüne kadar teker teker hepsine, kimi teknik yetersizlikler nedeniyle bilgisayarını hizmetime sunma nezaketini gösteren Hanife Değirmen ve her daim yardıma hazır duruşlarıyla yapabileceğime dair güven telkin eden arkadaşlarıma, işten izin almamda kolaylık sağlayan sorumlumuz Betül Demir ve güleryüzlü çalışma arkadaşlarıma, tezimi baştan sona okuyup önerileriyle katkıda bulunan, elini her zaman üstümde hissettiğim dostum Derya Önder'e ve nihayet, verdiği Fransızca dersleri ve maneviyat takviyesi sayesinde üniversite sınavını kazanıp bu yolculuğa adım atmama vesile olan Aslıhan Abla'ya teşekkürü bir borç bilirim.

# İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI .....	ii
BEYAN .....	iii
ÖZ .....	iv
ABSTRACT .....	v
ÖNSÖZ .....	vi
İÇİNDEKİLER .....	viii
KISALTMALAR/SİMGELER .....	x
ŞEKİLLER LİSTESİ .....	xii

<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
--------------------	----------

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **NAGARCUNA DÜŞÜNCESİNİN KAVRAMLARI VE GENEL YAPISI..... 18**

1.1. Merkezi Kavram <i>Svabhava</i> .....	18
1.1.1. Ontolojik Boyut .....	24
1.1.1.1. Öz Olarak Anlaşılan <i>Svabhava</i> .....	24
1.1.1.2. Madde Olarak Anlaşılan <i>Svabhava</i> .....	26
1.1.1.3. Mutlak Olarak Anlaşılan <i>Svabhava</i> .....	28
1.1.2. Bilişsel Boyut.....	29
1.2. <i>Şunyata</i> ve <i>Nirvana</i> İlişkisi .....	33
1.3. <i>MMK</i> Bağlamında Nagarcuna'nın Yöntemi .....	44
1.3.1. <i>Madhyamika</i> Okulu .....	44
1.3.2. Orta Yol ve Evrensel Boşluk Öğretisi .....	47
1.3.3. <i>Mulamadhyamakakarika</i> .....	53
1.3.3.1. Metafizik Yapı.....	55
1.3.3.2. Nedensellik .....	56
1.3.3.3. Hareket .....	61
1.3.3.4. Benlik .....	63
1.3.3.5. Ahlâk .....	65
1.3.3.6. Bilgi .....	67
1.3.3.7. Dil .....	71
1.3.3.8. Gerçeklik.....	73
1.4. Budist Geleneğin Nagarcuna Öğretisine Dair Yorumları .....	80
1.4.1. <i>Svabhava</i> Eleştirileri .....	80
1.4.2. Nagarcuna Düşüncesine Yönelik Bazı Eleştiriler .....	86

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **NAGARCUNA'NIN DEĞİLLEME YÖNTEMİ..... 92**

2.1. Değilleme Yöntemine Giriş .....	92
2.2. İki Tür Değilleme.....	94
2.3. <i>Nyaya</i> 'nın Değilleme Anlayışı.....	97
2.4. Değilleme ve Zaman İlişkileri .....	103

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MANTIK DÜZLEMİNDE NAGARCUNA'NIN ÇATUŞKOTİ'Sİ..... 107

3.1. Çatuşkoti veya *Tetralemma*'ya Giriş ..... 107

3.2. Çatuşkoti ve Nagarcuna Düşüncesindeki Yeri ..... 109

3.2.1. Dört Alternatifin Belirsizliği ..... 109

3.2.2. Bazı Çatuşkoti Yorumlamaları ..... 117

3.2.2.1. Dört Alternatifi Onaylama: Pozitif *Tetralemma* ..... 119

3.2.2.2. Klâsik ve Klâsik Olmayan Mantık Perspektifinden Çatuşkoti ..... 120

SONUÇ ..... 130

KAYNAKLAR ..... 135

EKLER: SÖZLÜK ..... 143

ÖZGEÇMİŞ ..... 166

## KISALTMALAR/SİMGELER

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
Bkz./bkz.	bakınız
cev./Çev.	çeviren
der.	derleyen
ed.	editör
haz.	hazırlayan
MS	milattan sonra
MÖ	milattan önce
yay.	yayınlayan
C	cilt
s.	sayfa
t.y.	basım tarihi yok
ve diğer.	ve diğerleri
vb./vs.	ve benzeri / vesaire
ltd.	limited
vol.	volume / cilt
yy	yüzyıl
Yun.	Yunanca
Pali	Palice
Skr.	Sanskritçe
Çin.	Çince
MMK	<i>Mulamadhyamakakarika</i>
VV	<i>Viğrahavyavartani</i>
ŞS	<i>Şunyatasaptati</i>
RA	<i>Ratnavali</i>
EŞ	<i>Ekaşlokaşatra</i>
YŞ	<i>Yuktişastika</i>
VP	<i>Vaidalyaprakara</i>
SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
İSAM	İslâmi Araştırmalar Merkezi
μ	bulanık mantıklı kontrol için üyelik fonksiyonu
&	ve
≡	denklik işareti
→	koşul eklemi

$\neg$	değilleme eklemi
$\wedge$	tümel evetleme eklemi
$\vee$	tikel evetleme eklemi
$\exists$	tikel niceleyici
$\forall$	tümel niceleyici
t	salt doğru
f	salt yanlış
b	her ikisi
n	hiçbiri
e	yeni değer
$\langle \rangle$	dizi belirteci, sıralı enli.
=	özdeşlik işareti
x	çarpım işareti
a[x]	x'in varlığa gelebilmek için bağımlı olduğu nesne a'dır.
{ }	küme işareti

## ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1	Diyagram
Tablo 1	Çifte hakikat anlayışı
Tablo 2	Dunn'ın dört değerli mantığı
Tablo 3	Büyük ölüm
Tablo 4	Boşluğun boşluğu
Tablo 5	Nirvana
Tablo 6	B4

# GİRİŞ

## I.

Hint bilgeliğinin hemen her alanında karşılaştığı gibi, mantık yapısında da, küllinin yanında cüzi, insanın öteki canlılarla iç içeliği ve giderek bütün ayrıntılarıyla doğa ağırlık kazanmıştır. Bu sebeple Hint düşüncesi daha ilk aşamalarda bile doğada olup bitenlerin sırrına vâkıf olmaya yönelmiştir. Birçok kavramın, kıyas gibi mantık ilkelerinin temellerinin atılmasına rağmen tüm bunların, diğer toplumlarda birebir karşılıkları bulunmadığı da görülmektedir. Örneğin sistemlerindeki tümel yapısı kategoridişirdir. Benle ben olmayan, özne ile nesne arasında keskin ayrımlar yoktur ve bilgi hiçbir zaman kendi başına bir gaye olarak görülmemiştir.<sup>1</sup>

Bütün bu zihni ve fikri farklılıklara rağmen Nagarcuna'nın<sup>2</sup> düşüncesi nasıl olup da çağdaş insanın gerçekliğe yaklaşımı ile yakın bir görünüm sergilemektedir? Bu çağın insanların Nagarcuna'yı niçin kendilerine yakın bulduklarını anlayabilmek için 20. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan entelektüel eğilimlerin gidişatına bakmak bir fikir verebilir. Ayrıca farklı bir bakış açısıyla yine aynı sonuca varmak da mümkündür. Hint düşüncesi ve Batı düşünceleri birbirlerinden çok farklı yapılara sahiptir. Örneğin Hint düşüncesi, Batı metafiziğinin kaldıramayacağı çelişkileri kolaylıkla içinde barındırabilir. Bu da bizi yine başlanılan noktaya geri götürür, çünkü artık Batı fikriyatı da çelişkilerin varolduğunu dillendirmeye başlamıştır. Duruma bir üçüncü perspektiften yaklaşıldığında, Batı'ya bakarak ondaki eksiklikleri bir bütün hâline getirme niyetiyle felsefe etkinliğinde bulunan düşünürlere de rastlanılmaktadır. Bu nedenle artık Hindistan'ı veya bir Hint düşünürünü tanımak yalnızca edebiyatını, kültürünü, felsefesini değil, aynı zamanda Batı'da varolan yönelişleri anlamak, orada ortaya çıkan son yeni dalgaları ve bu çağı da tanımak anlamına gelmektedir.

---

<sup>1</sup> Şaban Teoman Duralı, İÜ Felsefe Öncesi Düşünüş Lisans Dersler Notları, t.y. Ayrıca bkz. S. Radhakrishnan ve Charles A. Moore, *Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış*, çev. Ali İhsan Yitik, *Divân İlmi Araştırmalar* 16 (2004/1): 9.

<sup>2</sup> Hintçe orijinali (नागार्जुन) olan filozofun isminin bu çalışmada "Nagarcuna" yazılması daha uygun bulunmuştur. Zira Hintliler bu şekilde telâffuz etmektedirler. Korkan Kaya hazırladığı Sanskritçe sözlüğünde İngilizce gibi bazı dillerde "j" şeklinde yazılanın Türkçe'deki "c" harfine karşılık geldiğini ifade eder. Bkz. Korhan Kaya, *Sanskrit-Türkçe Sözlük*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006, s. 21.

Hintli düşünür Nagarcuna, gerçekliği belli şekilde ve kendindeliğe sahip göstermenin bir aracı olan mantıkla, bu aracın imkânlarıyla şeylere töz atfetmenin bir yanılısına olduğunu göstermeye çalışmıştır. Nagarcuna'yı anlamının zorluğu da bu noktada ortaya çıkar. Zira bu mesajı iletmek için konuşurken ve yazarken içinde olduğu düzlem mantık ilkelerini varsayar. Nagarcuna'nın çabası, kelimelerin bir anlamları olması ve o anlamların bir aynılığı taşıması fikrinden yola çıkarak, aynı ânda hem A, hem A değil denmeden belirli bir şeyden konuşulup ikna yöntemiyle, mantığı kullanarak anlattığı mesajın, sözkonusu bu mantığın aşılmasını sağlamakla ilgilidir. Çünkü bu mantığın imkânları, onun ifadesiyle, her zaman bir şeylere *svabhava* yani bir *kendindelik* atfetmek zorunda bırakacaktır.

Geç dönem<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein'da<sup>4</sup> da buna benzer bir aşma durumuyla karşılaşmaktadır. Wittgenstein öncelikle sözkonusu dilin bir mantığı olduğu, o mantığın bize bir gerçeklik resmi sunduğu ve bu yolla bir felsefe yapılabileceği gibi düşüncelerden kurtulmakla işe başlar. *Tractatus Logico-Philosophicus*'un önermeler mantığının ve doğruluk tablolarını kullanan yöntemi, sonsuz tanım kümelerinden değişkenlerin yer aldığı yüklemeler mantığı karşısında aciz kalır. Böylece resim kuramında ve buradan hareketle ortaya koyduğu ad ve nesne anlayışındaki sorunları farkeder. Zira *Tractatus*'taki mantıksal çözümlemenin, dili tasvirden çok, dilin ne olması gerektiğini gösterdiğinden, dilin özünü açığa çıkaramadığı belirginleşir.<sup>5</sup>

Wittgenstein erken dönemde<sup>6</sup> mantıkla uğraşırken dilin mantığını açıklar, o dilin mantığı içinde nelerin söylenip söylenemeyeceği hususlarını belirlemeye çalışır. Hatta konuşmanın metafiziğe geri dönüşü beraberinde getireceği düşüncesinden hareketle, söylenemeyecek konusunda susulması gerektiğinden bahseder. Ona göre çağlardan beri çözülemeyen sorunların ve felsefi problemlerin ortaya konmasıyla derinleşen yeni sorunlar, dilin mantığının yanlış anlaşılması sebebiyledir. Tüm bunların çözülebilmesi için yine en önemli araçla, yani mantıkla iş görmek gerekir.<sup>7</sup> Wittgenstein'in

---

<sup>3</sup> Buradaki "geç dönem" ifadesini *Felsefi Soruşturmalar* eseri bağlamında dile getirdik.

<sup>4</sup> Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951), ilk eseri *Tractatus*'ta dil, mantık, mutluluk gibi konuları ele alır. Sonrasında eseriyle ilgili fikrini değiştirmiş, hatta tam tersi fikirler savunmaya başlamış ve yeni bir arayış içine girmiştir. İlk dönemde yazdıkları, doğa bilimlerinin dilini kullanmaya çağırırken, geç dönemde gündelik dili işaret eder niteliktedir.

<sup>5</sup> Ahmet Ayhan Çitil, *Çağdaş Felsefe I*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 108-109.

<sup>6</sup> "Erken dönem" ifadesini de "Tractatus" eseri bağlamında kullandık.

<sup>7</sup> Çitil, *Çağdaş Felsefe I*, s. 73.



*Tractatus*'ta sunduğu şekliyle mantık ve dil anlayışı, Mantıkçı Pozitivistler tarafından onun çizgisinin dışına çıkarılarak alınıp kullanılır ve bu da onun kurtardığını sandığı belli tür bir metafiziğin içine saplanılmasına yol açar. Bu durumun farkına vardığında da, yani geç dönemde, “Dil kullanımdır ve kendindeligi olan bir şey dilin içindeki bir terimin nasıl kullanacağını belirler.” iddiasını reddeder. Örneğin kırmızı diye bir şey vardır ve kırmızı teriminin kullanımı ona bağlıdır gibi. Artık kırmızının kullanımı dil oyunu içinde öğrenilir; onu kullanabilmeyi, öğrenebilmeyi sağlayan da dili kullanan toplumdur. Toplum aşan bir dil kullanımı, kural izleme diye bir şeyden sözedilemez ve bu bağlamda dilin bir temeli de yoktur. Bir kesinlik arayışı tamamen saçma ve beyhudedir. Oyunlar anlaşılabilirdiği ölçüde yola devam edilir.

Wittgenstein'in bu sözlerinin ardından modal mantık diye bir şeyin olamayacağı şeklindeki görüşler ağırlık kazanmaya başlar. (Örneğin Quine gibi.)<sup>8</sup> Ancak yine de modal mantık bir taraftan gelişmeye devam eder. Ayrıca bir yandan klâsik olmayan mantıkların meşruluğu düşünülür hâle gelir. Graham Priest de,<sup>9</sup> matematik konularında çalışırken mantığı kullanarak klâsik olmayan bir mantığın modelinin olabileceğini, hatta gerçekliğin dahi klâsik olmayan bir mantığın resmettiği şekliyle bir gerçeklik sunabileceğini savunmaya başlar. Bundan sonraki süreç artık, bir gerçekliğin kabul edildiği ve bu gerçekliğin dildeki terimleri anlamlandırma ve kullanmayı belirlediği iddiasının reddedildiği, gerçek çelişkilerin olduğu, dilin kendisinin tutarlı olmadığı, her şeyin söylenebildiği bir resme doğru evrilir. Priest'e göre doğal dilin çelişkiler içerdiği kabul edildiğinde, bununla birlikte bu dilin de resmettiği gerçekliğin çelişkiler içerdiği yani başka bir anlamda boşluk içerdiği bu düşünüş Batı metafiziğini Hint metafiziğine yaklaştırır.

Antik Yunan felsefesi mantık ilkelerinin sunduğu ilkeleri esas kabul edip bir

---

<sup>8</sup> Willard Van Orman Quine (1908-2000), zorunluluk içeren tüm önermeler mümkün önermelere dönüştürülebileceğinden, mutlak zorunluluğu, buradan hareketle de modal mantığı yoksayar. Bkz. Willard Van Orman Quine, *Referans and Modality*, London: Oxford University Press, 1971, s. 17-34.

<sup>9</sup> Hâlihazırda University of Melbourne'da Boyce Gibson Felsefe Profesörü, ayrıca the CUNY Graduate Center'da Felsefe Profesörü olan Graham Priest (1948- ), tez savunmasını dialektizm üzerine yapmıştır ve daha çok bu hususları gündeme getirmesiyle bilinmektedir. Çalışma alanı klâsik olmayan mantıklardır ve anlambilimsel, küme kuramsal farklı tür paradoksların tek tipte ele alınabileceğini ifade etmektedir. Tezimizde, Nagarcuna bağlamında kaleme aldığı makaleler ve dialektizm tezini savunduğu şu kitabının bazı bölümlerini değerlendirmeye çalıştık: Priest, Graham. *Beyond the Limits of Thought*, 2 edition, New York: Oxford University Press, 2002. Ayrıca Priest'in görüşleri için bkz. Ahmet Ayhan Çitil, “Graham Priest, Gerçek Çelişkiler ve Ahlâk Felsefesi”, *V. Mantık Çalıştayı Bildiri Kitabı*, ed. Kadir Çüçen, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016.

cevher metafiziği geliştirir ve sonrasında bütün bir Ortaçağ bu ekseninde şekillenir. Immanuel Kant'ın (1724-1804), "Mantığa ilişkin ilkeler varlığa atfedilemez."<sup>10</sup> ifadesiyle metafizikten uyanılır. Hintliler ise Batılılar'ın anladıkları anlamda formalize etmeseler de mantığın farkındadırlar ve tartışmalarında bu yöntemi kullanırlar. Nagarcuna aynı mantıkla baksa da Budizm'den gelen farklı kaygılarla o mantığın imkânlarını, o mantığın sunduğu kendinelik fikrini ortadan kaldırmak üzere kullanmayı seçmiştir. Kant bunu 1700'lerde bilimi metafizikten kurtarıp temellendirmek için öne sürmüştür. Aristoteles'le (MÖ 384-322) birlikte dilin gerçekliği resmettiği zannedilse de, dilin aslında resmettiği gibi bir kendinelikten yoksun olduğunu *schein* kavramıyla ortaya koyar Kant. Bu aklın bir yanılmasıdır. Priest de Platon'dan (MÖ 427-347) beri gelen geleneğin bir şeylere varlık atfetmesinin nasıl çelişki içerdiğini en iyi Kant'ın gösterdiğini dile getirir. Buna rağmen Batı felsefesinin Nagarcuna'ya yani Hint düşüncesine yakınsadığı görüşündedir. Murti'ye (1902-1986) göre Kant'la Nagarcuna arasındaki en önemli fark, Kant'ın insan zihninin sınırlarının ötesine geçmenin mümkün olduğunu inkâr etmesindedir. Zihnin illüzyonlar yarattığının farkına varmak, bu yanılmayı ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Nagarcuna, *nirvana*'ya ulaşma gerçeğini ifade ederek yanılmayı ortadan kaldırmayı seçer.<sup>11</sup> Priest de insanın gerçeklikle ilişkisini etik anlamda dönüştürmesi gerektiğinden bahsederken aynı şeye vurgu yapar. Ona göre, varolan çelişkileri ortadan kaldırmak için önlemler aldıkça dil fakirleşir ve aslından uzaklaşır. Dialektik mantığı geliştirmek için kuralları sınırlamak veya ortadan kaldırmak bu soruna bir çözüm sunabilir. Teorem kümesi azalır, bir daralma meydana gelir ve klâsik mantıkta ispatlanandan daha azı ispatlanır. Ama bazı teoremlerin ispatlanamayacağını kabul etmek, bazı çelişkilerin de sistem içinde patlamaya yol açmadan varolmalarına izin vermek demektir. Ona göre bu, gerçekliğe daha sadık bir resim sunar. Wittgenstein'in da dediği gibi belki de hakikat bazı şeyler mantığa döküldüğünde kaybolur. İfade edilmediğinde ise bazı şeyler açığa çıkar, asıl hakikat orada görünür hâle gelir. Dille bir yere kadar gidilebilir ve buradan sonra bir perspektif değişikliğine gidilmesi gerekir. Muhtemelen dialektik mantıkçıların Nagarcuna'yı "öndialektik mantıkçı" olarak görmeleri de bundandır.

---

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s. 69.

<sup>11</sup> Richard P. Hayes, "Nagarjuna's Appeal", *Journal of Indian Philosophy* 22 (1994): 332.

Burada yanlışlığa yol açan, yani bir çelişki olduğunu düşündüren şey, “Ali odanın içindedir, Ali odanın dışındadır.” önermesindeki öznenin aslında yanlış ele alınmasından kaynaklanır. Çünkü Ali’nin bedeninin şu kısmı içindedir, bu kısmı dışındadır denildiğinde hiçbir çelişki barındırmaz. Buna klâsik mantık çerçevesinde bir cevap verilebilir; bir kısmı içeride, bir kısmı dışarıdadır gibi. Bazı görüşlere göre ise burada bir çelişki olduğunu varsayar ve bu da gerçekliğin bir parçası olduğuna göre gerçekliği ifade eden bazı çelişkiler doğru sayılmalıdır, çünkü Ali hem içeride, hem de dışarıdadır daha doğru bir ifadedir. Bu düşünüşle birlikte çelişkilerin varolabileceği iddia edilirken klâsik mantık da terkedilmez. Aynı şekilde Nagarcuna’nın da klâsik mantığı reddine dair ifadelerine rastlanmaz.

Priest, çoğunlukla Batı geleneğinde gerçekleşen mantıksal gelişmelerin Budizm’den bağımsız gerçekleştiğini kabul etmektedir. Çünkü her iki yönden neredeyse hiç kültürel bir etkileşimden söz edilemeyeceği sonucuna varılır. Budist düşünürlerin formüllerine daha çok felsefi olmayan, daha doğrusu mistik yöntemlerle ulaştıkları bilinmektedir. Priest “misticizm” sözcüğünün Batı’da olumsuz bir çağrışım taşımaya, Doğu’nun bir mantık geleneğinden, tam bir mantık düşüncesinden yoksun olduğu benzeri düşüncelere aldırmaaksızın, buna ister misticizm densin, ister başka bir şey, bu konuda etiketin bir anlamı olmadığını vurgular. Bu yaklaşımla Priest, Aristoteles’ten bu yana düzey mantığı, Russell<sup>12</sup> paradoksu, çok değerli mantık gibi, Budizm ile mantığın gelişmesiyle ortaya çıkan çelişkiler arasında birçok örtüşme olduğundan ve Batı’daki gelişmelere paralel şekilde aynı sonuçlara ulaşan canlı bir Hint mantığı ve geleneğinin bulunduğundan söz eder.<sup>13</sup>

Dialetizmin savunucuları, yani mantıkta çelişkilerin kabul edilmesi fikrini savunanlar Nagarcuna’nın bir irrasyonalist değil, örtülü bir dialetist olduğunu ileri sürerler. Nagarcuna birçok filozoftan farklı olarak düşüncede çelişkiden kaçınmaya çalışmaz ve paradoksu dilin doğasına atfetmez. Bunun yanında *dialetheia*’nın (Yun. *διάλθησια*) iki doğruluk anlamına gelmesi ve bazı özel çelişik cümlelerin doğru olduğu

---

<sup>12</sup> Bertrand Arthur William Russell (1872-1970), analitik felsefenin kurucularından biri kabul edilir. Russell felsefi çözümlemeyi, akademik felsefenin temel yöntemi hâline getirmiştir.

<sup>13</sup> Massimo Pigliucci, “Graham Priest on Buddhism and Logic”, *Scientia Salon*, 2014. <https://scientiasalon.wordpress.com/2014/08/11/graham-priest-on-buddhism-and-logic/>. (erişim 10.10.2016).

tezi de Nagarcuna'nın ifade ettiği anlayışa yakın görünmektedir.<sup>14</sup> Nagarcuna'nın dūřüncesi, bu çelişkilere ve dolayısıyla dile karşı ontolojik açıklama ve çok farklı bir tutumla yaklaşmayı gerektirir. Dolayısıyla paradoksal dilbilimsel anlatımlar gerçekliğin çelişkili doğasına dayanır.

Gerçeklik çelişkili bir yapıya sahiptir. Ancak bu gerçekliği oluşturan nesnelere çelişik olduğu anlamına gelmez. Sadece bir kategori hatasını işaret eder. Gerçekliğin çelişkili olduğu söylendiğinde, çelişkili ifadelerin doğru olduğu kabul edilir. Ortaya çıkan bu görüş bir nevi Frege<sup>15</sup> → Wittgenstein → Quine → Davidson'ın<sup>16</sup> ilerleyişinin mirasıdır, bu mirası devralan Priest gibi isimler de, 21. yüzyıl felsefesini gerçeğe dönüşün ihtimali olarak görürler ve gerçekliğin kendisinin sonuç olarak çelişkili olduğu görüşünü taşırlar.<sup>17</sup>

## II.

Bu görüşe göre dil, bir yanılsama gibi neredeyse bir şeylerin bir kendindeligi, Nagarcuna'nın ifadesiyle *svabhava*'sı varmiş gibi gösterebilir ama biraz dikkatli bakıldığında aslında dilin kendisinin böyle bir görüşe izin vermediği açıktır. Yani dilin mantığı, tüm içerdikleriyle doğru bir şekilde anlaşıldığında, bu bakışın dayattığı bir *svabhava* anlayışından kurtulmak mümkündür. *Svabhava* ortadan kalktığında fenomenal dünya ortadan kalkmaz. Yine bir ilişkiler ağı içinde fenomenal düzeyde “oyun” sürdürülür. Sadece artık bu “oyun”un da dışında veya “oyun”u da aşan bir şekilde herhangi bir kendindeligin araştırılması ya da o kendindeligin ifade edilmesi anlamında bir hakikat fikrinden vazgeçilir. Bu, varolan felsefe kuramlarını değiştirmek,

<sup>14</sup> Çitil, “Graham Priest, Gerçek Çelişkiler”, s. 223.

<sup>15</sup> Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925), matematiğin manığa indirgenebileceği ve ayrıca matematiğin önermelerinin analitik olduğunun çalışmalarıyla ortaya koymuştur.

<sup>16</sup> Doğruluk kuralları üzerinden bir anlambilim geliştiren Donald Herbert Davidson (1917-2003), zihinsel olayların psikolojik yasalara bağlı olduğu dūřüncesinin karşısında yer almış, uzlaşımlara dayalı bir dil anlayışının sorunlarını ortaya koymuştur. Davidson'a göre açıkça belirlenmiş ve çerçevesi çizilmiş herkes tarafından kabul edilen bir dilden sözedilemez. Dolayısıyla dil, sanıldığı gibi onunla birlikte doğulan, öğrenilen, ustalaşılan bir yapı değildir. Bkz. Donald Davidson, “A nice derangement of epitaphs”, *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, In E. Lepore (ed.), Blackwell: Oxford University Press, 1986. s.446. Ayrıca bkz. Ahmet Ayhan Çitil, *Çađdař Felsefeden Kesitler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eđitim Fakültesi Yayını, 2010, s. 81-82.

<sup>17</sup> Ralph Dumain, “Graham Priest, Paraconsistent Logic, and Philosophy, or Logic, and Reality”, 2005. <http://www.autodidactproject.org/my/priest-limits.html> (erişim 10.10.2016).

netleştirmek ve yeniden düzenlemek için iyi bir meydan okuma ve fırsat mı teşkil eder, yoksa mantıklı analizdeki tüm çabaları umutsuzca terketmek gerektiği anlamına gelirse, felsefenin cenaze töreninin yapılacağına mı işaretir? O zaman bundan kurtulunan ândan itibaren daha önce gerçekliğe atfedilen şeyler, artık atfedilemeyeceğinden nasıl bir gerçeklikle yüzyüze gelineceği sorusuyla karşı karşıya kalınır. Zira artık ahlâki önermelerin ne doğru, ne yanlış olduğu, ahlâki ifadeler mantık ve rasyonalliteyle ifade edilemeyeceğinden ahlâki duruşların öznel ve savunulamaz hale geldiği göreceli bir dünya tasavvuru ortaya çıkar. Bu anlamda Nagarcuna'nın o yüzyıldan bugünü öngördüğü söylenebilir. Bu sebeple Jan Westerhoff'un, Nagarcuna'yı tek ve tutarlı bir felsefi sistem kurmak bakımından yücelttiği kadar değilse de, felsefesinin bir bütün içerisinde okunup değerlendirilmesi gerektiği açıktır.<sup>18</sup>

Düşüncesini kabullenip ileriye taşıyanlar kadar, ortaya koyduklarını çürütmeye çalışan ve onu hilecilikle dahi suçlayanlar vardır. O yüzden hakkında yazılanların ve kendi eserlerinin bu bakış ekseninde ele alınmasının, onun düşüncesini kavramayı kolaylaştıracağı kanaatindeyiz. Kuşkusuz Nagarcuna, herhangi bir gelenek içinde yorumlanabilecek en zor filozoflardan biridir. Birçok tanınmış Hint, Çin, Tibet, Kore, Japon ve Vietnamlı son zamanlarda pek çok Batılı filozof tarafından ciddiye alındığı görülmektedir. Onun düşüncesine yoğunlaşan herkes kaçınılmaz şekilde beraberinde onu bir usta bilge gibi görüp derin bir saygı da besler. Nagarcuna'nın kısa, şifreli ve çelişkiler barındıran metinlerini okuyanları şaşırtan en önemli unsur, bir taraftan çelişki yarasının onaylanmasını gerektiren klâsik mantık argümanlarından faydalanırken, diğer taraftan çelişkileri benimseyen bir tavır sergilemesidir.<sup>19</sup>

Nagarcuna'nın hayatıyla ilgili kesin tarihler bilinmemekle birlikte MS 50 ile 200 yılları arasındaki bir zamanda yaşadığı söylenir. Ayrıca bazı kaynaklarda 400 veya 500 yıl yaşadığına da değinildiği gibi<sup>20</sup> altmış yaşında öldüğü gibi görüşlere yer verilir.<sup>21</sup> Bu belirsizlik kimilerine göre Nagarcuna'ya atfedilen öğretisi ve eserlerin birden fazla kişiye

---

<sup>18</sup> Jan Westerhoff, "Nagarcuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction." Röportajı yapan Richard Nance. *H-Buddhism, H-Net Reviews*. 2009.

<http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=24486>  
(erişim 10.03.2017)

<sup>19</sup> Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought*, 2 edition, New York: Oxford University Press, 2002, s. 249.

<sup>20</sup> Vallée Poussin, *Bouddhisme: Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique*, ed. Gabriel Beauchesne, Paris: Ancienne Librairie Delhomme&Briguet, 1909, s. 187.

<sup>21</sup> Henri Arvon, *Budacılık*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 84.

ait olabileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Kumaraciva (MS 344-413), bir eserinde “Nagarcuna’nın ölümünden bu yana yüzyıl geçti.”<sup>22</sup> şeklinde yazarak ölümünü üçüncü yüzyıla hasretmektedir. Bu sebeple ve ilk *Pracnaparamita Sutraları*’nın yaklaşık MÖ 100’de yazıldığı tahmin edildiğinden, Nagarcuna’nın bir Satavahana kralı zamanında yaşadığı ihtimali kabul edilmektedir. Ayrıca Nagarcuna’nın Gucerat, Sri Parvata, Kancipuram, Dhanyakataka, Godavari ve Vidarbha’da yaşadığı söylentileri yanında, Kalhana’nın (12. yüzyıl), Keşmir’de yaşadığına dair iddialarıyla birlikte Hindistan’ın neredeyse her bölgesinde yaşadığı iddia edilmiştir.<sup>23</sup>

Bir efsaneye göre Nagarcuna, rüyasında yüz papaz için bir bayram hazırlamadıkça çocuk sahibi olamayacağı kehanetini gören bir Brahman’ın oğludur; Güney Hindistan’da doğmuştur ve Brahmin bir kökene sahiptir. Nagarcuna, doğumu sırasında gerçekleştiği söylenen olumlu gelişmelere rağmen, tehlikeli bir hayata mahkûm edilir. Pudön (Bu-ston, 1290-1364), ebeveynlerinin, çocuklarının yedi ay yaşamasını sağlamak üzere ikinci bir şölen daha sunmaları gerektiği ifade eder. Bu dönemin sonuna yaklaşıldığında, anne-babası bir hizmetçinin eşliğinde, Nagarcuna’nın bir hac yolculuğuna çıkmasına karar verir. Ardından kendisini, ölümden kurtulabilmesi için son çare olarak manastır hayatını kabul etmeye çağıran bir keşişin yaşadığı yere, ünlü Nalanda Manastırı’na ulaşır. Buda’nın<sup>24</sup> (*Amitayu*) töreninde görevlendirilir ve manastırdaki keşişlerin başı için bir yol gösterici olur. Bütün bunlar sayesinde o kötü akıbetinden de kurtulabilir.

Başka bir söylenceye göre, çocuk Nagarcuna, dört *Veda* üzerinde çalıştıktan sonra dünyevi zevklere kapılır. İnsanları görünmez kılan bir teknik geliştirerek, bu durumu anlaşılana kadar insanların evlerine girer ve gece-gündüz yaptığı bu ziyaretler neredeyse hayatına mâlolur. Bunların yanında Kumaraciva’nın kaleme aldığı bir eserde Nagarcuna, görünmez olabilen bir büyücü olarak ele alınır. İlk gençliğinde kralın haremine girmek için arkadaşlarını ve kendisini görünmez hâle getirir. Nagarcuna ve iki arkadaşı saraya gizlice girerler. Cariyelerden biri erkek arkadaşıyla bir olup kralı kandırır. Ancak yakalanırlar ve üç arkadaşı da idam edilir; Nagarcuna ise ortadan

---

<sup>22</sup> Roger Corless, “The Chinese Life of Nāgārjuna”, *Buddhism in Practice* içinde, ed. Donald Lopez, Princeton: Princeton University Press, 1995, s. 531.

<sup>23</sup> Joseph Walser, *Nāgārjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture*, New York: Columbia University Press, 2005, s. 61, 67.

<sup>24</sup> Siddhāttha Gautama Buddha (MÖ 563-483), Budizm’in kurucusudur.

kaybolur. Bu kötü deneyim onun acıyla yüzleşmesine neden olur ve bundan sonra kendini Buda'nın yoluna adar.<sup>25</sup> Buda'nın mezarı başında verdiği onun takipçisi olma sözü sayesinde hayatı kurtulur. Birkaç gün içinde Budist kanununun esası *üç sepet* bilgisine ulaşır. Daha sonra Himalayalar'da bir rahibe, ileride temsilciliğini üstleneceği Büyük Araç'ın yani kendini kurban ettiren sevgi veya karşılık beklemezsizin eylemde bulunma prensibine bağlı Mahayana'nın öğretilerini içeren dördüncü sepet bilgisini gösterir.

Nagarcuna'nın, doğumundan önce de, mutlu bir dünyada yaşayan bir deva olduğu ve Buda'nın öğretisini dünyaya yaymak için geldiği fikrine de inanılır.<sup>26</sup> Daha küçük bir çocukken dört *Veda*'yı incelediği ve bütün bilimlerde üstad olduğu söylenir. Doksan günde Pali kanunlarının hepsini okuduğu, sonra kuzeye Himalaya'ya vardığında yaşlı bir rahibin ona Mahayana öğretilerini anlattığı, ardından karşılaştığı yılan kralın o yazıların otantik yorumlarını aktardığı ifadelerine yer verilir.<sup>27</sup>

Ayrıca Nalanda Manastırı'nda eğitim görürken, nesnelere altın hâline dönüştürülebileceği yöntemini keşfeder ve böylece keşişlerin zor zamanlarında onları açlıktan kurtarabilir. Altını uzak ülkelerden getirdiği tahılla değiş tokuş eder. Nagarcuna'nın bu gizli ilmini hazmedemeyen keşişler, onu Nalanda'dan dışarı çıkarır; kendini arındırması için bir milyon manastır ve kutsal alan inşa etmesini emreder. Nagarcuna, yılanların dünyasına inip manastırların yapımında gerekli malzemelerin verilmesi için onlarla birlikte kalmasını isteyen *Nagalar* yani “Yılanlar Kralı”na durumu anlatır. Ayrıca sadece manastırların inşası için kullanılan malzemeleri hazırlamakla kalmaz, aynı zamanda yüz bin basamaklı “Bilgelik Mükemmelliği”ni (*Pracnaparamita*) de açıklar.<sup>28</sup>

Nagarcuna en olağanüstü kahramanları bile etkileyebilen bir yapıya sahiptir. Göklerde olup bitenlerden haberdardır ve bir zamanlar tanrı ve iblisler arasında çıkacak bir savaşı bildirir. Çok geçmeden bu geleceğe yönelik kehaneti ortaya çıkar. Dağları altın hâline getirebilir ve onu dinleyenlerin ustalara dönüşerek yeniden doğmalarını

---

<sup>25</sup> “Nagarjuna”  
<https://tr.wikipedia.org/wiki/Nagarjuna>  
(erişim 04.10.2016).

<sup>26</sup> Mysore Hriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 195.

<sup>27</sup> Heinrich Zimmer, *Hint Felsefesi*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992, s. 495.

<sup>28</sup> Vicente Fatone, *Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1991, s. 3-4.

sağlar.

Nagarcuna'nın bir ejder yılanı olduğu da söylenir. İnsanlar onu denizin derinliklerinden çağırarak iletişim kurarlar. Nagarcuna adı "Beyaz Yılan" anlamına gelmektedir. Hint mitolojisinde beyaz saflığın, yılan da bilgeliğin sembolüdür. Başka bir efsanede ise Nagarcuna'nın çocukken dermansız bir hastalığa yakalanıp bundan dolayı kendini manastıra kapattığı söylentisine yer verilir. Bu manastırda Budist yazılarını okuyarak hastalığının üstesinden gelir ve ölümsüzlüğe ulaşır. Ayrıca Nagarcuna'nın, bir keresinde öldürdüğü böceğin daha sonra canlanıp onun düşmanı olduğu da anlatılar arasındadır.<sup>29</sup>

Efsaneler Nagarcuna'ya birçok değişik alanda tıp, simya, astronomi, mücevher, tantrik uygulamalar, *Bilgelik Mükemmelliği* eserleri, sayısız açıklamalar ve çeşitli polemikler yazmayı sığdırdığı 300 ya da 600 yıllık bir ömür biçer. Adı Nagarcuna'dır. Nagalar'ın fatihi olduğu için böyle dendiği söylenebilir. Çünkü bir Naga gibi okyanusun derinliklerinde bulunan gerçek doktrinden doğmuş ve doktrini okyanus gibi sınırsızdır. Gözleri Nagalar'ın gözleri gibi öğretilerinin ateşiyle yanar ve ürktücüdür. Onun gücü Arcuna'nınki gibi yenilmezdir. Kaynaklarda bir ağacın dibinde doğduğu için bu adı aldığı bilgisi de yer alır.

Ayrıca tarihsel süreç içerisinde Çin, Hindistan, Arap Yarımadası, Antik Yunan ve Japonya'da düzenlenmiş sihirli karelerin Hindistan'da 4x4 tipinde ilk kez Nagarcuna'ya atfedilen *Kaksaputta* adlı eserde bulunduğu da ifade edilmektedir. Orta Hindistan'da Khacuraho'da 10. asırdan kalma Parsvanath Hindu Tapınağı'ndaki 4x4'lük sihirli karede her bir satır, sütun ve köşegenlerdeki sayıların toplamı 34'tür. Ayrıca 2x2'lik alt karelerin toplamı ve 3x3, 4x4 karenin köşelerindeki sayıların toplamı da 34 olur.<sup>30</sup>

Nagarcuna ismine çeşitli mit ve efsanelerde de rastlandığı görülmektedir. Ona atfedilen *Uttaratantra* (Susruta Samhita'nın Nagarcuna nüshası) kitabında çocuk sağlığıyla ilgili bilgiler yer aldığından bahsedilir.<sup>31</sup> Örneğin Batılı bir hindolojist, Nagarcuna ile ilgili her şeyde Şiva'ya dair bir dizi sembolü yanyana getirmeye çalışmıştır. Ona göre Nagarcuna, bir Budist keşişten öte daha çok Şiva olmalıdır. Çünkü

---

<sup>29</sup> "Nagarjuna"

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Nagarjuna>

(erişim 04.10.2016).

<sup>30</sup> Fikri Akdeniz, "Sihirli Kareler ve Latin Kareler." *İstatistik Araştırma Dergisi Özel Sayı 1*, C 10, (2013): 19.

<sup>31</sup> Prof. Dr. Esin Kahya, *Hint'te Bilim*, İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2002, s. 197.



Hinayana rahipleri Nagarcuna'ya "Bilgelik Mükemmelliği" (*Pracnaparamita*) metinlerini atfederler. Bilgelik de Şiva'nın doğasını işaret eder. Dahası, bu metinler genellikle Zaman'a atfedilir ve Şiva "Büyük Zaman"ın ta kendisidir. Mahayana kanununun bu ve diğer yazıları, Şiva'nın bir vahiy olarak düşünülen tantrik edebiyatıyla da ilgilidir.<sup>32</sup>

Budist Tantracılığın tarihsel kökenleri henüz aydınlatılamamasına rağmen, Tantracılığın hem ünlü Yogaçara ustası Asanga (MS 400 civarı) ve hem de Madhyamika'nın tanınmış temsilcisi Nagarcuna tarafından getirildiğine dair söylentiler vardır; ancak diğer yandan Tibet rivayetlerine göre Nagarcuna Andhralı'dır; Hindistan'ın güneyindeki bu bölge bir anlamda Dravidler Hindistanı'nın da merkezidir. Bu sebeple Tantracılığın özellikle başlangıçta pek Hindulaşmamış, yerli halkın tinsel karşı saldırısının tırmandığı yerlerde geliştiği sonucuna varılabilir.<sup>33</sup>

Simya efsaneleri esas olarak meşhur Nagarcuna çevresinde odaklanmıştır. Her ne kadar Eliade, ünlü Madhyamika felsefecisinin çokça simya risalesi yazdığı söylentisini dile getirirse de,<sup>34</sup> hatta taşın altına, altının da taşa dönüştürülmesinden bahseden *Mahapracnaparamitaşastra* ile civadan yapılmış ve insan bedenini tanrısal bedene çeviren, ayrıca ak saçların yaşlılık belirtilerinin giderilmesine dair ilâçları ihtiva eden *Rasaratnakara* kitaplarını ona atfetse de,<sup>35</sup> Somadeva'nın (11. yüzyıl) *Kathasaritsagara*'sında ve Merutunga'nın *Prabandhaçintamani*'sinde sözettikleri bu efsanevi karakter ünlü Madhyamika âlimiyle aynı kişi değildir.<sup>36</sup>

Batı kaynaklı eleştiriler de, yaşamış üç Nagarcuna'dan bahsederken asıl Nagarcuna'nın onlardan ilki, ikinci yüzyılda yaşayan kişi olduğunu belirtirler. Yani son okulun en önemli temsilcisi, büyük ihtimalle Kral Kanişka'nın da öğretmeni, ünlü Sanskrit şair ve oyun yazarı Aşvagoşa'nın (MS 100) bir talebesi<sup>37</sup> olan MS 150-250<sup>38</sup>

---

<sup>32</sup> Fatone, *Philosophy of Nāgārjuna*, s. 6.

<sup>33</sup> Mircea Eliade, *Yoga, Ölümsüzlük ve Özgürlük*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 252, 253.

<sup>34</sup> Mircea Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003, s. 137.

<sup>35</sup> Eliade, *Simyacılar*, s. 142, 145.

<sup>36</sup> Eliade, *Özgürlük*, s. 337.

<sup>37</sup> Hriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, s. 176.

<sup>38</sup> Edward N. Zalta, "Nāgārjuna", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017,

<http://plato.stanford.edu/entries/nagarjuna/>

(erişim 04.10.2016)

arasında yaşamış meşhur Nagarcuna'dır. Nagarcuna'nın birçok Sanskritçe elyazması bulunan ve bir *Pracnaparamita Sutra* yazarı Rahulabhadra'nın (MS 200) öğrencisi olduğu ve Sri Parvata'da<sup>39</sup> bir manastırda hayata gözlerini yumduğu bilgisine de rastlanmaktadır.<sup>40</sup> Diğer ikisi ise altıncı ve dördüncü yüzyıllar arasında yaşamış simyager Nagarcuna ve onuncu yüzyılda yaşamış Tantracı Nagarcuna'dır. Bu son yıllarda Nagarcuna'nın adı, Batı filozoflarınca Hint düşüncesinin tarihini şekillendirdiği ifade edilerek sık sık dile getirilmiştir.

Heinrich Zimmer (1890-1943), Nagarcuna'nın kişiliğiyle ilgili kurgusal taraflar bulunsa da, onun parlak kristal gibi duru ve ateşli felsefi bir dahi olduğunu, Kuzey Hindistan'da kendisinden karakteristik özellikleri bulunmayan Buda diye bahsedildiğini ve ona atfedilen eserlerin de Buda'nın ağzından çıkmışçasına takdir gördüğünü belirtir.<sup>41</sup> Edward Julius Dietrich Conze da (1904-1979), Nagarcuna'yı Hint mantık biliminin kurucusu olarak görür. Ancak bu mantığı işe yarar ve kullanışlı hâle getirenin Dignaga olduğunu da vurgular.<sup>42</sup>

Bu bağlamda, Karl Theodor Jaspers (1883-1969), *Die Grossen Philosophen* adlı eserinde, Nagarcuna'nın kendisinden önceki bilgileri geliştirdiğinden bahsederek bir diyalektikçi olarak Nagarcuna'ya verdiği önemi vurgular.<sup>43</sup> Jaspers'in yorumuna göre Nagarcuna, Batı felsefesinin tarihinde görülen, Platon'un *Parmenides*'inin ikinci bölümünün diyalektiğiyle bir tarafıyla benzerlik gösteren ve diğer tarafta Wittgenstein'in çağdaş mantığını sunan bir evrensellik sergiler. Burton'a göre ise Nagarcuna felsefesine bakıldığında, Wittgenstein ve Jacques Derrida (1930-2004) gibi birçok filozofun felsefeleriyle aralarında benzerlikler görülebilir. Nagarcuna'nın daha önce yaşadığı bilindiğine göre ondan neo-Kantçı, ön-Wittgenstein veya ön-Derrida, hatta ön-dialektikçi şeklinde de bahsedilebilir. Ancak birbirlerini birebir temsil ettikleri veya aynı düşünceden hareket ettikleri varsayımı öne sürülemez. Tabii ki bu, benzer karşılaştırmalardan kaçınmak gerektiği anlamına gelmez. Böyle bir karşılaştırma

---

<sup>39</sup> Bu bilgiyi alıntıladığımız kaynakta yer adı olarak Sriorvata geçmektedir. Ancak böyle bir yer bulunmamakla birlikte, büyük ihtimalle kastedilen Sri Parvata'dır. O yüzden böyle yazmayı uygun bulduk.

<sup>40</sup> Jean-Marc Vivenza, *Nâgârjuna et la Doctrine de la Vacuité*, ed. Albin Michel, France: Albin Michel, 2009, s. 18.

<sup>41</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 495.

<sup>42</sup> Edward Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, çev. Ömer Cemal Güngören, İstanbul: Yol Yayınları, 2005, s. 114.

<sup>43</sup> Karl Jaspers, *Die Grossen Philosophen*, Zürich: Piper, 1988, s. 935-936.

yapıldığında çok hassas yaklaşılması gerektiği gözönünde bulundurulmalıdır.<sup>44</sup>

Nagarcuna'nın düşüncesini "mutlaklık" şeklinde nitelendiren Banaras Üniversitesi'nden Murti de, onu yalnızca "salt metafizik tutum" içinde değil, aynı zamanda maneviyat için gerekli zemini hazırlayabilen cesur bir çaba olarak gördüğünü izah eder.<sup>45</sup> Christian Lindtner'e göre de, Nagarcuna'nın yazdıklarının özenli bir şekilde incelenmesi, onun olağanüstü dehasının ortaya koyduğu ahlâki, dini ve felsefi fikirlerin büyük bir çoğunluğunu uyumlu bir bütün hâline getirmeyi başardığını göstermektedir.<sup>46</sup>

Birçok tanınmış akademisyen hâlâ ifade etmeye devam etse de, Nagarcuna'nın "nihilist" bir anlayış ortaya koyduğunun söylenemeyeceği, "sistem"inin ana fikrinin "sonsuz dünyanın tek bir maddesi" dışında hiçbir şeyin kalmadığı üzerine şekillendiğini söyleyenler olduğu gibi, onun ne erken dönem Budizm'in sadık bir ifadesini temsil ettiği, ne de Budizm'i tam bir şekilde inkâr ettiği düşüncesine sahip olanlar da vardır. Aynı zamanda Budizm'in orijinal düşüncesine sadık kalarak, tüm sorunları negatif yöntemle ele aldığından daha aşırı sonuçlara ulaştığı kanısına varan düşünürler de bulunmaktadır.

Nagarcuna'ya dair tüm belirsizlikleri gözönüne alarak kendisine atfedilen birçok eserine şüpheyle yaklaşılması bir gerekliliği yansıtmakla birlikte *Mulamadhyaamakarikā*'sı<sup>47</sup> bütün araştırmacılar tarafından bu yaklaşımın dışında tutulmakta ve bütün Sanskritçe felsefi literatürdeki en değerli çalışmalardan biri sayılmaktadır.<sup>48</sup> Bunun yanısıra birçok araştırmacı Nagarcuna'nın dört eseri üzerinde ittifak ederler. Bunlar, *MMK* dışında *Ratnavali (RA)*, *Suhrllekā (SL)*, *Vigrahavyavartani (VV)*'dir. *Yuktişāstika (YŞ)*, *Şunyatasaptati (ŞS)*, *Vaidalyaprakarana (VP)* kitapları da birçok araştırmacı tarafından ona atfedilir. *Mahapracnaparamitaşāstra*'nın ise ondan sonra haleflerinden biri tarafından kaleme alındığı tahmin edilmektedir.<sup>49</sup>

Kendisine atfedilen kitaplardan kısaca bahsederek,

---

<sup>44</sup> David Burton, *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 2001, s. 8.

<sup>45</sup> Fatone, *Philosophy of Nāgārjuna*, s. 7.

<sup>46</sup> Chr. Lindtner, *Nagarjuniana Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, ed. Alex Wayman, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1990, s. 249.

<sup>47</sup> Diğer yerlerde *MMK* şeklindeki kısaltmayla yazılması uygun görülmüştür.

<sup>48</sup> Hriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, s. 176.

<sup>49</sup> Miquel Christian, "Introduction a la Dialectique Evacuatrice de Nagarjuna", t.y.

[https://www.academia.edu/23405221/INTRODUCTION\\_A\\_LA\\_DIALECTIQUE\\_EVACUATRICE\\_DE\\_NAGARJUNA](https://www.academia.edu/23405221/INTRODUCTION_A_LA_DIALECTIQUE_EVACUATRICE_DE_NAGARJUNA)

(erişim 17.12.2016)

*MMK*: Orta Yol Öğretisi'ni ana hatlarıyla temellendirdiği, bizim de tezimizde merkeze alacağımız eseridir.

*YŞ*: “Akılcı Olmak Üzerine Altmış Özlü Pasaj” anlamına gelen metinde, boşluk ve bağımlı köken (*pratityasamutpada*) kavramlarını tartışmıştır.

*ŞS*: “Boşluk Üzerine Yetmiş Özlü Pasaj”, eylem ve iki gerçekle ilgili soruları ele almıştır.

*VV*: Çalışmada kendi sistemine karşı gerçekleştirdiği hem Budist, hem de Budist olmayan muhaliflerden gelen bir dizi itiraz üzerine cevaplar vermiştir. Nagarcuna'nın (özellikle de epistemoloji ve dil felsefesi gibi) diğer eserlerinde fazla yer bulamayan konular tartışılmaktadır.

*VP*: Nagarcuna'nın Budist olmayan Nyaya Okulu'nun mantıksal kategorilerini çürütmek üzere hazırladığı ilginç ve zor bir çalışmadır.

*RA*: Bir krala hitaben yazılmıştır ve etik sorularla ilgili kapsamlı bir tartışmayı içermektedir.

*Çatuştava*: Metin, kesin olmamakla birlikte, Nagarcuna'ya atfedilen çeşitli ilâhilerden, daha çok da ‘dört ilâhi’ şeklinde dörtlülüklerden oluşmaktadır. Bu, diğer bahsi geçen eserlerden farklıdır.

*SL*: “Bir Dosta Mektup” adındaki eser, *Ratnavali* gibi bir krala hitaben yazılmıştır. Kitapta, Nagarcuna'nın düşüncesine yönelik tartışmalar neredeyse hiç yer almamaktadır.<sup>50</sup>

Son yıllarda Nagarcuna bibliyografyası zenginleştirilmeye devam edilmektedir. Belçika'daki La Vallée Poussin (1869- 1938), SSCB'de Fyodor Stcherbatski (1866-1942), İtalya'da Giuseppe Tucci (1894-1984), Almanya'da Max Wallesor ve Polonya'daki Stanislaw Schayer (1899-1941) tarafından Sanskritçe, Tibetçe ve Çince metinler de yapılmıştır. Nagarcuna'nın fikirleri Hindistan, Çin, Tibet ve Kore'de iki bin yılı aşkın bir süre etkisini göstermiş, özellikle de Çin Zen Budacılığının biçimlenmesinde büyük tesiri olmuştur.<sup>51</sup>

Nagarcuna'nın görüşleri Çin düşüncesinde, Budist Sanlun Okulu'nun esaslarıyla

---

<sup>50</sup> Edward N. Zalta, “Nāgārjuna”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.

<http://plato.stanford.edu/entries/nagarjuna/>  
(erişim 04.10.2016)

<sup>51</sup> Diane Collinson ve Robert Wilkinson, *Otuz Beş Doğu Filozofü*, çev. Berna Ülner ve diğer., Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000, s. 102.

harmanlanarak şekillenmiştir. Nagarcuna'yı 5. yüzyıl başlarında Çince'ye tercüme ederek Çin topraklarında yaygınlaşması için ilk adımı atan Kumaraciva'dır. Sonrasında bu Chi-tsang'ın Madhyamika üzerine bir sistem inşa etmesine zemin hazırlamıştır.<sup>52</sup> Nagarcuna'nın fikirlerinin, Hindistan'daki bilinirliğini dahi aşarak Çin ve Tibet'teki bu yaygınlığının, kendi topraklarında daha az kabul görmesi gibi bir durumu akla getirerek farklı bölgelere ve ülkelere taşması yoluyla marjinalleşmesi riskini doğurduğu fikri de ortaya atılmıştır.<sup>53</sup>

Hayatı ve düşünceleri hakkındaki belirsizliklere rağmen, Nagarcuna'ya yönelik ilgi son yüzyıllarda giderek daha da artmıştır. Bu ilginin nedeni, daha çok Batı metafiziğinde yaşanan gelişmelerdir. Klâsik mantıklara dayalı, onun ürettiği metafiziklere ilişkin eleştiri süreci, bütün bu tartışmaları zaman içerisinde öyle bir noktaya getirmiştir ki, Nagarcuna'nın söyledikleriyle bir irtibat kurmak, onunla ilgili bir karşılaştırma yapmak önemli bir hâle gelmiştir. Bu açıdan tezimizde, felsefe ve dinler tarihi alanında Nagarcuna hakkındaki kitap ve makale ve sözlükler ile bağlantılı bazı konularla ilgili Türkçe kaynakların neredeyse hepsi üzerinden gidilerek bir değerlendirme ortaya konulmaya çalışılacaktır. Türkçe'de Nagarcuna'yı merkeze alan sadece bir kitap bulunmaktadır. Bu kitap (Ahmet Soysal, *Nagarjuna Düşüncesi*), Nagarcuna'nın düşüncesine kapsamlı bir şekilde değiniyormuş gibi görünmekte ve *MMK* eserinin Fransızca'dan tercümesinin tamamına yer vermektedir. Bu açıdan literatürdeki bir eksiği giderdiği ve en azından bu alanda yapılacak çalışmaları teşvik ettiği düşünülmektedir. Ancak kullandığı dil ve üslûp, meramını ifade ederken seçtiği kelime dağarcığı, yazarın anlaşılması önünde büyük bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla Nagarcuna düşüncesini kavramayı daha da zorlaştıran, hatta handiyse farklı bir filozofu merkeze aldığı zehabını doğuran bir yapı sözkonusudur.

Bunun dışında bir doktora tezinin bir bölümünde Nagarcuna'dan bahsedilmektedir. Bu tezde (Miray Erden Yazgan Yalkın, *Hint Antikçağı ve Ortaçağı'nda mantık çalışmaları*) Nagarcuna ve düşüncesine dair bilgiler yer almakla birlikte, bütünlüklü bir şekilde değerlendirilmediği kanaatini taşımaktayız. Örneğin Nagarcuna'nın Orta Yol düşüncesi için “mutlak orta” ifadesi tercih edilmiştir. Oysa

---

<sup>52</sup> Vedat Şafak Yarı, *Japonya'da Budizm*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2012, s. 42.

<sup>53</sup> Burton, *Emptiness Appraised*, s. 11.

Nagarcuna'nın anti-temelciliği gözönüne alındığında ve düşüncesi bağlamında bu tercih, doğru bir yaklaşım gibi görünmemektedir.

Bu çalışmaların yanısıra Nagarcuna'ya Mahayana mezhebi veya Madhyamika başlığı altında, dinler tarihi açısından yaklaşan bazı eserler bulunduğu gibi, ona ait sözlerle veya onun büyüklüğüne vurgu yapan kısa alıntılarla değinip geçen kitaplar da vardır. Ancak tüm bu eserler Nagarcuna'yı merkeze almamakta ve kendisine kısa değiniler şeklinde yer verilmektedir.

Bu sebeple biz tezimizde Nagarcuna'nın düşüncelerine, olabildiğince metinlerine odaklanarak bakmayı, bu irtibatın nasıl kurulabileceği noktasında eleştirel bir gözle değerlendirmeyi ve bazı sonuçlara varmayı hedeflemekteyiz. Ayrıca biz bu meselenin sadece basit anlamda bir dil-gerçeklik veya mantık-metafizik ilişkisi çerçevesinde ele alınamayacağını, bunun aynı zamanda etik bir takım içerimler ve sonuçlar doğurabileceğini düşünmekteyiz.

Bu bağlamda tezimizin "Nagarcuna Düşüncesinin Kavramları ve Genel Yapısı" adlı ilk bölümünde öncelikle Nagarcuna'nın *svabhava*, *şunya*, *nirvana*, *samsara* gibi merkezi kavramlarının Hint felsefesinde genel itibarıyla neye tekabül ettiği, nasıl bir kullanıma karşılık geldiği üzerinden Nagarcuna düşüncesinde nasıl bir yere oturduğu anlatılmaya çalışılacaktır. Nagarcuna düşüncesinde bu kavramların, birbirine bağımlılık anlayışı çerçevesinde nasıl şekillendikleri ve biri olmadan diğerinin neredeyse hiçbir anlam ifade etmeyecek durumda ele alındığı açıklanacaktır. Hatta zaman zaman aslında hepsinin hizmet ettiği tek bir düşüncede birleştiği ortaya konacaktır. Özellikle de *svabhava* kavramını ontolojik ve bilişsel manâda ele almaya gayret edeceğiz.

Ayrıca *svabhava* kavramına ve Nagarcuna'nın bazı belli başlı düşüncelerine karşı getirilen itirazlara değinilecektir. Mensup olduğu Madhyamaka Okulu hakkında bilgiler verilmesinin ardından bütün kavramların etrafında birleştiği tek düşünceden, Evrensel Boşluk Öğretisi veya Orta Yol kavramının bu gelenekteki algılanışından Nagarcuna fikriyatındaki önemine vurgu yapılacaktır. Madhyamaka Okulu için büyük öneme sahip *Mulamadhyamakakarika* kitabının ortaya koyduğu düşünce zemininin dayanaklarını metafizik yapı, nedensellik, hareket, benlik, ahlâk, bilgi, dil ve gerçeklik açısından bir değerlendirmeye tabi tutulacak ve ana hatlarıyla Nagarcuna'nın düşüncesini serimlemeye çalışacağız.

“Nagarcuna’nın Değilleme Yöntemi” başlıklı ikinci bölümde, değillenmenin Hint felsefesindeki seyrine kısaca değinilecek, Nagarcuna’nın iki doğruluk fikri örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Ayrıca Nagarcuna’nın karşısında yer aldığı Nyaya Okulu’nun düşüncesi hakkında bilgilendirme yapılarak olumsuz bir yapı sergileyen bu anlayışın aslında Nagarcuna düşüncesinde olumlu bir bakışı yansıttığı fikri üzerinde durulacaktır.

“Mantık Düzleminde Nagarcuna’nın *Çatuşkoti*’si”<sup>54</sup> başlıklı üçüncü ve son bölümde ise *çatuşkoti*’nin Hint felsefesinde ne tür anlamlar taşıdığından bahsedilecek, bu dört alternatifin belirsizliği anlatılmaya çalışılırken bu alternatiflerin gösterilmesi konusundaki öneriler ve yorumlar sıralanacaktır. Ayrıca *çatuşkoti*’nin olumlu şekilde ele alınmasının sebepleri ve sonuçlarına değinilecektir. Son olarak da klâsik ve klâsik olmayan mantık perspektifinden bakıldığında bu alternatiflerin yeri ve konumu gözönüne alınarak ortaya konulan tüm görüşlerin mütalaası niteliğindeki sonuç bölümüne geçilecektir.

Sonuç bölümünün ardından “EKLER” kısmında hazırladığımız sözlük, tezimizde kullandığımız kelimelerden oluşmaktadır. Kelimelerin yapısına göre Sanskritçe, Çince, Bengalce ve Palice karşılıkları yazılmıştır. Birçok Sanskritçe ve Budizm sözlüklerinden yararlanılmaya çalışılmıştır. Kelimelerin yazılışı, tezde kullanıldığı şekliyle, okunuşları üzerinden değil, uluslararası kullanım baz alınarak noktalama işaretlerine riayet edilmek suretiyle hazırlanmıştır. Ayrıca bazı kelimelere karşılık getirdiğimiz çeviriler, bir öneri mahiyetindedir ve tartışmaya açıktır.

---

<sup>54</sup> İngilizce gibi dillerde “catuskoti” yazılan ve Hintçesi (चातुष्कोटि) olan kelimeyi *çatuşkoti* şeklinde yazmayı uygun bulduk. Baştaki harf Türkçe’deki “ç”ye, altında noktayla gösterilen “s” de ş harfine karşılık gelmektedir. Yine bu konuda da Korhan Kaya’nın Sanskritçe sözlüğüne bakılabilir.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## NAGARCUNA DÜŞÜNÇESİNİN KAVRAMLARI VE GENEL YAPISI

### 1.1. Merkezi Kavram *Svabhava*

Nagarcuna'nın *MMK* kitabının veya ortaya koyduğu düşüncenin merkezi niteliğini oluşturan en önemli kavram *svabhava*'dır.<sup>55</sup> Birçok merkezi kavram gibi *svabhava* da farklı felsefi geleneklerde çeşitli şekillerde kullanılmıştır. *Sutra*'da ve Pali kanunlarında az da olsa, rastlanıldığı kadarıyla “içkin varoluş” veya “kendilik” anlamları taşıdığı görülür. Madhyamaka düşünürleri, *svabhava* kelimesinin etimolojisini vurgulayarak bunu “kendiliğinden” (*sva-*) “varolan” (*bhava*) bir şeyle alâkalı olarak kabul ederler.<sup>56</sup> Dharmakirti'nin kavrama yüklediği anlama, boşluk kavramını olumlu hâle getirme çabasındaki Yogaçara'nın “üçlü doğa” (*trisvabhava*) düşüncesi birbirinden ayrılmaktadır. Eski Budist Abhidharma metafizikleri de *svabhava*'yı daha sonraki Madhyamikalar'dan farklı ele alır. Hatta bazı kaynaklarda Abhidharmika'nın savunduğu *svabhava*'nın Nagarcuna'nın reddettiği *svabhava* olmadığı üzerinde de durulmaktadır. Nagarcuna için bağımlı varoluşla birarada düşünülebilen bir *svabhava*'dan sözediliken, Abhidarmika için analiz edilemez, kavramsal olmayan bir varoluşa sahip anlamlarına gelmektedir.<sup>57</sup> Bu sebeple Nagarcuna'nın asıl karşı çıktığı *dharmalar*'ın yalnızca *svabhava* ile varolması gerekliliğini savunan Vaibhaşika'nın kullandığı hâliyle *svabhava*'nın varlığıdır. Nagarcuna Vaibhaşika'nın öne sürdüğü düşüncenin aksine bir *dharma*'nın bulunduğunu kabul eder, ancak bu *dharma*'ya onlarınki gibi bir kalıcılık atfetmez. Zira o *dharma*'lar bağımlı kökenden başka bir şey değildir.<sup>58</sup>

*Bhava* ortaya çıkma, varolma anlamına gelir. Başkalarından kaynaklanan davranış ise *parabhava*'dır. Ancak bir *svabhava*'dan sözedilemediğinden *parabhava* da yoktur. Bu nedenle başkalarından bir varlığın meydana geldiğini söylemek yanlıştır.

---

<sup>55</sup> Bazı çalışmalarda *svabhava*'nın Nagarcuna'nın eserinde geçme sıklığının azlığına binaen merkezi bir kavram olarak kabul edilemeyeceği düşüncelerine de yer verilmiştir. Biz eserde geçme sıklığını değil, ortaya koyduğu düşüncenin genel çerçevesinde durduğu nokta ve diğer kavramlarla ilişkisini daha önemli bulduğumuzdan *svabhava*'yı merkezi kavram niteliğinde ele almayı daha uygun bulduk.

<sup>56</sup> Dan Arnold, “Nāgārjuna's ‘Middle Way’: A Non-eliminative Understanding of Selflessness” *Revue Internationale de Philosophie* 64 (2010): 377.

<sup>57</sup> Burton, *Emptiness Appraised*, s. 92.

<sup>58</sup> Burton, *Emptiness Appraised*, s. 112.



*Bhava* için varolma potansiyeli taşıyan, varolan, mevcut, varolma eyleminin gerçekleştiği şey; *abhava*'ya mevcut olmayan, yok, yok olma, devam edenin durdurulması; *svabhava*'ya öz, özdeşlik, kimlik, tanımlayıcılık, tanımlanabilir, nedensel olarak bağımsız olma, bağımsızlık; *parabhava*'ya bağlı olma, bağımlılık gibi anlamlar atfedilebilir. Ayrıca *prakṛti* de *svabhava*'yla eşanlamlı şekilde kullanılmaktadır. *Prakṛti* doğa, tabiat gibi ifade edilir ve değiştirilemezlik, tekdüzelik, kimlik anlamlarına gelir.<sup>59</sup> *MMK* 15:9'da şöyle bir ifade yer alır:

*Bir doğanın olmaması durumunda, değişim sürecinden ne geçebilir? Öte yandan bir doğa varsa değişim sürecinden ne geçebilir?*<sup>60</sup>

*Svabhava* kavramının açıklığa kavuşturulmasında bazı problemlerle karşılaşmaktadır. Madhyamaka argümanları açık bir şekilde incelendiğinde, tam olarak savunulabilir bir felsefi teori ortaya koyamadıklarından, tutarsız bir görünüm sergiler. Ayrıca *svabhava* kavramının Batı felsefesi tarihinde tartışılan kavramlar arasında doğrudan bir eşdeğeri bulunmaması da bu zorluğu artırıcı bir etkidir.

*Svabhava* anlam itibarıyla olumsuz bir arka plâna sahiptir. Madhyamaka'nın esas uğraşı *svabhava*'nın mevcut olmadığını ortaya koymaktır. Bu da ikinci bir kavramla yani boşluk (*śūnyata*) öğretisiyle birlikte anlaşıldığında ancak tam olarak *svabhava*'nın yokluğunu işaret edilebilir.

*Svabhava* ise bir şeyi kendisi kılan şey, öz, töz, mutlak varlık, kaybedilmesi hâlinde kendisi olamadığı özellik, boşluğu doldurduğu sanılan öz; *śūnyata* ise bir şeyin veya *svabhava*'nın bıraktığı boşluk olarak anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle *śūnyata*, bir şeylere kendinde olmamakla beraber *svabhava* atfedilmesinin ardından *svabhava*'nın bulunmadığı farkedildiğinde, bu kavramın daha önce olduğunun zannedildiği yerde kalan boşluktur.

Boş şeylerin neyin boşluğunu taşıdıklarını anlayarak boşluk kavramıyla ilgili daha kesin bir anlayış elde edilebilir. Nagarcuna, şeylerin *svabhava* açısından bir boşluk içerdiğini söylediğinde öz değil, cevher anlamını öne çıkarır. Lâfzi ve zihni varolanlar

<sup>59</sup> Hayes, *Nagarjuna's Appeal*, s. 316-318.

<sup>60</sup> *Prakṛtau kasya cāsatyam anyathātvam bhaviṣyati / prakṛtau kasya ca satyām anyathātvam bhaviṣyati // MMK 15:9*, bkz. David J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nagarjuna*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999, s. 233. Kenneth K. Inada *Mūlamadhyamakakārikā* adlı kitabında *cāsatyamanyathātvam* şeklinde birleştirerek yazmayı uygun bulurken, J. W. De Jong, *Mūlamadhyamakakārikāḥ* adlı kitabında metindeki *cāsatyam* yerine *vāsatyām* ifadesini kullanır. Ayrıca pasajın İngilizce çevirilerinde, Fransızca'sında ve metnin aslında rastlanmayan "ilkel" anlamındaki *primal* kelimesinin eklendiği görülür.

ikincil, aynı varolanlar birincil olarak sunulur. Budistler için Antik Yunan'daki veya Aristoteles'teki gibi bir *arkhe* düşüncesine rastlanmaz. En dipteki esas sorgulandığında, her zaman işin içinde bilinç ve en temel bilinç durumlarıyla karşılaşılır.

Nagarcuna öncesi Budist düşüncede, *svabhava* birincil varoluşla ve özgül bir ontolojik statüyle ilişkilendirilir. Boşluğu dolduran bir öze birlikte, varolan diğer tüm şeylerden bağımsız *svabhava*'yla varolmak, dünyanın asli yapısının bir parçası olmak demektir. Fenomenal çeşitliliğiyle karşımızda duran dünyanın nasıl olup da varolduğu düşünülüp bir temel arayışı içine girildiğinde, her şeyin kendisine dayandığı ama kendisi hiçbir şeye dayanmayan, *svabhava*'yla varolan şeyler vardır.

Nagarcuna *Yuktişāstika*'da, *svabhava*'nın reddedilmesinin kendi içinde bir amaç değil de, varlığın çürütülmüş vasıtaları olduğunu açıkça ortaya koyar. Her şeyin gerçek doğalarından yoksun oldukları kanıtlandığında, öz doğa çürütüldüğünde, kendine mahsus bir şeyin kaldığı söylenebilir mi? Nagarcuna'nın YŞ 19'da belirttiği gibi:

*Bir şeye bağımlı görünen şey kendi öz doğası gereği ortaya çıkmaz. Öz doğa yoluyla ortaya çıkmayan şeye nasıl ortaya çıkmış denilebilir?*<sup>61</sup>

Şeylerin bağımlılık içerisinde ortaya çıkması, aslında ortaya çıkmadığını ispatlamaktadır. Fakat gerçekten doğru bir şekilde ortaya çıkmazlarsa, nasıl ortaya çıktıkları söylenebilir? *Svabhava* yoksa aslında hiçbir şey ortaya çıkmaz.

*Bağımlılık içerisinde görünen şey, koşullar olmadan varolmaz ve yokluğunun bir sonucu olarak ortadan kalkar – öyleyse varolduğu nasıl anlaşılabilir?*<sup>62</sup>

Bu pasaj, 19'un varoluş açısından ortaya attığı düşünceyi tekrar açıklar. Bağımlı olarak varolan şey varolamaz. Nagarcuna, bağımlıyı öz-doğa eksikliği olarak tanımlamaktadır. *Svabhava* olmadan bir varlık olamayacağı ilkesinin bir diğer önemli örneği *MMK* 13:3'te yer alır. Değişiklik algılanmadığından, hiçbir şeyin kendine özgü bir özelliği yoktur. Şeylerin boşluğu, kendine özgü hiçbir şeyin olmamasından kaynaklanır.

*Değişim algısı nedeniyle şeyler bir kendindelığe sahip değildir. Şeyler, boşluğun*

---

<sup>61</sup> *tat tat prāpya yad utpannaṃ notpannaṃ tat svabhāvataḥ / svabhāvena yan notpannaṃ utpannaṃ nāma tat katham* // YŞ 19, bkz. Eviatar Shulman, "Creative Ignorance: Nagarcuna on the Ontological Significance of Consciousness", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 1–2, vol. 30, 2007 (2009): 148.

<sup>62</sup> *hetutaḥ sambhavo yasya sthitir na pratyayair vinā / vigamaḥ pratyayābhāvāt so 'stīty avagataḥ katham* // YŞ 39, bkz. Shulman, "Creative Ignorance" s. 148.

*doğasına sahip olduğundan öz doğanın yokluğundan da [bahsedilemez.]*<sup>63</sup>

Bu pasaj, Nagarcuna'nın ifade ettiği aşamaları özetlemektedir: (1) değişim (veya bağımlılık) nedeniyle şeylerin (2) bir kendineliliği olmadığı anlaşılmaktadır. Gerçek doğa olmadan hiçbir şey mevcut olamaz ve bu nedenle (3) şeyler boştur ve varolmazlar. Bu pasajda, bir kendilikten yoksun olma ile boşluk arasında kalitatif bir farklılığın olmadığı görülür. Her şey kendi tabiatından yoksundur, boştur. Aynı nokta *Vigrahavyavartani*'nin 1. pasajında şöyle geçer:

*Bir filiz, herhangi bir yerde (herhangi bir koşulda) bir kendineliliği olmadığı için öz doğasından yoksundur. Bir kendineliliği olmadığı için boştur.*<sup>64</sup>

Boşluk, öz doğa eksikliğine eşitse, bu pasajın ikinci cümlesi hem totolojik, hem de anlamsız olacaktır. Aynı noktaya VV 57'ye yapılan yorumda yine değinilir:

*Ve aynı zamanda şeylerin öz doğaları varolmadığı için, adın öz doğası yoktur. Bu nedenle boştur ve boşluğundan dolayı gerçekdışıdır.*<sup>65</sup>

Bir kendinelik olmadığına, kendi doğasından yoksun bırakılmış bir şey de olamaz. *MMK 13:7*'de bu konu yine şöyle ifade edilir:

*Boş olmayan bir şey olsaydı, boş bir şey de olabilirdi. Boş olmayan bir şey yoksa boş bir şey nasıl olacak?*<sup>66</sup>

Burada bir şey boşalınca boş olan hiçbir şey kalmadığını söyler. Nesne, kendine özgü bir nitelik taşımaz, gerçekdışıdır ve gerçek bir varlığı yoktur. Buradan hareketle, Nagarcuna'nın bütün stratejisi, tam da bu asıl boşluğu dolduran olarak varolan *svabhava*'nın hiçbir şeye atfedilemeyeceğini, hiçbir şeyin başka bir şeye dayanmaksızın varolamayacağını göstermektir. *Svabhava*'yı öz olmaması bakımından herhangi bir şeye zat veya kendinelik atfedemeyeceğimiz anlamında boşluk düşüncesini temellendirmek için kullanır. Bir şeylerin *svabhava*'sı varmışçasına dilin veya bilişimizin imkânlarıyla

---

<sup>63</sup> *bhāvānām niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadarśanāt / asvabhāvo bhāvo nāsti bhāvānām śūnyatā yataḥ* // *MMK 13:3*, bkz. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nagarjuna*, s. 220. J. W. De Jong, *nāsvabhavāś ca bhāvo* 'sti şeklinde yazarak olumsuzluğu *svabhava* kelimesinin başına almış ve *nāsti*'yi değil, *asti*'yi kullanmıştır.

<sup>64</sup> *yasmād atra sarvatra svabhāvo nāsti tasmān niḥsvabhāvo 'nkuṛaḥ / yasmān niḥsvabhāvas tasmāc chūnyah* // VV 1, bkz. Shulman, "Creative Ignorance" s. 149.

<sup>65</sup> *tad api hi bhāvasvabhāvāsyābhāvān nāma niḥsvabhāvaṃ tasmāc / chūn yaṃ śūnyatvād asadbhūtam* // VV 57, bkz. Shulman, "Creative Ignorance" s. 149.

<sup>66</sup> *yady aśūnyam bhavet kiṃ cit syāc chūnyam api kiṃ cana / na kiṃ cid asty aśūnyam ca kutaḥ śūnyam bhaviṣyati* // *MMK 13:7*, bkz. Nagarjuna, *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, ed. J. W. De Jong, India: Adyar Library and Research Center, 1977, s. 18. Kalupahana ve Kenneth aynı pasaj için *api* yerine *iti*'yi tercih etmiş. İki ifade de "böylece, öyleyse" gibi hemen hemen aynı anlamlara gelmektedir.

atfettiğimiz o tözsellik, özsellik ve mutlaklık aslında atfedilemez Nagarcuna'ya göre. Herhangi bir hata sonucu yapılan bu yükleme, onların taşıyamayacağı bir şey olduğundan yoktur, hatta bir yanılısamadır. Bu yanılısamadan kurtulduğunda ise boşluk ortaya çıkar. Tüm bu kavramları birbirleriyle ilişkilendirme görevi bağımlılık esasına dayanır. Herhangi bir şey, bir kendilik atfedilmeksizin ancak başka şeylerle bağıntılı ve onlara bağımlı olarak varolabilir. Örneğin parça-bütün ilişkilerinde, atomlar kendi başlarına varolamazlar ve neden-etki bağıntılarında, neden de bir başka şeye bağımlıdır.<sup>67</sup>

*Svabhava*'nın anlaşılması bu bağımlılıkların kavranmasını bir yönüyle şart koşar. Önceki yorumlamalara bakıldığında varoluşçu ve kavramsal bağımlılıktan sözedildiği görülmektedir. Buna göre, varoluşçu bağımlılığı bir örnekle açıklamak gerekirse, bir filizin varoluşunun nedenine bağlı olduğu söylenirse, bir filiz varsa mutlaka bir tohum, toprak, su, güneş ışığı gibi "filizin nedenleri" kategorisine giren bazı nesnelere de vardır. Bu nedenle nesne varoluşsal olarak parçalarına bağlıdır. Kavramsal bağımlılıkta ise tamamen farklı bir durum geçerlidir. Meselâ, her ne kadar Kuzey İngiltere'nin varlığı, Güney İngiltere'ye bağlı olarak varsa da, buradaki bağımlılığa farklı bir açıdan bakıldığında geçersizleştiği görülebilir. Zira bazı felaketler sebebiyle Güney İngiltere'nin tamamı harap olsa, bu Kuzey İngiltere denilen arazinin varlığını etkilemez. Kuzey İngiltere ifadesi, Güney İngiltere adlandırmasına ancak kavramsal şekilde bağlıdır.

Daha sonraki yorumlarda ise kavramsal bağımlılığın da varoluşsal bağımlılığın içinde değerlendirildiği nedensel, mereolojik ve kavramsal şekilde üçlü bir bağımlılık yapısıyla karşılaşılır. Buna göre nedensel bağımlılıkta, bir nesne, nedenleri ve koşullarına; mereolojik bağımlılıkta, bir nesne parçalarına; kavramsal bağımlılıkta ise bir cismin belirlenmesine dayalı bir bağımlılık söz konusudur. Nedene bağımlılığın, bağımlılığın en kaba anlayışı olarak etkinin varoluşsal şekilde nedene, nedenin de varoluşsal olarak etkiye bağımlılığın, Vaibhaşikalar ya da Sarvastivadinler, Sautrantikalar ve Çittamatralar'a özgü bir bakışını; mereolojik bağımlılığın, biraz daha ince bir düşünceye sahip Svatantrika Madhyamikalar'ı yani boşluğu hem nedensel hem de mereolojik bağımlılık açısından ele alan yorumunu, her üç bağımlılık biçimini de içeren

---

<sup>67</sup> Jan Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, New York: Oxford University Press, 2009, s. 19-20.

en ince anlayışını, Prasangika Madhyamikalar görüşünü yansıttığı düşünülmektedir.

Nagarcuna'nın eserlerinden, varoluşsal ve kavramsal bağımlılık kavramlarının argümanlarında kullanıldığını gösteren çeşitli örneklere rastlanılmaktadır. *Şunyatasaptati* 13'te şöyle bir sav da bulunur:

*Baba oğul değil, oğlu baba değildir,  
Bu ikisinden biri olmadan diğeri varolamaz,  
Bu ikisi eşzamanlı varolamaz,  
Bağımlı kökenin on iki bağlantısı gibi*<sup>68</sup>

Nagarcuna aklımızdaki bağımlık ilişkisini belirtmediğimiz sürece babanın oğlundan önce mi, yoksa tam tersi mi olduğunu söyleyemeyeceğimizi dile getirir. “Neye dayanarak öncelikli? Varlığa mı, yoksa isme göre mi?” sorusunu sorar.<sup>69</sup> Nagarcuna'nın öne sürdüğü baba ile oğlu arasındaki “karşılıklı bağımlılık”, iki farklı bağımlılık ilişkisine dayanır; oğlu varoluşsal olarak babaya, baba ise kavramsal olarak oğula bağımlıdır.

Nagarcuna'ya göre şeylerin bilince, bilmeye bağımlı olması durumu da bilinmektedir. Bu görüşü, “Bir zihnin kavramasından ve bilmesinden bağımsız hiçbir şey yoksa bildiği hâliyle de her şey bağımlı olarak varsa hiçbir şeyin kendinde varlığından sözedilemez.” anlamında ifade edilebilir. Ne bilinç sahibi olarak kendine, ne de ben olarak algıladıklarına bağımlı olarak var denilebilir. Bir benin varolması sebebiyle onlar da var kılınamaz. Burada karşılıklı bir ilişki sözkonusudur. Bu nedenle kendilik atfedilecek, bir nevi “cevher” diye nitelenebilecek her şey yanılısama içerir. Bu bağlamda Nagarcuna parçalı bir strateji benimsediğinden,<sup>70</sup> hiçbir şeyin mutlaklığına inanmadığı için böyle bir pozisyonu temellendirecek nihai bir kanıtlama bulunması durumunu da kabul etmez. Ayrıca varlıkların gerçek doğası kurtuluşa ermemiş insan için açık değildir.

Westerhoff'a göre Nagarcuna düşüncesinde, bütün bu bağımlılık ilişkilerinin ötesinde kendinde ve *svabhava*'yla varolan hiçbir şey yoktur. Bu anlamda hiçbir şey

---

<sup>68</sup> *pha bu ma yin bu pha min / de gnyis phan tshun med min la / de gnyis cig car yang min ltar / yan lag bcu gnyis de bzhin no //* ŞS 13, bkz. Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka*, s. 27.

<sup>69</sup> Jan Westerhoff, *The Dispeller of Dispute: Nāgārjuna's Vīgrahavyavartani*, New York: Oxford University Press, 2010, s. 89.

<sup>70</sup> *skyes bu khams drug'dus pa'i phyir / yang dag ma yin ji lta ha / de bzhin khams ni re re la 'ang / 'dus phyir yang dag nyid du min //* Kişi gerçek değildir çünkü altı elementten oluşan bir bileşiktir, tıpkı her bir unsurun gerçek olmadığı gibi, çünkü bileşiktir. RV 1:81, bkz. Burton, *Emptiness Appraised*, s. 96.

boşluğu dolduran olarak kendinde varlığa sahip olamaz, bu itibarla boşluk esastır. *Şunyata*'yı doldurduğu veya doldurabileceği düşünülen şeyler vehmedilebilir ancak. Bu yüzden Westerhoff, *svabhava*'nın net bir kavrayışını elde etmek için üç önemli kavramsal boyutu içerdiğini idrak etmenin önemini vurgular. Bunlar ontolojik boyut, bilişsel boyut ve anlamsal boyuttur. Bu üç yönün birbiriyle ilişkisi açıklandığında, *svabhava*'nın savunucularının iddia ettiği ve bu kavrama yüklediği pozisyonun felsefi bir unsur olarak ciddiye alınabileceğini ifade eder.<sup>71</sup>

### 1.1.1. Ontolojik Boyut

*Svabhava*'nın ontolojik bir kavram olarak ele alınması bir yorumdan ibarettir. Bu ifadenin çağdaş yorumsal literatürde yaygın olan öz, doğa, cevher veya öz-varoluş ifadelerine karşılık geldiği söylenebilir. Nagarcuna'dan sonraki Madhyamaka geleneğinde Çandrakirti (MS 600-650) *MMK*'da geçen *svabhava* üzerine öz, madde ve mutlak şekilde anlaşılan *svabhava* (öz, cevher ve mutlak gerçeklik) olarak üç farklı ayırım ortaya koyar ve bu ayrıma daha önceki Abhidharma geleneğinde de rastlanır. Bu üç farklı değerlendirişin ele alınması, Nagarcuna'nın *svabhava* kavramının anlamını daha anlaşılır kılacaktır.

#### 1.1.1.1. Öz Olarak Anlaşılan *Svabhava*

Erken Budist dönemde *svabhava*'nın, bir nesnenin karakterize edici özelliği şeklinde tanımlandığı görülür. Bu erken evrede, henüz açıkça tanımlanmış bir kavram olarak ortaya çıkmasa da, felsefi terminolojinin bir parçası olması hasebiyle, *svabhava*'nın o dönemdeki kullanımları üzerinden ele alınması, kavramın anlaşılması bakımından önem arz eder. Örneğin Milindapanha'ya (MÖ 150-MS 200) ait bir pasajda şöyle bir ifadeye rastlanır:

*Yüce kral, ölüm gerçeği görmeyenler arasında korkuya neden olan bir durumdur... Kralım, bu belirli doğanın (sarasasabhava) ölüm doğasının gücüdür; bu*

---

<sup>71</sup> Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka*, s. 27-28.

*nedenle de lekelenmiş varlıklar ölümle titriyor ve onlardan korkuyorlar.*<sup>72</sup>

Yine Sarvastivada mensupları, *svabhava* ve *svalakṣana* tanımlanmalarına bakıldığında, maddenin kendine özgü niteliği, onun diğerlerinden ayırt edilmesini mümkün kılan kendiliği gibi anlamlarla karşılaşılır. Nesnelere kendilerine özgü nitelikleri (*svabhava*) vardır ve bu şekilde diğer nesnelere niteliklerinden (*parabhava*) ayırt edilirler. Bu bağlamda *svabhava*, fenomenlerin ortak özelliklerine (*samanyalakṣana*) karşıt şekilde anlaşılır.

*Svabhava*'yı maddenin öz niteliği olarak gören bu anlayış, Çandrakirti'nin *svabhava*'yı bir maddenin temel özelliği tanımlamasıyla daha da sınırlı hâle gelir. Nesnenin öz niteliği, onu diğerlerinden ayıran eşsiz özellikler bütünüdür. Önemli bir varlık olmanın esası, bir nesnenin bu nesne olmaktan vazgeçmeden kaybedemeyeceği bir şeydir. Buradan hareketle, ateş ve odun bir *svabhava*'ya sahip değilse o zaman bir bağımlılık içerisindedirler. Bu düşünceye göre de *svabhava* ve bağımlılığın birbirini dışladığı açıktır. Biri varsa diğeri yoktur.<sup>73</sup>

Nagarcuna, *svabhava*'yı “ateşin ısısının, suyun akışkanlığının ve uzayın genişliğinin kaldırılmaması” şeklinde gözlemler. Çandrakirti ise *svabhava*'yı öz olarak yorumlarken şunları not eder:

*Ortak kullanımda ısı, ateşin svabhava'sı olarak adlandırılır, çünkü içindeki değişmezdir. Suda gözlemlendiğinde ise aynı sıcaklık svabhava değildir. Başka nedensel etkenlerden kaynaklandığı için koşulludur.*<sup>74</sup>

Isı her zaman ateşle bütünleşmiş bir özelliktir. Çandrakirti'ye göre ateşin her örneği ısının da bir örneğidir. Öte yandan su, sıcak ya da soğuk olabilir ve onu ısıtmak için sadece su olmaktan başka bazı özel koşullar gerektirir. Açıkça belirtilmemiş olmasına rağmen, öz olarak anlaşılan *svabhava* kavramı da, tipik bir unsuru içeriyor gibi görünmektedir: Eğer ateş ısı olma hâlini kaybederse ateş olma özelliğini de kaybeder. Ancak su, soğuk ve hâlâ su kalabilir. Dolayısıyla *svabhava*'nın bu anlayışı, bir nesnenin o nesne olmaktan vazgeçmeden kaybedemeyeceği özelliklere sahip olduğunu düşünen çağdaş metafizikte özün veya temel mülkiyetin ortak anlayışıyla çok iyi

<sup>72</sup> Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka*, s. 21.

<sup>73</sup> Ahmet Soysal, *Nagarjuna Düşüncesi*, İstanbul: Monokl Yayınları, 2016, s. 36.

<sup>74</sup> *agner auṣṇyam hi loka tad avyabhicāritvāt svabhāva ity ucyate / tad evauṣṇyam apsūpalabhyamānaṃ parapratyayasambhūtatvāt kṛ trimatvān na svabhāva iti // Prasannapadā Mūlamadhyamakavṛttiḥ*, ed. Louis de la Valée Poussin, Petersburg: Bibliotheca Buddhica, 1903-1913, 241:8-9, bkz. Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka*, s. 22.

uyuşmaktadır.

Dogen (1200-1253), odunun asla kül hâline gelemeyeceğini, sadece küle dönüyor gibi görünebileceğini ifade eder. Ontolojik anlamda odun, odundan başka bir şey değildir. Tek başına varolabilen kendine özgü bir gerçekliğe sahip olmadığından bu böyledir. Yalnızca ânlık bir gerçeklik sözkonusudur. Her şey önce ve sonradan yoksundur.<sup>75</sup>

Öz olarak anlaşılan *svabhava* kavramı, Nagarcuna'nın *svabhava* ile ilgili argümanlarında sıklıkla kullandığı bir kavram değildir. Bu anlayışa yaptığı nadir referanslarından biri *Ekaşlokaşāstra*'da ortaya koyduğu söylemlerde aranabilir:

... Dolayısıyla bir, iki ve çok şeyin her birinin kendi *bhava'sı* vardır, bu nedenle ona *svabhava* diyoruz. Örneğin, toprak, su, ateş ve hava sırasıyla sert, nemli, sıcak ve hareket edebilir şeylerdir. Her biri kendi *svabhava'sına* sahiptir. Her şeyin doğası kendi özel niteliğine sahip olduğu için (*svalakṣana*) her birinin *svabhava'sı* olduğu söylenir.<sup>76</sup>

Burada *svabhava*, dört unsurun her birinin ne olduğu ayırt edilmeden, kaybedemeyecekleri bir özellikle özdeşleşmiş gibidir ve temel özelliklerini, yani *svabhava'sını* yansıtan bir nesnenin öz niteliği (*svalakṣana*) rolü oynar.

#### 1.1.1.2. Madde Olarak Anlaşılan *Svabhava*

Öz olarak anlaşılan *svabhava*, *svabhava'yı* bir nesneyi özel nitelikleriyle biricikleştiren ve onu diğer nesnelere ayırmayı sağlayan epistemolojik bir özellik. *Madhyamaka'nın* çizdiği genel çerçevede ikincil manasıyla kullanılan *svabhava* daha büyük bir öneme sahiptir ve *svabhava'yı* temelde ontolojik bir düşünce olarak görür. Bu, fenomenlerin ortak özelliklerinin (*samanyalakṣana*) zıddı şeklinde görülen *svabhava* yerine, kavramsal veya ikincil varlıklara (*prācāptisat*) tezat ve birincil şekilde (*dravyasat*) vasıflandırılmış bir ayrımın ortaya konmasıdır.

Birincil ve ikincil varlıklar arasındaki bu ayrım, Sarvastivadinler'in çizdiği en temel ontolojik ayrımı oluşturur. Birincil varlıklar ampirik dünyanın indirgenemez

<sup>75</sup> Hüseyin Yılmaz, *Budist Metafiziği*, Ankara: Hece Yayınları, 2007, s. 48.

<sup>76</sup> Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka*, s. 23.



unsurlarıdır, ikincil varlıklar varoluşları dil ve zihinsel yapıya bağlı varlıklardır. Her ikisi de varlık sınıfı (*sat*) olarak görülse de, yalnızca birincil nesnelere *svabhava*'ya sahipliğinden sözedilebilir. Bu anlayıştan hareketle *svabhava* artık nesnelere kendiliklerine atfedilen bir şey olmaktan çıkar ve varlıklar ontolojik bir gösterge hâline gelir. Böylece *svabhava*'nın birincil varlıklara atfedilmesi onun her şeyden bağımsız olması anlamını doğurur.

Bu nedenlerle madde olarak anlaşılan *svabhava* kavramı, Nagarcuna düşüncesindeki en belirgin *svabhava* kullanımını vermektedir. *MMK*'nin on beşinci bölümünde *svabhava* kavramıyla ilgili şu ifadeler geçmektedir:

*Svabhava neden ve koşullardan kaynaklanamaz, çünkü koşullardan ve sebeplerden üretildiğinde yapay olarak yaratılmış bir şey olurdu. Yapay olarak yaratılmış ve başka hiçbir şeye bağımlı değilken, nasıl yapay olarak yaratılabilir?*<sup>77</sup>

Çandrakirti de Nagarcuna'nın *MMK*'daki bu ifadelerinden yola çıkarak "Svabhava yapay olarak yaratılmış değildir ve başka hiçbir şeye bağımlı değildir." şeklinde bir tanımlama yapmıştır. Abidharmikalar için, birincil varlığı olan bazı nesnelere (*dravyasat*) bağımlı olarak ortaya çıkabilir. Joseph G. Walser, Theravada'nın *Puggalapannatti Atthakatha* adlı eserinde, güneşin doğuşuna ve yükselişine bağlı olarak zamanın günlere bölünmesini mereolojik bağımlılığın bir örneği olarak yorumlar. Gün ve gece, varlıklarını güneşin doğuşuna ve batışına borçludur. Bu bağımlılık nedeniyle birincil varlıklar değildir. Abidharmika'ya göre *svabhava* ile varolan bir nesne her şeyden bağımsız değildir, sebeplerine ve koşullarına bağlı olabilir. Ayrıca bir şeyin yalnızca ikincil bir varoluşa (*pranaptisat*) ihtiyaç duyduğu için *svabhava*'dan yoksun olduğunu açıklayan nedenler de vardır.

Çandrakirti'ye göre madde olarak anlaşılan *svabhava*, varoluşsal veya kavramsal olarak diğer nesnelere üzerindeki bağımlılığı nedeniyle daha güçlü bir niteliğe sahiptir. Özellikle, ilkinin varlığı doğrulanmaksızın ikincisinin varlığı iddia edilebilir. Her nesne,

---

<sup>77</sup> *na svabhavaḥ svābhavasya yuktaḥ pratyaya-hetubbiḥ / hetu-pratyaya-sambhūtaḥ svābhavaḥ kṛtako bhavet // MMK 15:1, svabhavaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ kathaṃ / akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca // MMK 15:2, bkz. Nagarjuna, Mūlamadhyamakakārikāḥ, ed. J. W. De Jong, India: Adyar Library and Research Center, 1977, s. 19, Kalupahana, Mūlamadhyamakakārikā of Nagarjuna, s. 228-229, Kenneth K. Inada, Nagarjuna: A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay, Delhi: Sri Satguru Publications, 1993, s. 97-98.*

o nesne olmaktan vazgeçmeyeceği bazı özelliklere sahip olabilir ve bu nedenle öz olarak anlaşılan *svabhava* ile donatılabilir. Fakat aynı zamanda her şey bir şekilde varoluşsal ya da düşünsel olarak başka bir şeye bağımlı da olabilir.

Nagarcuna tarafından tam anlamıyla formüle edilmese de, Hint ve Tibet yorumcularının ortaya koyduğu *svabhava*'nın bir başka görünüşünü Çandrakirti şu şekilde dile getirir: “*Dünyevi şeyler analiz edilmeden varolurlar. Analiz edildiğinde biçimden ve diğerinden [dört unsurdan] ayrı bir benlikleri yoktur.*”<sup>78</sup>

Gerçek olmayan her şey bir analiz altında kaybolacaktır. Bir takım x nesnelerinin analiz tarafından bazı şeylerinin nihai unsurları olarak belirlendiği varsayılırsa ve bu x'lerin varlığı sırasıyla bir y'nin varlığına bağımlıysa analizde nihai bir bileşen bulunamazsa her olası aday tekrar başka bir şeye bağımlıdır, sonucuna varılır.

### 1.1.1.3. Mutlak Olarak Anlaşılan *Svabhava*

Çandrakirti mutlak olarak anlaşılan *svabhava*'yı şu şekilde tarif eder:

*Budalar için nihai gerçeklik svabhava'nın ta kendisidir. Dahası, asıl aldatici olan nihai gerçeğin hakikatidir. Bunu her birinin kendisi adına bilmesi gerekir.*<sup>79</sup>

Daha sonraki Tibet yorum geleneğinde *svabhava* “üçlü olarak karakterize edilmiş” kabul edilir. Tsongkhapa (1357-1419) bunu şöyle tanımlar:

1. Nedenler ve koşullar tarafından üretilmez.
2. Değiştirilemez.
3. Başka bir nesneye bağlı değildir.

Bu noktada ortaya çıkan bir sorun vardır. O da boşluğa rağmen *svabhava*'nın varolabilmesi zorluğunun bir çelişki ortaya çıkarmasıdır. Bununla ilgili Çandrakirti ile Tsongkhapa'nın çözüm önerileri bulunduğu gibi, William L. Ames'in de bazı iddiaları vardır. Ayrıca madde olarak anlaşılan *svabhava*'nın mutlak olarak anlaşılan *svabhava*'dan ayrı düşünülmesi gerektiği gözönünde tutularak onu, ‘öz olarak anlaşılan *svabhava* olarak mutlak olarak anlaşılan *svabhava*’ şeklinde bir adlandırma ile boşluk

<sup>78</sup> *avicārataśca laukikapadārthānām astitvāt / yathaiva hi rūpādivyatirekeṇa vicāryamāna ātmā na saṃbhavati // Prasannapadā Mūlamadhyamakavrttiḥ, 67:7-8, bkz. Westerhoff, Nāgārjuna's Madhyamaka, s. 25.*

<sup>79</sup> Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka, s. 40.*

anlayışının doğasında bulunan çelişkinin çözülebileceği görüşünü savunanlar da mevcuttur.

Çandrakirti'ye göre ise buradaki sorun, başta *svabhava*'nın yanlış bir biçimde atfedilmesine bağlı olduğu için *svabhava*'nın yokluğunun da bağımlı hâle gelmesidir. Birisi masanın üstünde koşan beyaz farelerin halüsinasyonunu görüyorsa, bu bir halüsinasyondur ve aslında masada beyaz fareler yoktur. Bir cismin kendisi ve sadece bir gözlemci tarafından atıfta bulunulan nitelikleri arasında herhangi bir ayrım varsa, beyaz fare olmaması veya yuvarlak olmaması gibi tamamen olumsuz özelliklerin ifade edilmesi de muhtemeldir.

Nagarcuna düşüncesi ise *svabhava*'nın üç farklı çeşidi değil, yalnızca iki tane olduğu iddiasını taşır. Mutlak olarak anlaşılan *svabhava*, tüm cisimlerin öz olarak anlaşılan *svabhava*'sı ile eşittir. Bu nedenle, ayırt edilecek olan *svabhava*'ya ait sadece iki farklı duyu, yani öz olarak anlaşılan *svabhava* ve madde olarak anlaşılan *svabhava* vardır. Yukarıdaki çelişkiyi çözümenin ötesinde, bu görüş aynı zamanda boşluğun “şeylerin gerçekliği” (*dharmanam dharmata*), “böylelik” (*tathata*), “içsel doğa” (*tatsvarupam*), “özgün doğa” (*prakrti*) gibi vasıflandırmaların anlaşılmasına izin verir.<sup>80</sup>

### 1.1.2. Bilişsel Boyut

Madhyamika'nın *svabhava* konusundaki argümanları yalnızca ontolojik ve semantik terimlerle düşünüldüğünde, Budistler'in boşluk anlayışında merkezi bir yeri kaplayan bu kavramın önemli bir boyutu da kaçırılmış olur. Madde olarak anlaşılan *svabhava*'nın varlığının belirlenmesinin amacı, dünyayı oluşturan temel cisimlerin ya da cümlelerin ve göndermelerin arasındaki ilişkinin kuramsal bütünlüklü bir anlayışa ulaşılması değil, aynı zamanda dünyayla nasıl etkileşim kurduğumuza dair çok daha kapsamlı sonuçlara sahip olmaktır. Nagarcuna *MMK*'nin 26. bölümünün son pasajlarında şöyle ifade eder:

*Cehaletin kesilmesiyle, bileşikler ortaya çıkmaz. Dahası, cehaletin kesilmesi bilgi birikimi yoluyla gerçekleşir. Bunun kesilmesiyle şu [bağımlı köken bağlantısı] ve bu [diğer bağlantı] ortaya çıkmayacaktır. Böylece tüm acı kütlesi tamamen kesilecektir.*<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka*, s. 46.

<sup>81</sup> *avidyāyām niruddhāyām samskāraṇām asaṃbhavaḥ / avidyāyā nirodhas tu jñānenasyaiva bhāvanāt //*

Nagarcuna, madde olarak anlaşılan *svabhava* ile bilişsel anlamda temel Budist öğretiyi oluşturan bağımlı kökene ait on iki bağlantının ilkinin (cehalet) gerçekleştireceğini iddia eder. İlk bağlantı kesildiğinde, oluşumlarla başlayan tüm ardışık bağlantılar artık ortaya çıkmayacaktır. Nagarcuna, tüm zincirin durdurulmasıyla, insan varlığının ayırt edici işareti olan acı çekmenin de son bulacağını savunur. Tam olarak on iki bağlantı yolunun nasıl yorumlanacağı ve cehaletin bırakılmasının onları nasıl durduracağı, Budist felsefe içinde karmaşık ve çok tartışılan bir sorudur. Ancak burada vurgulanmak istenilen, acı çekmenin sona ermesinin *svabhava*'nın yokluğunun gerçekleşmesiyle ortaya çıkan bir bilişsel kayma tarafından sağlanacağını düşünülmesidir.

Çandrakirti yukarıdaki pasaj hakkındaki yorumunda “bağımlı kökeni doğru gören kişinin ince şeylerde bile bir madde (*svarupa*) algılamaması” gibi bir durumdan söz eder. *Svabhava*'nın ifade edilen durumu ne ontolojik, ne teorik, ne de semantik bir yapıya sahiptir. Buradaki asıl düşünce, *svabhava*'nın bir bilişsel rol oynadığının farkına varılmasıdır. Bu bilişsel anlayışa göre *svabhava*, zihnin dünyayı kavramlaştırmaya çalışırken doğal olarak cisimlere yansıdığı bir üst üste bindirme (*samaropa*) olarak kabul edilir. Nagarcuna *samaropa* teriminden *MMK*'da 16:10'da bir kez bahsedilir.

*Nirvana doğmadığında ve samsara ortadan kaldırılmadığında, samsara nedir? Baktığınız nirvana nedir?*<sup>82</sup>

Ancak bu Çandrakirti'nin yorumunda daha belirgindir:

*Cehaletten ötürü ters çevrilmiş bir bakış açısı izleyen kimse, döngüsel varoluş yolunda, kütle üzerine üst üste binmiş (samaropa) gibi yanlış nesnelere gerçek gibi görünür; ancak şeylerin gerçek doğasının görüşüne yakın olana öyle görünmez.*<sup>83</sup>

Madhyamika'nın nihai amacı yalnızca belirli bir ontolojik ya da semantik

---

*tasya tasya nirodhena tat tan nābhipravartate / duḥkha-skandhaḥ kevalo 'yam evaṃ samyag nirudhyate // MMK 26:11-12, bkz. Kalupahana, Mūlamadhyamakakārikā of Nagarjuna, s. 375. J. W. De Jong, Kenneth'tan farklı olarak jñānenasyasyaiva ifadesini kullanmıştır.*

<sup>82</sup> *na nirvāṇa-samāropo na saṃsārāpakarṣaṇam / yatra kaś tatra samsaro nirvāṇam kiṃ vikalpyate // MMK 16:10. MMK'nın Fransızca çevirisinde nirvana için acıların ötesi ibaresi geçmektedir. Bkz. Nagarjuna, Traité du Milieu, traduit du tibétain par Georges Driessens, Paris: Éditions du Seuil, 1995, s. 148.*

<sup>83</sup> *saṃsārādhvani vartamānānām avidyāvīpariyāsānugamān mṛṣārtha eva skandhasamāropah satyataḥ / pratibhāsamānaḥ padārthatattvadarśanasamīpasthānām na pratibhāsate // Prasannapadā Mūlamadhyamakavṛttiḥ, 347:1-3, bkz. Westerhoff, Nāgārjuna's Madhyamaka, s. 48.*

teorinin kurulması değil, aynı zamanda bir bilişsel değişimin de başarılmasıdır. Budist felsefe genellikle *svabhava*'nın üst üste binmesinin iki şey için geçerli olduğunu varsayar: kendilik ve olgular. Bu üst üste bindirme, en azından, benliğin üniter ve kalıcı olarak tasarlanmasını, aynı zamanda nesnelere harici veya gözlemciden bağımsız ve kalıcı olarak görüntülemeyi gerektirir.

Madde olarak anlaşılan *svabhava* kavramını dünyayı temsil ettiği varsayılan bazı bilişsel varsayımlar (kalıcılık ve dışsallık ilkeleri gibi) açısından anlamak mantıklıysa da, bir o kadar bu bilişsel yaklaşıma itirazları da beraberinde getirebilir. Bunun nedeni ise geleneksel Budist görüşe göre, *svabhava*'nın yokluğunu ve bu nedenle de boşluğu farkedendenler çok nadirdir. Buradan hareketle, bu kişilerin dünyayı algılama biçimine ilişkin ampirik araştırmalar yapılması doğal olarak zordur.<sup>84</sup>

Bu, Madhyamika çerçevesinde, daha çok dil ve dilsel eylemlere odaklanan Dharmakirti'nin epistemolojisi ise iki ayrı bilişe dayanır: algı ve kavrama. Bilişlerimizin algı yoluyla veri topladığını kabul eder. Algı yoluyla dünyayla etkileşime geçeriz. Ancak algılama, verileri belirsiz manifoldlar şeklinde tutar ve verileri organize etmez. Algı, verileri biliş yoluyla örgütleyen ve ona belirleyici bir içerik sağlayan kavramdır. Algı, bilince mantıklı bir izlenim bıraktığı sürece bir şeyi tutar. Önümüzde duran şeyin bir kavanoz olduğunu söylemek, diğer olasılıkları ortadan kaldıran bir yargıyı gerektirir. Bu şekilde diğer olasılıkları ortadan kaldıran yargı kavramı kavanozu meydana getirir.<sup>85</sup>

Nagarcuna'nın *VV* adlı çalışması da özellikle Nyaya öğretisinin *pramana* (Yun. *epistēmē/επιστήμη*) anlayışına yönelik eleştirilerini içerir. *MMK*'da bu *prameya* veya *pramana* kavramlarına buradaki kadar geniş yer verilmez. Nagarcuna bilgiyi, önceden kabul edilmiş epistemik araçlarla kazandığımızı söyleyerek dünyadaki bilgimizi haklı çıkarmaya çalışırsak, problemin bir adım daha geriye itildiğine dikkat çeker.

Burada bazı sorularla karşılaşılmaktadır. Her bir epistemik araç başka bir epistemik araç tarafından mı kurulur, yoksa hiçbir kuruluma ihtiyaç duyulmaz mı? Epistemik araçların kendi kendine kurulması, gerçekten epistemik doğruluğun bir göstergesi midir veya başka bir şeyin göstergesi olmadığını nasıl bilebiliriz?

Naiyayika, tüm bilginin bir epistemik araç tarafından bilindiğini iddia eder. Bu

---

<sup>84</sup> Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka*, s. 49.

<sup>85</sup> Koji Tanaka, "A Dharmakirtian Critique of Nāgārjunians", *Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, proje ed. Mario D'Amato, Jay L. Garfield ve Tom J. F. Tillemans, New York: Oxford University Press, 2009, s. 103.

ise yalnızca algılanan nesnelere bakarak yapılabilir. Ama epistemik nesnelere gözönüne alındığında, kendi kendine kurulma iddiası temelini kaybeder. Sonuçta, araçların nesnelere hakkında bize bilgi sağladığı bir şey olması gerekir. Nesnelere, epistemik araçlardan bağımsız olarak algılanamaz. Epistemik araçlar ve nesnelere karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıysa, epistemolojimiz için bir temel de bulunamaz.

Nagarcuna için epistemik aletler ve nesnelere, varlıkları epistemik çabalardan bağımsız, “orada” bir nesne topluluğu şeklinde var demektir. Bu nedenle epistemik araçları boş olarak değerlendirmemizin bir sakıncası yoktur. Alternatif resmin problemleri düşünüldüğünde bu aslında tercih edilebilir bir seçenektir.<sup>86</sup>

Ateş kendisini aydınlatmadığı için epistemik araçların kendilerini ispatladığı ve başkalarını kanıtladığı önergesi açıkça bir hatadır. Çünkü ilk başta karanlıkta ateş tarafından aydınlatılmayan bir nesne algılanmıyorken, daha sonra ateş tarafından aydınlatıldığında algılanır.<sup>87</sup> David Burton, ifade edilen bu argümanın, karanlığın aslında ışık ile zıt bir madde olduğu varsayımına dayandığını iddia ediyor. Naiyayika’ya göre ise ışık (*tejas*) bir maddedir (*dravya*), karanlık (*tamas*) bir yokluktur (*abhava*). Böylece Nagarcuna’nın tezi başarısız olur: Karanlık ışık için karşıt madde değildir. Aksine, sadece bir ışık eksikliği sözkonusudur.<sup>88</sup>

Ateşte karanlık yoktur ve ateşin bulunduğu yerde karanlık mevcut değildir. Aydınlanma, karanlığın giderilmesi demektir. Karanlık ateş içinde değilse ve karanlıkta hiç ateş yoksa hangi karanlık hem kendini, hem de diğerlerini aydınlayabilir ve ateşi önleyebilir? Nagarcuna, karanlığın alevin içinde bir yerlerde gizlenmediğine ve alevin bir parçası olmadığına dikkat çekiyor. Ancak bu, ateşi kendini aydınlatan bir şey olarak varsaymak zorunda bırakan bir sonuca da götürüyor. Nagarcuna VP’de aydınlık ile karanlık arasında bir bağlantının mümkün olmadığını da ifade eder. Aydınlık ve karanlık ona göre karşıt varlıklardır, biri varsa diğeri yoktur. Biri diğerinin yokluğu şeklinde anlaşılabilir. Çünkü birinin varlığı ötekini varolmamasını gerektirir. Yan oda karanlıkta buradaki mum tarafından aydınlatılamaz. Aydınlatma yalnızca belirli sonlu bir alanı kapsadığından, odadaki karanlıkla arasında bir bağ kurulamaz. Zira bağlanabilecek karanlık adında bağımsız bir şeyden bahsedilemez. Nagarcuna buradan hareketle, ateşin

---

<sup>86</sup> Westerhoff, *Nagarjuna’s Vigrahavyavartani*, s. 13.

<sup>87</sup> Bkz. *MMK* 7:8-12, *VP* 6-11.

<sup>88</sup> Burton, *Emptiness Appraised*, s. 168.

kendini aydınlatamaması olayını, epistemik araçların kendi kendine kurulmasının da mümkün olamayacağı düşüncesine taşır.

Nagarcuna'ya göre bilginin nesnelere, Nyaya öğretisinin kanıtı dayanan çıkarımlarıyla açıklanmaya çalışılması, daha önce de ifade edildiği gibi sonsuz gerilemeye neden olur. Çünkü bilginin nesnelere kurabilen bir kanıt, kendisini yapılandırılabilir bir durumda değildir. Örneğin ateş, bulunduğu ortamdaki nesnelere, karanlığı ortadan kaldırarak aydınlatılabilir. Ama karanlıkla birarada bulunamayacağından kendisini aydınlatamaz. Bu yüzden kanıt, bilginin nesnelere bağımsızsa zaten bir kanıt değildir; bilginin nesnelere bağımlı ise kendinde herhangi bir varoluşa sahip olmayan bir şey nasıl diğer nesnelere yapılandırılmasında bir rol oynayabilir?<sup>89</sup>

## 1.2. *Şunya* ve *Nirvana* İlişkisi

*Şunya* yani “boş, boşluk” ifadesi her ne kadar Nagarcuna'nın Budacılığa eklediği bir terim olarak bilinse de,<sup>90</sup> *şunya* Budist düşüncenin merkezinde yer alan dini/felsefi bir kavram olarak da bilinir. “Boşluk” (Pali: *suññata*, Skr: *sunya*, *sunyata*, Çin: *kong/kongxing*) Sanskritçe *şunya* kökü “svi” şişme, mükemmellik, küre gibi anlamlara gelir. *Şunya* da, “dıştan şişmiş görünen boş şey” şeklinde ifade edilebilir. Bu terimin kullanımı nihai gerçekliğin olumlu şekilde çağrıştırılmasının yanısıra olumsuzluğu da ifade eder.<sup>91</sup>

*Şunya*, farklı düşünürler ve okullar tarafından çeşitli bağlamlarda kullanılmaktadır. Boşluk kavramı Hint felsefesinin geneline bakıldığında da önemli bir yere sahiptir. Örneğin varlığın vücut bulması boşlukla irtibatlandırılır.<sup>92</sup> Boşluk her şeyin başı gibidir. Bu sebeple “boşluk” kavramının kullanım ve anlamlarına dair kapsamlı, karşılaştırmalı bir çalışma ortaya konulması gerekmektedir.<sup>93</sup> Ancak bu çalışmada daha çok Nagarcuna'nın ifade ettiği boşluk öğretisine yönelik bir soruşturma

<sup>89</sup> Erden Miray Yazgan Yalkın, “Hint Antçikağı ve Ortaçağı'nda Mantık Çalışmaları”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), s. 46.

<sup>90</sup> Korhan Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, İstanbul: İmge Kitabevi, 1999, s. 182.

<sup>91</sup> Ven Huynh Thi Ha Vy, “Śūnyatā from Madhyamaka to Early Yogācāra Philosophy”, (Degree of Master of Arts, International Buddhist College, 2015) s. 5.

<sup>92</sup> Korhan Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 125.

<sup>93</sup> Burton, *Emptiness Appraised*, s. ix.

gerçekleştirilmektedir.

Madhyamaka felsefesinin öncüleri *Pracnaparamita Sutraları*'dır. *Pracnaparamita* edebiyatının felsefi içeriği ise Madhyamaka tarafından sistematik olarak açıklanan bu *şunyata* öğretisidir. *Şunyata*, Sarvastivada okulundaki Abhidharma araştırmacıları tarafından geliştirilen ve kalıcı bir varlık kavramı olarak görülen *svabhava*'ya karşı bir eleştiri işlevi de görmektedir. Nagarcuna'nın *şunyata*'sı, kendi doğasından yoksun bir yapı ortaya koyması nedeniyle *nihsabhava*'ya eşittir. Nagarcuna, *MMK*'da 13:8'de bunu şöyle ifade eder:

*Galipier, boşluğun, tüm görüşlerden vazgeçilmesi olduğunu açıkladılar.*

*Boşluğu görüş kabul edenlerin iflah olmayacağını bildirdiler.*<sup>94</sup>

Rune Johansson, *Macchima Nikaya*'da geçen Palice "suññataviharen"<sup>95</sup> ifadesini bir "boşluk hâli" olarak niteler ve bunu diğer Pali metinlerine atıfta bulunarak, meditasyon yoluyla elde edilebilen bir "bilinç boşluğu" şeklinde açıklar. Pali metinlerindeki *suñña*, zincirin yani *nibbana*'nın ortadan kaldırılması anlamındaki *paticca samuppada*'nın tam tersi anlamına gelir. Pali metinlerindeki *suññata*'nın anlamı standart Hindu kullanımına daha yakın olmakla birlikte, ilk Budistler için olumlu bir durumu açıklayan olumsuz bir terimdir.<sup>96</sup>

*Vedalar*'da "O zamanlar, hiçlik değil, fakat varlık yoktu. Ne havanın olduğu yer, ne gökyüzü ne de ondan daha ötesi vardı." şeklinde ifadelere rastlanır.<sup>97</sup> *Upaniṣadlar*'da da şu şekilde geçmektedir: "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 Atman'dır, ölümsüzdür, o Brahma'dır, her

<sup>94</sup> *Śūnyatā sarva-dṛṣṭināṃ proktā nihsaraṇaṃ jinaiḥ / yeśāṃ tu śūnyatā-dṛṣṭis tān asādhyaṇ bābhāṣire // MMK 13:8, bkz. Kalupahana, Mūlamadhyamakakārikā of Nagarjuna, s. 223.*

<sup>95</sup> *Ekamantaṃ nisinnaṃ kho āyasmantaṃ Sāriputtaṃ Bhagavā etad avoca: Vip̄pasannāni kho te, Sāriputta, indriyāni parisuddho chavivaṇṇo pariyodāto. Katamena tvaṃ, Sāriputta, vihārena etarahi bahulaṃ viharasīti? Suññatāvihārena kho ahaṃ, bhante, etarahi bahulaṃ viharāmīti. Sādhu, sādhu, Sāriputta. Mahāpurisavihārena kira tvaṃ, Sāriputta, etarahi bahulaṃ viharasī. Mahāpurisavihāro h'esa, Sāriputta, yaditam suññatā. Saygıdeğer Sariputta bir tarafa oturduğunda, üstat şunları söyledi: "Ten, berrak ve saftır. Bu nedenle duyular sizi bilgilendirir. Hangi durumda, Sariputta, şimdi oturuyor musunuz?" "Efendim, şimdi boşluk hâlindeyiz." Peki, dedi Sariputta. "Artık çok şey yaşarsın, Sariputta, büyük insanlarla. Bunun için Sariputta, büyük insanların durumunda, onun adı da boşluktur." Bkz. Nancy McCagney, *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 1997, s. 54., Majjhima Nikaya III, *Pali Buddhist Texts*, ed. Rune E. A. Johansson, London: Curzon Press Ltd., 1977, s. 104.*

<sup>96</sup> McCagney, *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, s. 73.

<sup>97</sup> *Dünyayı Değiştiren Düşünürler I. Cilt: Hint Veda'larından Giordano Bruno'ya*, ed. ve çev. Sadık Usta, İstanbul: Yordam Kitap, 2013, s. 41.



şeydir.”<sup>98</sup> Aynı şekilde yine boşluğun her şeyden büyük ve nihai hedef olmasıyla ilgili ifadeler de rastlanır.

Yine *Upanişadlar*’da “İncir çekirdeğindeki boşluk o özle doludur. Her şey varoluşunu o öze borçludur. İşte gerçek budur. O Özvarlıdır (*atman*). Sen de ondan başka bir şey değilsin Şvetekatu.”<sup>99</sup> şeklinde ifadeler rastlanılmaktadır. Theravada Budizmi’nin gerçekçi/realist felsefesinin yerini Mahayana Budizmi’nde *Upanişadlar*’da da karşılaşılan gerçekliğin tekliği (*non-dual*) anlayışı alır. Bu anlayış *şunya* öğretisinin ortaya çıkmasına yol açar. *Şunya*, görünen dünyanın herhangi bir cevhere sahip olmadığı öğretisi için kullanılan teknik bir terimdir. Mahayana Budizmi’nin en meşhur üstatlarından Keşmirli Kumaraciva, *şunya* öğretisi hakkında konuşmanın boş olduğunu belirtmiştir. Öğretinin anlaşılmağı bazı hikâyelerin ortaya çıkmasına da yol açmıştır.<sup>100</sup>

*Delinin biri, bir terziden olabildiğince şeffaf/ince bir elbise dikmesini ister. Terzi, işini en iyi şekilde yapmaya çalışır, fakat deli çok kaba olduğu gerekçesiyle elbiseyi iki kez reddeder. Deli üçüncü kez geldiğinde terzi havayı göstererek, görülmeyen çok şeffaf bir elbise diktiğini söyler. Deli çok memnun olmuştur, ücreti ödeyerek krala takdim etmek üzere görülmeyen elbiseyi tutup kaldırır ve dükkândan çıkar gider.*<sup>101</sup>

Nagarcuna’nın boşluk öğretisinin, yalnızca Buda’nın bağımlı köken (*pratiaksamutpada*) öğretisinin (erken agamalarda) yeniden ortaya atılmasından ibaret olduğuna dair ortak bir yorum vardır. Nagarcuna, özellikle de övgü pasajlarında (*stava*), boşluğun Buda’nın öğretisi olduğunu açıklar. Ancak Nagarcuna’nın *şunyavada*’sı yalnızca bağımlı kökene dayalı ve onun tekrarından müteşekkil bir yapıdan çok daha fazlasını içerir.<sup>102</sup> Ayrıca Madhyamika ve Yogaçara okullarındaki bazı farklılıklara rağmen, boşluk anlayışlarını birbirinden farklı değil, birbirinin tamamlayıcısı şeklinde görmelidir. Gadjin Masato Nagao (1907-2005), Madhyamika’nın boşluk anlayışının

<sup>98</sup> *Upanişadlar*, çev. Korhan Kaya, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 28.

<sup>99</sup> İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi*, İstanbul: Yol Yayınları, 2017, s. 31.

<sup>100</sup> *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni I. Cilt*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, s. 705.

<sup>101</sup> Hammet Arslan, “Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga”, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 224.

<sup>102</sup> Burton, *Emptiness Appraised*, s. xi.

Yogaçara'daki üçlü doğa anlayışıyla birleştiğini söyler.<sup>103</sup>

Zimmer'e göre boşluk, nesnelere realitesine sınımsız sarılanlar için bir anlam ifade eder. Eğer nesnelere gerçeklik duygusu yitirilmişse bu kelimeye bir anlam ortaya çıkarılamaz.<sup>104</sup> O sebeple ne gerçeklik vardır, ne de gerçekdışılık; tek hakikat her şey izafiliğe dayalıdır.<sup>105</sup> Bu bakımdan *şunya* basit bir hiçlik veya anlamsız bir boşluktan ziyade ontolojik varlık veya nihai gerçeklik hakkında bir konuşma şeklidir ve burada varlık hep geridedir.<sup>106</sup>

Her ne kadar biricik nihai gerçeğin boşluk olduğu vurgulansa da, her şeyin boşluğunun onanması, artık boşluğun orada olmadığına da kabulünü gerektirir.<sup>107</sup> Dile getirilemez bir ide (*tathata*) hâlidir. Esas mahiyetinde nesnelere ne adlandırılabilirler, ne de açıklanabilirler; vasıfsızdırlar. Nihai gerçekliğin alanı *paramartatattva*, görece gerçekliğin alanı ise *samvrititattva*'dır. Sarvepalli Radhakrishnan'a göre (1888-1975), Madhyamika öğretisinde boşluk, kendisi olmaksızın nesnelere ne iseler o olmayacakları bir temelli gerçektir. O olumlu bir ilkedir. Yine Kumaraciva, boşluk uğruna her şeyin mümkün olabileceğinden, o olmaksızın dünyada hiçbir şeyin mümkün olamayacağından sözeder. *Şunyata*, hiçbir sebebi olmayan, bütün düşüncenin ve kavramanın üzerinde duran, yaratılmayanla, doğmayanla, ölçüsüzle eşanlamlıdır. Ona ne var denebilir, ne de yok diye belirtilebilir. En iyisi her türlü ifadeden kaçınmaktır. *Şunyata* müdrike ve dilin sadece sonlu dünyada uygulanabilir olmasına dayanır. Ancak bir sentez tasarlanması hususunda müdrikenin bütün çabasını da ortadan kaldırır. O, duyular dünyasının ebediyen değişen durumudur.<sup>108</sup>

Boşluk, açıklık, bütünlük, sonsuzluk kavramlarıyla da ifade edilebilir.<sup>109</sup> Zira Nagarcuna için bütünlük fikri ve parça bütünlük ilişkisi önemli bir yer tutar. Ayrıca *şunyata* ifadesinin “varolmayan” anlamında ele alınması yanlıştır. Boşluk, nedenlere ve koşullara bağlı şekilde ortaya çıkmakta ve bu boşluk, nesnelere nedensel bir bağ içinde

<sup>103</sup> Thi Ha Vy, “Śūnyatā from Madhyamaka”, s. 1.

<sup>104</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 463.

<sup>105</sup> Yamı, *Japonya'da Budizm*, s. 42.

<sup>106</sup> Fred Dallmayr, *Batı Düşüncesi ve Hint Düşüncesi: Bir Mukayese Denemesi*, çev. Halit Özkan, *Dîvân İlmi Araştırmalar* 16 (2004/1) s. 103.

<sup>107</sup> Eugen Herrigel, *Yay ve Ok Atış Sanatında Zen*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1994, s. 63.

<sup>108</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 493, 497.

<sup>109</sup> Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016, s. 346.

değerlendirilmesi için bir önkoşuldur.<sup>110</sup> Hiçbir şeyin bir temelini bulunmaması, kişiyi *şunyata* hakikatine ulaştırır. Bunun yardımıyla da zihin asli durumunun mahiyetini kavramaya sevk eder.<sup>111</sup> Bu bağlamda Tsongkhapa, boşluğun tanımı için başkası aracılığıyla bilinmeyen, söyleme dayanmayan, kavramsallık barındırmayan şeklindeki *MMK*'daki 18. bölümün 9. pasajına gönderme yapar.<sup>112</sup>

*Bir başkasından bağımsız, dingin, zihinsel bir üretime dayanmayan, kavramsal olmayan ve ayrımları bulunmayan, işte budur hakikatin özelliği.*<sup>113</sup>

Bazılarına göre Buda öğretisini yaymaya başladığında insanların bu öğretiyi bütünüyle kabul etmeye hazır değillerdir. Bu yüzden onun *evrensel boşluk* ifadesini anlayamazlar. Buda da daha derinlikli gerçeklik yorumunu, insanlık anlamaya hazır hâle gelinceye kadar onu güven içinde saklayacak nagalara emanet eder. Sonra müritlerine, çelişkili gerçek hakkındaki görece rasyonel ve gerçekçi öğretisini sunar. Nagarcuna'nın her şeyin boş olduğuna dair hakikati yaymasına kadar da tam yedi yüzyıl geçmesi gerekir.<sup>114</sup> Nagarcuna bunu şu şekilde açıklar:

*Buda'nın nirvana'ya ulaşmasından beş yüz yıl sonra, Yüceler Yücesinin yasası (Dharma) yavaş yavaş unutulmaya başlayınca gizli hazineler derinliklerden birer birer gün ışığına çıkarıldı ve içindekiler bildirildi ki, gerçek öğreti yeniden parlansın.*<sup>115</sup>

Her şey boştur ve nereye gidilirse gidilsin boşluğun doğasıyla temas edilir. Boşluk içerisiyle dışarıları arasındaki alışveriş için gereklidir.<sup>116</sup> Masaya, gökyüzüne, bir insana bakıldığında, onların bir özü bulunmadığını, ancak birlikte varolan doğaları farkedilir. Bu idrak kişiyi önce korkutsa da, varolanla varolmayanın ortasındaki yol olarak keşfedilmesiyle bu gibi duygular aşılır.<sup>117</sup> Her fenomen kendiliğinden, kendi bünyesinden değil, aynı kendisi kadar boş diğer bir fenomenden meydana gelir. Yalnız fenomenler vardır, onların bir özü yoktur. Küll diye bir şeyden bahsedilemez. Çünkü küll cüzlerden meydana gelir, cüzü meydana getiren daha küçük parçalar olması gerekir.

---

<sup>110</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Vigrahavyavartani*, s. 11.

<sup>111</sup> İsmail Raci Faruki ve diğer., *Asya Dinleri*, çev. Abdullah Davudoğlu, İstanbul: İnkılab Yayınları, 2002, s. 548.

<sup>112</sup> Soysal, *Nagarjuna Düşüncesi*, s. 70.

<sup>113</sup> *MMK* 18:9, bkz. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, translation and commentary by Jay L. Garfield, New York, Oxford University Press, 1995, s. 251.

<sup>114</sup> Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığı'nda Mitler ve Simgeler*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004, s. 80-81.

<sup>115</sup> Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 62.

<sup>116</sup> Jean-Luc Toulou-Breyse, *Zen*, Ankara: Dost Kitabevi, 2014, s. 66.

<sup>117</sup> Thich Nhat Hanh, *Buda'nın Öğretisi*, çev. Nur Yener, İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2002, s. 160-161.

Benlik veya şahsiyet diye bir şey olmadığı gibi, tek başına mevcut, diğer hiçbir şeye bağlı bulunmayan hiçbir şey de yoktur. Ayrıca hiçbirisinde bir öz ve esastan sözedilemeyeceğinden, kendisinin ifade ettiği fikirler de boştur. Hatta söylemlerini daha da ileri götürerek Budizm'i, Buda'yı inkâr etmeye vardırıldığı söylenebilir. Buna rağmen kendisinin en hakiki Budist olduğunu da ileri sürmekten geri durmadığı görülür. Buradan hareketle bütün fenomenler nisbidirler. Ona göre Buda'nın ifade etmek istediği de budur. Tüm bunlar bu düşüncenin nihilizm şeklinde telâkki edilmesine yol açmamalıdır. Çünkü Nagarcuna'nın ortaya koymak istediği bütün insani mefhumların hepsinin yanlışlığı, insan zihnini meşgul eden tasavvurların ve fikirlerin hepsinin reel olmayışlarıdır.<sup>118</sup>

Her şeyin boş olduğunu düşünmek, yüksek hikmetin amacıdır. Bütün mefhumların ihtiva ettiğinin boşluktan ibaret olması, ne doğuş, ne dağılıp gitme, ne birlik ne de çokluğa götürür. Bu sebeple her şey bir vehim ve hayaldir.<sup>119</sup>

Boşluk deneyimi zekâ ve sezginin birleştirdikleri bu dengeli ve mükemmel bilgelik, yani *Pracnaparamita*'dır. Nagarcuna'ya atfedilen *Paracnaparamita* adındaki bu kitaba Budist çevreler büyük değer verirler. Nagarcuna için bu boşluk öğretisi bir felsefeden çok murakabeye dayalı bir uygulamadır. Kendi öğretisi de dahil olmak üzere herhangi felsefî bir iddia, yalnızca uzlaşım sal gerçeklik düzeyinde var olduklarından, dilin dışında ve ötesinde herhangi bir ontolojik temelli geçerliğe sahip değildir.<sup>120</sup> Dış âlem ve başka türlü ifade edecek olursak maddi olan her şey, (*dharma*) bir diğer 'şey'in etkisiyle ortaya çıkar; aslı, esası yoktur, boştur, izafidir. Buna bağlı olarak düşünceler âleminin ve unsurlarının da asılsız, temelsiz ve boş olması gerekir. Hatta dış âlem yoksa buna dayanan şuur da yoktur.<sup>121</sup> Ona göre üstün gerçek (*paramarthata*) dille ifade edilemez, bu yüzden de her türlü felsefî sistem reddedilmelidir. Sadece iki gerçek vardır: Pratik yararı bulunan uzlaşım sal gerçekler (*lokasamvrtisatya*) ve kurtuluşu sağlayacak nihai hakikat.<sup>122</sup> Çandrakirti'nin de söylediği gibi,

---

<sup>118</sup> Walter Ruben, *Buddhizm Tarihi*, çev. Abidin İtil, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1947, s. 102-103.

<sup>119</sup> Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, İstanbul: Hece Yayınları, 2015, s. 79.

<sup>120</sup> *MMK* 14:29.

<sup>121</sup> Şinasi Tekin, "Burkancı Uygurlarda Sekiz Türlü Şuur Üzerine Bir Deneme", *Felsefe Arkivi* 14 (1963): 99.

<sup>122</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar Tarihi 2*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003, s. 260.

*Görelî gerçek bir yoldur,  
Mutlak gerçek bu yolun götürdüğü yerdir.  
Bu iki [şey] arasındaki farkı anlamayan birinin kaderi,  
Yanlış ve ters düşünceleri yüzünden kötü olacaktır.<sup>123</sup>*

Bu boşluk öğretisi, bireysel bir doğanın bulunmadığı, kendi başına bir varlığın sözkonusu olamayacağına bir göndermedir. San Fransisco Zen Merkezi'nden alınan bir mantrada şöyle ifade edilmektedir:

*... Biçim boşluktan farklı değildir, boşluk da biçimden. Biçimin kendisi boşluktur, boşluğun da kendisi biçim. Hisler, algılar, oluşumlar ve bilinç de aynen böyledir. Shariputra, bütün dharmalar boşlukla işaretlenmiştir; ne doğar, ne yok olurlar, ne kirlenir ne arınırlar, ne artar ne azalırlar. İşte bu yüzden boşluk sözkonusuyken şekil yoktur, his yoktur, algı yoktur, ses yoktur, korku yoktur, tat yoktur, dokunma yoktur, zihnin amacı yoktur, görüş boyutu yoktur... Zihin bilinci boyutu yoktur. Cehalet de, cehaletin ortadan kalkması da yoktur... Yaşlılık ve ölüm yoktur, yaşlılık ve ölümün ortadan kalkması da yoktur; acı, sebep, durma, yol, bilgi ve edinim yoktur. Elde edilecek hiçbir şey olmadığında bir bodhisattva, prajna paramitaya güvenir ve böylelikle zihni engellerden kurtulur. Engel yoksa korku da yoktur. Tepetaklak olmuş bütün görüşlerin arasında kişi nirvana'yı farkedebilir...<sup>124</sup>*

Bütün his, algı ve düşünce boşluğun içindedir. Budistler Buda'nın *Lankavatara*'da şöyle söylediğini belirtirler:

*Fiziksel objelerin aslında kendilerinden gerçekliklerinin olmadığını öğretiyorum, bunların ancak zihnin ürünleri olduğunu söylüyorum, aslında hepsi bir 'hayal'dir. Bunların duyularla algılandığı ve ayırt edildiği doğrudur fakat aslında diğer yandan hiçbirinin kendiliğinden 'kendi' doğaları, gerçeklikleri yoktur. Onlar gerçekte görülüyorlar ama zihin tarafından 'tasarım lanıyorlar'. Bir bakıma kavranabiliyorlar ama bir bakıma da gerçekte kavranamıyorlar... İnsan isimlere, formlara ve maddesel dünyaya bağlanır ve onların zihnin bir yanılması olduğunu, zihninde oluştuğunu unuttur ve hata yapar; böylece zihnin özgürlüğü engellenmiş olur.<sup>125</sup>*

<sup>123</sup> *Madhyamakavatara* 6:80, Ayrıca bkz. Roger-Pol Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 276.

<sup>124</sup> Zenju E. Manuel, *Meraklılar için Budizm*, çev. Ayşegül Pomakoğlu, İstanbul: Maya Kitap, 2014, s. 94-95.

<sup>125</sup> Yusuf Özcan Hacıoğlu, *Budizm*, İzmir: Festival Yayıncılık, 2016, s. 72-73.

Nagarcuna'ya göre de, biçim (*rupa*) boşluktur (*şunya*), boşluksa biçimdir. Başka bir deyişle *şunya* eylemlerle biçim alan bir boşluktan ibarettir. *Karma şunya*'ya biçim verir, sonra bozup çamurun heykelyapıcının elinde her şekle girmesi gibi ondan yeni biçimler ortaya çıkarır. Nagarcuna'nın bu kavramı ortaya atmasındaki maksat, bir kargaşaya neden olmak veya varolan problemlere yenisini eklemekten çok her türlü bağımlılıktan nasıl kurtulunacağını göstermektir.<sup>126</sup> Ancak bu boşluk ve biçim ilişkisine dair net açıklamalarda bulunmayışının nedeni bilinmemekle birlikte, tam bir aydınlanmaya erişememiş zihinler için karmaşık gelebileceği veya bu şekilde metafizik sorunlara mantıklı izahların aslında aydınlanma ve uyanma için ne derece çözüm getirip getiremeyeceği düşüncesiyle bağlantılandırılabilir. Nitekim daha sonra buna Yogaçara düşüncesi, boşluğu bir biçme dönüştürenin zihinden başkası olmadığı cevabını getirecektir.<sup>127</sup>

Mircea Eliade'ye göre de (1907-1986), Bodhisattva ve onun hikmetini göstermesi için iki şey gereklidir: “Varlıkları hiçbir zaman terketmemek ve aslında her şeyin boş olduğunu görmek.” Her ne kadar bu durum, bütün varlıklara duyulan merhametin en yüksek seviyesine ulaştığı bir evrede bir çelişki gibi görünse de, Bodhisattva'nın yolunu yücelten ve şeylerin, *dharma*'ların gerçektışılığını, kendinde varolmayışlarını (*nairatmya*) gösterip gerçeklik evreninin boşaltılmasıyla dünyadan kopuşu kolaylaştırarak benliğin silinmesine giden yolu, yani Buda ve eski Budizm'in yolunu açmaktadır.<sup>128</sup>

*Boş denemez ona  
boş değil de denemez  
ikisi de olduğu söylenemez  
ya da hiçbiri olmadığı fakat onu belirtebilmek için  
“boş” denmiştir ona.<sup>129</sup>*

*Nirvana*, acılardan ve eylemden kurtulma anlamına gelir. Sanskritçe'de “nir” olumsuzluk edatıdır, “vâ” ise esinti demektir.<sup>130</sup> Pali dilinde *nibbana* kelimesinin kökü ise *nibbati*'dir. Üfleyerek serinletmek, sönmek, sakinleşmek anlamına gelir.

<sup>126</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 189.

<sup>127</sup> İlhan Güngören, *Zen Budizm Bir Yaşama Sanatı*, İstanbul: Yol Yayınları, 1995, s. 123.

<sup>128</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar Tarihi 2*, s. 257.

<sup>129</sup> Yusuf Özcan Hacıoğlu, *Budizm*, s. 158-159.

<sup>130</sup> Emine Zehra Turan, *Budizm'de Manastır Hayatı*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015, s. 17.

René Guénon (1886-1951), *nirvana* kavramının, lâfız olarak ‘nefes veya hareketin fenası’ını ifade ettiğini, yani *nirvana* artık hiçbir değişme ve hiçbir tahavvüle tabi olmayan, biçimden ve zuhur etmiş varoluşun diğer tüm araz veya bağlarından kesin olarak kurtulmuş bir varlığın hâline işaret ettiğini söyler. *Nirvana* bireyötesi durum (*pracna*’nın durumu) ve *paranirvana*’ysa kayıtlanmamış durumdur. Aynı manada *nirvritti* (değişmenin ve hareketin fenası) ve *paranirvritti* terimleri de kullanılmaktadır.<sup>131</sup> Ayrıca Buda’nın aldanış, arzu, nefret gibi duygularını söndürerek çevresine yaydığı serinlik ve bütün bağlardan kurtulup saf ve sakinliğe ulaşmasını temsil eder.<sup>132</sup> Bu, geçici değil, sürekli bir hâldir. Budist kutsal yazılarında, karşı sahil, fırtınalı denizdeki sakin ada, serin mağara, kutsal şehir, ölümsüzlük, değişmezlik<sup>133</sup> ve kelimelerle tanımlanamayan, sadece tecrübe edilebilen bir kurtuluş durumu şeklinde tarif edilir. Bireysel arzuların sona ermesi, aşkın bir hikmet ve barış hâlidir.<sup>134</sup> Yine de *nirvana*’yı değişmeden kalan tek şeymiş gibi algılamak, yokluğu veya hiçliği bir tözmüş gibi görme eğilimine yol açabilir, bu da *Upanişadlar*’daki *atman*’ın yerine ikame edilen bir şey konumuna düşürebilir.<sup>135</sup>

*Nirvana* her ne kadar tasvir edilemeyen, doğmayan, yaratılmayan, dokunulmayan, ifadesi imkânsız<sup>136</sup> gibi olumsuz ifadelerle izah edilmek durumundaysa da erişmek, bir anlamıyla olumsuzluklarla karşılaşıldığında, o duyguların kendilerini serbest bırakmasına izin vermek ve o serbestlik içerisinde dağılırlarken gözlemlemekse, bu bireyin boşluk alanıyla da başbaşa kalmasıdır aynı zamanda; buna boşluk veya boş alan da denilebilir. Boşluk kavramı, zihnin olumsuz işleyişinden kurtaran ve onun olumlu hâle geçirilmesini sağlayan bir varlık alanıdır.<sup>137</sup> Sen no Rikyu’nun (1522-1591) sözündeki gibi,

*Büyük zihnin kılıcını elime aldığımda*

*Ne Buda*

<sup>131</sup> René Guénon, *Vedanta’ya Göre İnsan ve Halleri Hind Felsefesinde Kâmil İnsan*, çev., Atıla Ataman, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002, s. 147.

<sup>132</sup> Cengiz Erengil, *Budizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s. 47.

<sup>133</sup> Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri*, İstanbul: İSAM İslâm Araştırmaları Merkezi, 2014, s. 106.

<sup>134</sup> Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 324.

<sup>135</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 125.

<sup>136</sup> Senail Özkan, *Ölüm Felsefesi: Mısır’da, Upanişadlar’da, Budizm’de ve Hıristiyanlık’ta*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013, s. 232.

<sup>137</sup> Ahmet Gürbüz, *Zen ve Tasavvuf Işığında Kendini Bilmenin Yolu*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s. 53, 89.

*Ne de atalar vardır.*<sup>138</sup>

Öncelikle Abhidharma yazarlarının tanımlarının yeniden düşünülmesiyle birlikte, şeylerin üretiminin üç aşaması köken, süre, durma-kesilme olmadığı gibi *skandha* yani yok edilemez unsurlar (*dhatu*), arzu, arzu öncesi veya arzulayanın durumu gibi şeyler de kendilerine özgü bir doğadan yoksun oldukları için ortadan kalkar. Buda'nın dört kutsal hakikatının de kendine özgü bir doğası yoktur. Daha önce de ifade edildiği gibi, sadece dil düzleminde işe yarayabilecek uzlaşımsal gerçekler sözkonusudur. *Samsara* ve *nirvana* arasındaki ayrım da reddedilir. Ayrıca her şeyin kendine ait bir doğadan yoksun oluşu, aşkın bir gerçekliğe götürmediği gibi nihai hakikat mutlak kavramını da ortaya çıkarmaz. Zira evrensel boşluğun düşünce yoluyla idraki kurtuluşun kendisidir. Boşluk hem olmaya, hem olmamaya aşkın bir durum olduğundan bu *nirvana*'ya erişenin bilemeyeceği bir durumdur. Böylece dünyadaki gizli gerçek reddedilmeden kendinde varolmayan gerçeğe dönüştürülür.<sup>139</sup>

Nagarcuna'ya göre kurtuluş da hiçbir şeyden doğmamıştır. *Nirvana*'nın gerçekliğini ispatlayabilmek için her şeyden önce *realite* diye bir şeyin varlığını gösterebilmek gerekir. Örneğin bir gerçeğin varlığına inanmadan kurtuluşa sonsuz denemez. Sonsuz ve sürekli varolan, bütün her şeyin üstünde ve her varlığın oluş nedenidir. Tek başına duran bir eşyayı, bir varlığı anlatmanın imkânı yoktur. Kavramlar yanlış ve temelsizdir. Nagarcuna'ya göre diğer bütün kavramlar ve tanımlamalar gibi "gerçekten varolmak" ifadesi de yanlıştır. Bu tarz ifadelerle sıradan insanlar uğraşırlar. Budalığa erişmiş kimse tüm bunlara bir değer ve önem atfetmez. Bir eşya belirli sözcüklerle veya kavramlarla ancak "bu böyledir" "şu şöyledir" demekle tarif edilebilir. Bu da onu "böyle" "şöyle" yapan "böylelik" veya "şöylelik" in soyutluğuna bağlıdır. Bu yüzden kurtuluş da en soyut olma vasfıyla nitelenir. Buradan da her şeyin boş olduğu ve en son soyut biçimin boşluk olduğu düşüncesine varılır. Boşluk ise "böylelik" durumunun aynısıdır.<sup>140</sup>

Kurtuluş, diğer şeylerden bağımsız şekilde maddeler olarak varolsaydı, acıları ortadan kaldırmak veya kurtuluş getirmek imkânsızlaşacaktır çünkü bunlar nedenler ve koşullar ağı dışındadırlar. Bu, boşluk öğretisinin nedensel etkinlikle çelişmediği

<sup>138</sup> Ahmet Gürbüz, *Bilmenin Yolu*, s. 75.

<sup>139</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar Tarihi 2*, s. 261.

<sup>140</sup> Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, çev. Lütfü Bozkurt, İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 1995, s. 147.



iddiasının bir başka tezahürüdür, ancak esas ön koşullarından biridir.<sup>141</sup>

*Nirvana* fenomenal âlemin dışında değildir ve *nirvana*'ya erişmek, Budacı öğretiyi benimsemiş her kişi için erişilebilirdir. Kurtuluşla Buda bir ve aynıdır. Bu yüzden o, hem aşkın hem de içkindir. Acı (*dukkha*), Theravada'nın iddia ettiği gibi dünyadan uzaklaşılarak savuşturulacak bir şey de değildir. O bir yanılısamadır ve ancak doğru idrakle düzeltilebilir. Buradan hareketle *nirvana* ve *samsara*'nın aydınlanmamış zihninin yapıları olduğu sonucuna varılır.<sup>142</sup> *Nirvana*'ya yalnızca gerçekleri idrakle ulaşılır ve o döngüsel varoluşun bilgisidir. Nagarcuna'nın ifadesiyle "Karmaya maruz kaldığında *samsara* olan, karmaya maruz kalmadığı zaman *nirvana*'dır."<sup>143</sup>

Buradan hareketle bir ben yoksa bu *nirvana*'nın nasıl gerçekleşeceği, ben'in oraya nasıl ulaşacağı ve bu olayın kimin tarafından aşılacağı soruları da ortaya çıkar. Nagarcuna içinse bu ulaşma ve erişmenin kendisi de görece kavramlardandır ve bunun idrak edilmesi insanı bir yere ulaşacağı yargısından kurtarmaktadır.<sup>144</sup>

Ayrıca Nagarcuna'nın birbirine bağlı yaratışı boşlukla ilişkilendirdiği bazı ifadeleri de vardır:

*Birbirine bağlı olarak ortaya çıkan bütün fenomenler,  
boştur derim.  
Sözler son bulur, çünkü mesajları yanlıştır.  
Sözler son bulur, çünkü bir Orta Yol vardır.*<sup>145</sup>

Budizm'in tüm öğretileri bağımlı doğuş öğretisiyle uyum içindedir. Bağımlı doğuşu idrak etmek Buda'yı görmeyi sağlar ve kurtuluş da beraberinde gelir. Boşluğu, dolayısıyla kurtuluşu reddetmek, varlıkların bağımlı şekilde var olduklarını da reddetmektir. Bu sebeple varlıkların varlığını açıklayan boşluktan başkası değildir.

Boşluk, Budalar tarafından her türlü kanaatin reddi şeklinde öğretilmiştir. Nagarcuna'nın bu öğretiyi tam olarak diğer kuramları çürütmek veya değiştirmek üzere dile getirdiği söylenemez. Hedeflediği, felsefi bir sistem ortaya koymaktan çok ruhun acıdan kurtarılarak rahatlatılması ve dünyaya bakışın da ona göre şekillenmesidir. Her

<sup>141</sup> Jan Westerhoff, *Nagarjuna's Vignavyavartani*, s. 14.

<sup>142</sup> *Düşüncenin Serüveni 1*, s. 705.

<sup>143</sup> Red Pine, *Bodhidharma'nın Zen Öğretisi*, çev. Nur Yener, İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2003, s. 30.

<sup>144</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 186.

<sup>145</sup> Hanh, *Budanın Öğretisi*, s. 245.

ne kadar rakipleri ve bazı Batılı bilimadamları tarafından Budizm'in temel öğretilerini reddeder görüldüğü için nihilist iddiasında bulunulsa da, evrensel boşluk öğretisi (*şunyata vada*) ve Madhyamika yani Orta Yol Öğretisi Budizm'in bir uzantısı olarak görülmelidir. Ayrıca onun bu öğretilerinde dile bağımlı, aldatıcı unsurlardan kurtulmaya çalışan bir ontoloji ve ona eşlik eden bir soteriyoloji dikkat çeker. Sonunda karşıtların birliğine varan aykırı bir diyalektik kullanır.<sup>146</sup>

### 1.3. MMK Bağlamında Nagarcuna'nın Yöntemi

#### 1.3.1. Madhyamika Okulu

Budizm'in ana gövdesini Theravada veya Hinayana ile Mahayana<sup>147</sup> ekolleri oluşturur. Hinayana Vaibhaşika ve Sautrantika, Mahayana ise Madhyamika ile Yogaçara okullarına ayrılır. Hinayana'nın küçük taşıt, Mahayana'nın ise büyük taşıt anlamına geldiği ifade edilir. Büyük ve küçük bağımsızlaşma yolu,<sup>148</sup> büyük gemi ve küçük gemi<sup>149</sup> gibi farklı anlamlarda kullanıldığı da görülür. Küçük araba hafif olduğundan tek bir insanı selâmete erdirir, büyük araba ise daha geniştir ve kedisiyle birlikte başkalarını da *nirvana*'ya ulaştırır. Mahayana bazılarına göre, Hinayana'ya göre daha az entelektüalist, daha az riyazetkâr, daha az kötümserdir.<sup>150</sup> Ayrıca Batı'daki modern eleştirmenlerce Buda'nın öğretisini popülarize ettiği iddiasıyla itibardan düşürülmeye çalışılmıştır.<sup>151</sup> Bazı Batılı müsteşrik ve teologlarca da dogmatizmden uzak, baskıcı olmayan, insancıl, eşitlikçi ve hurafelere sıcak bakmamaları üzerinden bir değerlendirmede bulunulur.<sup>152</sup>

Hinayana ve Mahayana arasında bazı benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da

---

<sup>146</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar Tarihi 2*, s. 260.

<sup>147</sup> Bazı araştırmacılar, Nagarcuna'nın Mahayana Okulu'na mesubiyeti konusunda da ihtilafa düşmüşlerdir. Örneğin Warder ve Yinshun onun Agama'ya dayanarak yazılar yazdığını ileri sürmektedir. Bkz. Shi Hüifēng, "Dependent Origination = Emptiness?—Nagarjuna's Innovation? An Examination of the Early and Mainstream Sectarian Textual Sources" *Journal of Buddhist Studies*, vol. 11, (2013): 8.

<sup>148</sup> Güngören, *Zen Budizm*, s. 18.

<sup>149</sup> Jean Boisselier, *Buda'nın Bilgeliği*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 169. Bazı kaynaklarda da Büyük Yol veya Büyük Gemi şeklinde geçmektedir. Bkz. Joseph Campbell, *Doğu Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Kitabevi, 1993, s. 270., Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, s. 59.

<sup>150</sup> Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınları, 1972, s. 104.

<sup>151</sup> Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 486.

<sup>152</sup> Yamı, *Japonya'da Budizm*, s. 214.

vardır. Âlemin bir başlangıcı ve sonu olmaması, ben, ruh vs. gibi bir cevherin bulunmaması, cehaletin acının kaynağı olması gibi konularda ortak düşünmekle birlikte, Mahayana'nın bağımlı varoluş yasasını daha geniş bir perspektiften değerlendirdiği ve Hinayana'nın sadece bir nedensellik şeklinde değerlendirdiği görüşün ötesine geçerek varoluşun geçici ve göreliliğini ortaya koyduğu görülmektedir.<sup>153</sup>

Mahayana'nın asıl amacının sadece kurgusal, akla hitap eden fizikötesi bir Tanrıbilim sistemi kurmaktan öte, *nirvana* yolculuğunda karşılaşılabilecek ruhsal sorunlara çözüm getirmek, pratikte yolu kolaylaştırıcı yöntemler bulmak olduğu söylenebilir.<sup>154</sup> Budist düşüncenin analitik prensipleri de Mahayana'nın bünyesinde gelişen Madhyamika ile Budist mantık analizi en yüksek seviyesine ulaşır.<sup>155</sup> Mahayana Hindu düşüncesinin skolastisizminden kaçır ve en ince metafizik spekülasyonlar üzerinde düşünmeye gayret eder.<sup>156</sup>

Madhyamika, ortaya çıkmanın imkânını reddeder. Nagarcuna'nın *MMK*'sının ilk cümlesi, negatif bir mantık testine başvurarak bu düşünceyi sarsmaya çalışır: "Herhangi bir yerde, ister kendisinden isterse başkasından ya da her ikisinden veya ne olursa olsun sebepsiz olarak ortaya çıkmış hiçbir şey varolmaz."<sup>157</sup> Bu, sebeplilik düşüncesinin bir yanılısına olduğu anlamına gelir ve buna bağılı olarak bütün evren de bir yanılısamadan ibarettir. Bu yüzden bu öğretisi, olumsuz bir görüntü sergiler. Ortak tecrübe edilen şeyler görece veya geçici gerçeklikle (*samvrtisatya*) çelişmezler. Ampirik amaçlar doğrultusunda gerçekler ama felsefi araştırma karşısında varlıklarından sözedilemez.

Madhyamika'nın bunun gibi bazı farklı düşüncelerine rağmen, bütün bu okulların hepsine göre, bilgi, zihin tarafından ortaya konan unsurları kapsar. Genel anlamıyla skolastik Budizm, ortak bilgiyi önemli oranda uzlaşimsal olarak doğru kabul eder. Madhyamika bu ilkeyi bütün tecrübeyi kapsayacak şekilde genişletir ve bir bütün olarak bilginin geçerliliğini sorgular. Bilgi sayesinde gerçekle temas edildiği inancına ulaşılır. Bu emin olunan gerçek sorgulanmaya başlandığında, bu zeminin birçok noktada problemlere yol açtığı farkedilir. Örneğin karşımızda gördüğümüzü söylediğimiz bir nesnenin, örneğin bir sandalyenin doğasına ilişkin sorular sorduğumuzda, kendisinin bir

---

<sup>153</sup> Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 338.

<sup>154</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 177.

<sup>155</sup> Günay Tümer, "Budizm", *DİA*, VI, 354.

<sup>156</sup> Hüseyin Yılmaz, *Budist Metafiziği*, Ankara: Hece Yayınları, 2007, s. 15.

<sup>157</sup> Burton, *Emptiness Appraised*, s. 6.

bütün mü olduğu veya belli parçalardan mı oluştuğu sorusuna bir cevap verilmeye çalışılırsa, parçaların bir toplamı şeklinde bir değerlendirme, aslında belli atomların biraraya getirdiği bir yapıdan sözetmek anlamına da gelir. Peki bu görünmez atomlar, nasıl olup da görünür hâle gelir? Madhyamika'ya göre, bu gibi sorunlardan kurtulmanın yolu, nesnelere hiçbir asli özelliğinin bulunmadığını (*nissvabhava*) kabul etmektir. Bu da onları, algısal veya çıkarımsal her türlü bilginin göreceliliği ve mutlak anlamda bir doğrunun yokluğu düşüncesinden geçerek Boşluk Öğretisi'ne (*şunyavada*) götürür. Ne bir dışsal gerçeklik, ne de bir içsel gerçeklik sözkonusudur çünkü.

Her ne kadar bu konularda Yogaçara, Svatantrika, Vaibhaşika gibi okulların da ortaklığını dile getirmek gerekse de, birçok Budist düşünürüne göre Boşluk Öğretisi sadece Madhyamika'ya göre hakikati ifade eder. Bazıları bu görüşü nihilist olarak değerlendirir, bazıları böyle bir görüşün kendi kendini mahkûm etmesinden dolayı ciddi bir redde ihtiyaç bile duyulamayacağını söyler. Oysa her şeyin topyekûn inkârı veya hiçbir şeyin doğru kabul edilmemesi, bir şeylerin yanlışlığının da ispatlanamamasına yol açar. Bu, Hint felsefecilerin Madhyamika'ya karşı ileri sürdükleri en temel eleştirilerdendir. Çandrakirti, bu tarz suçlamaları reddetmez, ancak bilinen nihilizmden farklı olduğu yorumunda bulunur.<sup>158</sup> Hriyanna da, bu düşüncenin başka düşünürler tarafından kullanılmasına karşın, Madhyamika ile ortaya çıktığını söylemek gerektiğini vurgular ve bunun dikotomi şeklinde tasvir edilebileceği, modern zamanlarda Bradley K. Hawkins tarafından kabul edilen düşünceyle de benzerlikler gösterdiği görüşündedir.<sup>159</sup>

Nagarcuna'nın ortaya koydukları Madhyamika Budist pratiklerinin bir parçası şeklinde düşünülmelidir. Ancak Madhyamika ile Nagarcuna'nın tüm bu benzer fikirlerine rağmen Nagarcuna'ya bu perspektiften bakıp değerlendirmenin yine de bazı tehlikeler barındırdığı açıktır. Örneğin Tsongkhapa ondan farklı bir dilde bu felsefeyi biçimlendirmiştir. Aynı şekilde Çandrakirti ve Bhavaviveka ile arasında yüzyıllar vardır. Bu kişilerin tam olarak onunla aynı yerden bakamayacakları ve görüşlerinin farklı olması da beklenilebilir bir durumdur.

---

<sup>158</sup> Hriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, s. 193-194.

<sup>159</sup> Hriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, s. 182-183.

### 1.3.2. Orta Yol ve Evrensel Boşluk Öğretisi

Madhyamika'nın gelişiminin, altıncıdan sekizinci yüzyıllara kadar, esasen Çandrakirti'nin benimsediği Prasangika ile Bhavaviveka'nın (MS 500-578) temsil ettiği Svatantrika arasında devam eden tartışmalarla şekillendiği söylenebilir. Bu tartışmaların merkezi noktası da Orta Yol düşüncesidir. Her iki okul da Boşluk Öğretisi'nin nihai geçerliliğini kabul etse de, bazı noktalarda ayrılır. Bu tür tartışmaların ardından Prasangika, Bhavaviveka'nın getirdiği değişikliklerin boşluk deneyiminin yerine getirilmesinde uygun olmadığı, çünkü bir yargıda "boşluk"tan bahsedilemeyeceği ve onun kademeli bir yapıyla gerçekleştiği düşüncesini savunur.

*Madhyama Pratipada* ilk orijinal Pali formunda *Macchima Patipada* olarak 'Orta Yol' şeklinde çevrilebilir. Buda da *magga* terimini *patipada* terimi ile eşanlamlı olarak kullanır. *Macchima Patipada* ve *Dhammacakkappavattana Sutta*'da Sekiz Katlı Yol ile tanımlanan dört hakikatin sonucuyla, yani Buda'nın *Dukkhanirodhagamini Patipada*'sı ile tanımlanır. Bu yolla acının durdurulması sağlanır.<sup>160</sup> Yamanouchi Tokuryū (1890-1982)'nun ifade ettiği gibi Orta Yol, sadece iki şeyin arasında olmak değildir. Ayrıca bu iki şeyden ne biri, ne de diğeri, hem de ya biri ya da diğeri olmaktadır.<sup>161</sup>

Orta Yol Öğretisi, öncelikle kişinin dünyadaki hareketlerine yönelik motivasyonunu şekillendiren belirli bir dizi bireysel ve toplumsal yapıya dayalı karakteristik bir tutumu temsil eder. Orta Yol, tüm Budist öğretiler için bir yapıtaşdır ve bütünüyle Madhyamika'ya münhasır değildir. Ancak bu öğretiyi ontolojinin tüm sorunlarına teşmil eden Nagarcuna ve taraftarları açısından öncelikli bir konuma sahiptir.<sup>162</sup>

Orta Yol gerçek ikiliklerin, karşıtlıkların ötesindedir. Dünya ne tam manâsıyla gerçektir, ne de hayal ürünüdür. Ortaya koymak istediğiye kafalarda yaratılan dünya imgesinin gerçeğe uymadığıdır. Yani ulaşılabilecek bir yer ve oraya ulaşacak bir ben bulunmadığına göre birey zaten *nirvana*'nın içindedir.<sup>163</sup> Suzuki bunu şu şekilde ifade

<sup>160</sup> Thi Ha Vy, "Śūnyatā from Madhyamaka", s. 16.

<sup>161</sup> Kioka, "L'horizon de la Logique Lemmique", s. 47.

<sup>162</sup> C.W. Huntington ve Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1995, s. 36.

<sup>163</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 191.

eder: “*Pracnaparamita*’nın tutumu fenomenler dünyasını bütünü ile yadsıyan bir tutum değildir. Dünyayı doğumla, ölümün varlıkla yokluğun ustalıkla sahnelendiği bir oyunevi olarak değerlendirir.”<sup>164</sup>

Nagarcuna, Orta Yol düşüncesini açıkladığı en önemli eseri *MMK*’nın 24. bölümünde, boşluk kavramı ile Budist Orta Yolu arasındaki bağlantı hakkında ayrıntılı bir çerçeve sunar. Ayrıca yine *VV*’nin sonundaki 70. dizide yeniden gündeme getirilir. Orta Yol düşüncesi kapsamında yapmaya çalıştığı da, aslında zihni, yanlış ve boş şeylerden arındırmak ve onu bu kısır döngüden kurtarmaktır. Zihnin bağımsızlaşması gerçekleştiğinde acının yerini özgürlükten kaynaklanan bir coşku alacaktır. O, ortaya koyduğu düşünceyi konvansiyonel gerçeğin önşartı kabul eder. Boşluk, hem günlük hayatın, hem de ötesine geçen yolun zeminidir.

Öte yandan, bağımlı varoluşun reddi, acının da reddine yol açar. Bu, acının ortadan kaldırılamaması ve Budizm’in dört gerçeğinin yok sayılmasıdır. Onun bu iddiaları nedeniyle, Evrensel Boşluk Öğretisi’nin, Budist yolunu yok ettiği endişesine sahip bazı rakipleri vardır. Dört hakikat, tüm Budist öğretilerin özünü teşkil ettiği için, sözkonusu zihinsel durumların nedensel olarak üretilmediğini varsaymanın bir sonucu olan olumsuzluk, Budist uygulamaların tamamen reddedilmesini gerektirir. Her şeyin boş olması durumunda dört yüce gerçek ve dolayısıyla *nirvana* da varolamayacaktır.

Nyaya için bir şey ancak *svabhava*’yla kendisidir. Onlar için *svabhava*, başkasına bağlı olmayan, değişmeyen, kavranamaz, hareketsiz ve açıkça ifade edilemez bir şeydir. Nagarcuna’nın öğretisinde ise bu sebepler, onun var olduğunu kesin bir biçimde ortaya koymaz. Bu yüzden öğretisindeki hiçbir şey bir *svabhava*’yla varlık kazanmaz. Çünkü varlığın kendine has bir öz veya kendiliğinden sözedilemez. Bu olumsuzlamanın ardından geriye “boşluk” kalır. Ancak bir şeyin boş olması, hiç olmaması anlamına da gelmez. O bir şeyin yok olmasının ardından kalan boşlukla varolmamayı birbirinden ayırır. Boşluktan kasıt birbiriyle bağımlı bir varoluştur. Nesnelerin tek başına bir içeriğinden bahsedilemez, bazı bağımlılıklarla varolabilirler ancak. Hiçbir şey özünde bir varoluşa sahip olamayacağından da, ne sonsuzluk, ne yokoluş, ne bir, ne de çok vardır. Nyaya öğretisinin bu olumsuzlaması, bir şeyin o olmadığı şey anlamında, yükleme ilişkindir. Nagarcuna içinse önermenin tamamına dair

---

<sup>164</sup> D.T. Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism*, ed. Edward Conze, New York: Harper&Row Publishers, s. 63.

bir yapıdan sözedilebilir.<sup>165</sup>

Çandrakirti Buda ile Kaşyapa arasındaki bir konuşmayı şöyle nakleder:

- *Ey Kaşyapa, boşluğu bir görünüm olarak görmekten ziyade ruh öğretisine başvurmak daha iyi.*
- *Niye öyle?*
- *Boşluk, Ey Kaşyapa, uzaklığı veya çıkıp gidişi (nihsarana) her görüşten koparmanın aracıdır. Fakat biri boşluğu bir görüş olarak alırsa, ben onu tedavi edilemez görürüm. Diyelim ki Kaşyapa, biri hasta. Doktor kendisine bazı şifalı otlar verir. Ve şifalı otlar, sistemdeki diğer kusurları da ortadan kaldırdıktan sonra kendisi sistemden çıkmaz. Ne düşünüyorsun Kaşyapa? Bu adam hastalığa yakalanacak mı?*
- *Elbette, Sayın onurlu kişi. Eğer şifalı bitki, sistemin tüm kusurlarını ortadan kaldırdıktan sonra, sistemden çıkamıyorsa o adam daha da hasta olur.*
- *Bu şekilde Ey Kaşyapa, boşluk bütün görüşlerin atılması anlamına gelir. Fakat biri boşluğu bir görüş olarak alırsa, onu tedavi edilemez kabul ederim.*<sup>166</sup>

Yol boşluktur. Orta Yol ve boşluk terimleri de eşanlamlı sayılırlar. Orta Yol, gerçekliğin doğasının varlığı ve varoluşu aşmasıdır.<sup>167</sup> Yaşanılan bu boşluk deneyimi, her şeyin boş olduğu yargısı hakikate ulaştırıcı yoldur. Ayrıca hakikat de boşluktan pay alacağından, bu bağımlılık ilişkisine dahildir. Bu yüzden hakikatin yaşanması ile boşluk deneyimi birbirinden ayrı düşünülemez. *Nirvana* veya başka bir deyişle hakikat, kaynakların çoğunda nihai hakikat (İng. *ultimate truth*), bazılarında ise mutlak hakikat (İng. *absolute truth*) şeklinde geçmektedir. Ayrıca *truth* kelimesi yerine *reality*'nin kullanıldığına da rastlanılmaktadır. Graham Priest ve Jay L. Garfield, Nagarcuna'nın evreni görünüş ve gerçeklik şeklinde ikiye ayırması sebebiyle *reality*, Westerhoff ise *truth* sözcüğünü kullanmayı tercih eder.<sup>168</sup>

Sonraları bu öğretiyi Madhyamika tarafından benimsenmiş ve bugün dahi Budist okulları bu anlayışı kabul etmiştir. İlk zamanlardan bu yana bu çift gerçeklik “samvrti saçça”<sup>169</sup> ve “paramatthasaçça” araştırma konusu olmuştur. *Satya* gerçeklik, hakikat;

<sup>165</sup> Yalkın, “Hint Antçikağı”, s. 53.

<sup>166</sup> *Mind, Language and World: The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal Volume I (Philosophy, Culture and Religion)*, ed. Jonardon Ganeri, India: Oxford University Press, 2015, s. 211.

<sup>167</sup> Khenpo Tsültrim Gyamtso, *The Sun of Wisdom: Teachings on the Noble Nagarjuna's Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Amerika: Shambhala Publications, 2003, s. xiv.

<sup>168</sup> Yalkın, “Hint Antçikağı”, s. 48.

<sup>169</sup> *Samvrti MMK 24:8*'de *lokasamvrtisatya* bileşeni olarak da görülür.

*samvrti* gerçeği gizleyen, örtülü, kapalı anlamına gelir. “Samvrtisatya” (gerçek farkındalık) ve “paramarthasatya” (yüce gerçek) olarak da nitelendirilmiştir.<sup>170</sup> Kişi en üst gerçekliği ifade edemez, sezgisel görüşe doğrudan ulaşmak da ancak geleneksel gerçeklikle mümkündür. Bu davranış şekli, Zen anlayışında şu cümlelerde karşılığını bulur. “Parmak ayı gösterir, fakat gösterilen ay değildir.”<sup>171</sup>

Nagarcuna *RA*'da yazdıklarında: “İyiliğin ve kötülüğün, derinliğin ve kurtuluşun ötesindeki bu [Boşluk Öğretisi], gereksiz şeylerden korkanlar tarafından beğenilmemiştir.”<sup>172</sup> Nagarcuna, *VV* kitabının son dizesinde de, rakibin itirazlarına cevap vermenin yanında, *MMK*'nin merkez noktasını vurgulayarak, Evrensel Boşluk Öğretisi'nin görünür dünyayı yok etmediği düşüncesi üzerinde durur. “Bağımlılıkta ortaya çıkan şeye boşluk diyoruz. Bu bağımlı bir biraraya geliştirebilir. Bu da Orta Yol'un ta kendisidir.”<sup>173</sup> ifadesi boşluğun bağımlı köken, Orta Yol ve Buda'yla birebir bağlantılı olduğu gerçeğini gözler önüne serer. Başka bir ifadeyle, Orta Yol=Bağımlı köken=Boşluk=Hakikat'tir.<sup>174</sup>

Boşluk Öğretisi'nin bağımlı köken şeklinde anlaşıldığı fikrine odaklanmak, Budist öğretinin ve kurtuluş yolunun unsurlarının zeminini teşkil eder. Kim veya ne için boşluk varsa bağımlı köken vardır; bağımlı köken de dört yüce hakikatin tasdikine götüren süreçtir. Bu şekilde anlaşıldığında, Budizm'in kavramlarının, dört yüce hakikatin ve acının, kökenini, duruşunu ve bu duruşu sağlayan yolun açıklaması, yine bağımlı köken anlayışına götürür. Ayrıca Nagarcuna, *MMK*'nin 24. bölümünde, bağımlılık zincirinin olumsuz ifadesini ortaya koyar ve bağımlı köken olmadığında acının ortaya çıkacağını söyler. Dört yüce hakikatten sözedilmediğinde de, ne Buda, ne sangha, ne de erdemden bahsedilebilir. Bağımlı varoluş, *karma* görüşünün kavramsal yapısının oluşmasında rol oynar. Çünkü nasıl ki dil, yasalar ve gelenekler gibi ortak kabuller, belirli eylemlerin etkilere yol açtığı bazı çerçeveler üretirse, dürüst eylemler

<sup>170</sup> McCagney, *Nagarjuna and the Philosophy of Openness*, s. 81.

<sup>171</sup> Ömer Yıldırım, “Nagarjuna Kimdir?” Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü 1. Sınıf “Felsefeye Giriş” ve 3. Sınıf “Çağdaş Felsefe Tarihi” Ders Notları. t.y. [http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/nagarjuna\\_kimdir.asp](http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/nagarjuna_kimdir.asp) (erişim 10.05.2017)

<sup>172</sup> Huntington ve Wangchen, *The Emptiness of Emptiness*, s. 26.

<sup>173</sup> *yaḥ partīyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe / sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā* // *MMK* 24:18.

<sup>174</sup> Bimal Krishna Matilal, *Epistemology, Logic and Grammar In Indian Philosophical Analysis*, ed. Jornardon Ganeri, India: Oxford University Press, 2015, s. 116. Ayrıca bkz. *Mind, Language and World*, s. 205.



şanslı sonuçlar doğurur ve şanssız eylemler talihsizlik getirir. Ancak Boşluk Öğretisi, bu çerçevelerin bazı gerçeklerin bir yansıması olmadığını da gösterir. Örneğin *karma*'nın yasaları, bazı eylemlerin özünde iyi veya kötülük olduğu gerçeğinden kaynaklanmaz; bunun yerine belirli eylemler, belirli etik niteliklerle kendilerine atfedilen belirli sonuçlarla bağlantılıdır. Nagarcuna'nın Boşluk Öğretisi, bir yandan *karma*'nın yasaları gibi bağlı olduğumuz konvansiyonel gerçeğin bağımlılıklarına göre en iyi yol hakkında bir tavsiye niteliği taşır, öte yandan bu çerçevelerden kurtulabilmek için tüm bunların aşılabileceği bir yol tarif eder. Boşluğa ilişkin Orta Yol görüşünün anlamıysa, metinlerinde varlığından bahsetmesine rağmen boşluğun esas olarak varolmadığıdır. Bunlar, konvansiyonel gerçeği, konvansiyonel gerçeğin zeminini teşkil eder ve bu gerçek, mutlak olmamakla birlikte gerçektir.

Şeylerin nihai doğası boşluktur ve bu boşluğun nihai doğası da boşluktur. Bu da şeylerin nihai doğasının herhangi bir nihai nitelikten yoksun olduğunu işaret eder. 24: 18-19 no'lu merkezi pasajlardan yola çıkarak Nagarcuna'nın, boşluğun bağımlı bir atama olduğu, sadece geleneksel olarak gerçek, bağımlı kökene (*pranaptir upadaya*) eşdeğer, dolayısıyla her ikisinin de boşluğun boşluğunun öğretisi ve iki doğrunun ontolojik olarak tanımlanması düşüncesine vardığı söylenebilir. Mark Siderits, Çandrakrti'nin boşluğun kavramsal bir yapı olduğunu ve sonuçta gerçek olmadığını söylediğini kabul eder. Fakat burada garip bir şeyle karşı karşıya kaldığımızı, çünkü bu görüşün tamamen boşluğun doğa olmayan bir doğa olduğu yönündeki çelişkili iddiaya yol açtığını da sözlerine ekler.<sup>175</sup>

Boşluk Öğretisi'ndeki oldukça standart ve sıklıkla paradigmatlara dayalı skolastik anlatı Nagarcuna'yla başlar. Bu devrimci bir öğreti olmasa da romantik ve yaratıcıdır. Bu bakışın bir tarafıyla Madhyamika'yı Hinayana okullarına ve nihayetinde erken Budizm'e geri döndürdüğü söylenebilir. Ayrıca daha önceki tarihsel aşamalardan yalnızca Madhyamika'yı açıklamaya çalışan yaklaşımların otoriter bir bakış getirdiği görüşü de bir dereceye kadar haklı görünmektedir. Tüm bu zorlukların yanısıra, kaynaklara bakıştaki önyargılar ve anakronist argümanlar da son derece sorunludur. Sadece Pali ve Sanskritçe'ye münhasır olmayan, önemli Hint metinlerinin Çince

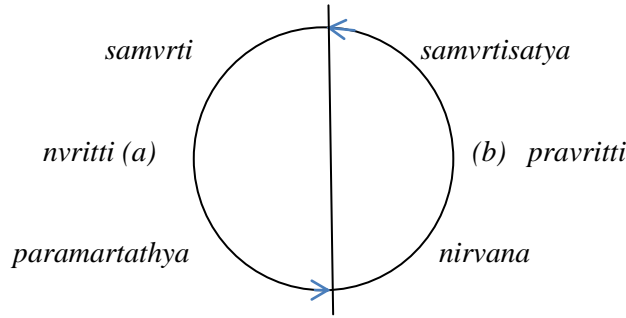
---

<sup>175</sup> Mark Siderits, "Does a Table Have Buddha-Nature? A Moment of Yes and No. Answer! But not in Words or Signs!" söyleşiyi yapan Yasuo Deguchi, Jay L Garfield and Graham Priest, *Philosophy East and West* 3, vol. 63, (2013): 393.

çeviride saklı tutulması da durumu ağırlaştırmaktadır. Çağdaş tartışmalarda Madhyamaka eleştirisinin gelişim çizgileri, Nagarcuna sonrası klâsik Theravadin ve Sarvastivadin ve Sautrantika yorum geleneği çizgisinden takip edilmektedir.<sup>176</sup>

Genel bir bakış üzerinden Nagarcuna'nın boşluk ve bağımlı köken hakkında ortaya koyduklarının tam bir yeniliği barındırmadığı ortadadır. Ancak bu fikirlerin yorumlanmasındaki yenilikten bahsedilebilir. Nagarcuna üç yönlü bir boşluk önermektedir: (1) dilsel çoğalmanın inkârı olarak boşluk, (2) nihai gerçek olarak boşluk ve (3) yanılısamarlarla dolu dünyamızda aktive edilen boşluk.

Bu yönler arasındaki bağlantı şu şekilde şematize edilebilir:



Şekil 1 Diyagram

Kaynak: Hideya Yamakawa, “The Double Truth in Parmenides and Nagarjuna”.

Bu diyagramın anlamı kabaca aşağıdaki şekilde açıklanabilir:

Yanılsamalar dünyası (*samvrti*): Bu, dilsel çoğalma ve acı dolu bir kitlenin dünyası ile çoğaltılan görünüş dünyasıdır. Burada yaşamakta ve safça şeylerin gerçekliğine inanmaktayız.

Nihai hakikat veya bağımlı varoluş (*paramarthatya*): Bu, *nivrıttı*'nin yolu veya boşluk aracılığıyla ulaşılan uç noktadır. *Nivrıttı*, belirli bir şeyden çekilmek anlamına gelir. *Nivrıttı*'nin yolu, *samvrti*'nin kapsamlı bir şekilde geri çekilmesi ve yanılsamalar dünyasındaki tüm faaliyetlerin durdurulması, *nirvana*'nın elde edilmesi anlamına gelir.

Kurtuluş (*nirvana*): Sağlanan aydınlanmanın nihayet noktasıdır ve dil bu ekstremi ifade edemez.

Konvansiyonel gerçeklik (*samvrtısatya*): Nagarcuna bunu “geçici tasarım”

<sup>176</sup> Hüifēng, “Nagarjuna’s Innovation”, s. 213.

olarak adlandırır ve Orta Yol (*madhyama*) ile özdeşleştirir. “Geçici ad”, nihai gerçeğin sözlü biçimi anlamına gelir. Bu nedenle konvansiyonel gerçek, sözlü biçimdeki nihai hakikatten başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, *pravrtti*’nin yolu ile gerçekleşen *nirvana*’dan başka bir şey değildir.

*Nivrtti* ve *pravrtti*’nin karşılıklı iki vektörü, bu iki gerçeğin ve iki dünyanın aynı gerçeğin iki yönü hâline gelmesi için dairesel bir şekilde birleştirilmiştir. *Pratityasamutpada* çemberi böylece tamamlanır.<sup>177</sup> Bu sebeple Nagarcuna’nın *şunyata*’sını matematikteki sifıra benzetenler de vardır.<sup>178</sup>

### 1.3.3. Mulamadhyamakakarika

Nagarcuna’nın *MMK*’sı, Budist düşüncedeki Madhyamaka okulunun temel metnidir. 27 bölümünden 448 dize ve ithafta yer alan iki övgü pasajıyla birlikte 450 pasajdan oluşan *MMK*’nin yazarı olarak tanımlaması ve *VV* eserinin ana metne katılarak anlaşılması makul görünmektedir. Kitabın 27 bölümü sırasıyla şöyledir:

1- Şartların Tetkiki (*Pratyayaparikṣa*), 2- Hareketin Tetkiki (*Gatagataparikṣa*), 3- Duyuların Tetkiki (*Cakṣurindriyaparikṣa*), 4- Kümelerin Tetkiki (*Skandhaparikṣa*), 5- Unsurların Tetkiki (*Dhatuparikṣa*), 6- Arzu ve İsteklerin Tetkiki (*Ragaraktaparikṣa*), 7- Şartlının Tetkiki (*Samskrtaparikṣa*), 8- Faktör ve Eylemin Tetkiki (*Karmakarakaparikṣa*), 9- Öncelikli Varlığın Tetkiki (*Purvaparikṣa*), 10- Ateş ve Yakıtın Tetkiki (*Agnindhanaparikṣa*), 11- Başlangıç ve Sonun Sınırlarının Tetkiki (*Purvaparakotiparikṣa*), 12- İstirabın Tetkiki (*Duhkhoparikṣa*), 13- Bileşik Olguların Tetkiki (*Samskaraparikṣa*), 14- Bağlantıların Tetkiki (*Samsargaparikṣa*), 15- Öz Doğanın Tetkiki (*Svabhavaparikṣa*), 16- Bağımlılığın Tetkiki (*Bandhanamokṣaparikṣa*), 17- Eylemler ve Sonuçlarının Tetkiki (*Karmaphalaparikṣa*), 18- Kendinelik ve Varoluşun Tetkiki (*Atmaparikṣa*), 19- Zamanın Tetkiki (*Kalaparikṣa*), 20- Bileşimlerin Tetkiki (*Samagriparikṣa*), 21- Varoluş ve Yokoluşun Tetkiki (*Sambhavavibhavaparikṣa*), 22- Bilgelige Ulaşmış Olanın Tetkiki (*Tathagataparikṣa*), 23- Hataların Tetkiki (*Viparyasaparikṣa*), 24- Dört Yüce Hakikatin Tetkiki

<sup>177</sup> Hideya Yamakawa, “The Double Truth in Parmenides and Nagarjuna”, *阪南論集 人文・自然科学編* 37 (2002): 21-22.

<sup>178</sup> Matilal, *In Indian Philosophical Analysis*, s. 118. Ayrıca bkz. *Mind, Language and World*, s. 268.

(*Aryasatyaparikṣa*), 25- *Nirvana*'nın Tetkiki (*Nirvanaparikṣa*), 26- On İki Bağlantının Tetkiki (*Dvadasangaparikṣa*), 27- Görüşlerin Tetkiki (*Driṣṭiparikṣa*).<sup>179</sup>

Nagarcuna eserinde, Madhyamaka'nın esasını, yani her şeyin boş ve öz nitelikten yoksun olduğunu ortaya koyar. Bu nitelikteki metinlerde olduğu gibi, argümanlar ve ortaya koyulmak istenen düşünce, çok sıkıştırılmış hâliyle sunulmaktadır. Dolayısıyla bir yorum yapılmaksızın okunmaları zordur. Bu durum, bu tür metinlerin niteliği ve amacından kaynaklanır. Bir *karika*, bazı öğretilerin özlü bir formülasyonunu içeren pasaj biçiminde bir eserdir. *Karikalar*'ı *karika* yapan pasajlardır. Bu tür pasajlar özellikle kullanılmıştır; çünkü pasaj biçimindeki ifadeyi ezberlemek daha kolaydır. Her biri sekiz heceden oluşan dörtlükler (a, b, c ve d şeklinde düşünülebilir.) arasına sıkıştırılan pasajlar, böyle bir düzeni beraberinde getirir.

*MMK* hakkında dört Hint yorumu vardır. *Akutobhaya* (yazarı bilinmiyor), Buddhapalita'nın (MS 470-550) *Madhyamakavrtti*'si, Bhaviveka'nın *Prajnapradipa*'sı ve Çandrakirti'nin *Prasannapada*'sı. Hiçbiri, pasajların yorumlanması konusunda hemfikir değildir. Bazıları belirli noktalarda diğerlerinden daha ayrıntılı açıklamalar getirir. Klâsik Hint yorumlarının Nagarcuna'nın orijinal niyetlerini yansıtmayı yansıtmadığı da tartışma konusudur.<sup>180</sup>

Guy Bugault'a göre (1906-2002), Nagarcuna *MMK*'da üç çürütme tipi kullanır. Bunlar, mantıksal olanaksızlık (*na yujyate*), gerçek olanaksızlık (*nopapadyate*) ve varolmayış saptaması (*na vidyate*)'dir. Ayrıca kitapta iki hakikat meselesinden (23., 24., 26. ve 27. bölümlerde) daha çok bahsedilir.<sup>181</sup> Nagarcuna, 2. ve 23. bölümlerde, dış algılar, psikolojik süreçler, ilişkiler varsayımsal maddeler ve nitelikler de dahil olmak üzere, her şeyin boş olduğunu savunarak geniş bir fenomen yelpazesini ele alır. Nagarcuna için olguların boşluğunu göstermenin en önemli araçlarından biri, bağımlı olarak ortaya çıktıklarını göstermekten geçer. Dolayısıyla bağımlıların boş olduğunu söylemek, olguların boşluğunun yani kendisinin boş olduğunun da ifade edilmesini beraberinde getirir. Bu da, Madhyamika ontolojisinin merkezi ve en derin

<sup>179</sup> Kalupahana, David J. *Mūlamadhyamakakārikā of Nagarjuna*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999, contents.

<sup>180</sup> Mark Siderits ve Shoryu Katsura, *Nagarjuna's Middle Way Mulamadhyamakakarika*, Boston: Wisdom Publications, 2013, s. 13.

<sup>181</sup> Soysal, *Nagarjuna Düşüncesi*, s. 23.

düşüncesidir.<sup>182</sup>

Nagarcuna'nın MMK eseri bağlamında, ortaya koyduğu düşüncenin metafizik yapısı; nedensellik, hareket, benlik, ahlâk, bilgi, dil ve gerçeklik gibi konular hakkındaki görüşlerinin ayrı başlıklar hâlinde ele alınması, öğretisinin anlaşılmasına yarar sağlayacaktır.

### 1.3.3.1. Metafizik Yapı

Nagarcuna'nın diyalektik yöntemi, bir şeyin olumsuzlanması, ardından yadsınması, sonra hem olumlamanın hem yadsımanın olumlanması, hem olumlamanın hem de yadsımanın yadsınması şeklinde dört katmanlı bir yapıya sahiptir. Nagarcuna, ne üretme ne yoketme; ne yıkma ne de kalımlılık; ne birlik ne de çokluk; ne gelen ne de giden şeklinde ifadelerde bulunan Buda gibi bütünsel bir determinizmi ve indeterminizmi reddeder. Varlık ve yoklukla ilgili bütün kesin gibi görünen iddiaların bir eleştirisini ortaya koyar. Buradan yola çıkarak Murti, Nagarcuna'nın eleştirisini, bütün geleneksel doğrulamalar konusunda şüpheciliği beslediğinden, David Hume (1711-1776) ve Kant'a benzetir. Yine Murti'ye göre Madhyamika yöntemi, zihni, kavramsallaştırmadan yoksunlaştırmak ve bütün fikirlerden boşaltmaktır. Diyalektik, bilgi edinmek değil, arınmak için büyük yoldur. Daha önce de değinildiği gibi, boşluğun varlığından sözetmesi onu bir nihilizme sürüklemeyiz. Nagarcuna'nın diyalektiği, nihilizm dâhil bütün görüşlerin reddidir.<sup>183</sup>

Nagarcuna'ya göre Evrensel Boşluk Öğretisi herhangi bir felsefi konumu tersine çeviremez, çünkü mevcut bile değildir. Ortaya koyulan tezsiz bir eleştiridir. O bütün tezlerin savunulamazlığını kanıtlamaya çalışırken bilgiyi arttırmayı değil, ondan öte bu hırsı yoketmeye çalışmıştır.<sup>184</sup> Ayrıca bu öğretiyi, rakiplerinin konumunu da çürütemez, rakibin böyle bir pozisyonu bulunmadığından, çürütülecek herhangi bir pozisyondan da bahsedilemez. Diğer taraftan da rakibi kadar kendi konumu da boş ve kanıt anlamında geçersizdir. Bu nedenle de rakibin de çürütebileceği bir şey de yoktur. Örneğin bir sesin

---

<sup>182</sup> Jay L. Garfield, "Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nagarjuna Start with Causation?", *Metaphysics Indian Philosophy*, ed. Roy W. Perrett, London: Routledge Taylor&Francis Group, 2001, s. 147.

<sup>183</sup> Diane Collinson ve Robert Wilkinson, *35 Doğu Filozofu*, çev. Metin Berke ve diğer., Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000, s. 98-101.

<sup>184</sup> Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri*, s. 23.

varlığından da sözedilemez, konvansiyonel gerçeği kabul etmeden konuşulamaz. Kendisinin konuşması dâhil tüm konuşmalar da boştur. Boşluk konvansiyonel gerçeğin yoludur, bütün felsefi tartışmalar da bu düzeyde gerçekleşmelidir.

Nagarcuna *MMK*'da öncelikle geleneksel (*drişti*) görüş ve düşüncelerin anlamsız ve saçma taraflarını törpüleyen bir septisizmle işe başlar. *Şunya*, *svabhava* ve *nirvana* gibi öğretisinin ana merkezi kavramlarıyla da Brahman kaynaklı cevher anlayışını çürütür. “Tüm zamanların dağınık ve sadece görünüşte kalan gerçeğine karşı çıkan bu nihai gerçeğin, boşluk içinde, *nirvana*, *samsara* ve ayrıca karmik çevrimlere bağlı kılınmış fenomenal varoluşun ve onların durdurulması ile aynı benzerliği içeren”<sup>185</sup> bir düşünce yapısına sahiptir.

### 1.3.3.2. Nedensellik

Sebeup ve sonuç aynı veya farklı mıdır, yoksa bazıları aynı, bazıları farklı mıdır? Sebeup ve sonuç kısmen mi, yoksa bütün olarak mı vardır? Nedensel ilişkiyi sağlayan öğeler yok mudur? Bunlar birbirini izleyen olaylar mıdır, eşzamanlı mı, örtüşürler mi, yalnızca birleşik tek bir olayın iki yönüne mi işaret eder? Veya bir ardışıklıktan, eşzamanlılıktan ve bir örtüşmeden sözedilebilir mi?

Bütün bu sorular ekseninde, Budizm'deki nesnel anlayış, Abidharmika'nın, birincil varlıkların (*dravya*) nedenlere ve koşullara bağımlı olabileceğini iddia etmesiyle ortaya çıkar. Eğer bu birincil varlıklar zihinden bağımsızsa, diğere herhangi bir varlığın bağımlılığından bahsedilemez.

Nagarcuna düşüncesinde ise nedensellik alanı, bilişsel anlamda, yalnızca belirli bir etkinin ortaya çıkmasının nedenini açıklama amacıyla biraraya getirilmiş nesnel topluluğudur. Nagarcuna için sebepler ve sonuçlar, teorik ve varoluşsal olarak birbirine bağımlıdır. Neden ortaya çıkmadan herhangi bir nesne bulunmadığından her şeyin varoluşsal olarak sebebine bağılı olduğunu ifade eder. Bir sebep kendi başına bir etki yaratamaz, böyle bir durum ancak destekleyici koşullar sayesinde ortaya çıkabilir. Bir kıvılcım tek başına bir patlamanın nedeni değildir; örneğın oksijen uygun sıcaklıkta patlar. Bir etki, nedeni üzerindeki varlığına bağılıdır: nedeni mevcut değilse etki de

---

<sup>185</sup> Mircea Eliade ve Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997. s. 62.

yoktur. Kısa olmadığında uzun, lamba olmadığında ışık yoktur. Ancak bir neden herhangi bir etki yaratmadan varolabilir. Bu yüzden birbirlerinin varlığına bakılmaksızın, kendiliklerinden varolamazlar. Bu da, *svabhava*'nın yokluğu ve boşlukla mümkündür.

Nagarcuna, *çatuşkoti* veya *tetralemma*'nın dört alternatifin nedensellik ilişkisine uygular ve bir şeyin nedensel olarak üretilebileceği dört yolu şöyle sıralar:

- Kendiliğinden oluşabilir.
- Başka bir şeyden kaynaklanabilir.
- Nedeni her ikisinden kaynaklanabilir.
- Hiçbir şeyden kaynaklanmayabilir.

Öz-nedensellik tartışmaları ise açıkça birbirinden ayrılması gereken iki farklı görüşü kapsar. Birincisi, sebep ve sonucun aynı nesne olduğu görüşü; ikincisi, sebep ve sonucun aynı olmadığını iddia edilmesi sonucu, etkinin nedeninin içinde bulunduğu ve onun bir parçasını oluşturduğu görüşü. Bu tartışma, etkinin nedensel alanda zaten var olduğu sonucuna götürür ve öz-nedensellik görüşüne göre, neden ve sonucun birbirinden bağımsız olarak mevcut olmadığı açıktır.

Potansiyel bir öz-nedensellik zamansal bir nesne de olamaz. Tanrı zamanın dışında var olduğu müddetçe, bu düşüncenin herhangi bir sorun yarattığı söylenemez. Fakat kendiliğinden ortaya çıkan bir nesne değişemez, sonsuza dek aynı kalır. Tabii ki Nagarcuna ve yorumcuları böyle bir nesnenin var olduğunu düşünmezler. O zaten kendiliğinden varolan nesnelerin olmadığını iddia etmeye teşebbüs etmez, kendinin nedeni olan bir şeyin kavranmasının sorunlu olduğunun altını çizer.

Etki nedenin bir parçasıysa, etkinin daha sonraki bir zamanda, neden üzerindeki varoluşsal bağımlılığı da mümkün olmayacaktır. Sebep ve sonuç, hem karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde, hem de bilen öznelere bağımlı, dolayısıyla da *svabhava*'nın yokluğuna bağlı şekilde düşünülmelidir. Örneğin Ahmet'in gazeteyi okuması ve Mehmet'in çayı içmesi gibi iki ayrı olay düşünülürse zamana bağlı olarak üç şekilde gerçekleşebileceği açıktır. Gelecekte vuku bulabilir (Ahmet, gazeteyi okuduktan bir saat sonra Mehmet çayını içer.), çakışabilir (Ahmet'in gazeteyi açmasıyla Mehmet çayını içmeye başlar.) veya aynı anda gerçekleşebilir (Yaptıkları işleri aynı anda başlayıp bitirirler.). Nedenlerin ve etkilerin diğerleri gibi olaylar olduğu varsayıldığında, zamansal ilişkilerini aynı şekilde sınıflandırmak sanıldığı kadar basit değildir. İki olay,

sebeup ve sonuç Şeklinde iliŐkilendirildiĐinde, zamansal düzenlenmelerin üzerinde bir kısıtlama sözkonusudur: Etki nedenden önce varolamaz.

Nagarcuna, duran bir Şeyin nedensel bir durum olarak algılanabileceğini düşünmektedir. Sebeup ve sonuç arasındaki zamansal ilişkiye bakılmaksızın aralarında her zaman bir fark olduğu grlr. Böylece zamansal boşluk problemi devam eder. Nedenin sonlanması ile etkinin başlangıcı arasında zamansal bir boşluk yoktur, nkn bu iki n arasında artık başka bir ndan da sözedilemez.

Etkinin ilk nı ortaya çıktığında sebeup geçmiŐtir, bu nedenle nedensel olay mevcut olmadığı bir nda bir neden belirir. Nagarcuna'nın iddiasına göre bir etki yaratmadıkça hiçbir Şeye bir neden denemez. Bu bir nedenin, bir Şeyin ürettiği etkiye bağlı olmasındandır.

Sebeup ve sonucun aynı nda ortaya çıkması, eşzamanlı sebeup kavramı (*sahabhuhetu*) Sarvastivada nedensellik kuramında merkezi öneme sahiptir. EŞzamanlı nedenselliğin temel Sarvastivada rneği, birbirlerine karşılıklı olarak bağlı olan bir düşünce (*itta*) ve ona eşlik eden yanlarıdır (*caitasika*). Bilimin nesnesi (nedeni) ve o nesnenin bilinci (etkisi) aynı nda varsa geçmiş, Őimdiki ve gelecek nesnelere varlığını sağlar.

Sebebin etkisinin potansiyel varlığını ortadan kaldıran biraz daha uzlaŐmacı bir zm, Naiyayika ve VaiŐeŐika Ğretlerinde bulunabilir. Onlara göre nedenselliğin iki içsel nedeni ve bir dışsal neden yoluyla ilerlediği anlaşılmaktadır: İki içsel neden, doğal neden (*samavayikarana*) ve doğal olmayan nedendir (*asamavayikarana*) ve bir de dışsal (*nimittakarana*) yani araçsal neden vardır.

Nedenselliğe rastlantısal oluŐum Şeklinde yaklaşan görüşün savunucularının gerçekte kim oldukları pek belli değildir. Murti onu genellikle arvaka'yla özdeşleşmiş *svabhavavadin*'in görünümü Şeklinde tanımlar. Fenomenlerin, kader veya ilhi irade müdahalesi olmaksızın, kendiliğinden çeŐitliliĐini yani *svabhavavada*'yı kabul eder. Öte yandan arvaka, nedenselliği yalnızca karma bağlamında reddettiğini, ancak tüm nedensel belirlemeleri inkr etmediğini iddia ettiğinden, Schayer, bu görüşü benimsemez; nkn bu düşünce, Şeylerin, özlerinde bulunan özelliklerle belirlendiğini belirtir.

Nagarcuna'nın görüşüne göre, sebeup ve sonuç birbirinden bağımsız mevcut değildir, birbirlerine kavramsal ve varoluşsal olarak ihtiyaç duyarlar. Bir nedensellik



kavramının bir etki olmadan kullanılmasının da bir anlamı yoktur. Daha da önemlisi, bir etki, bir nedenden (veya daha doğrusu nedensel bir alan) ortaya çıkmadan varolamazken, etki nedensel alanı da beraberinde getirir; çünkü etki olmadan, hangi olgunun mevcut olduğuna ilişkin bir gösterge bulunmayacaktır.<sup>186</sup>

Sebebin etkiden sonra olduğunu varsaymak mantıksızdır, çünkü bir kez etkinin mevcut olmasıyla neden için başka bir gereklilik yoktur. Sebep mevcutken etki, geleceğe aittir, çünkü henüz yoktur ve varolduktan sonra, geçmiş olma nedeni de artık bulunmaz. Nagarcuna şöyle ifade eder:

*Eğer şunya öğretisini yok sayarsanız hiçbir eylem de ortaya çıkmayacaktır. Harekete geçirilmeyen bir eyleme veya hareketsiz bir etken olurdu. Bir öz doğa varsa, varlıklar doğmamış, durmaz, değişmez kabul edilmelidir ve çeşitli koşullardan yoksun kalacaktır. Eğer şeyler boş değilse henüz elde edilemeyen şeylerin elde edilemeyeceği gibi, acının ortadan kaldırılması ya da tüm tutkuların yokolması da mümkün olmayacaktır.<sup>187</sup>*

Nagarcuna, tüm deneyim dünyasının bir görünüm, anlaşılmaz ilişkiler ağı olduğunu gösterir. Buradan hareketle, sebep veya sebepten ayrı bir etkinin varolandığını savunur. Bir şey ne kendinden ne de başka birinden, ne sebeplerden, ne de sebeple doğar. Bu sebeple üretim mantıksal olarak imkânsız gibi görünür.<sup>188</sup>

Etkinin sebebe bağlı olduğunu söylemek, bunun tersini söylemekten daha kolaydır. Etkiler olmasa bir ben olarak varolunamaz. *Svabhava* bu etkilere bağımlıdır. Sonuç yoksa neden de yoktur. Nagarcuna'nın nedenin *svabhava*'sının olmadığını göstermesi gerekir. Bardak nesnesi camda mevcuttur, usta ve gerekli malzemeler bunu ortaya çıkarır, ancak "Ateş nedir? Usta nedir?" dediğinde ısının neden olarak varlığı da üretebildiği etkilere bağlı hâle gelir. Etki üretmiyorsa usta olunamaz. Nedenin neden olması da etkiye bağlıdır, düşüncesindedir Nagarcuna.

Kendi kendinin nedeni, *cause sui* yani Tanrı'nın kendi kendinin nedeni olması

<sup>186</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 111.

<sup>187</sup> *na kartavyam bhavet kimcid anārabdhā bhavet kriyā / kārakaḥ syād akurvānaḥ śūnyatām pratibādhataḥ // MMK 24:37, ajātam aniruddhaṃ ca kūṭasthaṃ ca bhaviṣyati / vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahitaṃ jagat // MMK 24:38, asaṃprātasya ca prāptir duḥkhaḥ paryanta karma ca / sarvakośaprahāṇaṃ ca yady aśūnyaṃ na vidyate // MMK 24:39. Kenneth, *bhavetkiṃ cidanārabdhā, Kalupahana bhavet kimcit* şeklinde yazmıştır.*

<sup>188</sup> Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol I*, London: George Allen&Unwin Ltd., 1948, s. 651.

durumu, bir şeye *svabhava* atfetmek demektir. Zira neden etkiye bağlıdır dendiğinde *causa sui*'ye kadar giden bir süreç sözkonusudur. Nedenin kendinde varolabilmesi etkilerine nispetle düşünülmesiyle mümkündür. Etkileri yoksa ona neden de denemez. Neden varsa etki de vardır. Nagarcuna neden, etki olmaksızın varolamaz derken, burada reddedilen bir nesneye neden atfedilmesinden çok, etkinin yokluğunda nedenin varlığının ortadan kaldırılmasıdır. Etki yoksa nedenin varlığı da kabul edilemezdir. Nagarcuna sadece bu ikisinin birarada düşünülmesi gerekliliğinden bahsetmez, varoluşsal olarak da neden etkiye bağlıdır, görüşündedir. Bir nedensel alan ancak onun yol açtığı etki varsa vardır. Sadece bir fikir olarak değil, varoluşsal olarak da bu böyledir. Diğerinden bağımsız kendi bakışıyla varolamazlar. Üstelik varoluşları için bir ben'e bağımlıdırlar. Ben dünyayı kişisel edimleriyle nesnelere bölmese, o bölümlendirmeyi yapmasa nedenin etkileri de ortaya çıkmaz. Onların varlığa gelişi o ben'e bağlıdır. Bu da onların *svabhava*'sı olmadığı anlamına gelir.

Nagarcuna §S'nin 39 ve 73. pasajlarında bunu şu şekilde dile getirir:

*Nihayetinde eylem boştur,  
[Bu] anlaşılırsa öyle olduğu görülür.  
Çünkü eylem yoktur,  
Ondan kaynaklanan [herhangi bir şey de] yoktur.*

*Tüm bunların ondan kaynaklandığı anlaşıldığında  
Bütün sahte görüşler çürür.  
Nefret, öfke ve sanrılar yokedilir  
Ve lekesizce nirvana'ya ulaşılır.<sup>189</sup>*

Bu pasajlardan da yola çıkarak Nagarcuna'ya göre eylemlerin bir öze sahip olmadıkları ortaya konur. Ancak tüm bunlar bir nedensellik içindedirler. Eylemlerin nedensel rollerinden bağımsız bir nitelik taşımazlar. Varmış gibi görünmeleri bir yanılısamadan ibarettir. Yanılısamadan da *nirvana*'ya ulaşarak kurtulunabilir.

Bu bağlamda nedenselliğin doğasının anlaşılması, gerçekliğin doğasının anlaşılmasını da beraberinde getirecektir. Nedensellik dışında varolabilen bazı varlıklar da vardır. Örneğin matematiksel nesnelere ve diğer soyut varlıklar gibi. Nagarcuna,

---

<sup>189</sup> Florian Demont-Biaggi, "Wittgenstein and Buddhism? On Alleged Affinities with Zen and Madhyamaka" *Comparative Philosophy* 1 vol. 6, (2015): 31.  
<http://scholarworks.sjsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1125&context=comparativephilosophy>  
(erişim 21.11.2016)

matematiksel varlıkların metafizik durumlarından bahsetmemektedir.

### 1.3.3.3. Hareket

Kendisini döngüsel varoluştan kurtarmak Budizm'in amacıdır. Döngüsel varoluş, yeniden doğmaların ardışıklığı yoluyla hareket etmekten başkası değildir. Sürekli hareket hâlinde, sürekli yeniden doğmak, *svabhava*'ya izin vermez. Bir yoldan başka yola veya bir hayattan başka bir hayata hareket de bunun içine girer. Bu bağlamda Nagarcuna Budist doktrinin kendisini de eleştirir. Bir hareket eden ve ettiriciden bahsedildiğinde, bunların birbirine bağımlılığı sözkonusudur. Bir hareketin başı ve sonunun olduğu, orada bir yerlerde bulunduğu iddia edilemez. Bu durumda da, ne yeniden doğan kişi, ne o yeniden doğanın döngüsel varoluşu, ne de bu döngüsel varoluş *svabhava* ile vardır denebilir.

Her şeyden önce Nagarcuna, geçmişin, şimdinin ve geleceğin varoluşsal olarak birbirine bağımlı olduğuna dikkat çeker. Örneğin ikinci kat mantıksal (ve mimari) olarak birinci katı da varsaymayı gerektirir. "İkinci kat" şeklindeki adlandırma, ikinci katı tutan ilk kat olduğu için birinci kata bağlıdır. Bir binanın tüm bu parçaları aynı ânda varolur. Nagarcuna'ya göre bu, yüksek, orta ve alçak derece gibi ayrımların esasen ilişkisel olduğunun genel bir kanıtıdır. Gün, ay, yıl gibi ve sol, üst, alt tarzındaki ifadeler herhangi bir gerçeğe göndermede bulunmaz, ayrıca zamanın gerçekliğini de ispatlamaz.

"Hareketin yeri nerededir?" "Hareket nerde gerçekleşir?" ve "Hareketin amacı nedir?" "Hareket başlangıcı" ve "hareket bitimi" kavramlarının karşılıklı bağımlılığı, henüz geçilmemiş bir alana, mevcut durumdaki bir boşluğa, geçilecek bir alana bölünmesi ve geçmişin, günümüzdeki ve gelecekteki hareketlerin zamanlarına bölünmesidir. Bunu da bazı sorular sorarak açmaya çalışır:

*Her şey kalıcı değilse ve geçicilik de kalıcı değilse, kalıcı veya kalıcı olmayan şeyler nasıl varolacak?*<sup>190</sup>

Nagarcuna'nın asıl amacı, hareketin başlangıcı ve sonu kavramlarının ve üçlü bölünmenin birbirinden bağımsız şekilde mevcut olamayacağını belirtmektir. 7 ve 18-21'de de, hareket ettirici ile hareket arasındaki ilişkiyi ele alır ve bu ikisinin karşılıklı

<sup>190</sup> *thams cad mi rtag yang na ni / mi rtag pa yang rtag pa med / dngos po rtag dang mi rtag nyid / 'gyur na de lta ga la yod //* §58, bkz. Shulman, "Creative Ignorance", s. 154.

olarak birbirine bağımlı olduğunu belirlemeye çalışır.<sup>191</sup> Ona göre hareketin başladığı ve sona erdiği bir noktadan sözedilemez. O ne başlar, ne de biter. Nasıl ki bir şeyin doğduğundan, yaşlanıp öldüğünden bahsedilemediği gibi hareket ve değişim de yoktur. Çünkü doğum ve ölüm varsa yaşamak imkânsızdır. Doğumların, acıların ve ölümlerin döngüsü *samsara* gökyüzündeki çiçekler gibi yanılıcıdır.<sup>192</sup>

*Svabhava* eksikliği konusunda tanımladığı aynı problem, kalıcılık ve geçicilik sorunları için de geçerlidir. Öz doğadan yoksun şekilde karakterize edilerek varolan bir şeyin olması gerektiği gibi, kalıcı olmayan bir şey de varolmamalıdır. Bu husus bağımlılık konusunda *YŞ*'de açıkça görülmektedir:

*Kendine ve dünyaya bağlı olanlar (ve öyle görenler) – Oh! Onlar kalıcılık ve geçicilik görüşlerini karıştırırlar.*

*Bağımlı olanı ve şeylerin gerçekte kurulduğunu kabul edenler – kalıcılık hataları ve benzerleri onlar için de görünmez mi?!*

*Bağımlı olanı kabul edenler, şeylerin sudaki ay gibi doğru ve yanlış görüşleri karıştırmazlar.*<sup>193</sup>

43. pasaj, şeylerin bağımlı varoluşunu inkâr eden Budist olmayan kimselere, diğerleri bağımlı şeylerin gerçekten de üstünlüğüne inanan Budistler'e yöneliktir. Bu üç pasajdan önce, Nagarcuna'nın varlığın imkânsızlığını inkâr ettiğinin farkında olmayan Budistler'e yönelik eleştirisi, geçicilik konusuna benzer bir yapıdadır. Daha sonra şunu tekrar söyler:

*'Bağımlı olarak doğan, dogmamış mıdır?' diyen gerçeği bilenler arasında en iyisidir.*<sup>194</sup>

Sonuç olarak ortaya çıkan bağımlı ve konvansiyonel bir varoluştur. Hareket bu hesaba göre yani bir vücudun belirli zamanlardaki pozisyonları arasındaki ilişkisi şeklinde varolan beden gibi bir varlık olarak değil, bir ilişki içerisinde varlık kazanır.

<sup>191</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 131.

<sup>192</sup> Fatone, *Philosophy of Nāgārjuna*, s. 66.

<sup>193</sup> *gang dag gis ni ma brten par / bdag gam 'jig rten mngon zhen pa / de dag kye ma rtag mi rtag / la sogs lta bas 'phrogs pa yin // YŞ 43, gang dag brten nas dngos po rnam / de nyid du ni grub 'dod pa / de dag la yang rtag sogs skyon / de dag ji ltar 'byung mi 'gyur // YŞ 44, gang dag brten nas dngos po rnam / chu yi zla ba lta bur ni / yang dag ma yin log min par / 'dod pa de dag ltas mi 'phrogs // YŞ 45, bkz. Shulman, "Creative Ignorance", s. 155.*

<sup>194</sup> *brten nas skye ba ma skyes par / de nyid mkhyen pa mchog gis gsungs / pratītya jātām cājātām āha tattavidām varah // YŞ 48cd, bkz. Shulman, "Creative Ignorance", s. 155.*

#### 1.3.3.4. Benlik

Benlik, bir işi yapan varlık olarak görülür ve bize en önemli kavramı verir. Çünkü kendimizi ben, bir özne, sorumlu bir temsilci olarak görürüz. Benlik dört temel özellik üzerinden karakterize edilebilir. İlk olarak, hem bedenimiz hem de psikolojik durumlarımızdan ayrı bir varlıktır. Benlik bedendeki ile aynı değil ama bedende olan ve duyu, düşünce, inanç, arzu ve benzeri bir şeydir. İkincisi, aslında değişmezdir. Sahip olduğumuz bedenlerin ölümünde canlarından kurtulduğunun düşünülmesi ve yaşlı bir öğretmenin, altmış yıl önceki öğrenci hâliyle aynı olduğunun iddia edilmesi buradan ileri gelir. Benliğin bu kalıcılığı aynı zamanda ahlâki sorumluluğuna atıf için de bir zemin teşkil eder. Üçüncüsü, benlik bir birleştiricidir. Bu farklı duyu bilgileri, inançlar ve arzular üzerinden kararlar almaya ve bunlara dayanarak bir hareket alanı açılmasına izin verecek şekilde bütünleştirici bir özelliğe sahiptir. Dördüncüsü, benlik bir araçtır. Yaşamımızı şekillendiren kararları veren çekirdek yapısıdır.

Bu aşamalı benliklere bakış açısının temel zorluğu, kişisel ilişkilerin çoğunu kişiler arası ilişkiye dönüştürmesidir. İkisi arasında bir bağımlılık ilişkisi olacağı için aralarında bir şeylerin nasıl aktarılacağını görmenin zorluğu da vardır.

Bu bağlamda, Madhyamika, yakın zamansal ve nedensel bağda gerçekleşen çeşitli duysal ve zihinsel olayların cereyanını inkâr etmez. Ancak bunların tek bir benliğe atfedilmesi, ontolojik düzeyde böylesine bir benlik varlığına mahkûm edilmesi anlamına gelmez. Benliği oluşturan hiçbir bileşik alt katmanın bulunmadığı gözönüne alındığında, aslında bir şeyin tecrübe konusu olması için bir gereklilik de yoktur.

Bu noktayı vurgulamak için Nagarcuna, benliğin bileşenlerini bir lamba ile kıyaslar. Lambanın ışığı devam eden bir şey değildir; ancak bir süreç, bir sonraki süreçte, bir sonraki olaya dayanarak ortaya çıkan olaylar dizisi yakıt, fitil, oksijen varlığı vb. gibi karmaşık sebeplerin etkileşimidir. Bu nedenle Nagarcuna, *MMK*'nin ateş ve yakıt analizinde iddia ettiği gibi kendilik ve onun bileşenleri arasındaki ilişkidir. Benlik, varlıklar üzerindeki varoluşuna bağımlıdır.<sup>195</sup> Bu yüzden ben bir hakikat değildir. Diğerlerinden oluşan sayısız bağlar kişide biraraya gelerek bir düğüm oluşturur. Bu düğümler yalancı bir duygu hâlinde odaya çıkar ve bunu herkesin kendi

---

<sup>195</sup> Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka*, s. 163.

beni gibi hissetmesini sağlar.<sup>196</sup>

Nagarcuna görünürü seraptaki suya benzetir. Seraptaki su, su gibi varolmaz; her türlü hareketten yoksundur, içilmez ve yaklaşıldığında gerçek olmadığı farkedilir. Aynı şekilde kuyudaki su da bir o kadar yanılısamadır; benin, karmaşık öğelerinin oyununun bir yanılısamadan ibaret olması gibi. Yanılısama öylesine canlıdır ki, çömlekçinin tekerinin durdurulması gibi durdurulduğu hâlde dönmekte ısrar eder. Aynı göz yanılığı içindeki bir keşişin sadaka çanağındaki saç ve sinekleri atmaya çalışırken gözleri gören birinin gelip ona ne yaptığını sorması gibi. Çünkü çanakta hiçbir şey göremez. Yine de yanılıgı içindeki keşiş aynı şeyleri yapmaya devam eder. Oysa renkler, duygular, düşünceler bir yanılısamadan ibarettir.<sup>197</sup> Bu sebeple kurtuluş başkalarından olduğu kadar benden de kurtulmayı ifade eder. Bu psişik bir durum da değildir; hatta psikoloji ifadesinin kendisine dayandığı *psykhe*'nin gerektirdiği her türlü şeyden kurtuluştur.<sup>198</sup>

Kendini nedensel olarak birbirine bağlı bir olaylar dizisi ile tanımlama, gelecekteki benliklerimizin ve diğer benlerin kendisi için tüm ihtiyati düşüncelerin atılmasına neden olabilir. Bunların hiçbirinin nihai olmamasından dolayı varoluş, onlara atıf yapan tüm davranışların (yani bilinçli hareketlerimizin) hepsinin de bir şekilde aynı derecede önemsiz olduğu düşünülebilir. Böylece nihai kerte de bizim nasıl davrandığımızın da bir önemi kalmaz.

Daniel Dennett, insan bilincinin ve anlatının kendi dünyamızın ürünü olduğunu, kaynağı bulunmadığını ileri sürer. Bu nedenle, kendi anlatımımızla yarattığımız benlik ile kurgu eserlerinde yaratılan benlik arasında temelde bir fark yoktur. Birincisinin esas olarak ikincisinden daha gerçek olduğu, aslında bunların temelde aynı sınıfa ait olduğu düşünülebilir. Her ikisi de bizim tarafımızdan üretilen, kendi veya bir metindeki bir anlatı ile ilgili tek bir sabit nokta çevresinde dönen kavramsal yapılardır.

Bu konuda Kauşika da bir Budist olarak Nagarcuna'yı takip eder ve Nagarcuna'nın yaptığı gibi, vücudun kendi özüne ait olduğuna dair (*satkayadrişti*) yanlış görüşü bırakarak bir hatırlatmada bulunur. Kişi benliğin varlığına bağlı olduğu zaman, ilkel arzunun büyümesine kapılır, böylece hayat ve ölüm sürecine tamamen katılır. Bu nedenle, kurtuluş yolunda birincil olan "benliğin gerçek varlığı" kavramını ortadan

<sup>196</sup> Ali Şeriati, *Dinler Tarihi II*, Ankara: Fecr Yayınları, 2016, s. 70.

<sup>197</sup> Poussin, *Bouddhisme*, s. 190-194.

<sup>198</sup> Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000, s. 103.

kaldırmaktır.<sup>199</sup> Şu ifadede dile getirildiği gibi:

Gerçekte beni ‘ben’den ayrı tutan hiçbir şey yoktur, çünkü benlik sadece bir buluştur. Aslında ben ile *nirvana* arasında hiçbir gerçek fark yoktur, ikisi de aynıdır.<sup>200</sup> Bu bilgeliğe ulaşıldığında artık ben ile sen, bu ile o, içerideki ve dışarıdaki arasındaki ayırım ortadan kalkar. Dogen’in deyişiyle,

*Buda yolunu çalışmak, benliği çalışmaktır. Benliği çalışmak, benliği unutmaktır. Benliği unutmak, on bin dharma ile aydınlanmış olmaktır. On bin dharma ile aydınlanmış olmak, kişinin ve başkalarının bedenini ve zihnini özgür bırakmaktır. Aydınlanmanın hiçbir izi kalmaz ve bu aydınlanma izsizliği sonsuza kadar sürdürülür.*<sup>201</sup>

Benliğin tüm acılarının nedeni, insanın doğumundan ölümüne değin uzanan istek ve özlemleridir. Acıdan kurtulmak için her türlü istek, arzu bertaraf edilmelidir.<sup>202</sup> Kişinin olduğu ve olmayı arzuladığı arasındaki uçurum bu acının kaynağıdır.<sup>203</sup> Tüm bunlardan arınmak Orta Yol’un veya boşluğun sağladığı özgürlüğe kavuşmakla mümkündür.

### 1.3.3.5. Ahlâk

Şefkatin önemini vurguladığı ve çeşitli davranış türlerinin sonuçlarını açıklaması dışında bugüne kadar Nagarcuna’nın etik düşüncesine dair çok az şey söylenmiştir.

Nagarcuna’da iki farklı etik bildirimden sözedilebilir. Birincisi, bir Budist olarak Nagarcuna’nın Budizm öğretisi içine dâhil edilen etik bildirilerdir. Burada değerli ve cüzi olmayan eylemlerin nisbi sonuçları, acının temel nedeni olarak bağlanma, şefkatin önemi vb. konusundaki ifadeler yer alır. İkincisi, boşluk kavramıyla bağlantılı olarak, özellikle kişilerin boşluğu ile ilgili etik bir tartışma sözkonusudur.

Tam ve mükemmel bir aydınlanmaya götüren bu yol, yalnız başına boşluğun

<sup>199</sup> Shohei Ichimura, “Nagarjuna’s Dialectic and Indian Logic (2)”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 2, vol. 46, (1998): 1020.

<sup>200</sup> Edward Conze, “The Ontology of the Prajnaparamita”, *Philosophy East and West* 2, vol 3, (1953): 129.

<sup>201</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, s. 100.

<sup>202</sup> *Buda ve Budizm*, haz. Oğuz Alplâçin, İstanbul: Yalçın Ofset Yayınları, (t.y), s. 12.

<sup>203</sup> Cemal Güzel, “‘Batı’ ile ‘Doğu’nun Tümdengelimli Uslamlamaları: Aristoteles’in Syllogismi ile Hintlilerin Nyaya-Vaisesiası Üzerine” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2 C 18, (2001): 49.

kavrandığı bilgelik yolu değil, bilgeliği ve merhameti birleştiren bir yoldur. Özellikle Orta Yol görüşüyle bağlantılı olarak, gerçekliğin görünüş/boşluk olduğunu anlayan bir kişide bu durum şefkat ve merhamet uyandırır. Çünkü acı çeken varlıklardır ve yanlışlıkla görünüşün, özellikle de acı çekmenin ortaya çıktıklarının gerçekten varolduğuna inanmaktadırlar. Milarepa hayatın illüzyon ve rüya gibi göründüğünü ve bunun farkında olmayan varlıklar için merhamet uyandırdığını söyler. İhtiyacı olanlara yönelip hastalarla ilgilenilmeli ve aynı zamanda ileride gerçekliğin gerçek doğasını gerçekleştirmek için tüm varlıklara yardımcı olmak üzere istekle dua etmeye devam edilmelidir, çünkü yaptıkları onları *samsara*'nın acı denizinden kurtaracaktır.<sup>204</sup>

Nagarcuna'nın bu konuda Buda'yı takip eden cümleleri şöyledir:

*Tüm bodhisattavaların temel tabiatı merhametle dolu yüce bir kalptir ve tüm yaşayan canlılar bu merhametten hisselerini alırlar.*<sup>205</sup>

Boşluğun ahlâki yansımaları ile ilgili açıklamalar Nagarcuna eserlerinde nispeten nadir görülür. Etik konular ile boşluk kavramı arasındaki ilişkiyi ele alırken Nagarcuna, fenomen analizini keyif ve acı gibi anahtar etik kavramlara doğru genişletir ve bunların maddeyle varolmadığını belirtir. Ancak kendine özgü bir benlik yoksa bir eylemin gerçekleştiricisinin veya herhangi bir şefkatin özne ve nesnesinin gerçekte kim olduğu merak konusudur.

Fiziksel zevkler sadece bir acının azalmasıdır. Algılar (ve ürettikleri zevkler) düşünceden meydana gelir, yalnızca kavramsallıkla oluşturulurlar. Eğer bir eylem yapılmamışsa, yapılmayan bir şeyle karşılaşma korkusu ortaya çıkar. İyi ve dezavantajlı durum arasında bir ayırım yapmak mümkün değildir. Buradaki endişe şu ki, önemli bir benlik yaratma eylemi yoksa bireysel eylemleri bireysel benliğe atfetmenin hiçbir yolu yoktur, çünkü böyle bir benlik yoktur.

Hiçbir gerçeklikten sözedilemediğinde, iyi ve kötü de gerçekdışıdır ve *nirvana*'nın durumuna erişmek ve varolmayan mutsuzluklardan kurtulmak için çabalamaya da ihtiyaç yoktur. Bir illüzyon üzerine ahlâki hayatın temelini atmak olanaksızdır. Mutsuzluklar gerçekdışı olmasına rağmen yine de en az mevcut varoluşumuz kadar gerçeklerdir. Ancak *nirvana*'ya ulaşan insan için problem ortadan kalkar. Bu yüzden Nagarcuna bu konudaki eleştirilere, yani “her şeyin geçersiz olması

<sup>204</sup> Gyamtso, *The Sun of Wisdom*, s. xviii.

<sup>205</sup> *Budizm ve Ekoloji*, Yayınlayanlar Martine Batchelor ve Kerry Brown, İstanbul: İGDAŞ, 1997, s. 26.



hâlinde hiçbir şeyin ortaya çıkmaması ya da yokolması durumunda, iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın arasında herhangi bir ayırım yapılmasının mümkün olmadığı” itirazına katılmaz. O tüm arzuyu söndürüp kurtuluşa erdiren yüce gerçeğin (*samvrti*) gizlendiğine inanmaktadır.

Boşluk Öğretisi, gerçekliğin bir tanımı olarak görülmemektedir; o *svabhava*’nın şeylere yanlış atanmasıyla mücadele hâlinindedir. *Svabhava*’nın bulunmaması, yalnızca yanlış bilmeyi düzeltmek amacıyla dışarıdan onlara yansıtılan bir şeydir. Dolayısıyla Boşluk Öğretisi nihai anlamda gerçek bir öğreti şeklinde görülmemelidir. Böyle bir öğreti, şeyleri insanın ilgi ve kaygılarından bağımsız olarak tarif eder. Ancak Boşluk Öğretisi, karmaşık bir şekilde bu gibi ilgi ve endişelerle bağlantılıdır.

Dönemsel açıdan bakıldığında, rasyonel gerekçelendirme veya ahlâki standartları çok farklı olacağından, somut ve etik eleştiri kavramı anlamını yitirir. Madhyamika için, gerçekten özverili olabilmek için bazıları diğerlerinden daha iyi olarak değerlendirilebilir ancak hiçbiri son noktayı koyamaz. Dolayısıyla ortaya çıkan epistemik alçak gönüllük, hakikat ve gerçeklik düşünceleri ile birbirine bağlı olarak görülen benlik ve ahlâk düşüncelerinin bir ürünüdür.<sup>206</sup>

### 1.3.3.6. Bilgi

Epistemoloji, dünyanın bazı bölümlerinin zihnin bir parçası hâline gelebileceğini, kısaca bilginin nasıl elde edildiğini analiz eder. Bununla birlikte, insanların dünyayla etkileşimleri tamamen tek taraflı değildir. İnsanlar dünyadaki bilgileri okumakla kalmaz, aynı zamanda başkalarıyla paylaşmak için onu çeşitli şekillerde kavramsallaştırır. Bir sürü bilgiyi çerçevelemek ve paylaşmak için birincil araç da dildir.

Bu açıdan bakıldığında, Madhyamika için hiçbir şey özünde bir bilgi aracı değildir. Nagarcuna, dört bilgi aracından sözeder: algılama (*pratyaksa*), çıkarım (*anumna*), benzerlik (*upamana*) ve teşhis (*agama*). Bilgi araçlarını kurmak için birkaç yol vardır. Öncelikle bunlar karşılıklı tutarlılıkla kurulmuş olarak görülebilir. Bilgi araçlarının ve nesnelere karşılıklı birbirlerini kurdukları da düşünülebilir. Bilgi araçları kendisini ve diğer nesnelere de kurar. Bir ateş hem kendisini hem de diğer

---

<sup>206</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 224.

şeyleri aydınlatabilir. Bu nedenle, ateş ve bilgi araçlarının benzerliği dolayısıyla aydınlatma ve kuruluş ilişkileri gözönüne alındığında bilgi araçları, hem kendilerini hem de diğer şeyleri kurabilir. Ancak bilgi araçlarının kendi kendine kurulması, bilinen her şeyin araç yoluyla kurulduğuna dair bir varsayımın ortaya atılmasına da zemin hazırlar.

Nagarcuna, araç örneklerini göstermek için iki iddiayla kendi kendine kurulan bilgiye ateş örneğini kullanarak karşılık verir:

- Ateş diğer nesnelere aydınlamaz.
- Ateş kendiliğinden yanmaz.

Işıkla karanlığın aydınlatılması, tuzun suyla çözülmesiyle benzer değildir. Çünkü karanlık sadece ışığın yokluğudur; ışık her yerde bulunur. Bu nedenle ikisi asla mekânsal bir temasta bulunamazlar.

Aydınlatma karanlığın önlenmesi olarak düşünüldüğünde, karanlığın bir yerde ateşte bulunduğu varsayılmalıdır. Aydınlatılacak bir şey önce karanlıkta gizli kalmalı, daha sonra ışığın parlamasıyla görünür hâle getirilmeli gibi bir düşünce, ateş için geçerli değildir. Gizli bir yerde, karanlık bir odada bir kutu bırakıldığında, sonra ışığını kendi başına aydınlatarak görünür hâle gelmesinin beklenmesi gibi.

Karanlık, ışığın zıttı olduğu için eğer ışık kendini aydınlatırsa, karanlık kendisini gizleyecektir. Ancak o zaman karanlığın algılanmaması gerekir, çünkü karanlıkta saklanmış bir kutuyu algılayamayız. Bununla birlikte karanlık algılanabildiğinden dolayı, kendiliğinden belirsiz değildir ve bu nedenle Nagarcuna, ateşin kendinden aydınlatıcı olamayacağını öne sürer.

Eğer ateş kendini aydınlatıyorsa ve algılama yapısal olarak aydınlatmaya benzer şekilde anlaşılacak olursa, algılamanın farklı biçimleri de kendisini algılayabilmelidir: görme, onu görebilmeli, duyma duymayı duyabilmelidir gibi. Nagarcuna, aslında bizim duyu yetilerimiz tarafından algılanan nesnenin dış nesne olmadığını, ancak nesnenin zihinsel bir temsili olduğunu söyler. Doğrudan algılanan şey duyu yetisidir.

Bilgi araçları nesneden önce bulunuyorsa, Nagarcuna daha önce dünyayı bilmek ve kavramak için bazı bilişsel yolların tamamen içsel bir özelliği olamayacağını savunduğu için, bunu bir bilgi aracı olarak belirtmenin hiçbir gerekçesi yoktur. Bilinen nesne sonrasında mevcutsa, bilginin nesnesini bir bilgi nesnesi olarak tanımlamak için herhangi bir gerekçe yoktur, çünkü bilinen herhangi bir şey yoktur. Nihai olasılık, bilgi

araçlarının ve nesnenin eşzamanlı olarak varolmasıdır. Burada da eşzamanlı olarak varolan iki şey için (iki zıt yönde hareket eden bir testere tırnakları gibi) nedeninin hangisinin ve hangi etkinin varolduğunun saptanması sorunlu hâle gelir.

Nagarcuna'nın ifade ettiği şey, gerek madde gerekse bilgi nesnelere varlığının madde olarak anlaşılan *svabhava* ile çürütülmesidir. Dolayısıyla içsel ve esasen bilgi anlamına gelen herhangi bir şey, bağımsız olarak varolan gerçekler bulunmadığını göstermek istemektedir. Ancak bu hesaba göre epistemolojide boşluğu kurmak imkânsız gibi görünmektedir. Fakat Nagarcuna, epistemolojinin bu yaklaşımının doğru olmadığını vurgular. Bilgiyi her bağlamda sunan hiçbir bilgi yolu bulunmamasına rağmen, belirli arka plân ve bazı pragmatik özelliklerle sınırlandırılan, ayrıca bilgi içeriği olarak işlev gören bilişsel işlemler hâlen mevcuttur. Bu prosedürleri kullanarak sonuçta ne bilgi vasıtası, ne de bilgi nesnesi olmasına rağmen boşluk bilgisine ulaşılabileceğini ortaya koyar. Nagarcuna'nın epistemolojisi hakkındaki argümanlar bu nedenle iki amaca uygun olarak görülebilir. Birincisi, farklı nesne türlerinin tek tek incelenmesine ve bilgi araçları ve nesnelere gözönünde bulundurularak hiçbir şeyin *svabhava*'ya sahip olmadığı düşüncesine yöneliktir. İkincisi ise boşluğun nasıl bilineceğini anlamak için gerekli arka plân epistemolojisini sağlamaya çalışmasıdır.

Nagarcuna'nın epistemolojik tartışmalarının önemli bir kısmı, Nyaya'nın bilgi üzerine söylediklerinin eleştirilmesine dairdir. Ona göre bilgi araçları ve nesnelere karşılıklı kurulmalıdır ve hiçbir şey özünde bir bilgi veya bilgi nesnesi olarak görülemez. Bu nedenle hiçbir şeyin özünde bir araç veya bir bilgi nesnesi olmadığı bir epistemolojiyi savunur. Eğer hiçbir şey doğal olarak bir bilgi aracı değilse, herhangi bir bağlamda böylesi bir araç olarak işlev görecektir hiçbir şey yoktur. Böyle bir epistemoloji, boşluk bilgisi için bir arka plân sağlayabilir, çünkü bilgi araçları artık bilginin aracı ve nesnesi olarak kabul edilmez. Bilgi araçları nesnelere başarılı etkileşimin zeminini oluştururlar. Bu nedenle boşluk öğretisi de artık bu epistemolojiyle çelişmez bir hâldedir.<sup>207</sup>

Nagarcuna'nın epistemolojisinin karakteri, ontolojisinin doğası ve imalarından gelmektedir. Bu konuda farklı yaklaşımlar vardır. Bir yorum, Nagarcuna'nın felsefesini genel itibarıyla bilgiye saldırı şeklinde görür. Bu saldırı, nesnelere gerçekliği

---

<sup>207</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 219.

hususunda tüm bilgi iddialarının reddidir ve bu durumda Nagarcuna şüpheli olarak tanımlanır. Şeylerin gerçekte nasıl olduğu hakkındaki yorumlamada ise Nagarcuna bir ‘mistik’ gibi görülür. Kendi deyimiyle Nagarcuna’nın ne bir görüşü, ne de felsefi bir konumu vardır. Zira fiili olan şeyler hakkındaki bilgisi, önermesel terimlerle formüle edilebilen türden değildir. Diğer bir yorumda ise onun ortaya koyduğu düşünce, bilgiye saldırı değil, belirli bir (yanlış) ontolojik varsayımı çürütmektedir. Bu da varlıkların *svabhava*’sı olduğu fikridir. Bu yoruma göre Nagarcuna’nın ontolojik eleştirisi epistemolojik etkilere sahiptir.

Bu bağlamda Richard Hayes ve Bimal Krishna Matilal (1935–1991), Nagarcuna’nın epistemolojisini şüphelilik şeklinde tanımlamışlardır. Nagarcuna’nın kavramsal olmayan, açıklanamayan, mistik bir gerçekliği savunduğuna dair birçok yorum vardır. Örneğin David Seyfort Ruegg ve Paul Williams gibi araştırmacılar da bu şekilde bir değerlendirmede bulunurlar.

Tibet Madhyamaka geleneğindeki yorumlar da, Nagarcuna’nın merkezi öğretisinin şeylerin asıl niteliğinin ya da nihai gerçeğin kavramsal ifadenin ötesinde olduğunu iddia etmektedir. Hatta gerçeklere akılcı zihin tarafından erişilemeyeceği ve gerçekliğin kavramsal olmayan bir *gnosis*’e açık ve ona aşkın bir yapıya sahip olduğu ifade edilir.

Burton’a göre ise Nagarcuna’nın düşüncesi, belirli bir ontolojik varsayıma yapılan bir saldırıdan ibarettir. Yoksa bu varlıkların tüm bilgi iddialarına veya tüm kavramsal bilgi iddialarına, şeylerin asıl doğasına yönelik bir saldırı değil, yalnızca şeylerin *svabhava*’ya sahip olmadığının açıklanmasıdır. Yani Nagarcuna’nın, gerçeklikle ilgili kavramsal bilginin doğruluğunu kabul ettiği ve bunun da bir *gnosis* savunuculuğu sayılamayacağı görüşündedir.<sup>208</sup>

Nagarcuna’nın ortaya koyduğu düşüncenin Doğu’da zengin bir mistisizm kaynağı olduğu görüşü aslında şaşırtıcı değildir. Madhyamika düşüncesinin iki temel özelliği, her türden mistisizmin evrensel işaretleri olarak adlandırılabilir şeylere çok yakındır. Birincisi vahiy, sezgi ve hatta gerçek ile doğrudan çatışma şeklinde görülebilecek bir çeşit bilgi imkânına yönelik inanç sözkonusudur. Diğeri ise bilgi türlerinin, yani duyular, akıl ve analiz yoluyla edinilen bilgi, yalnızca nihai olanı

---

<sup>208</sup> Burton, *Emptiness Appraised*, s. 2-3.

gizleyen yüzey üzerinde hareket eder ve dolayısıyla bu ikinci tür bilgi ilk türe bağlıdır. Sezgilerin nihai hakikatin tek yetkeni olduğu muhafaza edilir; çünkü hiçbiri herhangi bir bakış açısına dayanmaz ve herhangi bir sembole (dilbilimsel vs.) güvenmez.<sup>209</sup>

### 1.3.3.7. Dil

Dünyanın bazı dilsel ve kavramsal çerçevelere karşılık gelmesi mümkün değildir, ancak bu uygulamalardan bağımsız bir gerçeklik yapısı fikri de tutarsızdır. Dünyayı kavramlarla kavramak dilbilgisi tarafından kazanılır. Dil, herkese açık bir olgudur, diğerleriyle etkileşim içinde gelişen bir yetenektir. Dilimizin basit işaretlerini dünyadaki basit nesnelere bağlantılandırdıktan sonra karmaşık işaretleri, karmaşık nesnelere (gerçekler veya durumlar) bağlantılandırmak için başka bir sözleşme kümesine ihtiyaç duyulur.

Nagarcuna'ya göre dilin doğrudan, dünyadaki şeylerle ilgisi yoktur. Bunun yerine, dil tamamen bir konuşmacının belirli bir durumu tasvir etme arzusunun sonucunda ortaya çıkan bir yoldur. Dünyada hiç kimseyi herhangi bir şekilde konuşmaya zorlayan hiçbir şey yoktur. Aslında söylenecek hiçbir şey yoktur. Konuşma, başkalarının düşüncelerini bilme arzusuyla yapılan kasıtlı bir faaliyettir. Bütün arzularından kurtulmuş birinin söyleyecek bir şeyi bulunmamalıdır. Buna rağmen konuşma arzusu, belki de terkedilmek istenecek son şeydir. Nagarcuna'nın konuşma yani dil kategorilerini analiz etmesi bu nedenle, hem gramer görüşlerini güçlendirmek hem de aynı zamanda Budizm'in mesajını güçlendirmektir. İçten konuşma iradesine tam bir yönelişle bakarak konuşmanın nihai analizde karışıklık yaratan bir eylem olduğunu görür ve bu yüzden konuşma arzusu terkedilebilir. Konuşma arzusu bulunmadığında bilme isteğinden de kolayca vazgeçilir. Konuşma ve bilme arzularından vazgeçmenin önemi ise Orta Yol anlayışında kendini gösterir.<sup>210</sup>

Madhyamika'nın reddettiği görüşler, kurulu bir dünyaya ve bu dünya ile dil arasındaki yapısal bir bağlantıya atıfta bulunularak yorumlanan tezlerdir. Burada iki anlam tezinden bahsedilebilir. Biri Nagarcuna'nın karşı çıktığı standart anlambilim ve diğeri de standart olmayan semantiklerdir. Nagarcuna'nın öğretisi, standart dışı bir

<sup>209</sup> Matilal, *In Indian Philosophical Analysis*, s. 131.

<sup>210</sup> Hayes, Richard P. "Nagarjuna's Appeal", *Journal of Indian Philosophy* 22 (1994): 354.

semantik gerektirdiğinden, ortaya koydukları dünyayla bağlantı kurulmasında sorunlu ve anlamsız şeklinde yorumlanır. Onun ifadesini, kavramların ve dilin ötesinde anlatılamaz bir gerçekliğin iddiası olarak okumaya eğilimli aşırı yorumlar vardır. Nagarcuna bu durumun, boş dediğinin, varolmayan veya anlamsız şeklinde bir yanlış okumadan kaynaklandığını söyler.

Bu sebeple, Nagarcuna'nın hiçbir tezi olmadığını söylemesinin ne anlama geldiği ve teorik ifadelerinin hiçbiri (Evrensel Boşluk Öğretisi de dahil olmak üzere) standart resme dayanan bir semantiğe göre yorumlanamaz. Nagarcuna'nın merkezi metafizik tezi her türlü maddenin inkâr edilmesidir. Aslında bu ifadenin boşluğunun arkasında yatan varsayımlar, dil ile dünya arasında yapısal bir bağ olduğu standart resim varsayımı, *svabhava*'nın dil bağlamında neyin kastedildiğine dair iyi bir fikrini bize sunar. Madde açısından *svabhava*'nın ontolojik anlayışı veya nesnelere kalıcı ve gözlemci olarak bağımsız şekilde kavramsallaştıran bir üst üste bindirme (*samaropa*) açısından bir bilişsel anlayış ortaya koyar.

Madhyamika'nın akıl ve dil düşüncesi yalnızca sonlu dünya için geçerlidir. Sonlu kategorileri sonsuza aktarmak, sıradan termometreyle güneşin ısını ölçmeye çalışmak gibidir. Onlara göre mutlak hiçbir şey yoktur. Bu da *şunyam*'dır, çünkü dünyanın koşullarıyla ilgili hiçbir kategori buna uygun değildir. Sadece somut şeyler var olduğundan onu aramak yanlıştır. Ancak onu varolmayan şekilde adlandırmak eşit derecede yanlış bir tutumdur. En iyisi tüm açıklamalardan kaçınmaktır.

Her şeyden önce, Madhyamaka boşluk öğretisinin, insan çıkarlarından ve endişelerinden bağımsız olarak varolan ve hâlihazırda belli bir yapılandırmayı gösteren bir dünya fikriyle uyumlu olmadığı açıkça görülür. Zira madde olarak anlaşılan *svabhava* vasıtasıyla hiçbir şey yoksa kendinden kaynaklı hiçbir şey mevcut olamaz ve hiçbir şey dışarıdan kendisine verilen bir şey olmaktan ziyade kendine has bir yapı taşıyamaz.

Nagarcuna'nın düşüncesi sadece tarihsel değil, sistematik bir yarar sağlaması açısından da önemli bir yere sahiptir. Bunun en önemli nedeni geniş kapsamıdır. Çağdaş edebiyatta karşılaşılan anti-gerçekçilik tartışmalarının birçoğu, belirli yerel fenomenlerle (matematiksel nesnelere veya ahlâki değerler gibi) ilgiliyken, Madhyamika'nın gerçekçilik karşıtlığı, inkâra dayanmayan genel bir anti-temelciliktir. Bu, dil anlayışı için de böyledir. Dünyayı, dil ve kavramsal uygulamalar haricinde

araştırmak mümkün değildir; çünkü bu uygulamalar, ilk önce dünya ve nesnel kavramlarını üretir. Dünyayı araştırmamızın yolu, geleneksel gerçekliğin yanlıcılığından sıyrılıp ayrıştırılamaz şekilde işlev yüklenen dilsel ve kavramsal çerçeveyi iyi şekilde ortaya koymakla bağlantılıdır.<sup>211</sup>

Bu bağlantı sorunu, yalnızca belirli bir mutlak şekli varsayanlar için bir sorun oluşturmaktadır. Sözlerimiz bir yüzün aynada yansımaya benzemektedir. Yansıyan görüntü ile yüz arasında gerçek bir bağlantı yoktur, ancak yine de resim aynayı kullanan kişi için özel bir amaca hizmet eder. Benzer şekilde, sözlerimiz epistemolojik ve ontolojik sorunlar ve bu sorunları ifade etmek için kullanılan dil ile iç içe geçmemektedir. Yine de bu sözlerimiz belirli bir amacı gerçekleştirmek için hizmet edebilir.<sup>212</sup>

Nagarcuna sadece yıkıcı bir şüpheci değil, aynı zamanda yapıcı bir düşündürüdür. Ancak burada daha radikal bir tavırdan yanadır. Bu düşünce tarzı ve konuşmanın, çözülmesi gereken bir sorun olarak, dil ile gerçek arasında gerekli bir bağlantı kurmaya çalıştığı öğretilerinde tamamen doğru arayışından vazgeçmeyi önermektedir. Nihai gerçeklik olan *şunya*, düşünceyle veya sözlerle tanımlanamaz. Bilimin ulaşamayacağı nihai bir gerçek vardır. Madhyamika, söylemsel düşüncenin nihai gerçeği ortaya koyabileceğini inkâr eder. *Şunya*'yı bilmek her şeyi bilmektir, o bilinmiyorsa hiçbir şey bilinmiyordur.<sup>213</sup>

### 1.3.3.8. Gerçeklik

Nagarcuna, gerçekliğin temel unsurlarının, sebep ve sonuç, değişim veya bireysellik ve özellik gibi kavramlar açısından analizine teşebbüs edildiğinde güçlük çekileceğini ifade eder. Ayrıca nitelikleri birincil ve ikincil olarak ayırmaz. Bütün nitelikler yalnızca görünüş olduğundan, ikamet ettikleri şeyler gerçek sayılmaz. Eğer bir şey niteliklerle ilgili ise, o zaman niteliklerin görünüşü de şeyleri etkiler. Bilgimiz niteliklere bağlıdır. Madde niteliklerin soyut bir ilişkisidir ve yarattığı araç olan bilinç dışında mevcut olamaz. Karşılıklı bağımlı olan ne madde ne de niteliktir. Gerçek bir şey olmadığı

<sup>211</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 208.

<sup>212</sup> Huntington ve Wangchen, *The Emptiness of Emptiness*, s. 54.

<sup>213</sup> Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol I*, s. 701.

zaman da, hiçbir şeyi yanlış anlama imkânı yoktur.

Bir su havuzunun yüzeyinde görünen ayı düşünelim. Dolunay, bulutsuz bir gökyüzü, açık bir göl ve algılamanın tüm koşulları biraraya geldiğinde, suyun yüzeyinde canlı bir ay görünür. Ayın, görünmeye karar vermek için bağımsız bir gücü yoktur. Sudaki bu yansıma yalnızca bu nedenlerin ve koşulların biraraya gelmesine bağlı olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte aynı zamanda yalnızca bir görünüştür, çünkü gerçek varlığı sözkonusu değildir. İçeriğinde ayın herhangi bir yerindeki en ufak bir atomu bile bulunamaz. Dolayısıyla sudaki ay, gerçekten orada olmayan bir şeyin görünüşüdür. Aynı şekilde, nedenlerin ve koşulların biraraya gelmesi *samsara* ve *nirvana*'nın tüm fenomenlerini ortaya çıkarır ve ortaya çıktıkları gerçek niteliklerini analizine dair edinilen kesin bilgiler (*pracna*) gerçeklerin en ufak izini taşımazlar. Bunlar da sudaki ay gibi içinde herhangi bir asıl özün bulunmadığı görünüşlerdir.<sup>214</sup>

Fenomenler şeylerin gerçek doğasını kapsadığı için *samvrti* olarak nitelendirilirler. *Samvrti*, *lokasamvrti* ile eş anlamlı sayılır. Palice ifadesiyle *sammuti* gündelik konuşma anlamlarına gelir. Tibetçe metinlere göre *samvrtisatya* felsefi değil, pratik ve soteriyolojik bir işleve sahiptir. Palice kaynaklar ve Nagarcuna'nın yaptığı yorumlar bu ifadenin *paramarthatyatya* seviyesinde olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. *Paramarthatyatya*, *samvrtisatya*'dan daha gerçek değildir, yalnızca daha geniş bir alanı kapsar. *Paramarthatyatya*, *parama* (yüksek) ifadesinden gelir ve daha geniş bir aralığa sahiptir. Richard H. Robinson, *paramarthatyatya*'nın dil çerçevesinde bir meta-dil olduğunu ama yine de bunun bir dil olduğunu savunur. Ancak bu pek mümkün görünmemektedir. *Paramarthatyatya*, yalnızca daha yüksek bir düzey değil, aynı zamanda ifade edilen *samvrti* hakkındaki bir uyarı niteliği de taşır.<sup>215</sup> Chandrakirti, *samvrti* teriminin etimolojisini şöyle açıklar: (i) gerçeği gizleyen cehaletin tamamının örtülmesi, (ii) bağımlılık, karşılıklı koşullandırma, (iii) dünyevi davranış ya da tanımlama ve tasarım, konuşma ve bildirişim davranışları. En yüksek gerçeğe konvansiyonel dile (*vyavahara*) başvurmaksızın ulaşılamaz. En yüksek gerçek bilinmiyorsa, *nirvana* da gerçekleşemez.<sup>216</sup>

*Paramarthatyatya* ve *nirvana*, *samvrtisatya* ve *pratityasamutpada*'ya

<sup>214</sup> Gyamtso, *The Sun of Wisdom*, s. xv.

<sup>215</sup> McCagney, *Philosophy of Openness*, s. 89.

<sup>216</sup> *Mind, Language and World*, s. 208.



bağımlıdırlar. *Samvrtisatya* ve *paramarthasatya* (yüce hakikat) arasında ayırım yaparak Nagarcuna yalnızca Buda'nın *dharma*'sını ve sıradan gündelik dünyasını teyit etmekle kalmayıp aynı zamanda Buda'ya ait bu dünyanın açıklanabilirliğini doğrular. Dolayısıyla Nagarcuna'nın, *dharmalar*'ı boştur, demek yerine nihai anlamda gerçek açıklamalardan yoksundurlar, varoluşun kendisinden (*asti*) boşturlar, demek daha doğrudur. Çünkü onlar aslında *pratityasamutpada* hâline gelirler.

Nagarcuna, *pratityasamutpada*'nın anlamı ve kurtuluş rolü konusunda Gautama ile uyumludur. Ancak *pratityasamutpada*'yı *şunyata* olarak tanımlamasıyla ondan ayrılır. *Pratityasamutpada*'nın ortaya çıkıp sona ermesi, *tathagata*'nın gelip gitmesi ve *paramarthasatya* da acıların yokolması için *nirvana* yolunu öğreten *samvrtisatya* bağlıdır.

*Yüce nihai gerçekler, ortak pratiklerden bağımsız olarak öğretilemez.*

*Nihai yüce gerçeğin anlamı anlaşılaksızın nirvana'ya ulaşılamaz.*<sup>217</sup>

*Yani nirvana, samvrtisatya olmadan elde edilemez.*

Nagarcuna, *nirvana*'nın daha önce *asti* veya *nasti* (varolma veya varolmama), *svabhava* olarak yorumlanırsa, Gautama'nın öğretilerinin tutarsız hâle gelebileceğini göstermek için acı kavramıyla ilgili *nirvana* üzerinde analiz yöntemini kullanır. *Asti* ve *nasti*'yi Gautama *bhava* ve *abhava* ile bağlantılandırır. *MMK* 25:1'de şöyle bir ifadesi yer alır:

*Eğer her şey boşsa, ne üretim ne de yıkım yoksa vazgeçme veya durdurma yoluyla kim nirvana'nın ortaya çıkmasını ister?*<sup>218</sup>

*Nirvana*, bağımsız olarak varolduğu için ortaya çıkmayan ve durdurulmaz gibi ifadelerle yorumlanırsa *nirvana* hiç ortaya çıkamaz ve Gautama'nın öğretileri tutarsız olabilir.

*Nirvana yok olsaydı, hiçbir şey varolabilir miydi?*

*Nirvana'nın varolmadığı yerde herhangi bir varolmayan da yoktur.*<sup>219</sup>

Buna rağmen, *nirvana*'nın kavranması ve şartlandırılması, yani bağımlı ve *pratityasamutpada* zincirinin bir parçası olduğu varsayımı Gautama'nın öğretilerine

<sup>217</sup> *vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate / paramārthamanāgamya nirvāṇam nādhigamyate // MMK 24:10.*

<sup>218</sup> *yadi śūnyām idaṃ sarvaṃ udaya nāsti na vyayaḥ / prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate // MMK 25:1*

<sup>219</sup> *yadi bhāvo na nirvāṇam abhāvaḥ kiṃ bhaviṣyati / nirvāṇam yatra bhāvo na nābhāvas tatra vidyate // MMK 25:7.* Jong burada *yadi* ile *bhāvo* kelimelerinin yerlerini değiştirmiştir.

aykırı bir durum ortaya koyar:

*Her şeyin gelip gittiği yerde bağımlılık ve sebep vardır.*

*Bağımlılık ve sebep olmadığında nirvana öğretilir.<sup>220</sup>*

Nagarcuna, Gautama'nın varlığın ve yokluğun terkedilmesiyle ilgili Katyayana'ya söylediği gözönüne alındığında,

*Öğretmen (Buda) varılmaktan ve yok olmaktan vazgeçmeyi öğretti.*

*Dolayısıyla nirvana'nın ne var olduğunu ne de var olmadığını söylemek doğrudur.<sup>221</sup> iddiası makuldür.*

Gautama'nın Katyayana'ya (MÖ 200) verdiği talimatın analizinde *asti*'yi tanımlama olanaksızlığı aynı zamanda *bhava*'yı tanımlamakla da ilgilidir. *Asti* ancak belirgin, başkalarından bağımsız olduğunda tanımlanabilir. Bu durumda *svabhava* değişmez ve gerçek oluşumunun açıklaması tutarsızdır. Aynı sorun, *bhava* için geçerlidir. Onun *bhava* hakkında kurgular oluşturduğu yönünde düşünce hâkimdir. Nagarcuna, argümanı tersine çevirir ve *bhava*'nın *asti*'yi ima ettiğini ama ikisinin de gösterilemediğini söyler. Yani *nirvana* ne bir varlık, ne bir yokluktur. Çünkü varoluş ancak varolan ve varolmayanların gösterildiği yerde ispatlanabilir.<sup>222</sup>

	<b>Kovansiyonel Bakış</b>	<b>Nihai Bakış</b>
<b>Kovansiyonel Gerçeklik</b>	<i>Dukkha</i> (acı) <i>Samsara</i>	<i>Pratityasamutpada</i> 4 asli hakikat
<b>Nihai Hakikat</b>	<i>Anatta</i> (bensizlik) <i>Nirvana</i> (sönme)	<i>Şunyatavada</i> (Boşuk Öğretisi)

Tablo 1 Çifte hakikat anlayışı

Kaynak: Miquel Christian, "Introduction a la Dialectique Evacuatrice de Nagarjuna".

Siderits gibi bazı isimler Madhyamika'nın nihai hakikatten kastının hiçbir hakikat bulunmaması olduğu görüşünü paylaşırlar. Şeylerin kendine özgü bir doğasının

<sup>220</sup> *ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā / so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate // MMK 25:9.*

<sup>221</sup> *parhāṇam cābravīc chasā bhavasya vibhavasya ca / tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate // MMK 25:10.*

<sup>222</sup> McCagney, *Philosophy of Openness*, s. 90.

bulunduğu varsayımını reddetmek, ne olursa olsun, nihai gerçeklerin varolduğunu da inkâr etmektir. Burada Siderits, Nagarcuna'nın *MMK*'sında tanımladığı, tüm fenomenlerin özünde bir kendinelik bulunmadığını ve bu boşluğun asli doğası olduğu iddiasının buna sebep olduğunu vurgular. Her şeyin nihai gerçeği kendi içsel doğasının boşluğudur, çünkü nihai bir gerçek vardır. Nagarcuna'nın ifadesi Siderits'e göre çelişkilidir.

Siderits okumasının, (Tibetçe'den) tercüme edilen *MMK* 18:8 pasajını Sanskritçe'den bir diğer pasaj tarafından doğrulanacağını savunur:

*Her şey gerçek ve gerçek değil;  
Hem gerçek, hem de gerçekdışı;  
Ne gerçek ne de gerçekdışı;  
Bu Yüce Buda'nın öğretisidir.*

Siderits (Sanskritçe'den) şu şekilde okur:

*Her şey gerçek veya gerçekdışı,  
Her şey gerçek ve gerçekdışı  
Her şey ne gerçek değil, ne gerçek  
Bu, Buda'nın kademeli öğretisidir.<sup>223</sup>*

Buradaki konu, Sanskritçe veya Tibetçe tercümesi ile ilgilidir. Her iki yönden de okunabilir ve yorumcular bu terimleri her iki yönde de kabul ederler. Çandrakirti bu pasajda, Siderits'in yaptığı gibi, farklı kitlelere yönelik farklı öğretileri vurgularken ve bu pasajı okurken, geleneksel olarak şeylerin gerçek ya da gerçekdışı veya her ikisi de olabileceğini gösterir. Sonuç olarak şeylerin hiçbir özelliği yoktur ve dolayısıyla boşluklarından dolayı ne gerçek ne de gerçekdışıdır. Ve bu yine bir paradoksla sonuçlanır.

Nagarcuna'ya göre iki hakikat arasındaki ayrımı anlayamayanlar, Buda'nın mesajında somutlaşan derin gerçeği de kavrayamayanlardır. Nagarcuna, iki hakikatle ilgili konumunu şöyle tanımlar:

*'Bu, bağımlı olarak ortaya çıkar' dünyevi ilkesi yadsınamaz. Ancak bağımlı olan*

---

<sup>223</sup> Mark Siderits, "Buddha-Nature?" s. 389.

*bir öz doğaya sahip değildir, bu nedenle - nasıl varolabilir? Bu iyi anlaşılmalı.*<sup>224</sup>

Şaşırtıcı bir şekilde, Nagarcuna YŞ ve ŞS’de bu sorulara oldukça basit bir cevap verir ve kavramlaştırma süreçleri sonucunda dünyanın cehaletten yaratıldığını açıklar. Bunun en net ifadesi YŞ 37’dir:

*Budistler, dünyanın şartları açısından cehalet barındırdığını söylediğinden, bu dünyanın zihinsel bir yapı olduğu [görüşünü] sürdürmüyorlar mı?*<sup>225</sup>

Dünya zihinsel bir yapı, yaratıcı bir hayal gücü, cehalet tarafından yönlendirilen bir yerdir ve aşağıdaki pasaj, her şeyin cehaletten kaynaklandığını işaret eder:

*Cehalet kesildiğinde sona eren şeyin, yanlış bilgiden oluşan bir hayal gücü olduğu nasıl net değildir?*<sup>226</sup>

Cehaletin ortadan kalkmasıyla, dünyanın kendi imkânlarımızla inşa edildiği açığa çıkar. Bunun anlamı, bizim algılamamızın veya şeylerin bir yanılsamaya, gerçek bir nesne için yeniden düzenlediği zihinsel bir görüntü oluşturması değildir. Daha ziyade nesne cehaletle oluşturulmuştur, zira cahil bir algıdan bağımsız nesnel bir şey yoktur. Bunun için ilk örnek YŞ 10’dur:

*Gerçek bilgi, cehaletle koşullandırılmış bir biçimde görüldüğünde, ortaya çıkma veya kesilme algılanmaz.*<sup>227</sup>

YŞ 17’de de benzer bir fikir ifade edilmektedir.

*Varoluşun bir serap ve yanılsamaya benzediğini anlaşıldığında, bir başlangıcın veya bir sonun uç fikirleri tarafından kirletilemez.*<sup>228</sup>

Nesneler gerçekdışıdır, ancak yine de görünürler. Görünüm cehalet ile koşullanmış ve kavramsallaştırmanın yol açtığı durumdur. Bu, gerçek bir nesnel destek olmaksızın zihni şekilde yaratılan bir yanılsama, bir rüya ya da bir seraba benzer. Aslında bu, Nagarcuna’nın görünüşün ne varolduğu, ne de tamamen reddedildiği Orta Yol vizyonudur.

---

<sup>224</sup> *di la brten nas’di ’byung zhes / ’jig rten tshul ’di mi ’gog cing / gang brten çaldı bzhin med pas de / ji lta yod ’gyur de nyid nges // ŞS 71, bkz. Shulman, “Creative Ignorance”, s. 157.*

<sup>225</sup> *’jig rten ma rig rkyen can du / gang phyir sangs rgyas mams gsungs pa / de yi phyir na ’jig rten ’di / rnam rtog yin zhes cis mi ’thad // YŞ 37, bkz. Shulman, “Creative Ignorance”, s. 159.*

<sup>226</sup> *ma rig ’gags par gyur pa na / yang zhig ’gog par ’gyur ba de / mi shes pa las kun brtags par / ji lta bu na gsal mi ’gyur // YŞ 38, bkz. Shulman, “Creative Ignorance”, s. 159.*

<sup>227</sup> *ma te rkyen gyis byung ba la / yang dag you shes kyis gzigs na / skye ba dang ni ’gags pa ’ang basamak / ’ga ’yang dmigs par mi ’gyur ro // YŞ 10, bkz. Shulman, “Creative Ignorance”, s. 160.*

<sup>228</sup> *srid pa smig rgyu sgyu ’dra bar / blo yis mthong bar gyur pa ni / sngon gyi mtha’ ’am phyi ma ’i mtha’ / lta bas yongs su slad mi ’gyur // YŞ 17, bkz. Shulman, “Creative Ignorance”, s. 162.*

30-32. pasajlarında (§S 32) daha önce savunduğu tartışmasız (*asamskrta*) bir gerçeğin veya boşluğun doğrulanması olarak nitelendirilmeyeceğini de açıkça belirtir:

*Şartlı ve şartsız şeyler bir veya çok değildir. Onlar yoklar, varolmazlar veya varolan ve varolmayan varlıklardır. Bütün çeşitlilik (şeylerin) bu sınırlara dahildir.*<sup>229</sup>

Orta Yol'un bu formülasyonu sebebiyle, Burton, Nagarcuna'nın gerçekliğin zihinsel bir yapı olduğuna inandığı gerçeğinin görüşünü nihilizme götürdüğünü iddia etmektedir. Nagarcuna'nın bu gerçeği, öznellik gereği insanların ahlâki sorumluluğunu büyük ölçüde gerektirir, çünkü insan doğal olarak kendi durumunu belirler ve kendi gerçeğini yaratır. Bu görüşe göre, ahlâk bir geçerlilik kazanır. Argüman, boşluk düşüncesine ait bir dünyada ahlâkın sadece gerekli değil, aynı zamanda anayasal bir güç şeklinde bile anlaşılması olasıdır. Ontolojik düzeyde, varoluştan yoksun olan ile zihin tarafından inşa edilen ifade arasında açık bir fark vardır.

*Karma şartlardan kaynaklanmaz. Şartlı olmayanlardan da kaynaklanmaz. Şartlı şeyler, yanılısamalar, bir Gandharvalar ve seraplar gibidir.*<sup>230</sup>

Nagarcuna, kavramsallığın işleyişinin farkındadır. O kavramsallığın, gerçekliğin belirlenmesi ve anlaşılmasına yönelik bir girişim olmasından ziyade, kavramsallığı gerçekliğin yaratılması için yeniden sorumluluk sahibi olunması şeklinde görür. Çünkü şeyler objektif olarak dışarıda değil, düşünce tarafından varılmaya başlarlar.

*Arzu, öfke ve cehalet bir ve aynı şeye yönlendirdiği için, kavramsallık yoluyla yaratırlar. Bu kavrama da gerçekdışıdır.*

*Tasarlanmış bir nesne varolmaz ve bu yoksa – nasıl bir kavrama olacak? Dolayısıyla, tasarlanmış şeyler ve kavrama, koşullardan kaynaklandıkları için bunlar gerçekten boşurlar.*<sup>231</sup>

Nagarcuna'nın analizi bazılarını, gerçek bir varoluşun olmadığı kanaatine de götürebilir. Ona göre, bu tecrübenin çok yönlü olduğu ve nesnelerin farklı şekillerde oluştuğu gözönüne alındığında nesneyi yaratan düşüncenin varolduğu anlaşılır.

<sup>229</sup> 'dus byas dang ni 'dus ma byas / du ma ma yin gcig ma yin / yod min med min yod med min / mtshams 'dir sna tshogs thams cad 'dus // §S 32, bkz. Shulman, "Creative Ignorance", s. 162.

<sup>230</sup> las ni rkyen skyes yod min zhing / rkyen min las skyes cung zad med / 'du byed rnams ni sgyu ma dang / dri za 'i grong khyer smig rgyu mtshungs // §S 36, bkz. Shulman, "Creative Ignorance", s. 163.

<sup>231</sup> gang phyir de nyid la chags shing / de la zhe sdang de la rmongs / de phyir rnam par rtog pas bskyed / rtog de 'ang yang dag nyid du med // §S 60, brtag bya gang de yod ma yin / brtag bya med rtog ga la yod / de phyir brtag bya rtog pa dag / rkyen las skyes phyir stong pa nyid // §S 61, bkz. Shulman, "Creative Ignorance", s. 165.

Deneyimi şart koşan üniter bir gerçeklik yoktur ve bu nedenle birlik gibi görünen deneyim nesnelere, bilinçle tasarlanan yolun bir parçası olarak yaratılmıştır. Akılla algılanmazlar, aksine algılanan sürecin bir parçası şeklinde öngörülürler. Nagarcuna'nın kullandığı mantık, bu konuda tanınmış "bir veya daha çok" argümanından ibarettir. Nesnenin tek bir veya çok yönlü bir yapısı olamaz. Dahası, şeylerin bir düşünce gücü ile ortaya çıktığı kanıtlandığında, bu düşüncenin kendisi hiç gerçek olamamıştır. Bu, gerçekdışı nesnelere algılayarak oynanan bir kavramsallaştırma oyunundan ibarettir.

Bu konuda en önemli pasaj §S 51'dir:

*Bakişın bilinçliliği, gözde, nesnede veya ikisinin arasında değildir.*

*Biçime ve göze bağlı olan yanlış bir kavramdır.*<sup>232</sup>

Ayrıca duygular acıya sebep olan ve nihai gerçekliğe ulaşmaktan alıkoyan bir yanılsamadan ibarettir.

*Arzu, öfke ve cehalet kavramı, hoş ve hoş olmayan yanlış algılamalara bağlı olarak ortaya çıkar. Bu nedenle arzu, öfke ve cehalet öz doğa yoluyla varolmaz.*<sup>233</sup>

Yogaçara mensubu Dharmapala Bhaviveka'nın, şeylerin konvansiyonel düzeyde mevcut olmasına rağmen nihai düzeyde hiçbir şeyin bulunmadığı iddiasını eleştirir. Dharmapala, gökyüzünde varolmayan bir çiçek bilgisi gibi bir bilgiyle, nihai seviyede hiçbir *svabhava*'nın olmadığı varsayımıyla karıştırılabileceğini savunur. Dahası, şeylerin gerçek doğası tamamen kavramların ötesinde bir şeydir. Bu Nagarcuna eleştirileri için de bir cevap niteliğindedir. Zira Kumarila Bhatta (MS 660), Nagarcuna'yı varolmayanın asla varolmadığını ve mevcut olanın gerçekliğini kesinlikle itiraf etmek zorunda olduğunu düşündüğünden, iki tür gerçek varsayımını kabul edilemez bulur.

## 1.4. Budist Geleneğin Nagarcuna Öğretisine Dair Yorumları

### 1.4.1. *Svabhava* Eleştirileri

Ayrıntılı olarak Madhyamika'nın *svabhava* kavramına yönelik eleştirisinin, öz olarak

---

<sup>232</sup> *mig blo mig la yod min te / gzugs la yod min par na med / gzugs dang mig la brten nas de / yongs su rtog pa log pa yin // §S 51, Shulman, "Creative Ignorance", s. 164.*

<sup>233</sup> *sdug dang mi sdug phyin ci log / rkyen las chags sdang gti mug dngos / 'byung phyir chags sdang gti mug dang / rang bzhin gyis ni yod ma yin // §S 59, Shulman, "Creative Ignorance", s. 165.*

anlaşılan *svabhava*'ya karşı değil, bundan daha güçlü madde olarak anlaşılan *svabhava* fikrine yönelik olduğuna dikkat etmek önemlidir. Örneğin Çandrakirti, öz olarak anlaşılan *svabhava* kavramını çürütmeye çalışmaz, varoluşunu konvansiyonel terimler olarak (*vyavahara*) ileri sürer. O, öz olarak anlaşılan *svabhava*'nın “*svabhava*” olarak nitelendirilmeyi hak etmediğini ve Nagarcuna'nın anlayışından ayrı olduğunu ortaya koyar. Ancak Çandrakirti, madde olarak anlaşılan *svabhava*'nın aksine, öz olarak anlaşılan *svabhava*'nın günlük bir kavram olarak kullanılma fikrini de olumsuzlamaz.

Abidharmikalar için gerçek nesnelere (*dravya*) özünde bulunan ve asıl niteliğini teşkil eden bir madde olarak anlaşılan *svabhava*'dan sözedilebilir. Ancak parçalı bir nesne, *svabhava* tarafından varolamaz, çünkü yalnızca onun belli kısımlarına bağlıdır. Aynı sebeple, parçalar sırayla olduğu sürece *svabhava* tarafından varolamazlar. Bu anlamda sonsuza dek uzanan bir açıklama zincirinin devam ettirilmesi mümkün bile olsa (tüm özelliklerini parçaların özellikleriyle açıklarsak) bağımlılık ilişkileri zinciri bir şekilde sona ermelidir, yani bağımlılık ilişkisinin hiyerarşisi iyi kurulmalıdır.

Abidharmikalar, varlıkları mereolojik bağımlılık ilişkisi içinde değerlendirirler. Hint ve Tibet Madhyamaka geleneği, madde olarak anlaşılan *svabhava*'ya karşı argümanları beş katmanlı bir yapı kapsamında sınıflandırır:

1. Elmas sutraları
2. Varolan veya varolmayan üretimin çürütülmesi
3. Dört çeşit üretimin çürütülmesi
4. Bağımlı köken argümanı
5. “Ne bir ne de çok” argümanı

Esas varlıkların madde olarak anlaşılan *svabhava*'ya sahip olduğu varsayımıyla ilgili sorun, bireyler ve özellikleri arasındaki ayrımla analiz edildiklerinde ortaya çıkar. Klâsik Budist ontolojiye göre, farklı niteliklere sahip farklı türlerde birincil varlıklar vardır (*mahabhuta*: toprak, su, ateş, rüzgâr). Bu liste bazen uzay ve bilinç eklenilerek yedi element yani *dhatu* şeklinde genişletilir. Gerçekten sıradan bireyler, kolayca, sahip oldukları bazı niteliklerden yoksun olarak düşünülebilir. Örneğin kırmızı bir elmanın, kırmızılık özelliğinden yoksun olarak yeşil olabilmesi gibi. Bununla birlikte, birincil varlıklar durumunda bu mümkün değildir. Bir ateş atomundan ısının özelliklerini soyutladıktan sonra gerçekten çıplak bir taşıyıcı kaldığı ve bu özelliğinin doğası (çıplak özelliğini) içsel ve esas varsayıldığında, bir şey iki farklı *svabhava*'ya sahip olamaz,

çünkü ısı da onun *svabhava*'sı değildir. Buradan hareketle, çıplak taşıyıcının kendi doğasını içten içe ve esasen içermediği, ancak başka bir şeye bağımlı olduğu fikrine varılır.

Bu farklı çıplak taşıyıcıların ayrı ayrı anlatılmasının zorluğunu ortaya koymak için, Nagarcuna'nın rakipleri, birincil varlıkların zihinsel yönden bağımsız sayıldığını, bunun bilinçli varlıklar olup olmamalarına bakılmaksızın böyle olduğunu iddia ederler. Burada temel fikir aslında bir elmanın kırmızılığının farklı kırmızı renkte bir şey olarak görülmediğidir. Elmanın, bir domatesin ve bir kutunun kızarıklığı, üç temel özellik olarak kabul edilir ve bunlar, "kırmızı" ortak adı altında sınıflandırılmaya uygun benzer özellikler taşırlar.

Nagarcuna'nın reddinin akla yatkın bir nedeni Marks Siderits tarafından ortaya konmuştur. Yangın ve su atomları gibi farklı birincil varlıkların sadece ısının, ıslaklığın ve benzeri şeylerin özelliği olduğu farz edilirse, farklı atomlar bireyselleştirilir. Tabii ki iki ateş atomunun farklı olduğu söylenemez çünkü ısının özelliği farklı taşıyıcılarda aynı örneklendirilir. İlkel varlıkların birey ve özellik açısından incelenmesinin temel zorluklarla karşı karşıya bulunduğu görülmektedir. Birincil varlıkları ve özellikleri farklı ve bağımsız varlık şeklinde ele alınırsa (sıradan nesnelere durumunda yapıldığı gibi), karakteristik özelliksiz birincil bir varoluşa sahip olamayacağından ikisinin de bağımsız olamayacağı anlaşılır.

Ona göre birincil varlıklar ve bunların özellikleri varoluşsal olarak birbirlerine bağımlı şekilde görülmelidir. Çünkü eğer özellikler mevcut değilse, ortada karakterize etmek için herhangi bir husus da bulunmaz. Ancak bu durumda, birincil varlıkların temel bir özelliği artık yerine getirilmez, onları karakterize eden özelliklere bağlı olarak, sözde birincil varlıklar bir hiyerarşik temel oluşturamazlar. Bu nedenle, birincil varlıklarla özellikleri arasındaki ilişkiyi anlamamanın tek tatmin edici yolunun birincil varlıklar olduğunu inkâr etmek gerekir.

Sıradan cisimler mereolojik olarak uygun parçalara sahiptirler. Bununla birlikte Madhyamika'ya göre ilkel varlıklar, ne karmaşık ne de basittirler. Her şey karmaşık ya da basit olması gerektiği için, böylece birincil varoluş kavramı saçmalığa indirgenir. Nagarcuna tarafından çeşitli yerlerde "ne bir ne çok argümanı"ndan sözedilmekle birlikte, argümanlarında bu belirgin bir rol oynamaz ve ayrıntılı olarak açıklanmamıştır. Daha sonraki Tibet yorum geleneğinde ise madde olarak anlaşılan *svabhava*'yı



reddetmek için bu argümanın kapsamlı bir formülü sunulur.

Birincil varlıkların parçalı bir yapıda olduğu söylenemez. Bu, parçalı olguların kendi parçaları üzerinde varolmalarına bağlı bir durumdan kaynaklanır ve birincil varlıkların varoluşsal şekilde hiçbir şeye bağımlı olmaması gerekir. Parçalı varlıkların birincil doğasının inkâr edilmesi, en eski Budist metinlerinde de karşılaşılan bir meseledir.

Birincil varlıkların atomik sayılabildiği diğer alternatif, Nagarcuna tarafından da reddedilir. RA 1: 71’de şöyle iddia eder:

*Birçok parçaya sahip olması nedeniyle basit değildir; parçacık diye bir şey yoktur.*<sup>234</sup>

Nagarcuna, madde olarak anlaşılan *svabhava*’nın varlığının değişimle bağdaşmadığını düşünmektedir.<sup>235</sup> Ancak, dünyadaki değişimi algıladığımız gözönünde tutulduğunda, bu, *madde olarak anlaşılan svabhava*’ya karşı bir argüman oluşmasını sağlamıştır:

*Değişikliklerin gözlemlenmesiyle, şeylerin svabhava’sının bulunmadığı çıkarılabilir. [...] Eğer svabhava bulunursa, ne değiştirdi? Ne bir şeyin kendisinin ne de başka bir şeyin değişikliği mümkün olurdu: genç birinin yaşlanamaması gibi, yaşlı bir adamın da yaşlanamaması.*<sup>236</sup>

Genç bir adamın yaşı esas ve öz bir özellik olarak alındığında (yani *svabhava* yüzünden gençse) asla yaşlanamaz. Madde olarak anlaşılan *svabhava*’nın savunucusu durumundaki birinin bu noktada yapması gereken, aynı seviyede değilse de, hem değişimin, hem madde olarak anlaşılan *svabhava*’nın varlığını kabul etmektir. Bu fikrin dile getirilebileceği en az iki farklı yol vardır. İmhacı görüşe göre, *svabhava* tarafından varolan bir x atomu hiçbir zaman bir y atomuna dönüşemez. Peki ne olursa x atomu bir y atomuyla değiştirilir. Nesnelerin doğasındaki makroskobik değişim olarak algılanılan şey (sıcak su soğuması, yeşil yapraklar kahverengiye dönüşümü) aslında doğaları değişmeyen varlıkların mikroskobik şekilde ortaya çıkıp durması dışında başka bir şey

<sup>234</sup> *naiko ’anekapradeśatvān nāpradeśās ca kaścana // RA 1: 71, bkz. Westerhoff, Nagarjuna’s Madhyamaka, s. 37.*

<sup>235</sup> *ajātam aniruddham ca kūṣṭham ca bhaviṣṣyati / vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahitam jagat // MMK 24:38. Svabhava’nın geçtiği diğer pasajlar için bkz. 13:4, 21:17, 23:24 ve 24:22–26.*

<sup>236</sup> *bhāvānām niḥ svabhāvatvam anyathābhāvadārśanāt / [...] kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate // tasyaiva nānyathābhāvo nāpy anyasyaiva yujyate / yuvā na jīryate yasmād yasmāḥ jīrṇo na jīryate // MMK 13:3a, 4b, 5b.*

değildir. Değişimci görüşe göre ise, *svabhava* tarafından hiçbir varlık varolmaz. Gözlemlenen değişimler sadece sonsuza dek varolan nesnelere düzenlenişindeki bir farklılıktan ibarettir. Sıcak su soğuduğunda, suyun ateş atomları varolmadığından değil, daha çok kalıcı şekilde varolan atom setinin düzenini değiştirdiği için su atomları arasına daha az sayıda ateş atomu karışır.

Değişimci görüş, bir nesne varolduğunda kendi *svabhava*'sının değişmediği varsayımına dayanır; çünkü nesne artık mevcut değildir. Böyle bir nitelik kazanabilecek bir şey kalmadığı için herhangi bir doğa ne kaybedilmiş ne de kazanılmıştır. Bu teorinin aslında işe yarayıp yaramayacağı, *svabhava* kavramının ânlık olarak varolan cisimlerin etkileşimine bağlıdır.

Eğer üretim ve yokoluş sebeplerine ve koşullarına bağımlıysa, *svabhava* tarafından varolan varlıklar, varoluşsal bir şekilde başkalarına bağımlı olmayan bazı nesnelere sahiptirler ve nihai anlamda gerçek varlıklar değildirler. Bu temelde imhacı görüşün sorunudur, değişimcilerin sorunu değildir. Tüm bunlar, karmaşık cisimlerin varoluşsal olarak birbirlerine ve nihai gerçeklere bağlı olacağı anlamına gelir. Ayrıca karmaşık nesnelere, *svabhava* tarafından varolmamalıdır. Sonuçta gerçek nesnelere kendileri nedenlere ve koşullara bağlı değildir. Bu sebeple değişimci görüş, imhacı görüşten daha cazip görünmesine karşın, ateş atomlarının nihai gerçek nesnelere olduğu fikri açıkça yalnızca tarihsel yararlarından kaynaklanabilir.<sup>237</sup>

Aslına bakılırsa hem imhacı, hem de değişimci görüş, madde olarak anlaşılan *svabhava* özelinde değişimin tatminkâr bir açıklamasını yapmayı başaramıyor gibi görünmektedir. Nagarcuna için değişim, madde olarak anlaşılan *svabhava*'nın varlığına karşı bir argüman teşkil eder. Çandrakirti gibi yorumcuların eserlerindeki argümanların çoğunda da, madde olarak anlaşılan *svabhava*'nın reddine değinildiği, öz olarak anlaşılan *svabhava*'nın Nagarcuna bağlamındaki ifadesine katılmasalar da, bunun bir reddetme amacı içermediği ve bir üçüncü görüş olarak da mutlak olarak anlaşılan *svabhava* anlayışının da bulunduğu daha önce ifade edilmişti.

*Svabhava*'nın *MMK*'nin merkezi bir kavramı olup olmadığına dair de şüpheler dile getirilir. Özellikle *svabhava*'nın *MMK*'de nadir geçen bir kavram olması bunun en büyük nedenidir. İkinci olarak da, Nagarcuna için bu kavramın bir savunma stratejisi

---

<sup>237</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 39.

şeklinde anlaşılması gerekliliği vurgulanır. Bölüm 17 ve 24'ün yanısıra *svabhava*'nın analizine dair diğer 15. bölümün dışında, *svabhava* terimi sadece 1:3, 7:16, 13:3-4, 20:21, 21:17, 22:2-4, 9, 14, 16 ve 23:2, 6, 24-25'te geçmektedir. Bu da *svabhava* teriminin, *MMK*'nın 27 bölümünün 17'sinde, yani metnin %63'ünde bulunmadığı anlamına gelir. Ayrıca metnin asıl amacı *svabhava*'yı reddetmekse mutlaka bu terimin sonuç bölümünde görülmesi gerektiği düşünülür. Ancak *MMK* 27'de *svabhava*'dan hiç bahsedilmez.<sup>238</sup>

Robinson ise Nagarcuna'nın bir nevi illüzyoncu olduğunu söyleyerek oyununu tanımlama yoluna gider. Kullandığı argümanlar çok azdır, yıldırım hızıyla ve bir elçabukluğuyla gerçekleştirdiği işlemler basittir. Ancak düşüncesi tam anlamıyla takip edilemediğinden, bu durum izleyenlerin, bir yerde bir hile olduğuna dair inancını güçlendirir. Robinson'un keşfettiği "hileci" Nagarcuna'nın *svabhava* teriminin tanımında kendisiyle çeliştiğini ifade eder. Eğer Nagarcuna tarafından tanımlanan *svabhava* varsa Robinson, bunun varolan bir varlığa ait olması, ayrıca başka varlıklara bağımlı, bazı şartlara sahip ve şartlandırılmış olması gerektiği konularını dile getirir.<sup>239</sup> Bu yüzden *svabhava* kavramının varlığından da sözedilemez. Robinson, bu kavramın içerdiği düşüncenin bir gerçekliğinin bulunmadığını, Nagarcuna'nın hiçbir rakibinin bu terimi onun ifadesiyle kullanmadığını ve bütün bunların kimsenin gerçekte onun tarafından çürütülmediğini gösterdiğini iddia eder.

Ona göre Madhyamika hilesinin doğası çok nettir. Bu, sağduyuyla farklılık gösteren ve bilinen herhangi bir felsefe açısından bir bütün olarak kabul edilmeyen küçük bir aksiyom üzerinde ısrar etmekten başka bir şey değildir. Ayrıca Nagarcuna, bir şeyin *svabhava*'sı yoksa *parabhava* da yoktur, görüşündedir. *Parabhava* kelimesi bir şeyin (*bhava*), ayrılmasının (*parasya*) yani, farkın veya bir bağımlılığın olduğu anlamına gelebilir. Burada da incelediği, ortaya koyduğu anahtar sözcükteki belirsizlikten yararlandığını ifade eder.<sup>240</sup>

<sup>238</sup> Shulman, "Creative Ignorance", s. 148.

<sup>239</sup> Richard P. Hayes, "Nagarjuna's Appeal", s. 324. Ayrıca bkz. Richard H. Robinson, "Did Nagarjuna Really Refute All Philosophical Views?" *Philosophy East and West* 22, (1972): 326.

<sup>240</sup> Richard P. Hayes, "Nāgārjuna: Master of Paradox, Mystic or Perpetrator of Fallacies?", *Smith Koleji Felsefe Bölümü'nde sunulan bildiri*, 11 Nisan 2003, *Smith Koleji, ABD*, s. 3.

#### 1.4.2. Nagarcuna Düşüncesine Yönelik Bazı Eleştiriler

Nagarcuna'nın felsefesini ortaya koyduğu yıllarda Budacılık konvansiyonel bir din hâline gelmiştir. Nagarcuna, Budacılığı akılcı bir temele oturtmaya ve kavramsal düşüncenin gerçekdışılığını kanıtlamaya çalışırken, aynı zamanda ona felsefi bir görünüm de getirmiştir. Var gibi görünen veya duyumsanabilen, düşünülebilen veya hayal edilebilen her şeyin boşluğunun gerçek olmadığını gösterilmesi bunun gibi bazı sonuçlar ortaya çıkarır. Nagarcuna'dan sonraki okullar da bu yorumun farklı çeşitlerini yansıtmaya devam ederler. Örneğin dünyanın gerçekliğini tümüyle reddederek zihin veya bilincin tek gerçekçilik olduğunu savunan Yogaçara Okulu, boşluğun biçime nasıl dönüşebildiği meselesine cevaplar bulmaya çalışır<sup>241</sup> ve kurtuluş için *nirvana*, boşluk, benliksizlik ve böylelik gibi soyut bir şey değil, *Upanişadlar*'daki *atman*'a denk gelebilecek "saf bilinç", gerçek biliş (*pracna*) kavramını geliştirir.<sup>242</sup>

*Şunyavada* daha çok bir mutlak nihilizm öğretisi şeklinde anlaşılrsa da, aslında Buda'nın da savunduğu görelilik kuramı, bağımlı köken kavramının bir tür yeniden ihyasıdır, denebilir. Nagarcuna bağımlı varoluş olgusuna *şunyata* adını verdiğini ve kökeni bakımından başka bir koşula bağlı olmayan bir *dharma* da bulunmadığını ifade eder. Ona göre hiçbir şey kendi başına varolamaz ve her şey varoluşunu başka bir şeye borçlu olduğundan, hiçbir şey mutlak değildir. Ayrıca o da yine Buda gibi Orta Yol düşüncesi üzerinde durur. Tam anlamıyla nesnel dünyanın varlığını reddetme veya kabul etmekten öte, her şey belli sınırlar içerisinde gerçektir, geri kalan kısım ise gerçekdışıdır. Nesnel dünya dünyasal bilgiye ilişkinliği ölçüsünde gerçek (*samvrtisatya*) aşkın hakikat (*paramarthatatya*) açısından da gerçek değildir.

Nagarcuna'nın Buda'dan miras aldığı bu görelilik kuramı, dogmatik kavramlar karşısında önemli ölçüde başarılı addedilebilir. Ama her türlü nesnel gerçeğin geçerliliğin reddi, bir süre sonra her şeyden şüphe edilen kaygan bir zemine dönüşmeye de yatkın bir içerik ortaya koyar.<sup>243</sup>

Zhang Yeshe De'ye göre Nagarcuna'nın *Bilgeliğin Yüce Mükemmelliği* ile ifade ettiği, şeylerin birbirlerine bağımlı olarak yaratıldıkları ve tözellikten arındıkları için bir

<sup>241</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, s. 196.

<sup>242</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 149-150.

<sup>243</sup> R. Sankritayan ve diğer., *Budizm ve Felsefe*, çev. Sibel Özbudun, Süreç Yayınları, 1974, s. 58.

görüntü hâlinde vardılar; ne kendilerini, ne de başkalarını yaratabilirler ve bu yüzden bilinç ben'den yoksundur.<sup>244</sup> Vicnavada mensupları, bu yüzden Nagarcuna'nın Orta Yol düşüncesini nihilizme mahkûm ederler: “Benlik nosyonunu el üstünde tutmak dünyayı varlık ve yokluk olarak görmekten yeğdir. Dış dünyayı her ân değişen, bazen ayrışan, bazen bölünen bir süreç olarak görenler de yıkıma mahkûmdur.”<sup>245</sup>

MS 5. asırda yetişmiş Vasubandhu da, dış âlemin yapısı üzerine menfi bir cevap getiren Nagarcuna'nın bu düşüncesini, sorunun şeklini değiştirerek yeniden ele alır. Dış âlemin, olayların ve ruhun kökenine dair araştırmalarından yola çıkarak, önce bunların, hiç olmazsa duyularımızın bize gösterdiği şekilde var oldukları, değişmez bir hakikat şeklinde kabul edilmesi gerektiği görüşünü savunur.<sup>246</sup>

Tsongkhapa'ya göre ise olguların boş olduğunu söylemek, boş alanın dolu olan başka bir şeyle doldurulmasına izin vermek demek değildir. Ayrıca o bir kendinden yoksunluk da değildir. Sadece ona yanlış atfedilmiş ve bir çürütme nesnesi olan bir içkin varlıktan yoksundur.<sup>247</sup>

Mipham Jamyang Namgyal Gyamtso (1846–1912)'nin son ve boşluk üstüne yazdığı yazısında öncelikle Nagarcuna düşüncesindeki gibi bütün ilkelerin tözel doğadan yoksunluklarının ortaya konulması gerekliliğinden bahseder. Kurgusal olarak boşluğun kabul edilmesi gerekiyorsa mutlaklıktan çok, uzlaşmaları inceleyen akıl yürütmenin bir özelliği şeklinde varsayılması önerisinde bulunurken, aslında boşluk meselesinin ilk sutralarda dahi yer aldığını ve bunun boşluk yanlısı düşüncelerin ortaya attığı bir yenilik olmadığını dile getirir.<sup>248</sup>

Hint felsefe okullarından Nyaya-Vaişēṣika'nın Nyaya kolu, bilmenin araçlarının mantıksal çözümlenmesi, Vaişēṣika ise bilginin nesnelere çözümlenmesi üzerinde çalışır. Nyaya Okulu bilgi öğretisini Vaişēṣika'nın varlık öğretilerine dayandırır.<sup>249</sup> Doğru bilginin kaynağının çelişki taşımayan tecrübe olduğu görüşündeki bu okullar da Nagarcuna'yı birçok noktada eleştirir: “Her şey boşsa bu ifadenizin de boş olduğunu gösterir.” “Eğer bazı eşitsizlikler sözkonusuysa bazı şeyler boş, bazıları da boş değildir.” “Ses çıkarmayın veya evde bir kap yok, diyebilmek için varolan bir ses veya bir kap

<sup>244</sup> Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri*, s. 271.

<sup>245</sup> Sankriyayan ve diğer., *Budizm ve Felsefe*, s. 56.

<sup>246</sup> Şinasi Tekin, “Sekiz Türü Şuur”, s. 99.

<sup>247</sup> Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri*, s. 339.

<sup>248</sup> Droit, *Başka Diyarların Felsefeleri*, s. 358-359.

<sup>249</sup> Cemal Güzel, “‘Batı’ ile ‘Doğu’nun Tümdengelimli Uslamlamaları”, s. 37.

bulunmalıdır.” “Kurtuluş kavramı kurtuluş olgusunun özünü taşır.” “Ad varolduğu için şeylerin özü vardır ve bu yüzde her şey boş değildir. Referanssız bir ad yoktur.” “Sebepler varsa şeylerin özünün bulunmaması gibi bir şeyden sözedilemez.”

Nyaya için, dünyada zihinsel açıdan bağımsız bireyler ve özellikler vardır ve bunların farklı şekillerde biraraya geldiklerini varsayan gerçekçi bir semantik anlayış geçerlidir. Her şey boşsa algı, çıkarım, ifade ve benzerlik gibi epistemik unsurlar da boştur. Nesne bilgisinin algı yoluyla edinildiği düşünüldüğünde, önce varolan bir şeyin sonra yok olması gibi bir durumla karşılaşılır ve bu da Nagarcuna'nın evrensel boşluk öğretisini çürütür, niteliktedir.

Nagarcuna bu aşamada epistemik unsurların nasıl kurulduğu gerçeğini sorgular. Daha önce de değinildiği gibi sonsuz gerilemeye neden olacak durumlar ortaya çıkar ve bağımsız hâldeyseler de yine varlıklarından şüphe edilmelidir. Hem algının güvenilir bir yol olduğu nereden bilinebilir? Çünkü epistemik araçların tamamıyla kendi kendine kurulduğu söylenemez. Böyle bir epistemik anlayışı temellendirmekten kaçınılmalıdır.

Nyaya, epistemik nesnelere kurulmasını, epistemik araçlardan bağımsız şekilde değerlendirmektedir. Ancak karşıt fikrin bu düşüncesi tartışmanın amacını da belirsizleştirir. Bilinen nesnelere zaten bir şekilde kurulmuşsa, neden dünyadaki bilgimiz üzerinde herhangi bir etkisi bulunmayan bazı epistemik uygulamaların durumu hakkında endişe ediyoruz? Bu nedenle, Nagarcuna'ya göre Nyaya'nın epistemik araçların belirlenmesinde izlediği çürütme girişimi kendi başına güvenilir sayılmaz. Onun için epistemik araçların kendi kurulumlarını gerçekleştirememesi, boşluk öğretisinin kurulamayacağı anlamına gelmez. Evrensel Boşluk Öğretisi benimsenmeli ve insan kavramsallaştırmasından bağımsız hiçbir epistemik araç kabul edilmemelidir.

Madhyamika'nın merkezi iddiaları gözönüne alındığında, Nyaya'nın epistemolojik projesinin hiçbir önemi kalmamaktadır. Nagarcuna'nın epistemik araçların ve nesnelere karşılıklı bağımlılık içerisinde olduğu iddiası, yalnızca Naiyayika'ya cevap niteliğinde değil, aynı zamanda Evrensel Boşluk Öğretisi açısından da önemli epistemolojik bir argüman özelliği taşır. Zira kendine has doğasının bir parçası ve kendinde varolan olarak bir epistemik araçtan bahsedilemez. Nyaya epistemolojisinin Madhyamika eleştirisi ve içinde bulunduğu gerçekçilik, Naiyayika'nın ortaya koyduğu dışsal varsayımlara dayanılarak anlaşılabilir. Ancak Naiyayika, ne epistemik bir değerlendirme aracı, ne de bir doğrulayıcıdır.

Tüm bunlara rağmen Nagarcuna'nın bazı rakipleri, boşluk düşüncesinin gerçekçi bir anlambilimle, Nyaya tarzı bir realist semantikle nasıl birleştirilebileceği üzerinde düşünmüşlerdir. Ancak bunun işe yaramayacağı ve başka sorunlara yol açacağı açıktır. Nagarcuna onların semantiğini reddettiğinden, böyle bir durumda onun hiçbir şeyi reddetmemesi gerektiği gibi bir durum ortaya çıkacaktır.<sup>250</sup>

Tibet'teki Jonangpa Okulu mensupları, çok farklı bir Madhyamika tutumuyla yaklaşarak, hatta neredeyse Nagarcuna'yla zıt kutuplarda bir yorum geliştirerek, onun ortaya koymaya çalıştığı nihai hakikat vurgusu olduğu ve bu kavramın bir *svabhava*'sının bulunduğu yönünde bir açıklama yaparlar. Onlara göre varlıkların bir *svabhava*'sının bulunmaması veya değişmez bir doğaya sahip olmaması nihai hakikat için geçerli değildir.<sup>251</sup>

Yamanouchi ise Nagarcuna'nın Orta Yol düşüncesini ortayı, dışlanan bir üçüncü taraf şeklinde ortaya koyduğu için eleştirir. Onun bahsettiği ortamın ne Georg Wilhelm Friedrich Hegel'le (1770-1831), ne de Aristoteles'le benzer bir tarafı vardır, ikisinden de farklıdır. Yamanouchi buradan hareketle niye sadece Doğu veya Batı şeklinde tek bir mantık ortaya konulması gerekliliğini sorgular ve Batı metafiziğine yakınsayan bir metafizik ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken de Nagarcuna'nın çıkış mantığına geri dönerek, *medial logos* yani "orta mantık" sayesinde Batı'nın metafizik varlığının Doğu'nun boşluğuyla yer değiştirilmesi suretiyle Doğu ve Batı düşüncelerinin birleştirilebileceğini savunur.<sup>252</sup>

Bunun yanında Madhyamika'nın Budistleri belki de *prasangavakya*'ya karşı en büyük suçlamayı gündeme getirmiştir: "Her şey boşsa, hiçbir şey ortaya çıkmaz ya da yokolmaz. Sonuç olarak sizin için bile dört yüce hakikat elde edilemezdir ve [her şeyin boşluğunu] açıklarsak, üç mücevheri [Budha, Budizm öğretileri (manevi) ve manastır düzeni (sarigha)] reddetmiş olursunuz."<sup>253</sup> Nagarcuna ve Chandrakirti bu ciddi eleştiriye, muhaliflerinin amaçlarını yanlış anladıkları için boşluk öğretisini de yanlış yorumladıkları cevabını verirler.

Hayes'in eleştirileri de, Nagarcuna'nın yazılarının Hint Budist düşüncesinin

---

<sup>250</sup> Jan Westerhoff, *Nagarjuna's Vignavyavartani*, s. 15.

<sup>251</sup> Burton, *Emptiness Appraised*, s. 218.

<sup>252</sup> Nobuo Kioka, "L'horizon de la Logique Lemmique", *Ebisu* 49 (2013): 53.

<http://ebisu.revues.org/712>.

(erişim 1 Ekim 2016).

<sup>253</sup> Huntington ve Wangchen, *The Emptiness of Emptiness*, s. 30.

gidişatı üzerinde pek bir etkiye sahip olmadığı yönünde bir bakış açısıyla ele alınır. Ona göre Nagarcuna'nın *MMK*'da yaptığı, klâsik dönem Budistleri için de ortaktır. Abhidharma'nın en temel kavramlarından bazılarını gözden düşürme girişimlerine rağmen, onların Nagarcuna'nın eleştirilerine karşı, kendi yöntemlerini savunmak için kayda değer bir girişimde bulunmadan yüzyıllar geçtiğini not eder. Aynı zamanda Nagarcuna'nın radikal eleştirilerine rağmen, Dignaga (MS 480-540) ve Dharmakirti'nin (MS 530- 600) epistemolojik okullarının onun eleştirilerine cevap vermeye yönelik açık bir tutum sergilemediklerini ve kendilerini Madhyamika şeklinde tanımlayan Nagarcuna'nın eserleri hakkında çalışan birkaç kişinin dışında Nagarcuna'nın Hint Budist entelektüel sahasında bir yere sahip olmadığı görüşünü benimser.<sup>254</sup>

Bu bölümde zikredilen eleştirilerin birçoğu mantıki çerçevede kabul edilebilir gerekçelerdir. Felsefi anlamda üzerinde düşünülüp cevaplar aranmaya çalışılsa da, buna Nagarcuna açısından bakıldığında, tüm bu karşı çıkışlar, boş ve herhangi bir tezi bulunmadığını ifade etmekten geri durmayan bir sistem içinde hatta gereksiz ve önemini yitiren bir duruma karşılık gelir.

Nagarcuna'nın izin verdiği tek yaklaşım, olumsuzluk fikriyle bütünleşen bir değilleme düşüncesini içerir. O, olumsuz teolojide Tanrı hakkında konuşmaya çalışırken ona dayanabilecek bütün nitelikleri yok sayan bir değillemeden hareket eder. Bu basit bir değilleme veya olumsuz bir yaklaşımdan öte, *nirvana* kavramında kendini açığa çıkaran, bir mumun sönüşüne benzer bir yokoluşu işaret eder. Hatta Bugaud'a göre Nagarcuna, *MMK* eserinin ilk 23 bölümünde ortaya koyduklarını sönük ve soluk şekilde dile getirir. 24. bölümde ise son kozunu, her şeyin boş olduğunu ifade ederek kullanır, tüm kitabını bunun dışındaki görüşleri yıkmak ve nihai anlama ulaşmak için yazar. Bu nihai varış noktası da, nesnelere hiçbir zaman öze veya varlığın özüne bir gönderme yapılamayan boşluğun kendisidir. Bu da nihai bir ilke değildir. Buna rağmen her şeyin boşluğu anlamında, hem varolanın, hem varolmayanın boşluğudur.<sup>255</sup>

Bu bölümde açıklamaya çalıştığımız Nagarcuna'nın Evrensel Boşluk Öğretisi ve bunun çevresinde bir değere sahip *şunya*, *svabhava*, *nirvana* gibi kavramları ve Orta Yol

---

<sup>254</sup> Hayes, "Master of Paradox", s. 2.

<sup>255</sup> Miquel Christian, Introduction a la Dialectique Evacuatrice de Nagarjuna, t.y.

[https://www.academia.edu/23405221/INTRODUCTION\\_A\\_LA\\_DIALECTIQUE\\_EVACUATRICE\\_DE\\_NAGARJUNA](https://www.academia.edu/23405221/INTRODUCTION_A_LA_DIALECTIQUE_EVACUATRICE_DE_NAGARJUNA)

(erişim 17.12.2016)



anlayışı, ancak onun tüm düşüncesini bir sarmaşık gibi saran değillemeden yola çıkıldığında bir tamlığa ulaşır. Bu sebeple ikinci bölümde Nagarcuna'nın değilleme fikri ele alınacak ve değillemeyle bağlantılı şekilde düşünülmesi gereken *çatuşkoti* ifadesi de üçüncü bölümde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM NAGARCUNA'NIN DEĞİLLEME YÖNTEMİ

### 2.1. Değilleme Yöntemine Giriş

Budacı filozoflar kendilerince bir değilleme yöntemi ortaya koyarlar. Bu yöntemin başlıca nedeni daha çok, cehaletin ortadan kaldırılması ve aşılmasına dönüktür. Bu yöntemi geliştiren ve sistemli hâle getiren Nagarcuna'dır. Onun çalışmaları daha çok değilleme konusu eksenindedir. İki Gerçek Öğretisi, *Çatuşkoti*'si, Varoluşun Sekiz Katlı Değilleme Yöntemi ve en son olarak Orta Yol'u bu yöntemin izlerini taşır, hatta onun üzerine kuruludur.

Öncelikle değilleme çalışmalarına göz atabiliriz.

Gerçekçi öğretisi, Vasubandhu'nun (MS 420-500) kişiler üzerinde uyguladığı ve zaman içinde sürekli ve kalıcı benlikler olabileceği düşüncesini yadsıyan bir değilleme yöntemidir. Ona göre varoluş, çeşitli somut ve kalıcı nesnelere ve benliklerden oluşur. Görünen dünyanın gerçekliğinden kuşku duymaz.

Hiçlik öğretisi, Vasubandhu gibi Hinayana düşünürlerinden Harivarman'ın (MS 250-350) değilleme yöntemini biraz daha ileriye taşıdığı ve benliklerin, nesnelere ve kavramların gerçekliğini kabul etmez. Hepsi bir hiç ve boştur.

Kavramcı öğretisi de yine Vasubandhu geliştirir. Bu öğretisi aslında iki öğretinin karışımı gibidir. Ne yalnız somut varlıklar gerçektir, ne de varolan her şey vardır. Bu öğretisi iki kez değillenenek olumlu bir sonuca varılabilir ve bu öğretisi kapsamında yalnızca kavramların gerçekliğinden sözedilebilir.

Nagarcuna'nın iki gerçeklik üzerine ortaya koyduğu öğretisinde, aslında birbirini tamamlayan ve diğer değillemeleri aşan bir yapı ortaya çıkar. Diğer değilleme öğretilerinin Nagarcuna'dan çok sonra kurulmaya çalışmış olması onun zekâsına ve ileri görüşlülüğüne gönderme niteliğindedir. Bu bakımdan tam tersi bir sırayla sunulması da makuldür.<sup>256</sup> Daha önce de bahsedildiği gibi her ne kadar biri gündelik, diğeri yüce gerçekliğe bir gönderme niteliğini taşısa da, aslında biri olmadan diğeri de düşünülmemeyeceği ve Evrensel Boşluk Öğretisi'nin kavranamayacağı açıktır. Bu

---

<sup>256</sup> Hans Joachim Störig, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 59.

gerçekliklerden birine A, diğerine B dendiğinde, A ile B birleşerek yeni bir gerçeğin zeminini oluştururlar ve aşama aşama, gittikçe daha yüksek ve anlamlı gerçeklere ulaşılır. Buradan hareketle Nagarcuna'nın düşüncesi, Hegel'in diyalektik yöntemiyle karıştırılmamalıdır. Onun ortaya koydukları, Çinliler'in, Hegel'in düşüncesine benzeyen karşıtlıklar öğretilerinden de farklı bir yerdedir. Nagarcuna'da bir sav olmadığı gibi ortaya koyduğu ifadeler en sondaki boşluk hâline yani *nirvana*'ya değin dışlanarak değillenirler.

Ayrıca Varoluşun Sekiz Katlı Değilleme yönteminde de “ne evet ne hayır” cevabını merkeze alan Nagarcuna, bu iki değillenmenin yanısıra öğretilerinin zeminini, *svabhava* ve *nasti*'ye dair eleştirileri üzerinden şekillendirir, Budacı öğretinin unsurlarını *madhmayamaka* ile *çatuşkoti*'den de yararlanarak geliştirir. *Çatuşkoti*'de “evet/hayır, hem evet hem hayır, ne evet ne hayır, hiçbirisi” şeklinde şekillenen bir yapı sözkonusudur. En yüce gerçek açısından Nagarcuna'ya göre cevaplar aslında hep “ne evet ne hayır” biçimindedir ve bu yüzden o her türlü nitelemenin ve kavrayışın ötesindedir. Bu yolda her türlü tek yönlü (sağa-sola) kaymalardan sakınmalıdır. Bu yolda ilerlemeyi göze alanlar muhakkak engellerle karşılaşır ve yalnızca bilge kişi o yüce gerçeği farkedebilir.<sup>257</sup>

Bazı kaynaklarda, Nagarcuna'nın Aksapada'nın (Gautama) onaltı kategorisini inceleyerek kendi sistemine uyarladığı ve son iki basamağını, *upanaya* (uygulama) ve *nigamana*'yı (sonuç) eleyerek *praticna* (önerme), *hetu* (neden) ve *driştanta*'yı (örnek) içeren üçlü bir sistem ortaya koyduğu ifade edilir. Bunlar olumlu veya olumsuz da olabilir. Buna örnek olarak şu kıyas verilebilir:

*Tepe pür ateştir.*

*Çünkü tepe pür dumandır.*

*Pür duman olan yerde pür ateş vardır, tıpkı mutfakta olduğu gibi.*<sup>258</sup>

Madhyamaka'nın ana hedefi de *svabhava*'nın reddine ilişkin düşüncesini ortaya koymaktır. Bunun, Hint felsefesinde yaygın olan değilleme kavramıyla bağlantılı spesifik mantıksal ve metodolojik kaygılardan kaynaklandığı söylenebilir. Ancak Batı'nın değilleme kavramıyla her zaman örtüşmez. Nagarcuna'nın sonuçları, insanı bir

<sup>257</sup> H. J. Störig, *İlkçağ felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, çev. Ömer Cemal Güngören, İstanbul: Yol Yayınları, 1993, s. 85-90.

<sup>258</sup> Yalkın, “Hint Antikçağı”, s. 47.

çeşit olumsuzluğa yönelttiği için onun sisteminde olumsuzluğun rolünü net bir şekilde anlamak esastır. Nagarcuna'nın bu konudaki tartışmalarının en büyük kısmı *VV*'de ve *MMK*'da, daha az bir bölümü de *VP*'de yer alır.

Nagarcuna'ya göre, hiçbir madde olmadığından, dünyadaki herhangi bir maddeyi gözlemleyemeyiz. Bu nedenle böyle bir inkâr iddiası, pratik bir amaca hizmet etmez. Varolmayan nesnelere yok etmek için dili kullanmak gerekli değilse ve Nagarcuna'nın reddini ortaya koymak için dili kullanmayı gerekli bulduğu gerçeği, varolmayan bir nesne hakkında konuşamayacağı anlamına gelir. Fakat o inkâr ettiği madde mevcutsa, değilleme süreci, varolan bir şeyi varolmayan bir hâle getirmek zorundadır, bu da sorunlu bir yapı ortaya çıkarır. Onun değillesinin amacı, varolan bir şeyi varolmayan bir hâle getirmek değil, yanlış anlaşılan maddeyi ortadan kaldırmaktır.<sup>259</sup>

## 2.2. İki Tür Değilleme

Hint felsefe geleneği, olumsuzluğu *prasacya* ve *paryudasa* olarak ikiye ayırır. Bu ayrımın kaynağı dilbilgiseldir. *Prasacya* değillemede negatif parçacık olarak fiil ile bağlanır; (*brahmana nasti*)'deki gibi, “Bu Brahman değildir.” *Paryudasa* değillesinde bir isimle bağlantı kurar; (*abrahmana asti*)'deki gibi, “Bu Brahman olmayan biridir”.

Bu dilbilgisel ayrım önemli bir anlam ayrımına karşılık gelir. Eğer birine Brahma rahibi olmayan biri şeklinde bakılırsa, “Brahmin” terimi reddedilir ve aynı zamanda diğer üç kasttan birinin üyesi olduğu teyit edilir. Yalnızca bir “Brahman değil.” deniyorsa, “Brahmin” teriminden ziyade bir teklifi, yani “Bu bir Brahman’dır.” ifadesi reddedilir ve gruba ait bir kişi hakkında konuşulduğu ima edilmez, üç alt kasttan birine ait olduğu ifade edilir. Hint felsefi tartışmalarında, özellikle Madhyamaka bağlamında ima edici terim değilleme ile ima edilmeyen önerme değillesi arasındaki bu semantik ayrım, *paryudasa* ve *prasacya* terimleri büyük öneme sahiptir. *Paryudasa* başka bir şeyin varlığını doğrulamayı beraberinde getiren göreceli, varsayım öncesi ve ima edici, *prasacya* ise geride herhangi bir şey bırakmayan, Boşluk Öğretisi’ni mümkün kılan

---

<sup>259</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Vignavyavartani*, s. 16.

değilleme türüdür.

Bu ayrım çağdaş filozoflarla da benzerlik arz eder. Sayıların soyut nesnelere olduğu gözönüne alındığında, “Beş sayısı mavidir.” iddiasında bulunmanın bir kategori hatası olduğu açıktır. Ama “Beş sayısı mavi değildir.” hakkında ne denebilir? Çeşitli yazarlar, seçim değillemesi ve dışlama değillemesi olarak adlandırılan iki tür değillemenin ayırt edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bir seçim değillemesine örnek olarak, masanın üzerindeki elmanın bir rengi olduğu varsayıldığında, buradaki açıklama kırmızı olmalı veya kırmızı olmamalıdır. Bir alternatifi reddederek, diğeri teyit edilmiş olur. Dışlama değillemesi, çeşitlendirilmiş özelliklerin yerine getirilmesi konusunda herhangi bir varsayım yapmadan, yalnızca şeylerin reddedilmesidir.

Seçim değillemesi ve dışlama değillemesi arasındaki ayrım, *paryudasa* ile *prasacya* değillemeleri arasındaki ayrımı anlamak için iyi bir örnek teşkil eder. İki ayrımın tanımlanması önemlidir. Zira Hintli düşünürler, iki çeşit değilleme arasındaki ayrımı özellikle kategorik düşüncelerle anlatırlar. Aksine seçim ve dışlama değillemesi arasındaki fark, *paryudasa* ve *prasacya*’nın gösterdiği farkın bir örneği olarak düşünülmelidir. Bu, onlarla reddettikleri önermelerin ima ettiği varsayımları taşıyan olumsuzluklar ile bu varsayımları inkâr edenler arasındaki farktır. Dolayısıyla bir seçim olumsuzlaması olarak “Beş sayısı mavidir.” de “değil” yazısını okurken “Beş sayısı mavidir.” varsayımında bulunulur ve beş mavi olabilecek şey vardır diye düşünülür. Bu varsayımında “değil” bir dışlama değillemesi olarak okunursa tamamen reddedilir.

Klâsik düşüncelere dayanmayan bu farklı türden değillemelere örnekler getirmek zor değildir. “Mevcut Fransa kralı keldir.” gibi bir değillemede, diğerrinin yanlış veya anlamsız hâle getirildiği iddiasını reddetmek için iki yol vardır. Benzer şekilde, alkolik olmaya devam etme suçlamasını reddetmek için iki yöntem vardır; biri şu anda içmeyi bıraktığını iddia eder, diğeri de birinin çok fazla içki içtiğini ima etmez. Yani *paryudasa* değillemesi reddedilen ile öngörülen önerileri desteklemeye devam eden olumsuzluklar şeklinde görülürken, *prasacya* değillemesinin amacı bu önlemlerin bazılarını açıkça reddeden olumsuzlukları formüle edebilmektir.<sup>260</sup>

Bir nesneye bağımlı hâle gelen her şey o nesne ile özdeş değildir ve bu nesneden farklı da değildir. Nagarcuna’ya standart bir kimlik içerisinden bakıldığında klâsik

---

<sup>260</sup> Westerhoff, *Nagarjuna’s Madhyamaka*, s. 70.

mantık alanı içinde kalır. Nagarcuna'nın 4 farklı değillemesini ortaya koyarsak,

1. Belirli bir nesneye bağlı olarak ortaya çıkan tüm  $x$  için, değil ( $a[x]$  ile özdeş veya  $a[x]$  ile özdeş değil).

Mantığın bilinen yasalarını (DeMorgan Yasası ve Çift Değilleme) uygulayarak bu ifade kolaylıkla anlaşılır.

2. Belirli bir nesneye bağlı olarak ortaya çıkan tüm  $x$  için, ( $a[x]$  ile özdeş değil ve  $[x]$  ile özdeş olan).

Westerhoff'a göre bu çelişkili bir ifade biçimidir. Çözümü iki tür değilleme arasındaki ayırmda yatar. 1'deki "değil" in iki olgusunun aslında aynı değilleme kavramına atıfta bulunmadığını, bunun yerine ilkinin bir *prasacya* değillesmesi ve ikincinin *paryudasa* olduğunun varsayılması gerekir.

PP 13:5'te Çandrakirti, ikinci değillenmenin ne tür bir değilleme olduğunu açıkça ifade etmez. Bununla birlikte *prasacya* değillesmesini kabul etmez. Çandrakirti *tetralema*'nın ilk iki alternatifi gözönüne aldığında, ilk alternatifin (A) reddedilmesinin mantıksal olarak ikinci alternatifi (A değil) ima ettiğini iddia etmektedir. Bu "A değil"deki "değil" *prasacya* olarak kabul edildiği takdirde, gerçekten de A'nın reddedilmesi açıkça görülmekle birlikte, öyle anlaşılmadığında bir *prasacya* değillesmesinden sözedilemez. Bu nedenle ikinci türden değillemeler *paryudasa* olarak kabul edilebilir, ancak bu da bir aşırı yorum şeklinde de addedilebilir.

Matilal, ilk değillemeyi *prasacya* olarak ele alır ve Staal, çelişki ilkesinin sadece *prasajya* için geçerli olduğunu iddia eder, *paryudasa* değillemeler için böyle değildir. Matilal, iki alternatiften yalnızca dışsal değillenmenin *prasacya* olarak kabul edilmesiyle, alternatif ifade biçimlerinin *paryudasa* değillesmesi olduğunu varsayar. Dolayısıyla karşılıklı birbirinden bağımsız iki alternatifin her biri reddedilir ve bu yorum üzerinde gerçekten tutarsız hiçbir şey yoktur.

3. Tüm sayılar için  $x$ , değil (sarı  $[x]$  veya sarı değil  $[x]$ ).

Dış değilleme, dışlama ve seçim değillesmesi olarak kabul edilirse tüm rakamların hem mavi hem de mavi olmadığı şeklinde çelişkili bir ifadeyi ima ederek okunabilmesi mümkün değildir. Daha ziyade, onun *prasajya* değillesmesine göre mavilik özelliğinin bunun karşısındaki (*paryudasa*) sayılara uygulanamayacağını reddetmek şeklinde okunur. Bu nedenle, dış olumsuzlama dışlama olumsuzlaması şeklinde okunur, başka herhangi bir özelliğın aslında sayılar için geçerli olduğunu varsaymaz.

Nagarcuna'nın ilk "değil"i *prasacya* ve ikincisi *paryudasa* olarak okunursa aşağıdaki yorum ortaya çıkmaktadır:

4. "A ile özdeş" kavramı veya "A'dan farklı", bir kavramın herhangi bir çifti olduğunu varsaymadan, belirli bir nesneye bağlı olarak ortaya çıkan herhangi bir nesnenin x'e atfedilebilir ve bunların birinin de böyle bir nesneye uygulanabilir olan bir seçim değillemesini göstermektedir.

Westerhoff'a göre Nagarcuna, bir kavramın eksikliğini göstermek için, hem kavramı hem de *paryudasa* değillemesini incelemek ve her ikisinin de tartışılan nesnelere için geçerli olmadığını göstermek zorundadır. Aynı şekilde "mavi" de sayılara uygulanamaz, çünkü maddi nesnelere olmamakla birlikte sayılar, mavilik (yalnızca uzamsal nesnelere tarafından sahip olunan) gibi özelliklere ve başka renklere sahip olamazlar.<sup>261</sup>

### 2.3. Nyaya'nın Değilleme Anlayışı

Nyayacılar, Hint entelektüel tarihinde son derece önemli bir yere sahiptir. Bu anlayış, sadece farklı felsefi araştırmalar açısından değil, aynı zamanda dilbilim, poetika, hukuk gibi alanları etkileyen kapsamlı bir mantık ve epistemolojiyi içermektedir. Sistemin Vedik döneme kadar dayandığı ve kitapları Gautama'ya (Aksapada olarak da bilinir.) atfedilen *Nyaya Sutra*'dır. Mantık ve metafizik şeklinde iki bölümü vardır.<sup>262</sup> Nyaya-Vaişēṣika şeklinde de anılır. *Sutra*'nın ne zaman yazıldığına dair pek bir bilgi yoktur. Öngörülen tarihler MÖ 600 ile MS 200 arasındadır. Tam kesin değilse de Nagarcuna'ya cevap niteliğinde hazırlandığı da söylenebilir.

Nyaya hakiki bilginin kaynağının dört olduğunu ortaya koyar. Bunlar 1) idrak, dolaysız algı (*pratyakṣa*), 2) istidlâl, çıkarsama (*anumana*), 3) kıyas, analogi (*upamana*) 4) şahadet, sözel kanıt (*ṣabda*)'dır. Aralarından en önemlisi istidlâl olduğundan daha çok onun üzerinde durmuşlardır. Üç çeşit istidlâl vardır. 1) Sebep sonuca çıkarma (*purvavat*); örneğin bulutları gördüğünde yağmur yağacağı kanaatine varma, 2) sonuçtan sebep çıkarma (*ṣeṣavat*); nehirlerin kabarmasından dağlara yağmur yağdığı kanaatine varma, 3) ortak mahiyete sahip olma (*samanyatodriṣṭa*); insanlar yer

<sup>261</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 73.

<sup>262</sup> Korhan Kaya, *Hinduizm*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2001, s. 70.

değiştirmesinden bir hareket prensibi çıkarma. Ayrıca Nyaya düşüncesinde kıyas beş çeşittir. 1) Kazıyye, önerme (*praticna*); dağda ateş var, 2) neden, gerekçe (*hetu*); çünkü dağda duman vardır. 3) temsil, örnek (*driştanta*); nerede duman varsa orada ateş vardır. 4) sebebin tekrar uygulanışı, uygulama (*upanaya*); dağda duman var. 5) sonuç (*nigamana*); çünkü dağda duman vardır.<sup>263</sup>

Naiyayika, bir şeyin yokluğuna (*abhava*) bir kategori olarak, *padartha*'yı da bir alt katmanın eşit derecede sahip olabileceği bir şey şeklinde kabul eder. Dolayısıyla “Evde çaydanlık yok.” gibi olumsuz bir ifadenin referansı, evin niteliği olarak kabul edilir. Bir çaydanlık yokluğunda, olumlu ifadesiyle “Evde çaydanlık var.” veya olumsuz durumlarını “Evde çaydanlık yok.” şeklinde gösterebilir. Bu nedenle atıf olumlu veya olumsuz olarak yorumlanabilir.

Naiyayika için gerçek bir yargı gerçekliğin unsurlarını doğru bir şekilde birleştirmek zorundadır ve varolmadığı için pegasus gibi şeyler gerçekliğin bir unsuru değildir. Yine de bu, Nyaya semantiğinde bir varlığın (pegasus gibi) veya imkânsız olanın (yuvarlak kare gibi) mevcut olmadığını söyleyecek bir yol bulunmadığı anlamına gelmez.

Gösterilmeyen terimlerin bu görüşü, Naiyayika için dilin temel ifade ilişkisi içinde dünyayla basit düzeyde bağlanması gerçeğinin bir yansımasıdır. Basit tanımlayıcılara başvurulması garanti edilir, zira karmaşık belirteçler bunu yapabilir veya yapamaz. Tabii ki bu, Nyaya öğretisine göre, basit tanımlayıcıları (bazı varlıkların yokluğuna dair ifadeler) içeren olumsuz ifadeler hiçbir zaman yokluğun ifadeleri olamaz ve her zaman bu varlığın başka bir yerde varolmasını gerektirir. Vatsyayana'nın (MS 500) *Varttika*'sında, Bhasya 2.1.12 NS Uddyotakara'nın (MÖ 600) notlarında şu şekilde geçer:

“*Kavanoz*” kelimesi “*mevcut değil*” terimiyle birleştirildiğinde *kavanozun varolmadığını iletmez; yaptığı tek şey, kavanozun ev ile olan [uzamsal] bağlantısını ya da belirli bir noktadaki [bulunduğu yerde] belirlenimini inkâr etmektir.*<sup>264</sup>

“Evde çaydanlık yok” ya da “Evde bir çaydanlık olmaması” ifadesi, yalnızca bahsedilen çaydanlık varsa anlamlıdır, çünkü başka bir yerde olmalıdır. En azından

<sup>263</sup> A. Hilmi Ömer Buddha, *Dinler Tarihi*, İstanbul: Vakıf Matbaası, 1935, s.112.

<sup>264</sup> *na hy ayaṃ nāsti nāsamānādhikaraṇ o ghaṭ ādiśabdo ghaṭ ābhāvaṃ pratipādayati api tu gehaghaṭasaṃyogaṃ vā kālaviśeṣaṃ vā [...] pratiṣ edhati // Bkz. Westerhoff, Nagarjuna's Madhyamaka, s. 57.*



“çaydanlık” basit bir atama şeklinde kabul edilirse ve hiç çaydanlık yoksa bu saçma olur. Vatsyayana bu itirazı, rakibin bilgi araçlarının varlığını inkâr etme girişimine karşı savunduğu NS 2.1.11’deki bir yorumunda öne sürer:

*[Bilgi araçlarının] varlığını inkâr etmek isterseniz, [bu inkâr] onların varlığını ima eder ve bilginin algılanışı ve başka şeyler yapılamaz.*<sup>265</sup>

Uddyotakara’ya göre olumsuzlama, mevcut bir şeyi yapma gücüne sahip değildir. Bilinen bir şeyi yapar, çünkü bir şeylerin varlığına sebep olmaz. Bu olumsuzlama, bir şeyi bilinir hâle getirir ve bir şeylerin varlığına neden olmaz. Phanibhusana’ya göre de (1876-1942), yine aynı şekilde varlığını inkâr etme çabası varoluşun kabul edilmesini varsaymaktadır, çünkü tıpkı varolmayan bir vazonun sopayla parçalanması imkânsız olduğu gibi hiç varolmayan bir şeyin olası varlığının yok edilmesinde de hiçbir makuliyet yoktur. Buradan bakıldığında, *svabhava* sonunda varolur ve böylece Madhyamika tezi yanlışlanır. Naiyayika tarafından “Referanssız hiçbir isim yoktur.” dendiği için “Herhangi bir *svabhava* yoktur.” ifadesi ya yanlış ya da saçmadır. Bu sebeple Nagarcuna, maddenin inkârını, herhangi bir maddenin varolmadığını ortaya koyan herhangi bir yorumlamayı reddeder. Rakiplerinin belirttiği gibi bu onun mevcut bir nesneyi reddetmeye çalıştığı anlamına gelmez. O, varolan bir maddeyi felsefî kuramlaştırma yoluyla yoketmeye çalışmaz.<sup>266</sup> Nagarcuna’nın “*Svabhava* yoktur.” gibi bir ifadeyi dile getirmesindeki amaç, *svabhava*’nın yokluğuna işaret etmektir, aslında orada bulunan bir şeyin yokluğunu yaratmak değildir. “Devadatta evde değildir.” örneğini sunduğunda, aslında evde olmadığı zamanlarda bu açıklama nettir ve Devadatta’nın yokluğunu bildirir, onun evde olmamasının sebebi değildir.

*İsminin sadbhuta olduğunu söyleyen kişiye cevap vermek zorunda kalacaksınız: “Svabhava var”... [Bununla birlikte] bir şeylerin svabhava’sı olmadığından, isim de svabhava’dan yoksundur. Boş ve boş olduğundan bu da sadbhuta değildir.*<sup>267</sup>

Kamaleswar Pattacarya (Bhattacharya, 1928-2014) burada *sadbhuta*’yı “varolan” olarak çevirir. Nagarcuna’nın birinci cümlede söylemek istediği, Nyaya

<sup>265</sup> *tad yadi sambhavo nivartyate sati sambhave pratyakṣādīnām pratiṣ edhānupapatih* // Bkz. Westerhoff, *Nagarjuna’s Madhyamaka*, s. 57.

<sup>266</sup> Westerhoff, *Nagarjuna’s Vigrahavyavartani*, s. 115.

<sup>267</sup> *yo nāmātra sadbhūtaṃ brūyāt sasvabhāva itī evam bhavatā prativaktavyaḥ syāt [...] tad api hi bhāvasvabhāvasya abhāvān nāma niḥ svabhāvam tasmāc chhūnyam śūnyatvād asadbhūtaṃ* // VV 76:16-77:2, bkz. Westerhoff, *Nagarjuna’s Madhyamaka*, s. 59.

hesabı (ve olumsuz ifadelerdeki basit terimlerin varolan bir nesneyi belirtmesi gerektiği) gerçekten doğruysa, *svabhava*'nın varolacağı açıktır. Bu nedenle, bir ismin *sadbhuta* olduğunu söylemek, ismin varolmadığını (Nagarcuna'nın inkâr ettiği bir şey) değil, Nyaya öğretisine göre işlev gördüğü anlamına gelmektedir.

“Hiçbir *svabhava* yok.” ifadesi en azından Naiyayika için anlaşılır olmasına karşın, sorun Madhyamika'nın savunduğu dil ile esas olarak bir anlambilim görüşünü kabul edip etmeme durumudur. Yine aynı şekilde Nagarcuna, değişmeyen bir terimin reddedilmesi sorununu tartışırken, VV 12'de rakip, varolmayan bir nesneyi reddetme noktasını sorar: “Varolmayan bir varlığın reddedilmesi konusu, ateşin serinliği ya da suyun yakılması gibi hususlar sözcüksüz olarak ortaya çıkar.” Bu rakip için iki tür olumsuzluk olduğunu varsayar: sözsüz kurulan kelimeler ve sözlerle kurulu olanlar. Kullanılan örneklerin seçimine bakılırsa, ateşin ısı gibi bir nesnenin temel bir özelliğinin olumsuzluklarını içerir gibi görünür. Ancak Matilal'ın da gözlemlediği gibi Naiyayika olumlu ve olumsuz şekilde ifadelendirilen yargılar arasında hiçbir temel ayrım yapmaz:

*Deyimlerin karşılığı olarak kabul edilebilen tüm belirleyici veya yargılayıcı bilişler (savikalpacnana), bir nitelik ya da atıf içerir ve bu tür bir atıf olumlu veya olumsuz şekilde yorumlanamaz.*<sup>268</sup>

Olumlu-olumsuz ayrımı, Naiyayika'nın ontolojik açıdan esas kabul etmediği bir ayrım değildir. Belli bir bildirim olumlu ya da olumsuz olup olmadığı, belli nitelik veya atıfların sıradan dilde ifade edilmesini yansıtmaktadır. Dolayısıyla “Evde çaydanlık yok.” gibi olumsuzluk sözleri ile kurulmuş demek, sadece dilin gücü ile olumsuz ifade edildiği anlamına gelir. Olumsuzluklar sadece varolan kelimelerdir. Sözlerle kurulan bir olumlamayı oluşturan şey açıkça belirtilmese de, “Evde çaydanlık yok.” gibi “düzenli” olumsuzlukların bu terimle kapsandığı varsayılabilir.<sup>269</sup>

Varolmayan bir varlığın olmaması “sözsüz kurulan olumsuzlama” (*vacanad vina siddhah pratishedhah*) olarak algılanabilir. İfade etmesi için bir deşillemeye dil olarak güvenemediğinden, Nyaya'nın belirtilmeyen terimler üzerindeki kısıtlamaları “ateşin serinlik yokluğu” demesini anlamsız hâle getirir. Ateşte serinlik bulunmaması durumu sözkonusudur, ancak “ateşin serinlik derecesi” dil tarafından ifade edilebilen bir şey

<sup>268</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 61.

<sup>269</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Vignavyavartani*, s. 112.

değildir. Sonuçta, evde hiçbir şey yokken bir çaydanlığın varolduğu düşünülebilir ama ateşin içinde serinliğin varolduğu üzerine düşünülmesine nadir rastlanır.

*Svabhava*'nın varolduğunu düşünmek, bir serapta gerçek su olduğunu düşünmek gibidir. Ancak bir serapta algılanan su reddedilse bile serap algısı ve algılanan nesne (serap), ayrıca inkârcı (akıl), değilleme ve nesnenin reddedildiği kişiyi algılayan kimse hâlâ vardır.

Westerhoff'a göre Nagarcuna'nın suyun inkârı doğrultusunda Evrensel Boşluk Öğetisi'ni bir serap örneğiyle yorumlamasındaki güçlük, altı farklı varlığı kabul etmek zorunda kalmasındandır.

Algı: Serapta su olmamasına rağmen kesinlikle içinde su algısı vardır. Serabı serap yapan budur.

Algılanan: Algıya neden olan her şeydir. Bu durumda açıkça su değil, ışık ışınları farklı sıcaklıktaki havadaki katmanlardan geçerken bükülürler.

Algılayıcı: Eğilmiş ışık ışınlarını su olarak algılayıp yanlış yapan biridir. Aksi takdirde hiçbir serap gerçekleşemez.

Değilleme: Örneği hazırlama şekli gözönüne alındığında, görünümün değillemesi rehberin ifadesidir.

Değillenen: Değilleme, varolan şeyin inkârıdır. Bu durumda serapta görünen sudur.

Değilleyen: Bu örnekteki değillemeyi koruyan birine ihtiyaç vardır, bu çöldeki kılavuzdur.

Bir illüzyonun illüzyon olabilmesi için en azından bazı şeyler gerçekten varolmalıdır. Serapta su yoksa dahi, su şeklinde algılanan da yanıltıcı olamaz. Sözü edilen altı maddeden en azından bazılarının yanıltıcı olmaması hâlinde, Nagarcuna'nın Evrensel Boşluk Öğretisi, boş olmayan bir şeyin varlığını varsaymak durumunda kalacağından, yaşananı yalnızca bir seraptan ibaret kabul eder. Nagarcuna bu durumda hiçbir hata görmez. Ona göre,

*Fakat eğer sadece algı, algılanan ve algılayıcı olmazsa, o zaman kesinlikle hiçbir olumsuzlama, hiçbir olumsuzlama nesnesi ve hiçbir olumsuzlayıcı yoktur.*<sup>270</sup>

Öte yandan serabın algılandığı varsayıldığında, algısal nedenleri ve algılayıcısı

---

<sup>270</sup> VV 15. Westerhoff, *Nagarjuna's Vignavyavartani*, s. 118.

yoksa hiçbir nesne ortadan kaldırılamaz. Çünkü değilleme, kendisini varedcek bir Şeye ihtiyaç duyar. Fakat bu nesnenin değillemesini gerçekten ifade eden herhangi bir açıklama, bir değilleyen veya en azından bir değilleyen olarak tanımlanabilecek hiç kimse bulunmayacaktır.

*Ne değilleme, ne değilleme nesnesi, ne de değilleyen varolmakla birlikte, her Şey kurulur ve onların özü de aynıdır.*<sup>271</sup>

Bir görünüşün değillemesi, görünümü değilleme ve görünüşü inkâr etme yoksa görünen maddeyi inkâr edecek hiçbir Şey yoktur.

*Algılama gerçekte varolsaydı, bağımlı olarak üretilemezdi. Ancak, bağımlı olan algı tamamen boşluk değil mi?*<sup>272</sup>

Nagarcuna, seraptaki su algılamasının varolduğunu iddia ederse, bu onun önemli ölçüde varolduğu anlamına gelmez. Seraptaki su, kendi tarafından varolmayan, ancak kırılmış ışık ışınları ve bunların görüşte işlenme biçimi ve daha sonra su algısı şeklinde sınıflandırılan diğer Şeylere bağımlı olan bir Şeyin mükemmel bir örneğidir. Bu bakımdan seraplar, Nagarcuna'nın Evrensel Boşluk Öğretisi'ne bir örnek oluşturmaz ancak nesnelere ne kadar birbirine bağımlı olduğuna dair iyi bir örnektir.

*Algı gerçekte varolsaydı, algıyı kim ortadan kaldırırdı? Öteki durumlar için de aynı kalıp geçerli olduğu sürece, bu bir eleştirisi değildir.*<sup>273</sup>

Westerhoff'a göre Nagarcuna'nın serap algısının bir anlamda varolduğunu söylemesi doğru olsa da, bu ifadenin hiçbir şekilde, ontolojik zeminde ciddi bir şekilde anlaşılmasının mümkün olmadığı bir gerçektir. Nagarcuna, görünüşlerin gerçeğini, sorgulanması imkânsız bazı açıklanamaz temellendirmeler şeklinde gördüğünden tartışmaz. Görünüşlerin tartışılması pragmatik açıdan yararlıdır, ancak bazı terimlerin sadece yararlılığı, bu terimlerin esas olarak varolan referanslarının varlığını işaret etmez.

Bu durumda Naiyayika tanıdık bir problemle karşı karşıya kalındığını iddia edecektir: Eğer reddedilen Şey (serap, *svabhava*) sonuçta gerçekleşirse, inkârını savunan açıklama kesinlikle bir yanlışlıktan ibaret kalır. Öte yandan hiçbiri mevcut değilse, hiçbir algılayıcı, algılama, algılanan nesne, inkârcı, inkâr ve yok edilecek nesne de

<sup>271</sup> VV 16. Westerhoff, *Nagarjuna's Vırahavyavartani*, s. 118.

<sup>272</sup> VV 66. Westerhoff, *Nagarjuna's Vırahavyavartani*, s. 119.

<sup>273</sup> VV 67. Westerhoff, *Nagarjuna's Vırahavyavartani*, s. 120.

yoksa Madhyamaka argümanı tamamen ortadan kalkar ve *svabhava*'nın varlığı varsayılabılır hâle gelir. Burada ifade edilmesi gereken şey, tüm bunların Naiyayika'nın öngördüğü şekilde gerçekleşmeden ortaya çıkmasıdır. Madhyamika, bir serapta su veya *svabhava* gibi gerçekdışı bir varlığın, hatalı bir bilişsel durumun nesnesi olabileceğini, aynı zamanda gerçek bir cümleye atıfta bulunabileceğini düşünür. Zira bilişsel bir durumun “nesne” hâline geldiği gerçeğinden hareketle, bu bilişsel durumun üretimi ile nedensel olarak ilişkili olması gerektiği sonucuna varılamaz. Serap örneği, basit ama hatalı bir algı örneği sunmaktadır. Algı ve değilleme nesnesi, kendi başına varolan varlıklardan ziyade bağımlı şekilde ortaya çıkanlardan varsayıldığı sürece, önceden varolan varlıkları gerçek saymak zorunda kalmadan varlıkları inkâr edilebilir. Örneğin serapta su olmamasına rağmen, “Serapta su yok.” ifadesinin iddiası, serabın bir serap olduğunun farkında olmayan insanlara yöneltildiğinde hâlâ bir noktaya kadar geçerliymiş gibi dursa da, “seraptaki su” terimi belirtilmese de, suyun varlığı, üst üste binen duyularımız, ışık ve ısıımızın etkisiyle yaratılan bir şeydir ve bu daha sonra inkâr edilir.<sup>274</sup>

Nagarcuna, serap analogisini Boşluk Öğretisi'nin faydalı bir illüstrasyonu şeklinde görür. Serapta su algısı, sadece kendine bağımlı olan, ancak başka şeyler üzerinde bulunmayan bir şey olarak görülemez. Bu nedenle boş bir nesne için çok iyi bir örnektir. Sadece yanıltıcı su öyle bağımlı bir şekilde varolmasından dolayı görünüş şeklinde görülebilir ve serabın aslında susuz olduğu tespit edilir. Nagarcuna, rakibin bahsettiği diğer varlıkların benzer şekilde boşlabileceğini savunduğu için ne bu illüstrasyonun, ne de dünyadaki boş objelerin boşa gitmeyen, sağlam temellere ihtiyaç duymadığı sonucuna varır.<sup>275</sup>

#### 2.4. Değilleme ve Zaman İlişkileri

Naiyayika değillemenin, ne değilleme nesnesinin öncesinde, ne sonrasında, ne de aynı ânda varolabileceğini ve bu nedenle de varolamayacağını savunur. Genellikle olumsuzlama mantıksal bir ilişki olarak görülse de, zamansal düşünceler için bu durum, matematiksel bir denklemde hangi sayıların önce olduğunu sormanın anlamsızlığı gibi

<sup>274</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 63.

<sup>275</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Vignavyavartani*, s. 16.

tamamen alâkasız görünmektedir. Bu sebeple Naiyayika'nın endişelerinin daha çok Nagarcuna'nın nedensellik eleştirisinin epistemolojiye uygulanmasından kaynaklandığı açıktır.

Naiyayika, üç akli ilişkinin herhangi birinde nedenler ve etkiler mevcut değilse, bunun aynı zamanda epistemik nedenler ve etkiler için de uygulanması gerektiğini iddia eder. Bu nedenle Madhyamaka görüşü ciddi bir şekilde ele alınır, *svabhava* ile ilgili herhangi bir cismin olmadığı üzerine olumsuz bir tez belirlenmesi konusunda bir sorunla karşılaşılır. Çünkü rakip değilmenin, reddedilecek cisimden önce mevcut olamayacağını iddia eder. Zira herhangi bir şey inkâr edilemezse bir değilme ortaya çıkar. Eğer değillenen nesne yoksa (henüz mevcut değilse), onun değilme noktasının ne olacağı ve değilmenin değilme nesnesinin peşinden gidip gitmeyeceği meseleleri açıklanmalıdır.

Değillenmenin ve değilme nesnesinin aynı anda olduğu varsayılırsa değilme nesnenin olumsuzlanmasının nedeni değildir ve değilme nesnesi de olumsuzlanmanın nedeni değildir. Aynı şekilde bir ineğin aynı anda ortaya çıkan iki boynuzu gözönünde alındığında, sağdakinin solun nedeni olduğu veya soldakinin sağ taraftakinin nedeni olduğu şeklindeki açıklama pek de doğru değildir.<sup>276</sup>

VV 69'da Nagarcuna, rakiplerinin kendisine sunduğu eleştirilere cevap verir. Herhangi bir olumsuzluk yoksa yokluğunun kanıtlanabileceği bir nesne mevcut değildir ve bu nedenle Naiyayika kendi şartlarına göre bir *svabhava*'nın olmadığı görüşünü takip etmelidir. Daha genel bir ifadeyle, gerçeklik nedenselliğin olgunlaşmamış hâli olsa bile, nedensel ilişkiler hakkında yine de konuşulabilir. Ayrıca Nagarcuna'nın bazı epistemik süreçlerinin Nyaya terimleriyle anlamlandırılmaması, bunu yapamayacağı anlamına gelmemektedir. Ne de olsa Nagarcuna'nın nedensellik analizinde eleştirdiği şey, karşılıklı şekilde bağımsız, nesnel olarak varolan varlıklara yönelik nedenlerin ve etkilerin kavranmasıdır.<sup>277</sup>

Nagarcuna'nın Evrensel Boşluk Öğretisi olumsuz bir yapı sunması nedeniyle bu konuda büyük önem kazanmaktadır. Genellikle düşünme süreci sırasında önce bazı zihinsel içerikler inşa edildiği ve daha sonra bununla ilgili çeşitli bilişsel işlemler (olumsuzlama, birleşim, bölünme vb.) uygulandığı varsayılır. Burada nedensel bir süreç

<sup>276</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Vignavyavartani*, s. 124.

<sup>277</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 65.

varsa, bu aslında bilişsel işlemlerin uygulanmasını düşünmenin tek yoludur. Geçici olarak etkilerinden önce neden olan sebepler değilleme ve değilleme nesnesi aynı ânda olamaz, aynı zamanda o nesnenin önünde değilleme nesnesi inkâr da edilemez. Fakat bu durumda Naiyayika için bir problem ortaya çıkar. O, basit terimlere atıf yapılması hususunda garanti ediciliğe yaslanan tavra sahiptir ve ona göre basit algılamalar hiçbir zaman hatalı olamaz. Doğru algılamalar yanlış yoldan yapılırsa hata düzeyi yargılar düzeyinde ortaya çıkar. Bununla birlikte, doğru bir algıya sahip olduktan sonra, onu reddetmek yalnızca yanlışlıklara yol açabilir, aksi takdirde ilk etapta doğru olmazlar.

Nagarcuna, bu özel sorunun belirli bir örneğini teşkil eden sebep-sonuç arasındaki zamansal ilişkinin genel eleştirisini onaylamasına rağmen, Evrensel Boşluk Öğretisi gibi olumsuzlukları ortadan kaldırdığına katılmaz. Bunun nedeni, değilleme nesnesinin doğru bir algıyla yakalanmış bir şey gibi kabul edilmemesidir. Bunun yerine seraptaki yanıltıcı su çizgileri boyunca ilerlenir. Bu durumda yanılısama ilk olarak varolur, değillemesi daha sonra ortaya çıkar ve değillemenin yanılısamayı çürütmeyi nasıl gerçekleştirdiğini anlamada zorluk çekilmez. Bu sebep ve sonuç, zamansal ilişkilerle tanıdık bir şekilde ilişkilidir.<sup>278</sup>

Nagarcuna için değillemenin, bir şeylere *svabhava* atfetmeye yol açmaksızın anlaşılıp anlaşılamayacağı hususu önemlidir. Bu noktada Nagarcuna'ya yapılan en büyük eleştiri, bir şeyin reddedilebilmesi için önce varsayılması gerektiğiyle ilgilidir. Eğer herhangi bir nesne yoksa onun değillemesi de mümkün değildir. Aslında bu fikri ilk dile getiren Nyaya Okulu'dur. "Bu beyaz değil." şeklindeki bir yargının nasıl mümkün olduğuyla ilgili sorular sorarlar. Önce "bu" diye bir şeyden bahsedilmesi ve sonra onun değillemesinin yapılması üzerine kafa yorarlar. Ancak Nagarcuna'nın ortaya koymaya çalıştığı, bir şeyin olmadığı iddiasında bulunmak değil, bir yanılısamayı gidermektir. Bunun yanında bir nevi acının ortadan kaldırılmasına bağlı olarak kişideki istek ve arzunun değillenmesi ameliyesidir. Çünkü sadece bu şekilde *nirvana*'ya veya boşluğa erişilir.

Bu minvalde Nagarcuna öğretisinde *çatuşkoti'nin* yani dört alternatifin reddedilmesiyle *samsara* ve *nirvana* olarak adlandırdığı alanları da denetler ve sonuç itibarıyla nihai olan tek şeyin, her şeyin boş olduğu yargısı olduğunu doğrular.

---

<sup>278</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Vignavyavartani*, s. 18.

*Çatuşkoti*'nin bu türden denetlemeler yapılabilmesi bakımından taşıdığı önem bütün Budacı düşünürler tarafından kabul edilmiş bir gerçektir. Bu sebeple üçüncü bölümde *çatuşkoti*'nin Nagarcuna düşüncesindeki önemini ve değillemeyle arasındaki ilişkiyi ele alacağız.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM MANTIK DÜZLEMİNDE NAGARCUNA'NIN ÇATUŞKOTİSİ

### 3.1. Çatuşkoti veya Tetralemma'ya Giriş

Nagarcuna üzerine yapılan tartışmaların en önemlilerinden bir diğeri de *çatuşkoti* veya *tetralemma*'dır. *Koti* (bir tartışma içerisindeki) yan, taraf, saha, bakış açısı demektir. Tam karşılığı *four corners* (dört köşe), yani dört parçaya bölünmüş anlamındadır.<sup>279</sup> Nagarcuna bu tartışmalı ifadelerden sıklıkla argümanlarındaki önemli noktalarında kullanır. Aslında *tetralemma* Budist felsefe literatürünün herhangi bir okuyucusunun aşına olduğu bir ifadedir. Hint mantığı bağlamında tartışmalı bir ilkedir. Argümanların kullanımı konusunda tam bir uyum yoktur; bazen dört ihtimalden biri, bazen tümü yani dördü reddedilir, bazen dördü de teyit edilir. Bu durum modern dönemde daha da içinden çıkılmaz bir hâl alır ve birçok mantık kuramına başvurularak *tetralemma* analiz edilmeye çalışılır.<sup>280</sup>

Son on yılda yapılan bazı önemli çalışmalara rağmen, en eski Budist edebiyatında kullanılmasından, Tibet'in, Japonya'nın ve Çin'in Budist felsefesi eserlerinden daha sonraki zamanlara kadar *çatuşkoti*'nin kökeni ve gelişimi hakkında kapsamlı bir araştırma henüz yapılmamıştır. *Çatuşkoti*'nin Budist literatürde ya da Hint felsefesinde ele alınışı tam net değildir. Yani kimin bu kavramı niye alıp kullandığı ve bununla ne demek istediği hususları karışıktır. Bu, bir araç veya yöntem olarak herkesin elinin altında bulunan, herkesin bahsettiği ve bildiği bir şey, ancak bununla neyi nereye vardırmak istedikleri meseleleri çok açık değildir. Bu bölümün bu boşluğu doldurması amaçlanmamıştır, ancak Nagarcuna'nın *tetralemma*'yı kullanması üzerine bir araştırmadan ibarettir.

*Tetralemma*'nın kullanımı ilk Budist kutsal yazılara kadar uzanılabilir. *Kandaraka Sutta*'da dört seçenek, dört kast sınıfını ayırt etmek için sınıflandırıcı bir araç şeklinde kullanılır: kendilerine eziyet edenler, başkalarına eziyet edenler, her ikisine de eziyet edenler ve hiçbir şekilde ezme olanağı elde edemeyenler. Buda'nın,

<sup>279</sup> *śāśvatāśśvatādy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam / antānantādi cāpy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam // Kalıcı ve geçici tetralemma sükûnet için nasıl doğru olabilir? Sınırlı ve sonsuz tetralemma sükûnet için nasıl doğru olabilir?// MMK 22:12.*

<sup>280</sup> Graham Priest, "The Logic of the Catuskoti", *Comparative Philosophy* 2, vol. 1, (2010): 42.

*tathagata*'nın ölüm sonrası varolup olmadığı sorusuna ilişkin dört alternatif reddetme meselesi de *Aggivacchagotta Sutta* ve *Culamalunkya Sutta*'da bulunur.

İlkel Budizm'de *tetralemma*'nın kullanımı ile onun daha sonraki Madhyamaka yazarları tarafından kullanımı farklılık arz eder. Buda'nın dört alternatif reddetmesinde en azından iki farklı motivasyonun farkedilebileceğini belirtmek önemlidir. Bir motivasyon pragmatiktir (Tathagata'nın ölüm sonrası varolup olmadığı, dünyanın sınırlı olup olmadığı gibi). Diğer motivasyon sistematiktir; Buda, dört alternatifte uygulanan yüklemelerin, bir mumun söndürülmüş alevinin nereye gittiğinin sorusu üzerine, mekânsal koordinatların herhangi bir spesifikasyonunun uygulanmasının mümkün olmadığı gibi, bunun aslında kendi konularına uygulanamayacağını da savunur. Bu nedenle dört alternatif reddedilmelidir.<sup>281</sup>

*Budist Tetralamma* şeklinde de ifade edilen bu dörtlü yapı ortaya konulurken özellikleri bakımından birbirine benzediğinden, Pali Kanon'un *Digha Nikaya*'sında geçen Dörtlü Zincir'den esinlendiği söylenebilir. *Samyutta Nikaya*'da geçtiğine göre, Buda bu düşüncesini Kaşyapa'yla yaptığı bir konuşmada tartışır. Kaşyapa sürekli sorular sorar: “Aziz Gotama, acaba acılar kendi kendine mi oluşur? Acılar başka şeylerden mi oluşur? Yoksa hem kendi kendine, hem de başka şeylerden mi oluşur? Ne kendi kendine, ne de başka şeylerden, yoksa tesadüflerden mi meydana gelir? Aziz Gotama, acı diye bir şey yok diyebilir miyiz?” Buda'nın her bir soruya cevabı “Böyle konuşmamalısın Kaşyapa.” şeklindedir. Ancak en sonunda acının varlığını teyit etmesinin, görünür ve bilinir bir şey olduğunu ortaya koymasının ardından Kaşyapa ondan acıyı tarif etmesini ister. Buda Kaşyapa'ya acının ne kendinden kaynaklı ne de başka şeylerden oluştuğunu anlatır ve bu örnek üzerinden bu dört alternatifini tartışır.

Bu dört alternatifin reddine ilişkin aynı tartışmacı ifade biçimi, geriye doğru Buda'nın kalıcılık ve sonluluk, *nirvana*'nın varlığı, geçmişteki kişilerin varlığı, kalıcılıkları ve dünyanın sonuna dek götürülebilir.<sup>282</sup>

Nagarcuna *MMK* 18:8'de şöyle söyler:

*Her şey gerçektir, gerçek değildir, her şey hem gerçektir hem gerçek değildir, her şey ne gerçektir ne gerçek değildir.*<sup>283</sup>

<sup>281</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 74.

<sup>282</sup> Bkz. *MMK* 25:29; 27:13, 15-18, 25-28.

<sup>283</sup> *Sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyaṃ eva ca / naivātathyaṃ naiva tathyaṃ // MMK* 18:8.

Sembollerle ifade edilecek olursa 1. koti:  $p$ , 2. Koti:  $\neg p$ , 3. koti:  $p \wedge \neg p$ , 4. koti:  $\neg(p \vee \neg p)$  şeklinde gösterilebilir. Önce  $p$ 'nin değili ( $\neg p$ ) alınır. ( $p \wedge \neg p$ ), bir bütün olarak ele alınır. 4. koti'de parantezin dışına yerleştirilen değilleme sonunda ise geriye boşluk kalır. 1. koti:  $p$ , 2. koti:  $\neg p$ , 3. koti:  $p \wedge \neg p$  şeklini alır.

Buradan üçüncü koti ( $p \wedge \neg p$ )'nin, *samsara*'nın yani nihai hakikatin tüm unsurlarını içerdęi görölür. Bu sebeple Nagarcuna 4. koti'yi *nirvana* içerisine yerleştirir. Bu durumda üçüncü koti'nin değillemesi olan *nirvana*  $\neg((p \wedge \neg p))$  şeklinde ifade edilebilir. Graham Priest'in ortaya koyduğu gibi  $\neg((p \wedge \neg p))$ ,  $\neg(p \vee \neg p)$  şeklinde gösterilebilir.<sup>284</sup>

Diğer bir ifadeyle, düzenli bir sırayla birbirini takip etmeyen *çatuşkoti*'nin her bir basamağının, evet, hayır, hem evet hem hayır, ne evet ne hayır cevaplarına karşılık geldiği de söylenebilir. Nagarcuna'nın yazılarından açıkça görüleceği gibi, iki alternatifin reddedildiği durumdan çok, daha yaygın olan dört alternatifin reddidir: Bir kavramın uygulanmasını reddetmek, hem olguyu hem de olgusunun uygulanmasını ve nihayetinde ne kavramın ne de değillemesinin uygulanmasını reddetmektir.

### 3.2. Çatuşkoti ve Nagarcuna Düşüncesindeki Yeri

#### 3.2.1. Dört Alternatifin Belirsizliği

*Tetralemma*'nın dört deyimini yorumlamada bazı zorluklar vardır. İlk zorluk, dört alternatifin belirsizliği ile ilgilidir. Batılı yorumsamacı literatürde, *tetralemma*'yı önerme biçiminde ifade etmek oldukça yaygındır. Buradan hareketle daha önce geçen *MMK* 22:11'de<sup>285</sup> Nagarcuna, aşağıdaki önermeleri reddetmektedir:

1. A
2.  $\neg A$
3.  $A \wedge \neg A$
4.  $\neg(A \vee \neg A)$

Bu anlayışa göre son iki alternatifin mantıksal olarak eşdeğer olduğu ortaya

<sup>284</sup> Yalkın, "Hint Antikçağı" s. 61.

<sup>285</sup> *śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prañāptyarthaṃ tu kathyate // "Boş"un, "boş olmayan"ın sözü edilmemelidir. Ne ikisi, ne de hiçbirini söylenebilir. Bunlar sadece nominal olarak kullanılırlar. // MMK 22:11, Ayrıca bakınız 27:13.*

çıkılmaktadır. Bu sebeple dört olasılığı gözönünde bulundurmak yerine aslında sadece üçüyle uğraşıldığı görülür. Bu alternatif, DeMorgan Yasası,  $\neg (A \vee \neg A)$ , Çifte Değilleme ile  $A \wedge \neg A$ , yani üçüncü alternatife eşdeğerdir ( $\neg A \wedge \neg \neg A$ ). Dördüncü alternatif reddedildiğinde, geriye üç iç içe geçmiş olumsuzluk içeren ifade kalır; yani  $\neg \neg (A \vee \neg A)$ . Bazı durumlarda dördüncü alternatif için eşdeğer ( $\neg A \wedge \neg \neg A$ ) formu verilir. Dördüncü alternatife *MMK*'da formüle edildiği şekliyle bakıldığında, her iki biçimlendirmeye izin veren önemli miktarda varyasyon olduğu anlaşılır. Westerhoff'a göre bazen *na ubhayam* (hem birinci hem de ikinci seçenek olarak değil)<sup>286</sup> yani “değil (A ve değil A)”, bazen *naiva... naiva...* (Bile değil... bile değil...)<sup>287</sup> veya *na... ca na...* (değil... ve değil...)<sup>288</sup> yani “değil (A veya değil A)” şeklinde okunabilir. Bu varyasyonun nedeni, Nagarcuna'nın “ve” ve “veya” ile ayrılan problemleri değil, bunun yerine bağlamdan kaynaklanan “değil (A veya değil A)”nın kullanmayı amaçlamasıdır.

Westerhoff, *MMK* 18:10<sup>289</sup> gibi ifadelerde yer alan iki değilleme örneğinin farklı türde değilleme olarak değerlendirilmesi, yani dışın *prasacya* değillemesi ve iç kısmın da *paryudasa* değillemesi olarak ele alınması gerektiğini ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, dört alternatifin reddedilmesindeki değillemenin *prasacya* değillemesi olduğu açıktır. Yani dördüncü alternatifin reddi *prasacya*  $\neg$  *prasacya*  $\neg$  ( $A \vee$  *paryudasa*  $\neg$   $A$ ) şeklinde gösterilebilir. *Prasacya* değillemesinin Çifte Değilleme'ye uyduğu, bu türden değillemelerin birkaçının birbirini iptal ettiği varsayılırsa, dördüncü alternatifin reddinin ya A ya da *paryudasa* değillemesinin gerekçesini bir şekilde sunar. Nagarcuna'nın söylemek istediği şeyse tam olarak bu değildir. Değilleme, *prasacya* değillemesi olarak alındığında  $\neg \neg A \equiv A$  şeklinde ifade edilemez.

Hint Madhyamaka literatüründe, *prasacya* değillemesine uyulmadığını belirten herhangi bir doğrudan bahseden metinsel bir kanıt yok gibi görünmektedir. Tartışılan dışlama durumu örneği gözönüne alınırsa değillemenin,  $\neg \neg A \equiv A$  şeklinde ifade edilmemesi makul görünür. “Elma kırmızıdır.” gibi bir ifadeyi reddetmek için seçim değillemesi kullanıldığında, elmanın sadece bir başka rengi olabileceği de vurgulanır. Küme kuramsal terminoloji kullanılırsa elmanın, kırmızı şeyler grubunun bir

<sup>286</sup> *MMK* 22:11, 25:17, 23; 27:13.

<sup>287</sup> *MMK* 18:8, 25:15-16.

<sup>288</sup> *MMK* 25:22.

<sup>289</sup> *pratītya yadyadbhavati na hi tāvattadeva tat / na cānyadapi tāsmanocchinnaṃ nāpi śāśvataṃ // Ne olursa olsun, başka bir şeye bağlı olan, ne o şey ne de onun dışında başka bir şeydir. Bu nedenle yoktur, ne de kalıcıdır. // MMK* 18:10.

tamamlayıcısı olduğu söylenebilir. Kısacası elmanın kırmızı olduğu ifade edilir. Öte yandan dışlama değillemesi “Beş sayısı mavidir.” gibi bir açıklamayı reddetmek için kullanılır. Mavilik beş sayısı için anlamsız olmakla kalmayıp gerçekten geçerli de değildir. Bu dışlama değillemesi tekrar edilerek maviliğin beş sayısı için uygulanamaz olduğunu iddia etmek için uygulanabilir olmadığının söylenmesi, beşin mavi olduğunun söylenmesinden farklıdır. Bu illokusyonel/sözedim değilleme kavramını içerir. Bir içeriği ifade eden önermeleri, iddiaları, komutları, talepleri, vaatleri vb. oluşturan sözedimler tarafından önek olmasındandır. Kapıya açık olma özelliğini atfetmek, onaylayan tarafından önek getirildiğinde “Kapı açık” ifadesini, “Kapıyı aç!” komutunu veren, öneki ile birlikte üretir. “Açılmayacağına söz verelim mi?” veya “Kapıyı açacağıma söz vermiyorum.” benzer şekilde “Kapının açık olmadığını iddia ettim.” ve “Kapının açık olduğunu iddia etmem.” arasında fark vardır. Birinin sözedim değillemesi yapabildiği çeşitli nedenlere dayanır. Bu, iptal edilecek önerme, istenmeyen bir varsayım taşıdığına ortaya çıkar. Diğer bir deyişle sözedimsel değilleme kullanma durumu, *paryudasa* değilleme yerine bir *prasacya* ikame etme isteğidir, çünkü cümle tarafından yapılan belirli bir varsayımın reddedilmesi iptal edilmek istenir. Bir başka belirgin husus kanıt eksikliğidir. Her iki durumda da iyi bir kanıtın bulunmadığını belirtmek için “Süreklilik hipotezinin doğru olduğunu iddia etmem.” şeklinde bir ifade kullanılabilir. Dolayısıyla söz edimsel değillemenin prensip önyargısını iptal eden *prasacya* değillemesinden daha genel, onu içeren ve diğer başka hususları da kapsayan bir kavramdır.

Buradan hareketle Westerhoff, *tetralemma*'yı sözedimsel değillemenin aşağıdaki konumlara uygulanabilirliğini dile getirir:

1. A
2.  $\neg A$
3. A ve  $\neg A$
4. Ben iddia etmiyorum (A veya  $\neg A$ )

Tekrar  $\neg$  *paryudasa* değillemesiyle, dördüncü alternatifin değillenmesiyle de şema şu hâle gelir:

Bunu iddia etmediğimi iddia etmiyorum (A veya  $\neg A$ )

*Prasacya* değillemelerini sözedimsel değillemelerle değiştirmenin avantajı, iki değillemenin de bir önermeye indirgenmeden yani  $\neg\neg A \equiv A$ 'nın gerçekleşmediğinin

görülmesine izin vermesidir.

Bununla birlikte bu izlenim yanıltıcı da olabilir. Nagarcuna ve yorumcuları *tetralemma*'nın farklı bölümlerini reddetme argümanlarını ortaya koyarken “önermenin bir biçimini” iddia etmek isterler. Madhyamika için *tetralemma*, yani dört alternatifin içinde barındırdığı *svabhava*'nın varlığı fikrini inkâr etmektir.<sup>290</sup>

*Tetralemma*'nın yorumlanmasında önemli bir sorun, *pariyudasa* değillemesini belirten üçüncü alternatifin reddi ile bağlantılıdır. Robinson, bu sorunun çözüm yollarının önermede değil, dört alternatifini yorumlamada olduğunu söyler. Alternatifler F üzerinden gösterilirse,

1. Her şey F'dir.
2. Her şey F değildir.
3. Bir şey F'dir ve bir şey F değildir.
4. Değil: F'dir veya F'olmayan bir şey F'dir.

buradaki tüm olumsuzluklar, dördüncü alternatifin yani *prasacya* değillemesi dışındakiler *pariyudasa*'dır. Açıkça görüleceği üzere, bu şekilde formüle edildiğinde, üçüncü alternatif, aynı nesneye atıfta bulunan bir şeyin iki parçasını alıp almamıza bağlı olarak belirsizdir. Yani bu deyim, bazılarının öyle, bazılarının da öyle olmadığı anlamına gelir. Hâlbuki Nagarcuna için asıl mevzu, bazıları için geçerli, bazıları için geçerli olmadığı iddialarının reddedilmesi veya doğrulanması değil, nesnenin kendi varlığı ve öz kavramlarıyla kabul edilmesidir. Özlerin bir bölümüne ait olan şey tabii ki bütün özü ilgilendirir.

*MMK*'da Nagarcuna'nın Uyuşmazlık Yasası'nı (7:30 ve 8:7) ifade ettiği açık *pariyudasa* değillemesi örnekleri yer alır. Ayrıca Nagarcuna'nın dört alternatifini mantıksal zeminden ziyade retorik üzerinde kullandığı da söylenebilir. Üçüncü çelişkili alternatif bu nedenle gerçek bir olasılık teşkil etmemelidir. Bu ifadenin çelişkili olup olmadığı nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Nagarcuna, tek bir nesnenin tamamen siyah ve siyah olmadığını iddia etmekle çelişkili bir hâl alabileceği düşüncesini reddeder. Örneğin *MMK* 25:14'de,

*Nirvana hem varolup hem varolmayabilir miydi? Işık ve karanlığın durumu gibi,*

---

<sup>290</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 79.

*bu ikisi (varolan ve varolmayan) aynı yerde olamaz.*<sup>291</sup>

Ramendra Nath Ghose, üçüncü alternatifi reddeden iki yol sunar. Ayrıca üçüncü alternatifi reddedildiği üçüncü bir yöntemden bahseder. *MMK*'daki 25:12'yi<sup>292</sup> tartışır ve burada Nagarcuna, bu alternatifi hem varolan hem de varolmayan şeylerin çelişkili olduğunu söyleyerek değil, varlık ve varoluşun her ikisinin de bağımlılığı varsayması nedeniyle *nirvana*'nın bağımlılığı konusu çerçevesinde, üçüncü seçeneği aynı zorlukla karşılaşılan hem birinci hem de ikinci alternatifi zorluklarını ima ettiğinden reddeder.

Burada ilk alternatif, şeylerin yalnızca kendileri tarafından yapıldığını içerir, ikincisi ise yalnızca özelliklerin başkaları tarafından verildiğini kapsar. Üçüncü alternatif, birinci ve ikinci arasında bir uzlaşmayı oluşturur: şeylerin kısmen kendinden kaynaklandığını ve kısmen diğer nesnelere kaynaklandığını söyler.

Yukarıda verilen niceliksel okumaya göre, üçüncü ve dördüncü alternatifler mantıksal olarak birbirinden farklıdır, çünkü üçüncüsü bazı nesnelere hem F özelliğini, hem de onun tamamlayıcılığını üstlenir. Nagarcuna *MMK* 22:11'de söylemek istediği şey şu dört seçeneğin reddedilmesidir:

1. Tüm nesnelere "boş" olduğu söylenmelidir.
2. Tüm nesnelere "boş" olduğu (bir *paryudasa* tarzında) reddedilmelidir.
3. Bazı nesnelere "boş" olduğu söylenmelidir ve aynı nesnelere *paryudasa* değilmesi de gerekir.
4. Değil: Bazı nesnelere "boş" olduğu söylenebilir veya aynı nesnelere *paryudasa* değilmesinin "boş" olması gerekir.

Nagarcuna, dört seçeneğin her birinin saçma bir sonuca yol açtığını ifade eder. Bu sebeple hepsi reddedilir. Ancak bu durumda dört alternatifi tek tek tartışmak yerine, tek bir argümanla ortadan kaldırır. Başka bir deyişle, dört alternatifte listelenen tüm iddiaların yalnızca isimler olduğunu söyleyerek bunu yapar.

Nagarcuna, dört alternatifi tek tek reddetmek için sebep göstermediğinden, çelişkili olduğunu düşünerek üçüncü alternatifi reddetmek isteyip istemeyeceği kanısına da varılamaz ve ilk iki alternatifi içerdiği güçlükleri biraraya getireceği de söylenemez.

---

<sup>291</sup> *Bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ kathaṃ / na tayoṛ ekatrāstitvam ālokatamasoryathā // MMK 25:14.* Jong bu pasajı *hy ekatra prākaśa tamasoṛ iva* şeklinde bitirmiştir.

<sup>292</sup> *Bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi / nānupādāya nirvāṇam upādāyobhayaṃ hi tat // Nirvana hem varolan hem varolmayan olmasaydı, ikisi birbirine bağlı olacağından bağımsız olmayacaktı. // MMK 25:12.*

Sadece başkalarının değil, bazı açılardan olayların boş olduğunu iddia ederek üçüncü alternatifin benimsenmesi ise mümkündür.

Semantik açıdan bakıldığında, Madhyamika için her doğru, kişinin tüm nesnelere boşluğunu savunmasıyla mümkündür ama böyle olsa da bu, nesnelere nedensel olarak varıldığını varsayarak yapılmamalı, benzer şekilde objektif bir referans ilişkisi içinde bu nesnelere boşluk özelliği taşıdığı da savunulmalıdır. Ancak buradaki boşluk açıklamaları standart semantik anlayışlara göre anlaşılmalıdır. Böyle bir öğretiy gözönüne alındığında, her şeyin boş veya hepsinin boşluktan yoksun olduğu veya bazılarının boş olduğu ve boş olmadığı ya da boş yüklemine nesnelere için geçerli olmadığı, “mavi” tanımlamasının sayılara uygulanamayacağı düşüncesi çerçevesinde anlaşılmalıdır.

Tom J. F. Tillemans’ın dört seçeneği ifade edişine göre,

1.  $\neg (\exists x) (Fx)$
2.  $\neg (\exists x) (\neg Fx)$ .
3.  $\neg (\exists x) (Fx \wedge \neg Fx)$ .
4.  $\neg (\exists x) \neg (Fx \wedge \neg Fx)$ .

x’in olmadığı koşulda, yani nicelik atfedilecek alan boşsa, dört konumun aynı anda reddedilmesi makuldür. Bu tek tek okumayı gereksiz kılarken, farklı değilleme türleri arasındaki ayrım da gereksizleşir. Ayrıca bu *tetralemma*’da birtakım problemler de vardır. Bir yandan üçüncü ve dördüncü olasılıkların mantıksal olarak eşdeğer olduğunun ortaya çıkmasından, öte yandan bu yorumun benimsenmesi hâlinde Madhyamika’nın *tetralemma*’nın dört alternatifini de kabul etmesi gerektiğinin ima edilmesinden kaynaklanan zorluklar vardır. Zira bu, değillemeye karşılık gelen ifadeler değıştiğinde doğru kabul edilmelidir. Tillemans, Madhyamika tarafından kabul edilen sayısal ifadelerin genel olarak referanssal olmaktan ziyade ikame olarak yorumlandığını iddia eder. Referanslı olarak yorumlanırsa “Tüm x’ler F” ifadesi, her birinin birer F’li olması için bazı nesnelere kümesi olduğu anlamına gelir. İkame olarak yorumlandığında ise “Fx”te “x” yerine kullanılan her ad için doğru ifadedir.

Madhyamika’nın bu nedenle dili hangi konuda günlük hayatla ilgili iletişim kurmak için kullanabileceği ayrı bir sorudur. Ancak *şunyavada*, böyle bir dilin referanssal bir yorumunu hiçbir zaman kabul etmediğini belirtir. Bu yorumlamasının zorluğu şu şekildedir: Referanssal ve ikame niceleme arasındaki farkın, yalnızca



dünyadaki nesnelere üzerindeki nicel belirlenimlerle dil parçalarının nicelendirilmesi arasındaki fark olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Tillemans'ın bu şekilde dile getirdiği iki hakikat arasındaki Madhyamika ayrımı, nesnelere ontolojik statüsünü yorumlamanın iki farklı yolu ile ilgilidir. Bir ifade hem referanssal, hem de ikame edici şekillerde de okunabilir. Nicelenmiş nesnelere ya *svabhava* ile varolan ya da boş olan hâlde görülebilir. Benzer şekilde ikame niteliğindeki yoruma verilen cümlelerin gerçeği, konvansiyonel gerçeklik düzeyinde görülen durumlar ya da nihai gerçeğin seviyesinde kabul edilen ve daha sonra boş olarak görülen durumlar tarafından geçerli sayılır.

Dört alternatifin reddedilmesine ilişkin tüm örnekler boşluk, süreklilik veya sonluluk gibi tek bir özelliğın reddi ile ilgilidir. *Tetralemma*'nın bu şekilde kullanılmasının çok açık bir örneği, *MMK*'nın 12. bölümünde bulunur. Nagarcuna nedensellik kavramının acıya uygulandığında ortaya çıkan dört olasılığın listelenmesiyle işe başlar: Bazıları, acıya kendisinin, başka birinin veya her ikisinin neden olduğu veya sebepsiz bir şekilde ortaya çıktığı şeklindedir.

*Tetralemma* nedensellik ilişkisinden ziyade kendilik ve sebebiyet özelliğı üzerinden yorumlanabilir. Dört alternatifin reddedilmesi şu şekilde de gösterilebilir:

1. Her şey kendinden kaynaklıdır.
2. Her şey kendinden kaynaklı değildir.
3. Kendine neden olan bir şey vardır ve (aynı) bir şey kendinden kaynaklı değildir.
4. Değil: Kendine neden olan bir şey veya (aynı) bir şey kendi kendine neden olmaz.

Bu adım, özellikler ve ilişkilerle uğraşan *tetralemma*'nın biçimlerinin tam olarak paralel şekilde ele alınmasını sağlar. Bir özellik ve bir ilişki arasındaki temel farklılık, bir özelliğın (sarı renk gibi) uygulandığı nesnelere kümesinin (zamansal nesnelere) özelliklerine sahip olanları (limon, muz gibi) ve benzeri şekilde eksik olanları (çilek, elma ve benzeri gibi) iki alt kümeye ayırmasıdır. Bununla birlikte bir ilişki, uygulanabilir olduğu nesnelere kümesini, ilişkili kümedeki nesnelere çiftlerine böler. Bu çift kümenin yapılabileceği çeşitli yollar vardır:

1. Sadece iki kez aynı nesneyi içeren çiftler veya
2. Sadece iki farklı nesne içeren çiftler veya
3. Her iki özdeş ve ayrı nesne çifti veya nihayet

4. Hiçbir şeyden ibaret olamaz, diğer bir deyişle tamamen boş olabilir.

Bu olasılıklardan hangisinin elde edildiğini kümedeki nesnelere ilişkisi belirler. Örneğin sevgi ilişkisi bir dizi insan üzerinden ele alındığında, ilk durumunda, insanların sadece kendilerini sevdikleri bir dizi egoist ortaya çıkar; ikincide, insanların sadece diğer insanları sevdikleri bir grup anormal, üçüncüde, kendilerini ve başkalarını seven bazı normal insanlar ve dördüncüde duygusal bir boşluk ortaya çıkar.

Yukarıdaki argümanın çizgisinde belirli bir ilişki kavramının eksikliği tartışıldığında, bir nesneyi kendine bağlamak, bir nesneyi kendine ait olmayan bir şeyle ilişkilendirmemek, sözkonusu nesneyi kendine ve başka nesnelere bağlamak ve onu ne kendisiyle, ne de başka nesnelere ilişkilendirmek, başka bir deyişle hiçbir şeyle ilişkilendirmek şeklinde bir tabloyla karşılaşılır. Dört olasılığın yetersizliği ortaya konulduğunda, dört seçeneğin tümü bir *prasacya* değillemesiyle reddedebilir ve böylece sözedimsel değilleme uygulanabilir. Örnek olarak *MMK*'nin 12. bölümünün birinci pasajı okunabilir. Zira acı çekmekten bahsederken nedensellik kavramını kullanmak mantıklıysa, nedenselliğin ya acı çekmenin kendisine, başka bir şeye veya her ikisine de sebep olduğu veya acıya sebep olmayan bir şekilde herhangi bir şeyle ilgisinin bulunmadığı söylenebilir. Nagarcuna, nedensellik kavramının bu bağlamda uygulanamazlığını dile getirir.

*Kimileri, acıya kendisinin, başka bir şeyin, her ikisinin neden olduğuna veya sebepsiz bir şekilde ortaya çıktığına inanıyorlar. [Acı çekmeyi] üretilen olarak düşünmek uygun değildir.*<sup>293</sup>

Nagarcuna, daha sonra bölümün geri kalanında bu olasılıkların her birini çürütmeye karar verir. 2. pasaj, acı çekmenin kendi üretimini, 3-8'de başkası tarafından üretimini ve 9. pasajda son iki ihtimali çürütmeye çalışır. Bu bölüm öncelikle *tetralemma*'nın tartışma mekaniğiyle ilgilendiği için, bu argümanların içeriği gözardı edilebilir. Bununla birlikte bölümün son pasajında belirtilen genellemeye dikkat edilmesi önemlidir:

*Acının sadece açıklanan dört olası yoldaki nedensel görünümü imkânsız değil, aynı şey varlığın dışsal unsurlarına göre de mümkün değildir.*<sup>294</sup>

<sup>293</sup> *svayaṃ kṛ taṃ parakṛ taṃ dvābhyāṃ kṛ tam ahetukaṃ / duḥkham ity eka icchanti tac ca kāryaṃ na yujyate // MMK 12:1*

<sup>294</sup> *na kevalaṃ hi duḥkhasya cāturvidhyaṃ na vidyate / bāhyānāmapī bhāvānaṃ cāturvidhyaṃ na vidyate*

Alex Wayman (1921–2004), *MMK* 12:1’de ve daha genel olarak 1:1’de<sup>295</sup> bahsedilen sebeple ilgili dört ihtimalin, dört farklı Hint felsefe okulunun görüşünü temsil ettiğini savunur. Kalupahana’nın aktardığına göre, öz-nedensellik Samkhyalar’a, diğer taraftan Vedalar ve Brahman’da açıklanan tanrısal neden öğretisine, kendisi ve başkaları tarafından Naiyayika ve Vaiṣeṣika’ya (Dasgupta), Kral’a neden olan sebepler ve nihayet sebebin yokluğu Lokayatalar’a atfedilir. Bu son tanımlama, Çarvakalar’ın sadece nedeni karma bağlamında reddettiği görüşü, tüm nedensel belirlemelerde olmadığını savunan Schayer tarafından reddedilir.

Dolayısıyla Nagarcuna, acı hakkında konuşmak için nedensellik kavramını kullanmanın uygunluğu hakkında somut bir argüman olmaktan başka, bu bölümün içeriğini de bir argüman-şema olarak ele alır. Bu argüman şeması, eksikliği göstermek için harici varlıklara atıfta bulunulan diğer kavramlarda kullanılabilir bir çerçeve niteliği taşır.<sup>296</sup>

### 3.2.2. Bazı Çatuṣkoti Yorumlamaları

En basit hâliyle herhangi bir A iddiasında dört muhtemel durum şu şekilde yazılır:

- a) A
- b) ¬A
- c) A ∧ ¬A
- d) ¬(A ∨ ¬A)

Modern yorumcular *çatuṣkoti*’yi ifade etmenin başka yollarını bulmaya çalışırlar. Robinson dört alternatifin şu şekilde anlaşılmasını önermektedir:

- a)  $\forall xA$
- b)  $\forall x\neg A$
- c)  $\exists xA \wedge \exists x\neg A$
- d)  $\neg\exists xA \wedge \neg\exists x\neg A$

Tillemans, dört alternatifini biraz daha makul hâle getirir:

- a)  $\exists xA$

---

// *MMK* 12:10

<sup>295</sup> *na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ / utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana // Ne kendinden, ne başkasından, ne her ikisinden, ne de herhangi bir sebep olmadan her ne olursa olsun hiçbir şekilde bir varlık ortaya çıkamaz. // MMK 1:1.*

<sup>296</sup> Westerhoff, *Nagarjuna’s Madhyamaka*, s. 87-88.

- b)  $\exists x \neg A$
- c)  $\exists x (A \wedge \neg A)$
- d)  $\exists x (\neg A \wedge \neg \neg A)$

Tillemans'ın belirttiği amaç klâsik mantığı korumaktır. Bu durumda c ve d boştur.

Bazı yorumcular klâsik olmayan mantık kullanmayı önerir. Örneğin Johan Frederik (Frits) Staal (1930-2012), sezgisel mantığı kullanarak bir öneride bulunur:

- a)  $A$
- b)  $\neg A$
- c)  $A \wedge \neg A$
- d)  $\neg A \wedge \neg A$

En azından sezgisel mantığa geçmek, çifte değillemenin başarısızlığını motive eder.

Westerhoff iki çeşit olumsuzlama önermektedir.

- a)  $A$
- b)  $\neg A$
- c)  $A \wedge \neg A$
- d)  $x (A \vee \neg A)$

Burada c, a ve b yine bazı problemler ortaya çıkaracağından bir formülasyona daha tabi tutulur:

- a)  $A \wedge x \neg A$
- b)  $\neg A \wedge x A$
- c)  $A \wedge \neg A$
- d)  $x (A \vee \neg A)$

Priest'e göre bu formülasyonun sonuçları, x'in x olarak nasıl çalıştığını ve özellikle de  $\neg$  ile nasıl etkileşime girdiğine bağlıdır. Westerhoff, *paryudasa* ile *prasacya* değillemesi arasındaki Hint mantığındaki standart ayrımı işaret eder. Bunun gerçekten de belirli bir itirazı vardır. Ancak yaklaşımdaki sorun, kötü eylemleri önerme bağlamlarına koymanın mantıklı olmadığıdır. Böylece dört alternatifin ilk ikisi mantıklı değildir. Ayrıca dört alternatifin tümünü inkâr etme ihtimalinde, dördüncü alternatifin reddi  $x x (A \vee \neg A)$  olarak ifade edilmelidir. Buna rağmen *çatuşkoti*'nin formüle

edilebileceğini söyleyerek devam eder:

$F \langle A \rangle \neg T \langle A \rangle \wedge F \langle A \rangle$ 'dır.

$B \langle A \rangle T \langle A \rangle \wedge F \langle A \rangle$ 'dır.

$N \langle A \rangle \neg T \langle A \rangle \wedge \neg F \langle A \rangle$ 'dır.

Buradan hareketle,

C1:  $T \langle A \rangle \vee F \langle A \rangle \vee B \langle A \rangle \vee N \langle A \rangle$

artı ayrıkların ikili olarak ayrıştırıldığı iddiası ortaya atılır:

C2:  $\neg (S1 \langle A \rangle \wedge S2 \langle A \rangle)$

Bundan sonra, tüm alternatiflerin reddedildiği iddialar hakkında olumlu bir şey söylenebileceği varsayılır. Bunların başka bir durumu vardır, yani (e): Yukarıdakilerin hiçbiri. Açık olan şey, bunu ifade etmek için dile e, yani yeni bir yüklenici eklemektir.<sup>297</sup>

### 3.2.2.1. Dört Alternatifi Onaylama: Pozitif *Tetralemma*

*Tetralemma*, Madhyamaka argümantasyonunda, hepsinin yetersiz olduğunu ve reddedildiğini gösteren dört özel ve ayrıntılı mantıksal alternatifin açığa çıkarılmasını sağlamak için kullanılır. Ancak *MMK*'nın 18:8 numaralı pasajında buna örnek teşkil edemeyecek bir istisna dikkat çeker. Orada Nagarcuna, iddia ettiği dört alternatifi de doğrular gibi görünmektedir.

Çandrakirti'yi izleyen yorumsal gelenekte bu pasaj, genellikle Buda'nın öğretiminin kademeli niteliğini işaret ettiği şeklinde anlaşılır. "Hepsi öyledir." fikri, Buda'ya ait fenomen doğasının anlayışı konusunda sıradan öğrencileri ikna etmek için, "Hepsi öyle değil", sonradan tüm olayların geçici olmamasını ve ânlık olmasını bildirmek için, "Her ikisi de öyledir ve öyle değil", gerçekte olağan bir perspektiften görünen şeyin Buda'nın öğrencisinin bakış açısıyla yapılmayacağını göstermek için öğretilir. Son olarak "Hepsi ne de öyle ne de öyle değildir." ise bu terimlerin ikisinde de gerçeklik geçerli değildir. Dolayısıyla bu dört alternatiften her biri bu bağlamda reddedilir. Her biri belirli bir izleyicinin amaçları için uygun, artan bir dizi görüşten ibarettir.

Garfield'a göre burada dört alternatif arasındaki çatışma, onları Çandrakirti'nin yaptığı gibi farklı bakış açılarıyla göreceli hâle getirmekle değil, nihai ve geleneksel

<sup>297</sup> Priest, "The Logic of the Catuskoti", s. 27-29.

anlamda değişkenleri ekleyerek çözülr:

1. Her şey geleneksel olarak gerçektir.
2. Hiçbir şey sonuçta gerçek değildir.
3. Her şey hem geleneksel hem de gerçek ve sonuçta gerçek dıőıdır.
4. Hiçbir şey ya geleneksel olarak gerçek dıőıdır ya da nihai olarak gerçektir.

Bu yolla, *tetralemma*'nın dört alternatifinin mantıksal olarak bağımsız olduğunu görmenin yanısıra, dört alternatifin reddedilmesinin, Nagarcuna'nın *svabhava*'nın bulunmamasına dair geliştirdiği öğretisine uyduğunu anlamak mümkündür. Çağdaş yorumsal literatürdeki bazı hesaplarla karşılaştırıldığında, bu şekilde sunulan yorumların mantıksal düzlemde çok muhafazakâr oldukları söylenebilir. Klâsik mantıkta bulunan kaynakların ötesinde herhangi bir şey içermediği görölür.<sup>298</sup>

### 3.2.2.2. Klâsik ve Klâsik Olmayan Mantık Perspektifinden *Çatuşkoti*

Priest ve Garfield'ın öne sürdüğü gibi, Nagarcuna'nın eserlerinin bazı yönleri (örneğin, boşluğun boşluğunun meşhur karmaşık konusu), dialetizmle ilgili yorumlanabilir taraflar barındırır. Bu yaklaşım Nagarcuna'nın *çatuşkoti*'deki argümanlarının metodolojik temelleri için geçerli değildir. Zira bunlar tamamen klâsik mantık çerçevesinde açıklanabilir.

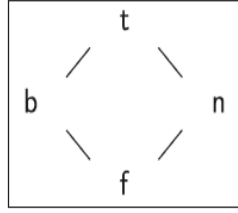
Jay Garfield ve Graham Priest, Nagarcuna'nın *MMK*'daki *çatuşkoti*'yi olumlu ve olumsuz olarak kullandığını iddia eder. Olumlu kullanımda, belirli bir öneri için dört doğruluk değerinin hepsinin geçerli olduğunu, olumsuz kullanımda, belirli bir öneri için dört doğruluk değerinden hiçbirinin geçerli olmadığını savunur. Daha sonra gerçek değerler üzerinde *çatuşkoti*'nin bu görünüşteki çelişkili kullanımlarını anlamaya çalışırlar. Ortak görüşleri, Nagarcuna'nın nihai gerçekliğin veya *paramarthasatya*'nın temelde etkisiz olduğu görüşünü vurgulamak için olumsuz *çatuşkoti*'yi kullanmasıdır.

*“Boş”un, “boş olmayan”ın sözü edilmemelidir. Ne ikisi, ne de hiçbiri söylenebilir. Bunlar sadece nominal olarak kullanılırlar.*<sup>299</sup>

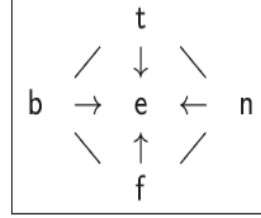
Garfield ve Priest'e göre, olumlu *çatuşkoti*'yi, John D. Dunne tarafından dört değerli semantik için önerilen tablo en iyi şekilde temsil eder.

<sup>298</sup> Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 90.

<sup>299</sup> *MMK* 22:11. Sanskritçe karşılığı için bkz. Dipnot 266.



Tablo 2 *Dunn'ın dört değerli mantığı*

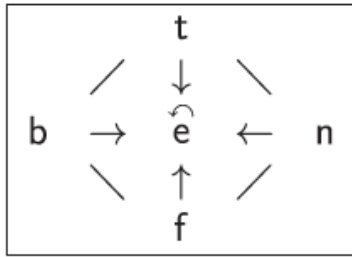


Tablo 3 *Büyük ölüm*

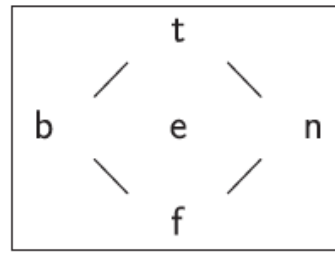
Kaynak: Aaron J. Cotnoir, “Nagarjuna’s Logic”.

Bu öneri, olumlu *çatuşkoti*'de bulunan dört gerçek değerden hiçbirine sahip değildir. Böylece, Sylvan'ı takip eden Garfield ve Priest, Joshu'nun “büyük ölüm” şeklinde adlandırdığı nihai perspektife geçişi temsil etmek için beşinci bir doğruluk değerini, *e*'yi önerir.

Değerler üzerindeki bu sıralama, *e*'nin diğer değerleriyle kıyaslanamaz. O hâlde cümleler bu değeri nasıl alır? {*t*, *f*, *b*, *n*} kümesindeki tüm değerleri *e*'ye eşleyen yeni bir değerlendirme fonksiyonu,  $\mu$  tanımlanır. Ayrıca,  $\mu(v(\neg A)) = \mu(v(A \wedge B)) = \mu(v(A \vee B)) = e$ .



Tablo 4 *Boşluğun boşluğu*



Tablo 5 *Nirvana*

Kaynak: Aaron J. Cotnoir, “Nagarjuna’s Logic”.

Olumsuz *çatuşkoti*, pozitif değerler üzerinde *p*'yi kullanır ve bu, tüm konvansiyonel resmin inkârını verir. Nagarcuna'nın *çatuşkoti*'yi olumlu şekilde kullanması öncelikle “konvansiyonel gerçeklik” veya *samvrtisatya*'nın görünümünü baltalamaya yöneliktir. Konvansiyonel gerçeklik, özellikleri, evrensel değerleri, düşünceleri, benliği ve benzerlerini, diğer bir deyişle her şeyi genelde görüldüğü gibi dolduran dünyadır. Nagarcuna, bu gerçeklik hakkındaki iddiaların hepsinin dört

doğruluk değerine sahip olduğunu savunarak gerçekliğin bu resmini zayıflatır.<sup>300</sup>

Buradaki *modus ponens*'in başarısızlığı ciddi bir handikaptır. Nagarcuna'nın tercih ettiği mantık, böyle argümanları geçerli kılmalıdır. Aslında, *modus ponens*'ler *MMK*'da sık görünür:

*Değişiklik olduğunda hareket vardır. Hareket mevcut harekettedir, ne hareket hâlinde, ne de hareket hâlinde olmayanda değil. Hareket etmede bir değişiklik olduğu için hareket şimdidedir.*<sup>301</sup>

Deguchi, Garfield ve Priest'in yaptığı öneri ile olumlu *çatuşkoti*'nin temelde Nagarcuna tarafından konvansiyonel perspektifi baltalamak için kullanılan bir araç olduğu ortaya çıkar. Bu, geleneksel konunun kendisi değildir. Eğer bu doğruysa, Dunn'ın sunduğu mantık geleneksel doğruluk değerlerinin doğru hesabı değildir.

Buradan hareketle bu çelişkilerin, konvansiyonel ve nihai perspektifler ile bunların ayrı hakikat görüşleri arasında gözden kaybolması gerektiği ileri sürülür. Bu nedenle bir şey doğru olabilir (konvansiyonel olarak), yanlış (nihayetinde), doğru ve yanlış (sırasıyla geleneksel ve nihai olarak) olabilir ve ne doğru, ne de yanlış (sırayla ve geleneksel olarak) olabilir.

Bu, pozitif *çatuşkoti*'nin, gerçekçi bakış açısının kendisinin değil, öznelere birbirine karışması olduğunu göstermektedir. Dahası Garfield ve Priest, böyle bir yorumlamanın, Nagarcuna'nın asla konvansiyonel gerçeklik düzeyinde bir çelişkiyi açıkça onaylamaması gerçeği ile desteklendiğini ileri sürmektedir.

Cotnoir, bu iki düşünce hattını takiben Garfield ve Priest'in yorumunu alternatif bir şekilde revize etmeyi önerir. Önerilen ifade, gerçeklik değerleri her iki perspektifi de yansıtmaktadır. 1,0 değerlerinin çiftleri sıralanır, burada 1, "evet"i temsil eder ve 0 "hayır"ı gösterir. İlk olarak "Konvansiyonel olarak doğru mu?" sorusunun cevabını yansıtır. Sonra da "Sahte mi?" sorusunun cevabını yansıtır yansıtmadığına bakılır. Dört olasılık vardır:  $\langle 1, 1 \rangle$ ,  $\langle 1, 0 \rangle$ ,  $\langle 0, 1 \rangle$ ,  $\langle 0, 0 \rangle$ . Sezgisel olarak  $v(A) = \langle 1, 1 \rangle$ , A hem geleneksel olarak doğru, hem de sonuçta yanlış olur.  $v(A) = \langle 1, 0 \rangle$ , A geleneksel olarak doğru ve sonuçta yanlış değildir.  $v(A) = \langle 0, 1 \rangle$ , A normalde doğru ve son olarak yanlış olmadığında ve  $v(A) = \langle 0, 0 \rangle$ , A ne geleneksel olarak doğru, ne de sonuçta yanlış çıkar.

<sup>300</sup> *MMK* 18:8. Sanskritçe karşılığı için bkz. Dipnot 264.

<sup>301</sup> *ceṣṭā yatra gatis tatra gamyamāne ca sā yataḥ / na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatis tataḥ // MMK 2:2.*

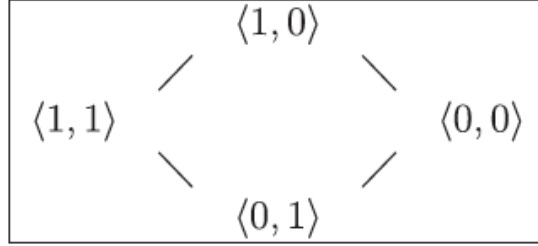


Bağlayıcılar için anlambilim şu şekildedir.

Bir bağlantının değeri,  $v(A \wedge B)$ ,  $v(A)$  ve  $v(B)$ 'nin en büyük alt sınırıdır.

Bir ayrıklığın değeri,  $v(A \vee B)$ ,  $v(A)$  ve  $v(B)$ 'nin en düşük üst sınırıdır.

Burada  $v(A) = \langle x, y \rangle$ , negatiflik  $v(\neg A) = \langle 1 - x, 1 - y \rangle$  değeri.



Tablo 6 B4

Kaynak: Aaron J. Cotnoir, "Nagarjuna's Logic".

Yukarıdaki Dunn semantiklerinden farklı olarak tek önemli değişiklik, değillemenin geliştirilmesidir. Burada değilleme  $\langle 1,0 \rangle$  ve  $\langle 0,1 \rangle$  benzerine geçiş yapar. Dunn semantiği aynı zamanda  $\langle 1,1 \rangle$ ,  $\langle 0,0 \rangle$  arasında geçiş yapar. Bu Garfield ve Priest'in vurguladığı öneriyi yansıtır. Nagarcuna'nın geleneksel perspektiflerden gelen çelişkileri açık bir şekilde asla onaylamadığını belirtmektedir. Olumsuzla ilgili anlambilimize göre, bir öneri ve olumsuzluğu hiçbir zaman geleneksel olarak doğru olamaz.

Buradaki bağlayıcılar için B4 semantiği, ayrımcılık, *modus ponens*, *modus tollens*, varsayımsal ayrımcılık ve indirgeme için geçerli olduğuna göre, tamamen klâsik bir önermesel mantık ürettiğini farketmek önemlidir. Daha spesifik olarak, bu anlambilim dört değerli bir Boolean cebri ve dolayısıyla iki değerli eşdeğeri olan tüm aynı çıkarımları standart klâsik semantiği doğrulamaktadır. Sonuç olarak, bir teklifin ve onun değillesmesinin hiçbir zaman tamamen yanlış olabileceği düşünülmemelidir. Çünkü her ikisi de geleneksel olarak sahte olmayabilirler. Bunun nedeni, klâsik olarak A'nın yanlışlığının  $\neg A$ 'nın gerçeğini ve  $\neg A$ 'nın yanlışlığının A'nın gerçeğini ima ettiğidir. Başka bir deyişle, geleneksel olarak yanlış çelişkilere izin verildiğinde klâsik gerçekliğin kabul edilmesi zorlaşır.

Olumlu çatışkoti'nin birincil amacı konvansiyonel perspektifi benimsemektir. Nagarcuna klâsik perspektiften bakıldığında, klâsik çıkarım prensiplerine sahiptir.

Pozitif *çatuşkoti*, farklı perspektiflerle karşılaşıldığında ortaya çıkar. Perspektiflerin çatışması, pozitif *çatuşkoti* için gerekli olan dört değeri üretir. Diğer semantiğin sadece *çatuşkoti*'nin pozitif kullanımları için yararlı olduğunu görmek önemlidir. Negatif kullanımlar, en iyi Garfield ve Priest'in p değerlendirme fonksiyonu ve e değeri ile anlaşılır.

Garfield ve Priest'in ortaya koydukları en iyi uyanış aşamaları modelleri olarak anlaşılır ancak geçerli çıkarım için yeterli model vermez. Hesaplarını geçerli çıkarımlara yaymak için salt konvansiyonel gerçekliğin sadece iki doğruluk değeri olan t ve f'yi içerdiğini ve Nagarcuna'nın mantığının tamamen klâsik olduğunu gözlemlemek gerekir. Pozitif *çatuşkoti*, B4 semantiği kullanılarak özetlendiği üzere, geleneksel ve nihai perspektifler arasındaki belirsizliği kullanır. Buradaki mantık hâlâ tamamen klâsiktir. Geçiş için *çatuşkoti*'nin negatif kullanımları dönüştürüldükten sonra, yeni bir değerlendirme işlevi p ve "boşluk"a karşılık gelen yeni bir anlamsal değer e kullanılır. Bu da, doğrudan doğruya nihai perspektife yönlendirir.<sup>302</sup>

Priest'e göre *çatuşkoti*'yi formüle etmek için kullanılan dilin semantiği ve onunla birlikte gelen geçerlilik kavramı bir sorundur. Budist felsefedeki son dönem gelişmeler gözönüne alındığında -özellikle de Nagarcuna ve haleflerinin yazılarında kullanıldığı şekliyle- *çatuşkoti* açısından işler daha da karmaşıklaşır. Zira daha önce de bahsedildiği gibi Nagarcuna bazen dört alternatifin hiçbirinin tutunamayacağını dile getirir.

*'Boş' sözü edilmemelidir.  
Boş değil iddia edilmemelidir.  
Ne ikisi ne de ne de ne açıklanmalıdır.  
Bunlar yalnızca nominal olarak kullanılır.*<sup>303</sup>

Bazen de alternatiflerden birden fazlasını, hatta hepsini bile elinde tutabileceğini söylemektedir. *MMK* 18:8 bunu anlatır:

*Her şey gerçek ve gerçek değil.  
Hem gerçek hem de gerçek değil,  
Ne gerçek ne de gerçek değildir.  
Bu Yüce Buda'nın öğretisidir.*

<sup>302</sup> Aaron J. Cotnoir, "Nagarjuna's Logic", *The Moon Points Back*, New York: Oxford University Press, 2015, s. 178, 185-186.

<sup>303</sup> *MMK* 22:11, ayrıca bkz. 12:1 ve 25:17.

Hindistan, Tibet, Çin ve Japonya'daki *MMK* çevresinde büyüyen çeşitli komünist geleneklerde çeşitli farklı yorumlamalar da yapabilir. Batılı filozoflar Nagarcuna'ya el attıklarında meseleler daha da karmaşık hâle gelir.

Priest önce alternatiflerin hepsini reddetmekle işe başlar. Nagarcuna yorumunda hiçbir şey açık değildir ve hatta bu reddedilmiştir. Nagarcuna yalnızca nihai gerçekliğin etkisiz olduğunu düşünen ve dolayısıyla nihai konuda yapılan herhangi bir bildirinin reddedilmesi gerektiği düşüncesinde bir mistik olarak yorumlamak mümkündür. Metin aslında bu görüşe bir miktar destek de verir. Örneğin *MMK* 27:30'da<sup>304</sup> şöyle geçer:

*Gautama'ya saygı duyuyorum  
O ki şefkatle, merhamet ederek  
Tüm görüşlerin terkedilmesi için  
Gerçek öğretiyi öğretti.*

Bununla birlikte burada 'görünüm' olarak çevrilen kelimeye dikkat etmek gerekir. Sanskritçe sözcükler normalde iki şekilde çevrilir, *driṣṭi* ve *darsana*. İkincisi yalnızca 'öğretim' anlamına gelir; eski gerçeklik nesnelere hakkında bir doktrin anlamına gelebilir. Pasajdaki sözcük ise *driṣṭi*'dir. Nagarcuna, her şeyin kendilikten yoksun olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda nihai gerçekliğe sahip hiçbir nesne yoktur. Bu gibi öğretiler yanlıştır ve dolayısıyla bunlardan vazgeçilmelidir. Fakat diğer taraftan tüm öğretilerin bırakılması gerektiğini de düşünmez. Nitekim *MMK* ve Nagarcuna'nın Madhyamaka haleflerinin çoğunun yazıları pek çok olumlu öğreti de içerir.<sup>305</sup>

*MMK*'nın Çandrakirti ve Tsongkhapa gibi otoriter eleştirmenleri, beşinci olasılığın bulunmadığı düşüncesine açıktırlar. Tartışmanın yöntemi her zaman tam olarak aynı değildir, ancak genel bir düzen vardır. *Çatuṣkoti* alternatifleri numaralandırılır ve her biri reddedilir. Bu nedenle bir çeşit indirgeme tartışması vardır.

*MMK* 25'de *nirvana* hakkındaki argümanın üçüncü cümlesi *nirvana*'nın boş olduğunu söyler:

<sup>304</sup> *sarvadṛiṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat / anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam // MMK 27:30.*

<sup>305</sup> *MMK* 24:18. Sanskritçe karşılığı için bkz. Dipnot 156.

(3) Bırakılmamış, erişilmemiş,  
Yokolmamış, kalıcı değil,  
Durmaz, üretimsiz  
Nirvana böyle tarif edilmiştir.<sup>306</sup>

Ardından dört alternatif üzerine kurulu argümanlar takip edilir:

(5) Eğer nirvana mevcut olsaydı,  
Nirvana bileşik olacaktı  
Bileşik olmayan bir varlık  
Hiçbir yerde varolmaz.<sup>307</sup>

(8) Eğer nirvana mevcut değilse,  
Nirvana nasıl bağımsız olabilir?  
Bağımsız olan hiçbir şey  
Mevcut değildir.<sup>308</sup>

(13) Nirvana nasıl varolabilir  
Hem varolan hem de varolmayan olarak?  
Nirvana karmaşık değildir.  
Varolan ve varolmayan şeyler karmaşıktır.<sup>309</sup>

(16) Eğer nirvana  
Ne var ne de yoksa  
Öyleyse kim açıklayabilir?  
'Ne varolduğunu, ne de varolmadığını'<sup>310</sup>

Dört alternatifin değillenmiş durumuna göz atılır:

(17) Nirvana'dan geçtikten sonra, Zafer Fatihî  
Onun ne varolduğu,  
Ne de varolmadığı,  
Ne ikisi, ne de hiçbiri söylenebilir.<sup>311</sup>

<sup>306</sup> *aprahīṇam asaṃprāptam anucchinnaṃ aśāśvatam / aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate // MMK 25:3.*

<sup>307</sup> *bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃkṛtaṃ bhavet / nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana // MMK 25:5.* Bazı çevirilerde “bileşik” ifadesi yerine “şartlara bağlı” ibaresi kullanılmıştır.

<sup>308</sup> *Yady abhāvaś ca nirvāṇam anupādāya tat katham / nirvāṇam na hy abhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate // MMK 25:8.*

<sup>309</sup> *bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ katham / asaṃskṛtaṃ ca nirvāṇaṃ bhāvabhā vai ca saṃskṛtau // MMK 25:13.*

<sup>310</sup> *naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇaṃ yadi vidyate / naivābhāvo naiva bhāva iti kena tad alyate // MMK 25:16.*

Eğer bir indirgeme ise, bir şeyin redüksiyonudur. *Nirvana*'nın *svabhava*'ya sahip olup olmadığı üzerinde durur. Dolayısıyla 13. pasajda *nirvana*'nın bileşik olmadığı iddiası bulunmaktadır. Bu şekilde bakıldığında, *çatuşkoti*'nin dört alternatifin tüm olasılıklarının çürütülmemesi hâlinde argümanın işe yaramayacağı açıktır. Dörtlü değillemenin bir ifadesi ele alındığında, bu kategorik bir iddia değildir. Aksine, bir şeyin *svabhava*'sı olup olmadığı varsayımının bir sonucudur. Bunlar sadece dört duruma tekabül ettiğinden, standart bir indirgeme uygulanır ve sözkonusu şeyin *svabhava*'ya sahip olmadığı sonucuna varılır.

Nagarcuna'nın sadece diğer alternatiflerden sadece birinin belirli durumlarda geçerli olduğunu düşünmesi de mümkündür. Bununla birlikte bazı çelişkiler doğruysa bir indirgeme argümanının geçerli sayılıp sayılamayacağı da ayrı bir sorundur. Argüman, bir varsayımı ortadan kaldırmak için ele alınır çünkü sonuç kabul edilemez olarak değerlendirilir. Kabul edilemezliğin bir çelişki olması gerekmez. *MMK* 25:8'deki kabul edilemez sonuç, basitçe bir şeyin birbirine karışmamış olmasıdır. Bunun kabul edilemezliği, muhtemelen diğer hususlara dayanmaktadır.

Peki bu nasıl bir kabul edilemezliktir? Kime ve neye karşıdır? *MMK* son derece polemikle yüklü bir çalışmadır. Hiçbir zaman bir atıfta bulunulmasa da Nagarcuna, açık bir şekilde rakiplerini görür. Bunlar muhtemelen çalkantılı entelektüel dönemde aktif olan Budist ve Budist olmayan diğer Hint düşünce okullarına mensup kişilerdir. Bu türden bir diyalektik bağlamda, bir argümanın geçerli olması için Nagarcuna'nın sorgusunun kabul edilemez olabilmesi için bir çelişki ya da başka bir şey olması gerekmez: o olabilir veya olmayabilir. Rakibin durumuna göre tartışma devam edecektir.

Burada Tsongkhapa'yı takiben, 18:8'deki *MMK* örneğinden faydalanılabilir:

*Her şey gerçektir [konvansiyonel] ve gerçek değildir [sonuçta].  
Her ikisi de gerçek [konvansiyonel] ve gerçek değildir [sonuçta],  
Ne gerçek [nihai] ne de gerçek [konvansiyonel] değildir.  
Bu Yüce Buda'nın öğretisidir.*

Tsongkhapa, Nagarcuna'nın dilinin sadeliğini feda etme pahasına *MMK*

<sup>311</sup> *paraṃ nirodhād bhagavān bhavatīty eva nājyate / na bhavatī ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate // MMK 25:17.* Jong, bu pasajda Kalupahana ve Kenneth'ın kullandığı *nohyate* kelimesi yerine *nājyate* ifadesini yazmıştır.

hakkındaki yorumunu en ince ayrıntısına dek gerçekleştirir. *Çatuşkoti* ve onun etkileri hem özgün hem de sonraki Madhyamaka Budist geleneklerinde mantığın merkezi bir parçasıdır.<sup>312</sup>

*Çatuşkoti* de, bir şey için vardır ve var değildir dedikten sonra hem vardır, hem var değildir, ne vardır, ne var değildir şeklinde ifade edilir. Bu ifade ilk bakışta klâsik mantık açısından eş değer görülür. Yani hem p doğrudur, hem p değildir doğrudur, ne p doğrudur ne p değildir doğrudur aynı şeydir. Aristotelesçi mantık açısından bunların aynı şeyi ifade ettiği söylenebilir. Çünkü turuncu olmayan, turuncu olmayan tüm yüklemeleri kapsar; turuncu olmayan dendiğinde sadece renkleri kapsamaz. “Turuncu olmayandır.” dendiğinde onun içine insan da, makine de, mavi rengi de, ıslık sesi de girer; yani turuncu olmayan tüm yüklemeler ifade edilebilir. O yüzden klâsik mantık açısından, gerek geleneksel Aristoteles mantığına gerekse modern Frege mantığına göre, belirsiz yüklem kullanmakla, yüklemi değillemek arasında anlamca bir fark yoktur.

*Çatuşkoti*'deki dört farklı seçenekten özellikle üçüncü ve dördüncüsünün birbirinden ayrılması, Batılı mantık çerçevesinde farkedilemeyen ama Nagarcuna ve Hintliler açısından anlam ifade eden, ‘hem p, hem de p değildir’deki değil ile ‘ne p, ne de p değildir’deki kullanılan değildir arasında iki farklı değillemenin ayrımı dikkat çeker. Bu iki farklı değilleme, Nagarcuna'nın *çatuşkoti*'yi anlayış biçimini Batı'dakinden farklı kılar. Klâsik mantık çerçevesinde her ne kadar üç ve dördün ayrımlığından bahsedilse de, Nagarcuna için böyle bir durum sözkonusu değildir ve bu formel mantığı bilmemelerinden kaynaklı bir problem değil, farklı bakış açılarına sahip olmalarındandır.

Bu noktada Nagarcuna'nın, hiçbir şeyin *svabhava*'sı bulunmadığını söylediğinde hangi değillemeyi kullandığı önemli hâle gelir. Zira Nagarcuna'nın *çatuşkoti*'nin hepsini reddettiği düşüncesi yaygındır. Ayrıca *çatuşkoti*'nin, dört alternatifinin ayırt edilmesinde, eski erken dönem Buda yorumunda, dördüncüsünün, yani ‘ne p’dir, ne p değildir’in diğerlerine yeğ tutulduğu da söylenir. Ama sonraki bazı yorumlarda da hem dördünün birden reddedildiği ve hem dördünün birden onaylandığı bilgisi de bulunur. Bu açıdan *çatuşkoti*'nin tek bir kullanımından bahsedilmez. Aslında dördünü de eleştirmesi, *svabhava* kavramıyla irtibatlandırarak düşünülebilir. Bunun yanında ‘hem

---

<sup>312</sup> Priest, “The Logic of the Catuskoti”, s. 39-41.

p'dir, hem de p değildir' çelişkili bir ifade sayıldığından, bu tip seçeneklerin varlığından söz etmek, çelişkilerin varlığından söz etmek anlamına gelir.

*Çatuşkoti*'nin tamamı tek bir önerme gibi ele alındığında, 'çatuşkoti öğretisini anlatan ya da ifade eden şu önerme doğrudur veya değildir.' şeklinde kendisine de *çatuşkoti* uygulanabilir ve bir şekilde bu sonsuza kadar da gider. Bu anlamda bir mutlaklık yoktur. Batı felsefesi açısından bakıldığında önermelerin bir nesneliği vardır. Yani dilin ifade ettiği her neyse o önermenin içeriğidir. Bir şey 'hem A'dır hem A değildir' dediğinde, bir şeyin kendinde olduğu hâliyle ona A'dır ve kendinde olduğu hâliyle A değildir, denmiş olunur ki, bu denemez.

Bu anlamda hiçbir şey bir önerme şeklinde alınamayacağından, *svabhava*'ya da bir kendinelik atfedilmesinin önüne geçilerek reddedilmesi bir değilmeden ibarettir. Fakat bu duruma da yine *svabhava* atfedilmesi tehlikesiyle karşılaşılır. Yani önermesel perspektif kaybedildiği, kendinelik meselesi gündemden çıktığı ânda, perspektiften bağımsız bir önerme olamayacağı, bunun önermeyi önermelikten çıkaracağı düşünülür. Oysa farklı noktadan hareket edildiğinde, burada bir çelişkiden bahsedilemez. Bize göre o ânda öyle görünüyordur, onun bir gerçekliği vardır ve şu ânda böyle görünüyordur, bu da bir gerçekliğe sahiptir. Bir şey bize hiçbir zaman aslında hem böyle, hem öyle de aynı ânda görünmez. Bunlar iki farklı zamanda, iki farklı hâlde görüldüğü için aslında çelişik de değildirler, denebilir. O yüzden bunun klâsik mantık perspektifinden okunması bazı problemlere yol açabilir. Ayrıca iki farklı değillemenin buradaki payı da es geçilmemelidir. Bu anlamda herhangi bir şeyin *svabhava*'sı yoksa hangi önerme alınırsa alınsın, aslında bu tip bir çelişki ortaya çıkmaz. Çünkü herhangi bir p önermesine doğruluk atfedilmesi, daha çok o p önermesinin içeriğinin gerçeklikte varolduğunun düşünülmesiyle ilgilidir.

## SONUÇ

Batı felsefesinin ana akımının yirminci yüzyılda bir dile dönüş projesi içine girdiği bilinmektedir. Analitik felsefenin sürüklediği bu akımda daha çok dil merkezli bir düşünüş sözkonusudur. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında bu dilsel odaklanmayı Batı felsefi fikriyatının merkezine yerleştiren kişi ise Frege'dir. Bu odaklanma, onun mantıksal teorilerini, özellikle de yirminci yüzyıl analitik felsefesinin omurgasını oluşturan niceleme teorisini geliştirmesiyle ortaya çıkar. Frege için bir kavram, adlandırılmış nesnelere değer olarak alan bir fonksiyon gibi anlaşılır. Nesnelere kapsayan bir kavram nesnelere belirtmenin bir yolunu sağlar. Bu şekilde Frege cümle tarafından ifade edilen içeriği, adlandırılmış nesnelere içeren ve kavramları ifade eden yüklemeler ile ilişkisi içerisinde ele alır. Böylece nesnellik, kavram altına düşürülebilir olma üzerinden güvence altına alınır. Bu itibarla nesnelere bize dil içerisinde önermeler yoluyla verilirler. Öte yandan dilin belirli bir mantığının olup olmadığı, terimlerin anlamlarının Frege'nin iddia ettiği gibi nesnellik taşıyıp taşımadığı 20. yüzyıl süresince sorgulamaya açılmıştır. Bu itibarla dile dönüş üzerinden nesnelliği temellendirme projesi gittikçe kendisinden daha çok şüphe duyulan bir girişim haline gelmiştir.

Öte yandan özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında modal mantık alanında yaşanan gelişmeler klâsik olmayan mantıkların modelleri olabileceği fikrini desteklemiştir. Bu düşünüş biçimi felsefenin, kendisini klâsik bir metafizik ve klâsik bir nesnellik anlayışıyla kısıtlamaksızın, belirli bir ontoloji geliştirmeye ve metafiziksel sorunların tekrar ele alınabilmesine bir zemin sağlamaya başlamıştır. Klâsik mantığa dayalı bir metafizik anlayışının eleştirisinden, klâsik olmayan mantıklara dayalı bir metafizik anlayışına geçiş bir tür ontolojik dönüş olarak olarak da adlandırılabilir.

Bu itibarla dile dönüş anlayışı, Nagarcuna'nın ortaya koyduğu ontolojik dönüş fikriyle kendine yeni bir zemin bulur. Nagarcuna'nın boşluk da dahil olmak üzere hiçbir şeyin temel bir özelliği bulunmadığı anlayışı, söyleminin ontolojik bir paradoks şeklinde kabul edilmesine yol açar ve bir nevi özün ontolojisini çürütmeye sıvandırdığı söylenebilir. Örneğin Jay L. Garfield ve Graham Priest gibi isimler bu tanımlamayı vurgulamaya ve genişletmeye çalışırlar. Nagarcuna'nın düşünce ve argümanlarını Doğu-Batı felsefi bir diyalog örneği olarak rasyonelleştirerek yeniden yapılandırma gayreti içindedirler. Garfield ve Priest, Nagarcuna'nın düşüncesinin Batı geleneğindeki bazı



önemli figürlerin düşüncesiyle yapısal benzerlikler sergilediğini ifade eder. Nagarcuna'nın Budist felsefe geleneği üzerindeki etkisi gözönüne alındığında, onun akılcı yolla yeniden yapılandırılmasının, Doğu-Batı diyaloguna, bütün olarak felsefeye önemli katkı sağlayacağını ve bu rasyonel inşanın Batı filozoflarına yeni bir yön vereceğini iddia ederler.

Batı felsefesi hakkında yüzeysel bir bilgiyle bile, aradaki benzerlikler dikkati çekmektedir. Kant'ın duyularımız ve akıl vasıtasıyla erişebildiğimiz fenomenal dünya ile bir bakıma anlamsız ama neyin, neden olduğunu anladığımız numenal dünyayı birbirinden ayırması, Heidegger'in belirsiz bir şekilde *being* üzerine yazdıkları ve varlık hakkında hiçbir şey söylenemeyeceği düşüncesini ifade etmesi buna örnek tekil edebilir. Martin Heidegger (1889-1976), Wittgenstein'in söylenemeyeni göstermek konusundaki endişesine benzer bir tavırla varlığın ortaya çıkarıcısı olarak şiire yönelir. Gerçek çelişkiler olduğu görüşündeki dialektistler, Heidegger'in sonraki modern mantıkla ilgili gelişmeleri tam olarak takip edebilmesi durumunda, varlık düşüncesinin sadece *aletheia*'yı (Yun. ἀλήθεια) değil, *dialetheia*'yı (Yun. διάληθεια) da gerektirdiğini söyleyeceğini ifade etseler de, Heidegger çelişkinin varlığını kabul eden yalın söylemle devam etmek yerine klâsik mantığı çelişki içermeyen prensibiyle kabul eder.

Nagarcuna'nın ontolojik dönüşünün merkezinde yer alan, gerçekçilik kanıtıdır. Priest, ontolojik dönüşümü haklı çıkarmadan önce gerçekliğin çelişkili olduğunu, yani bu çelişkili ifadelerin doğruluğunu ifade eder. Nagarcuna'nın ontolojik dönüşü, bazı ontolojik kanıtların reddedilmesiyle ve şeylerin nihai niteliğiyle ilgilidir. Bu durum çelişkilere yol açar. Bu doğru kabul edildiğinde, gerçeklik Nagarcuna için sadece çelişkili değil, aynı zamanda ontolojiye karşı tutumun da çelişkili olduğu anlamına gelir.

Ancak tüm bu tartışmalar bir yana bırakılırsa 21. yüzyılda ontolojik bir dönüşün yaşanması, Priest'in de belirttiği gibi Yunanlılar'ın hayal gücünü yakalamış görünen ontolojik konulara geri dönmeyi de beraberinde getirebilir. Ontolojiyle ilgili bu tür araştırmalar, felsefenin genel gelişiminde de önemli bir yere sahip olabilir. Yine de bu düşünce, gerçek bir Doğu-Batı diyalogu için bir temel sayılamaz. Zira böyle bir diyalog ortak bir zemini gerektirir. Nagarcuna'nın Doğu-Batı diyalogunu mümkün kıldığı bir platform verememesinin yanısıra her ne kadar mantık konusundaki yaptığı açıklamalar ona ve zekâsına saygı duymayı gerektirse de, önemli bir ayırım yapmak için yeterli felsefi kaynaklar da sağlamadığı açıktır.

Nasıl ki Thomas Aquinas'ın (1225-1274) bazı mantıksal öneriler öne sürmesi onu mantıkçı yapmazsa ve mantığın gelişimine dair önemli bir yere oturtmazsa, bazı analitikçilerin ve çağdaş mantıkçıların da Nagarcuna'nın yorumlarını açıklama ve aşma girişimleri onu mantığın seyrini değiştirebilecek bir konuma çıkarmadığı gibi, ortaya koyduğu felsefi anlayışı da küçültmez. Nagarcuna'nın felsefi bakışı her ne kadar *logos* (Yun. λόγος) merkezli değilse de, önemlidir ve Budist felsefenin daha sonraki gelişimi üzerinde büyük bir etkiye sahip olmadığı görüşlerine rağmen kendi ülkesi dışında da oldukça yaygınlaştığı bilinmektedir. Nagarcuna'yı ve ondan sonraki mantık geleneğini (Örneğin Dignaga ve Dharmakirti) ve Budist felsefenin gelişimi üzerindeki etkisini incelemeksizin, Budist felsefe hakkında tatmin edici cevaplara ulaşamaz.

Bu yüzden şüphesiz sadece Nagarcuna için değil, diğer tüm felsefeler için de geçerli olarak Sutralar'da kolayca erişilebilen kadim felsefeye ait kelimeleri tekrarlamak yeterli değildir. Ancak en azından bu tarihi olarak eski ama bakış olarak neredeyse çağdaş fikirleri ve problemleri bize yakınlaştırması açısından Nagarcuna ve düşüncesinin açıklanması ve anlaşılması için bu tür bakışlar ve adımlar gereklidir.

Bu açılardan Nagarcuna'nın ciddi bir felsefi gündemi olduğunu kabul etmek gerekir. *MMK* bir savunma amacı gütmeyen kendinelik fikrine karşı net bir fikir ortaya koyar. Nagarcuna standart bir Budist'in, insan gibi karmaşık bir varlığın yalnızca kurucu kısımlarından türetilen kendinde bir benliğe sahip olduğu görüşünü kabul etmez. Karmaşık bir varlığın bile benlik taşımayacağını gösteren öğretisini nihai sonuca götürmeye gayret eder. Örneğin Çandrakirti'nin de açıkça belirttiği gibi *svabhava* kavramının yıkımını gerçekleştirmek üzere her türlü olasılığı gözönünde bulundurarak hareket eder. Ancak yapacağını söylediği şeyleri tam anlamıyla başardığı söylenemez çünkü yerinde bir ifade olmama ihtimaliyle birlikte mantıksız bir mantık uygular. Bir tezi olmadığını ileri sürdüğü ve yapacakları mantık çerçevesinde dile getirilemeyeceği hâlde tüm ifade ettiklerini mantık çerçevesinde ortaya koyar. Böylece Garfield ve Priest'in "Nagarcuna Paradoksu" şeklinde adlandırdıkları durum tezahür eder.

Aslında Nagarcuna için burada herhangi bir çelişkiye yer yoktur. Ancak bu mantıkların ya da bu iki ayrı değilleme anlayışının bize resmettiği metafizik perspektifler arasında da bir farklılık olduğu görülür. Çünkü değilleme, *çatuskoti*, *svabhava* meselelerinin klâsik mantık içerisinde anlamlandırılıp anlamlandırılmayacağı sorunuyla karşı karşıya kalınır. Bu minvaldeki düşüncelerin

ortaya çıkması, klâsik mantık varken klâsik olmayan mantıkların gelişmesi ve bu tarz fikirlerin bu tartışmaları canlandırmasıyla önem kazanmaya başlar. Ancak tüm bu tartışmalarda Nagarcuna ve görüşlerinden veya Hint düşüncesindeki eğilimleri ortaya koymaktan ziyade daha çok modern zihni kavrayışın izleri kendini belli eder.

Nagarcuna Orta Yol düşüncesinin, ne idealist, ne de nihilist bir resim çizer, ancak bir tarafıyla bu gibi yapılara benzerlik arz etmekte, bu düşüncelerden hiçbirirne yaslanmadan Buda'nın ve Budizm'in çizdiği yola sadık bir görüntü ortaya koymakla birlikte, yenilikçi bir tutumla bütün görüşlerini kapsayan bir sistem geliştirdiğini söyleyebiliriz. Birinci bölümde bahsettiğimiz tüm kavramlar, bu sisteme hizmet eder niteliktedir. Bu sebeple bize Orta Yol'u Evrensel Boşluk Öğretisi'yle ve *nirvana*'yla eşitleyebildiğimiz bir anlayış sunar. Bu açıdan bu eşitlemeye dahil edebildiğimiz bağımlı varoluş ifadesi kendi sistemiyle de uyum içindedir. İfade ettiği her şey bir döngü yaratır ve hiçbir düşüncesi diğeri hesaba katılmadan değerlendirilemez. Hepsi bir diğeriye bağlıdır ve her ne kadar tam manâsıyla bir kalkış noktasından sözedilemese de, düşüncesinin merkezine hiçbir nesnenin *svabhava*'sının bulunmaması görüşü yerleştirilebilir. Bu görüş etrafında *şunya*, *nirvana*, iki farklı değilleme anlayışı ve *çatuşkoti* kavramları, sadece kavram olmaktan çıkar ve Nagarcuna'nın düşüncesi bir anlam kazanır. Çünkü Nagarcuna düşünceye, bilgiye, nedenselliğe, harekete, benliğe, ahlâka, dile ve gerçekliğe de bu anlayıştan hareketle bir yorum getirir ve bu bakışla değerlendirir. Bu yüzden sadece söylediği bir cümleden değil, *MMK* ve diğer eserlerinden ulaşabildiğimiz tercümelelerinden genel anlamıyla bütünlüklü bir yapı ortaya koymaya çalıştık.

Nagarcuna'yı incelememizde, onun *svabhava*, *şunya*, *nirvana*, gibi kavramlar üzerinden ortaya koyduğu düşünceyi kavrama amacımız daha çok son dönemdeki bu bahsettiğimiz klâsik olmayan mantıkların metafiziği taşıdığı veya taşıyacağı eksenin öngörülebilmesiyle anlam kazanmaktadır. Bunun yanında bir diğer amacımız da son yüzyıllarda Nagarcuna üzerine yapılan tartışmaların artmasının ardında yatan saiklerin anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Zira bu bakışın getirdiği epistemolojik ve metafizik farklılıklar, beraberinde etik hususunda da ciddi dönüşümlere kapı aralamaktadır. Ahlâki önermelerin ne doğru, ne yanlış olduğu, artık ahlâki ifadelerin gerçeklikten ziyade değer yargılarına dayanması, her şeyin boş olduğu yargısından hareketle de tüm bu söylemlerin mantıklı ve rasyonel bir savunmasının yapılamaması, daha çok estetik

gerekçe ve beğeniler vasıtasıyla metafizikten ziyade ortaya konan düşüncelerin ahlâki göreceliliğe dönüşmesi, hatta önceki dönemde geçerli ahlâk anlayışının terkedilerek ahlâkın bir amaçtan öte, bir etkinlik hâline gelmesi gibi son dönemde sıkça karşılaşılan bu tür durumlarla birebir ilgili olduğu kanaatini taşıdığımızdan Nagarcuna'nın söylemeye çalıştığını anlamlandırmaya gayret ettik.

Etik çerçevede sunulan görüşlerin doğru ve yanlışlığının kararlaştırılabileceği bir saik bulunmadığında, yani Nagarcuna'nın sadece '*Svabhava* yoktur.' düşüncesinden hareketle, her ne kadar Nagarcuna'nın yapmaya çalıştığının bu olduğu söylenemese de, hatta bahsettiğimiz döngüsel izah sebebiyle hiçbir şeyi mutlak kabul edemeyeceğimiz bir yapı sunarken, böyle bir belirsizliğin takip edilmesi durumunda, bireyin mutlaklaşması kaçınılmazlaşır. Bu sebeple de Nagarcuna'nın modern düşünme biçimlerinin yol açtığı problemlerle ortak bir zeminde bulunduğu söylenebilir.

Bu tespit de bizi asıl yapılması gereken üzerinde düşünmeye, bir hiçlik veya mutlaklık gibi iki uç yapının ötesinde, bireye hakkının teslim edilmesi gerektiği fikrine, ayrıca onu var kılan ve sınırlayan bir varlık alanından yeniden sözedilip edilemeyeceğine yönelik araştırmalar yapmaya sevkedecektir.

## KAYNAKLAR

- Akdeniz, Fikri. "Sihirli Kareler ve Latin Kareler." *İstatistik Araştırma Dergisi Özel Sayı 1*, C 10, (2013): 17-28.
- Alplâçin, Oğuz (haz.). *Buda ve Budizm*, İstanbul: Yalçın Ofset Yayınları, t.y.
- Arnold, Dan. "Nāgārjuna's 'Middle Way': A Non-eliminative Understanding of Selflessness" *Revue Internationale de Philosophie* 64 (2010): 367-395.
- Arslan, Hammet. "Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga", Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Batchelor, Martine ve Kerry Brown (haz.). *Budizm ve Ekoloji*, İstanbul: İGDAŞ, 1997.
- Arvon, Henri. *Budacılık*, Çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Boisselier, Jean. *Buda'nın Bilgeliği*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Budda, A. Hilmi Ömer. *Dinler Tarihi*, İstanbul: Vakıf Matbaası, 1935.
- Burton, David. *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 2001.
- Campbell, Joseph. *Doğu Mitolojisi*, Çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Kitabevi, 1993.
- Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınları, 1972.
- Christian, Miquel. "Introduction a la Dialectique Evacuatrice de Nagarjuna", t.y. [https://www.academia.edu/23405221/INTRODUCTION\\_A\\_LA\\_DIALECTIQUE\\_EVACUATRICE\\_DE\\_NAGARJUNA](https://www.academia.edu/23405221/INTRODUCTION_A_LA_DIALECTIQUE_EVACUATRICE_DE_NAGARJUNA) (erişim 17.12.2016)
- Collinson, Diane ve Robert Wilkinson. *Otuz Beş Doğu Filozofu*, Çev. Metin Berke ve Hamdi Bravo, Sibel Özbudun, Berna Ülner, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.
- Conze, Edward. "The Ontology of the Prajnaparamita", *Philosophy East and West* 2, vol 3, (1953): 117-129.
- Conze, Edward. *Kısa Budizm Tarihi*, Çev. Ömer Cemal Güngören, İstanbul: Yol Yayınları, 2005.
- Coomaraswamy, Ananda K. *Hinduizm ve Budizm*, Çev. İsmail Taşpınar, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.

- Corless, Roger. "The Chinese Life of Nāgārjuna", *Buddhism in Practice* içinde, ed. Donald Lopez, Princeton: Princeton University Press, (1995): 525-531.
- Cotnoir, Aaron J. "Nagarjuna's Logic", *The Moon Points Back*, New York: Oxford University Press, (2015): 176-188.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, İstanbul: Hece Yayınları, 2015.
- Çetinkaya, Bayram Ali (ed.). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 1. Cilt*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Çitil, Ahmet Ayhan. "Graham Priest, Gerçek Çelişkiler ve Ahlâk Felsefesi", *V. Mantık Çalıştayı Bildiri Kitabı*, ed. Kadir Çüçen, Bursa: Sentez Yayıncılık, (2016): 223-240.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Çağdaş Felsefe I*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Çağdaş Felsefeden Kesitler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayını, 2010.
- Dallmayr, Fred. "Batı Düşüncesi ve Hint Düşüncesi: Bir Mukayese Denemesi", Çev. Halit Özkan, *Dîvân İlmi Araştırmalar* 16 (2004/1): 89-106.
- Demont-Biaggi, Florian. "Wittgenstein and Buddhism? On Alleged Affinities with Zen and Madhyamaka" *Comparative Philosophy* 1 vol. 6, (2015): 24-37.  
<http://scholarworks.sjsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1125&context=comparativephilosophy>  
(erişim 21.11.2016)
- Droit, Roger-Pol. *Başka Diyarların Felsefeleri*, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Dumain, Ralph. "Graham Priest, Paraconsistent Logic, and Philosophy, or Logic, and Reality", 2005.  
<http://www.autodidactproject.org/my/priest-limits.html>  
(erişim 10.10.2016).
- Duralı, Şaban Teoman, İÜ Felsefe Öncesi Düşünüş Lisans Ders Notları, t.y.
- Eliade, Mircea. *Yoga, Ölümsüzlük ve Özgürlük*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- Eliade, Mircea. *Demirciler ve Simyacılar*, Çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar Tarihi 2*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yayınevi,

2003.

Eliade, Mircea ve İoan P. Couliano. *Dinler Tarihi Sözlüğü*, Çev. Ali Erbaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Erengil, Cengiz. *Budizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Faruki, İsmail Raci, P.T. Raju, Wing-tsit Chan ve Joseph M. Kitagawa. *Asya Dinleri*, Çev. Abdullah Davudoğlu, İstanbul: İnkılab Yayınları, 2002.

Fatone, Vicente. *Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1991.

Ganeri, Jonardon (ed.). *Mind, Language and World: The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal Volume I (Philosophy, Culture and Religion)*, India: Oxford University Press, 2015.

Garfield, Jay L. “Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nagarjuna Start with Causation?”, *Metaphysics Indian Philosophy*, ed. Roy W. Perrett, London: Routledge Taylor&Francis Group, 2001, s. 145-176.

Garfield, Jay L. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, New York: Oxford University Press, 1995.

Guénon, René. *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri Hind Felsefesinde Kâmil İnsan*, Çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.

Gündüz, Şinasi. *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.

Güngören, İlhan. *Zen Budizm Bir Yaşama Sanatı*, İstanbul: Yol Yayınları, 1995.

Güngören, İlhan. *Buda ve Öğretisi*, İstanbul: Yol Yayınları, 2017.

Gürbüz, Ahmet. *Zen ve Tasavvuf Işığında Kendini Bilmenin Yolu*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Güzel, Cemal. “‘Batı’ ile ‘Doğu’nun Tümdengelimli Uslamlamaları: Aristoteles’in Syllogismi ile Hintlilerin Nyaya-Vaisesiası Üzerine” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2 C 18, (2001): 37-53.

Gyamtso, Khenpo Tsültrim. *The Sun of Wisdom: Teachings on the Noble Nagarjuna's Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Amerika: Shambhala Publications, 2003.

Hacıoğlu, Yusuf Özcan. *Budizm*, İzmir: Festival Yayıncılık, 2016.

Hanh, Thich Nhat. *Buda'nın Öğretisi*, Çev. Nur Yener, İstanbul: Okyanus Yayıncılık,

2002.

- Hayes, Richard P. “Nagarjuna’s Appeal”, *Journal of Indian Philosophy* 22 (1994): 299-378.
- Hayes, Richard P. “Nāgārjuna: Master of Paradox, Mystic or Perpetrator of Fallacies?”, Smith Koleji Felsefe Bölümü’nde sunulan bildiri, 11 Nisan 2003, Smith Koleji, ABD.
- Herrigel, Eugen. *Yay ve Ok Atış Sanatında Zen*, Çev. Sedat Umran, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1994.
- Hriyanna, Mysore. *Hint Felsefesi Tarihi*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Hüifēng, Shì. “‘Dependent Origination = Emptiness’—Nagarjuna’s Innovation? An Examination of the Early and Mainstream Sectarian Textual Sources” *Journal of Buddhist Studies*, vol. XI, (2013): 175-229.
- Huntington, C.W. ve Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.
- Ichimura, Shohei. “Nagarjuna’s Dialectic and Indian Logic (2)”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 2, vol. 46, (1998): 1024-1020.
- Inada, Kenneth K. *Nagarjuna: A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1993.
- Jaspers, Karl. *Die Grossen Philosophen*, Zürich: Piper, 1988.
- Kahya, Prof. Dr. Esin. *Hint’te Bilim*, İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2002.
- Kalupahana, David J. *Mūlamadhyamakakārikā of Nagarjuna*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.
- Kant, İmmanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kaya, Korhan. *Hinduizm*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2001.
- Kaya, Korhan. *Hint Felsefesinin Temelleri*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Kaya, Korhan. *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, İstanbul: İmge Kitabevi, 1999.
- Kaya, Korhan. *Sanskrit-Türkçe Sözlük*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
- Kaya, Korhan. *Buddhizm Sözlüğü*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.



- Kioka, Nobuo. “L’horizon de la Logique Lemmique”, *Ebisu* 49 (2013): 53.  
<http://ebisu.revues.org/712>.  
(erişim 1 Ekim 2016).
- Lindtner, Chr. *Nagarjuniana Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, ed. Alex Wayman, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1990.
- Manuel, Zenju E. *Meraklılar için Budizm*, Çev. Ayşegül Pomakoğlu, İstanbul: Maya Kitap, 2014.
- Matilal, Bimal Krishna. *Epistemology, Logic and Grammar In Indian Philosophical Analysis*, ed. Jornardon Ganeri, India: Oxford University Press, 2015.
- McCagney, Nancy. *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 1997.
- “Nagarjuna” <https://tr.wikipedia.org/wiki/Nagarjuna> (erişim 04.10.2016).
- Nagarjuna. *Traité du Milieu*, traduit du tibétain par Georges Driessens, Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- Nagarjuna. *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, J. W. De Jong, India: Adyar Library and Research Center, 1977.
- Nagarjuna. *Verses from the Centre*, ed. Stephen Batchelor, London: Sharpham College, 2000.
- Özkan, Senail. *Ölüm Felsefesi: Mısır ’da, Upanişadlar ’da, Budizm ’de ve Hıristiyanlık ’ta*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Pigliucci, Massimo. “Graham Priest on Buddhism and Logic”, *Scientia Salon*, 2014.  
<https://scientiasalon.wordpress.com/2014/08/11/graham-priest-on-buddhism-and-logic/>.  
(erişim 10.10.2016).
- Pine, Red. *Bodhidharma ’nın Zen Öğretisi*, Çev. Nur Yener, İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2003.
- Poussin, Vallée. *Bouddhisme: Opinions sur l’Histoire de la Dogmatique*, ed. Gabriel Beauchesne, Paris: Ancienne Librairie Delhomme&Briguet, 1909.
- Priest, Graham. *Beyond the Limits of Thought*, 2 edition, New York: Oxford University Press, 2002.
- Priest, Graham. “The Logic of the Catuskoti”, *Comparative Philosophy* 2, vol. 1, (2010): 24-54.

- Radhakrishnan, Sarvepalli. *Indian Philosophy Vol I*, London: George Allen&Unwin LTD, 1948.
- Radhakrishnan S ve Charles A. Moore, “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, Çev. Ali İhsan Yitik, *Dîvân İlmi Araştırmalar* 16 (2004/1): 1-13.
- Ruben, Walter. *Buddhizm Tarihi*, Çev. Abidin İtil, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1947.
- Ruben, Walter. *Eski Metinlere Göre Budizm*, Çev. Lütfü Bozkurt, İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 1995.
- Sankrityayan, R, D. Chattopadhyaya, M. R. Anand, R. B. Sharma ve Y. Balaramamoorthy. *Budizm ve Felsefe*, Çev. Sibel Özbudun, Süreç Yayınları, 1974.
- Shulman, Eviatar. “Creative Ignorance: Nagarcuna on the Ontological Significance of Consciousness”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 1–2, vol. 30, 2007 (2009): 139-173.
- Siderits, Mark ve Shoryu Katsura. *Nagarjuna’s Middle Way Mulamadhyamakakarika*, Boston: Wisdom Publications, 2013.
- Siderits, Mark. “Does a Table Have Buddha-Nature? A Moment of Yes and No. Answer! But not in Words or Signs!” söyleşiyi yapan Yasuo Deguchi, Jay L Garfield and Graham Priest, *Philosophy East and West* 3, vol. 63, (2013): 373-386.
- Soysal, Ahmet. *Nagarjuna Düşüncesi*, İstanbul: Monokl Yayınları, 2016.
- Störig, Hans Joachim. *Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Störig, H. J. *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, İstanbul: Yol Yayınları, 1993.
- Suzuki, D.T. *On Indian Mahayana Buddhism*, ed. Edward Conze, New York: Harper&Row Publishers, s. 63.
- Şeriati, Ali. *Dinler Tarihi II*, Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Tanaka, Koji. “A Dharmakirtian Critique of Nāgārjunians”, *Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, proje ed. Mario D’Amato, Jay L. Garfield ve Tom J. F. Tillemans, New York: Oxford University Press, 2009.
- Tekin, Şinasi. “Burkancı Uygurlarda Sekiz Türlü Şuur Üzerine Bir Deneme”, *Felsefe Arkivi* 14 (1963): 97-107.

- Thi Ha Vy, Ven Huynh. “Śūnyatā from Madhyamaka to Early Yogācāra Philosophy”, Degree of Master of Arts, International Buddhist College, 2015.
- Toula-Breyse, Jean-Luc. *Zen*, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Turan, Emine Zehra. *Budizm’de Manastır Hayatı*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Tümer, Günay. “Budizm”, *DİA*, VI, (1992): 352-360.
- Upanishadlar*, Çev. Korhan Kaya, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 28.
- Usta, Sadık (ed. ve Çev.), *Dünyayı Değiştiren Düşünürler I. Cilt: Hint Veda’larından Giordano Bruno’ya*, İstanbul: Yordam Kitap, 2013.
- Vivenza, Jean-Marc. *Nāgārjuna et la Doctrine de la Vacuité*, ed. Albin Michel, France: Albin Michel, 2009.
- Walser, Joseph. *Nāgārjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture*, New York: Columbia University Press, 2005.
- Westerhoff, Jan. “Nagarcuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction.” Röportajı yapan Richard Nance. *H-Buddhism, H-Net Reviews*. 2009.  
<http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=24486>  
(erişim 10.03.2017)
- Westerhoff, Jan. *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, New York: Oxford University Press, 2009.
- Westerhoff, Jan. *The Dispeller of Dispute: Nāgārjuna’s Vīgrahavyāvartani*, New York: Oxford University Press, 2010.
- Yamakawa, Hideya. “The Double Truth in Parmenides and Nagarjuna”, *阪南論集 人文・自然科学編* 37 (2002): 13-26.
- Yamı, Vedat Şafak. *Japonya’da Budizm*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Yazgan Yalkın, Erden Miray. “Hint Antçikağı ve Ortaçağı’nda Mantık Çalışmaları”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Yıldırım, Ömer. “Nagarjuna Kimdir?” Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü 1. Sınıf “Felsefeye Giriş” ve 3. Sınıf “Çağdaş Felsefe Tarihi” Ders Notları. t.y.  
[http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/nagarjuna\\_kimdir.asp](http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/nagarjuna_kimdir.asp)  
(erişim 10.05.2017)
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*, İstanbul: İSAM İslâm Araştırmaları Merkezi, 2014.

Yılmaz, Hüseyin. *Budist Metafiziği*, Ankara: Hece Yayınları, 2007.

Zalta, Edward N. “Nāgārjuna”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.  
<http://plato.stanford.edu/entries/nagarjuna/>  
(erişim 04.10.2016)

Zimmer, Heinrich. *Hint Felsefesi*, Çev. Sedat Umran, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.

Zimmer, Heinrich. *Hint Sanatı ve Uygarlığı'nda Mitler ve Simgeler*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2004.

<http://sanskritdictionary.com>

<http://spokensanskrit.org/>

[https://en.wiktionary.org/wiki/Appendix:Sanskrit\\_frequency\\_list\\_1](https://en.wiktionary.org/wiki/Appendix:Sanskrit_frequency_list_1)

<http://sanskrit.inria.fr/DICO/index.en.html>

<http://sanskrit.inria.fr/DICO/index.fr.html>

<https://www.budsas.org/ebud/dict-pe/>

<https://sa.wiktionary.org/wiki/%E0%A4%AA%E0%A4%BE%E0%A4%B2%E0%A4%BF-%E0%A4%86%E0%A4%82%E0%A4%97%E0%A5%8D%E0%A4%B2%E0%A4%AD%E0%A4%BE%E0%A4%B7%E0%A4%BE%E0%A4%B6%E0%A4%ACE0%A5%8D%E0%A4%A6%E0%A4%95%E0%A5%8B%E0%A4%B6>

## EKLER

### SÖZLÜK

#### A

**Abhāva (अभाव):** Varolmama, bulunmama, olmayış, yokoluş.

**Abhidharma/Abhidhamma (अभिधर्म):** Abhidharma, son veya en yüce öğreti anlamına gelir. Buda ve sutra öğretileri üzerine yazılmış yorumlardır. Theravada Buddhacılığının kutsal öğretisinden oluşan metinler bütünü.

**Aggivacchagotta (अग्नि-वच्छगोत्त-सुत्तन्त):** *Tripitaka*'nın *Macchima Nikaya* bölümünde yer alan bir Budist Sutra'sı.

**Akutobhaya (अकुतोभय):** Erken dönem MMK yorumcularından.

**Amitāyus (अमितायुस्):** *Amitabha* ile eşanlamli kullanılan kelime, *sonsuz ışık* anlamına gelir, ölçülemez yani sonsuz hayattır ve Buda'ya verilen isimlerdendir.

**Anumāna (अनुमान):** Çıkarsama, istidlâl.

**Āryadeva (आर्यदेव):** Kelime olarak soylu, bilge tanrı anlamına gelir. MS. 3. yüzyılda yaşamış Madhyamika'nın önde gelen düşünürlerinden ve Nagarcuna'nın öğrencilerindendir.

**Asamavāyikāraṇa (असमवायिकारण):** Doğal olmayan neden.

**Asaṃskṛta (असंस्कृत):** Kayıtsız şartsız, tartışmasız (boşluk).

**Asaṅga (असङ्ग):** (MS 300-370) 4. yüzyılda yaşamış, Yogaçara Okulu'nun temsilcilerinden.

**Asti (अस्थि):** Varolma, “dır” kopulasının Sanskritçe karşılığı.

**Aśvaghoṣa (अश्वघोष):** Kelime olarak at çığılığı anlamına gelir. (MS 80-150) 2. yüzyılda yaşamış Hintli Budist şair ve düşünür. Brahman olarak doğmuş, sonrasında Budizm'i kabul etmiştir. Zen geleneğinde 12. pir.

## B

**Bhattacharya, Kamaleswar (কমলেশ্বর ভট্টাচার্য):** (1928-2014) Son dönemin en iyi Hindoloji uzmanlarından.

**Bhāva (भाव):** Varoluş, varolma.

**Bhāvaviveka (भावविवेक):** (MS 500-578) 6. yüzyılda yaşamış ünlü Madhyamika Hintli Budist filozoflarından.

**Bodhisattva (बोधिसत्त):** Budist düşüncede kendini tüm duyarlı canlıların Budalığa ulaşmasına yardımcı olmaya adanmış aydınlanmaya erişmiş veya kurtuluş yolundaki kişidir. Bodhisattva aydınlanma (*bodhi*) ve gerçek, öz (*sattva*) kelimelerinden oluşmuştur.

**Brāhma (ब्रह्म):** Kutsal, Tanrısal, Tanrı gibi anlamlara gelir.

**Buddha (बुद्ध):** Aydınlanmış kişi anlamına gelir. (MÖ 563-483) Budizm'in kurucusu Siddharta Buda'dır. Şakya kabilesine mensubiyetinden dolayı kendisine Şakyamuni denmiştir.

**Buddhapālita (बुद्धपालित):** (MS 470-550) MS 6. yüzyılda yaşamış Nagarcuna ve Aryadeva'nın eserlerini yorumlamış ünlü Madhyamika Hintli filozoflardan.

**Bu-ston, Rinchen Drup (བུ་སྐོན་རིན་ཆེན་འབྲུག་):** (1290-1364) 14. yüzyılda yaşamış Tibetli bir tarihçi. Tibet Budist Külliyyatını oluşturan ilk kişi.

## C-Ç

**Caitasika (चैतसिक):** Zihnin işlevleri, faktörleri.

**Cātuṣkoṭi (चातुष्कोटि):** Dört önermenin olasılıklarının tek tek sistematik incelemesinden ibaret *dört köşe* anlamındaki bir yöntem. *Koti* kıvrık uç, kenar, mükemmellik, en yüksek nokta gibi anlamlara da gelir. *Çatuṣkoti*'de "evet hayır, hem evet hem hayır, ne evet ne hayır, hiçbirisi" şeklinde şekillenen bir yapı sözkonusudur.

**Catustava (चतुःस्तव):** Nagarcuna'ya atfedilen çeşitli ilâhilerden, daha çok da 'dört ilâhi' şeklinde dörtlüklerden oluşmaktadır.

**Chārvāka (चार्वाक):** Lokayata ve Brhaspatya olarak da bilinen Hint materyalizminin eski okulu.

**Chi-tsang (Jízàng/吉藏):** (MS 549-623) Çinli Budist keşiş, Mahayana Budizmi'ne bağlı San-lun Okulu'nun kurucusu kabul edilir.

**Citta (चित्त):** Zihin, düşünce.

**Cittamātra (चित्तमात्र):** Zihnin önceliğine dayanan Budizm felsefi sistemleri içinde geliştirilen bir düşünce okulu.

**Cūḷamāluṅkya Sutta (चूल-मालुङ्कय-सुत्तन्त):** *Macchima Nikaya* bölümlerinden biridir.

**Chandrakīrti (चन्द्रकीर्ति):** (MS 600-650) 7. yüzyılda yaşamış Madhyamika'nın en ünlü yorumcularından. Prasangika Okulu'nun kurucusu olarak kabul edilir.

## D-E-G

**Dasgupta, Surendranath (সুরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত):** (1885-1952) Eliade gibi düşünürleri yetiştiren Hint düşüncesinin önemli isimlerinden biridir.

**Devadatta (देवदत्त):** Kelime olarak Tanrı vergisi anlamına gelir. Buda'nın kuzenidir. Pali metinlerinde kendisinden lânetle söz edilir. Buda'ya süikast girişimlerinde bulunmuştur.

### **Dhammacakkappavattana**

**(धर्मचक्रप्रवर्तनसूत्र):** Kelime olarak dharma tekerleğini döndürme anlamına gelir. Hikmet Yolu veya evrensel hakikatin öğretisi adındaki eser *Samyutta Nikaya*'nın bölümlerinden biridir. Buda'nın Orta Yol üzerine aydınlanmasının ardından verdiği ilk vaaz.

**Dharma/Dhamma (धर्म):** Desteklemek, beslemek, taşımak, korumak ve birarada tutmak anlamlarındaki kelime, Ebedi Kanun, hakikat, bir şeyin doğası, din veya şeriat, bağımlı varoluşa göre fenomenleri oluşturan ana unsur anlamlarına gelir. Palice'de *dhamma* şeklinde yazılır.

**Dharmakīrti (धर्मकीर्ति):** (MS 530-600) MS 600-660 tarihlerinde yaşadığına dair ifadelere de rastlanmaktadır. 7. yüzyılda yaşamış önemli bir Hint Budist filozofudur. Aklın çalışma biçimi ve onun dış dünyayla ilişkisi üzerine çalışmıştır.

**Dharmanam dharmata (धर्मनाम धर्मता):** Şeylerin gerçekliği.

**Dhātu (धातु):** Kelime olarak kat, katman anlamına gelir. Aynı şekilde sistemlerin ve organların işleyişinden ve vücudun yapısından sorumlu vücut dokuları veya unsurları, insan bedenini oluşturan esas cevheri, özü ifade eder.

**Dīgha Nikāya (दीर्घनिकाय):** Buda'nın konuşmalarının ve diyaloglarının toplandığı *Sutta Pitaka* adlı kutsal kitabın ilk bölümü.

**Diñnāga/Dignāga (दिग्नाग):** (MS 480-540) MS 6. yüzyılda yaşamış Hintli Budist bilgin ve Hint Budist mantığının ve epistemolojisinin kurucularından.



**Dōgen (道元):** (1200-1253)  
Japonya'daki Soto okulunun kurucusu ve dönemin din tanınmış din adamlarından.

**Dravidler (द्राविड):** Hindistan, Sri Lanka ve Pakistan gibi bölgelerde Tamil, Telegu, Malayalam vs. Dravid dillerini konuşan insan topluluğu.

**Dravya (द्रव्य):** Madde, şey.

**Dravyasat (द्रव्यसत्):** Birincil varlıkların (özsel) varoluşu.

**Dr̥ṣṭānta (दृष्टान्त):** Temsil, örnek.

**Dr̥ṣṭi (दृष्टि):** Görüş, bakış, öğreti.

**Duḥkha/Dukkha (दुःख):** Kelime olarak keder, sıkıntı, ıstırap, acı anlamlarına gelir. Ancak doyumsuzluk, eksiklik, gerçekdışılık, boşluk gibi açıklamalar da vardır. Varlığa gelmekle başlar.

**Dukkhanirodhagāminī Pāṭipada (दुखनिरोधगामिनीप्रतिपदा):** Acının sona erdirilmesini sağlayan yüce hakikatlerin sonuncusu.

**Ekaślokaśāstra (एकश्लोकशास्त्र):** *Bir Śloka İncelemesi Üzerine Çalışma* anlamındaki Nagarcuna'ya atfedilen eser. *Śloka*, Sanskritçe'deki beyit tarzındaki pasajların her biridir.

**Gandharva (गन्धर्व):** Hinduizm ve Budizm için de ayrı cennet varlıklarını tanımladıkları isimdir. Vedik dönemlerden beri vardılar. Aynı zamanda Hint mitolojisinde göğün müzisyenleri için de kullanılmaktadır.

## H-K

**Hetu (हेतु):** Neden, sebep, amaç.

**Hīnayāna (हीनयान):** Hinayana ismi ilk defa Mahayana Budizmi'nin oluşmasıyla ortaya çıkmıştır ve bu ismi kendilerine Mahayanacılar vermiştir. Mahayana "büyük araç" anlamına gelir, Hinayana'dan daha geniş kapsamlıdır. Hina ise "küçük" olarak tanımlanmaktadır.

**Kalhaṇa (कल्हण):** 12. yüzyılda yaşamış, kendisinden önce bir tarih anlayışının gelişmediği söylenen önemli Hintli tarihçi.

**Kandaraka Sutta (कन्दरक-सुत्तन्त):** *Macchima Nikaya*'nın bölümlerinden.

**Kaniṣka (कनिष्क):** (MS 127-150) 2. yüzyılda Hindistan yarımadasında, Afganistan'ın kuzey bölümünde hüküm sürmüş Kuşan Hanedanlığı'nın kralıdır. Kaynaklarda MS 1. yüzyılda yaşadığı bilgisine de rastlanır. Askeri, siyasi ve manevi başarıları ile ünlüdür. Aşvagoṣa'yı örnek alarak Budizm'e yönelmiştir. Kalhana ve Biruni ondan "Türk" olarak ve övgüyle söz etmişlerdir.

**Karma (कर्म):** Yapmak anlamına gelen "kar" kökündendir. İş, hareket, davranış, anlamlarına gelir. Ruhun fasit dairedeki hareketini düzenleyen prensibin adıdır.

**Kāśyapa/Kassapa (कश्यपा):** Asıl adı Mahakaśyapa'dır. Buda'nın müritlerindedir ve onunla aynı yaşlardadır. Buda'nın ölümünün ardından ilk Budist Konseyi'ne başkanlık etmiştir. Zen Budizmi'nin ilk Hint piridir.

**Kathāsaritsāgara (कथासरित्सागर):** 11. yüzyılda Hindistan'ın Keşmir bölgesinde yaşamış Brahman rahip ve şair Somadeva tarafından yazılmış kitap. 18 tane fantastik/mitolojik hikâyeden oluşur. Kitap, Boccaccio, Decameron ve Richard Burton'ın derlediği *1001 Gece Masalları*'nın öncüsü kabul edilir.

**Kauśika (कौशिक):** Önceden Brahman olan Budist tanrı Shakra'nın diğer adıdır. Birçok yazılışı ve okunuşu bulunmaktadır. Kuasika, Kosika vb. Kaushika (Kuşa'nın soyundan) Vishvamitra, olarak da bilinen eski Hindistan'da bir kraldır. Ayrıca mevcut

*Kauṣika Sutraları*, tarihi efsaneler, dini törenler, çeşitli sanatlar ve bilimlerin de bulunduğu eski Hindistan'ın geniş kültür tarihini koruyan Sanskritçe edebiyata atıfta bulunmaktadır.

**Kumārajīva (कुमारजीव):** (MS 344-413) Kucha'da doğmuş, Mahayana Budizmi'ne bağlı keşiş. Budizm metinlerini Çince'ye çevirmiştir.

**Kumārila Bhaṭṭa (कुमारिल भट्ट):** (MS 660) Felsefesi, bazı akademisyenler tarafından varoluşçu gerçekçilik olarak sınıflandırılan Hintli felsefeci. Çalışmaları, Hint felsefesinin diğer okullarını kuvvetle etkilemiştir.

## L-M

**Louis de la Vallée Poussin:** (1869-1938) Özellikle Sanskritçe, Tibetçe ve Çin'deki önemli Budist eserlerin düzenlenmesi ve tercümesiyle bu alanda önemli katkılar sağlayan Budizm ustası.

**Laṅkāvatāra Sūtra (लंकावतारसूत्र):**

Lanka'ya iniş anlamına gelir. 350 yılında yazıldığı tahmin edilmektedir. Özellikle Yogaçara ve Zen okullarının en önemli Budist kutsal metinlerindedir. Mahayana ve Vacrayana mezheplerinin kabul ettiği bir sutra'dır. Japonya, Çin, Tibet ve Moğolistan başta olmak üzere pek çok ülkede Budist rahipler tarafından okunmakta, öğretilmektedir. Buda'nın aydınlanması, boşluk ve akıl öğretilerine dair mülahazaları içerir.

**Lokasamvṛtisatya (लोकसंवृत्तिसत्य):**

Budist öğretilerde göreceli konvansiyonel gerçek şeklinde tercüme edilir. Hem ortaya çıkan hem de gizlenen bir gerçektir. Onların tabiatını gizlerken şeylerin nedenlerini açığa çıkarır.

**Lokāyata (लोकायत):** Çarvaka olarak bilinir ve halkın felsefesi anlamındadır.

Bkz. Chārvāka.

**Mādhyama (मध्यम):** Ortadaki, ortanca.

**Mādhyamaka (मध्यमक):** MS 2. yüzyılda Nagarcuna tarafından kurulan Orta Yol Okulu'nun adı.

**Mādhyamika (मध्यमिका):**

Madhyamaka mezhebine bağlı düşünürlere verilen genel ad. Bu okulun kurucusu ve önemli düşünürü Nagarcuna'dır.

**Mādhyama Pratipāda/Majjhimā**

**Patipāda (मध्यमप्रतिपदा):** Gautama Buda'nın kurtuluşa yol açtığını keşfettiği Sekiz Katlı Yolun niteliğini tanımlamak için kullandığı Orta Yol terimini ifade eden kelime.

**Magga/Mārga (मग्गा):** Buda'nın öğretilerinin özünü içeren Dört Hakikat'ten dördüncüsüdür. Acımın kesilmesine giden yolun gerçekliğini ifade eder. Bu yolu izleyenler *nirvana*'ya ulaşır.

**Mahābhūtā (महाभूत):** Büyük anlamındadır. Budizm ve Hinduizm'de beş katlı element yapısını ifade eder.

Bunlar uzay, hava, ateş, su ve topraktır.

### **Mahāprajñāpāramitāsāstra**

**(महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र):** Bilgeliğin Büyük Erdeminin Ortaya konması anlamındaki Nagarcuna'ya atfedilen kitaplardandır.

**Mahāyāna (महायान):** Kelime anlamı olarak büyük taşıt, büyük araç, büyük gemi gibi anlamlara gelen bir Budizm mezhebidir. Kuzey Ekolü diye de anılmaktadır.

**Majjhimā Nikāya (मज्झिम निकाय):** *Sutta Pitaka*'nın bir bölümü. Dört asli gerçek, boşluk, karma, *nirvana* gibi konular anlatılır.

**Mantra (मन्त्र):** Kelime olarak düşünmekten türemekle birlikte, tekrar yoluyla bir noktaya odaklanmayı ifade eder. Sanskritçe'de dua veya şiir anlamına gelmektedir. Akli hayallerden ve maddi isteklerden serbest bırakmayı amaçlar. Nağmelerle tekrar edilir.

**Merūtuṅga, Ācārya (मेरुतुङ्गा आचार्य):** Merutunga Açarya, 14. yüzyılda Hindistan'da yaşamış bilgin ve yazardır.

**Milarepa (मिलारेपा):** Kelime olarak pamuk örtülü Mila anlamına gelir. (1052-1135) Tibet'te doğmuş Budist yazar ve şairdir. Yaşadığı dönemle ilgili

(1040-1123) ve (1038-122) gibi tarihler de kaynaklarda yer almaktadır. Budizm'in en önemli simgelerindendir.

**Milindapañha (मिलिन्दपन्ह):** MÖ 1. yüzyıldan kalan Budist metinler, *Kral Milinda'nın Soruları* anlamını taşır. Hint masalının en önemli eseri olarak görülmektedir. Helenistik Yunan'la Hint Budizmi'nin karşılaşmasının bir ürünüdür.

### **Mūlamādhyamakakārikā**

**(मूलमध्यमककारिका):** *Orta Yol Üzerine Pasajlar* adındaki Madhyamaka okulu düşünürü Nagarcuna tarafından yazılmış eserdir. Nagarcuna'nın, Orta Yol Okulu'nu şekillendiren en önemli eseri olarak bilinir.

### **Mūlamādhyamakavṛtti**

**(मध्यमकवृत्ति):** Hint Budist Madhyamika geleneğinin en önemli felsefi eserlerinden biridir ve nesrin güzelliği ile boşluk kavramına açık ve tarihsel etkili bir yaklaşım örneği sergiler.

**Mūrti, Tirupattur Ramaseshayyer Venkatachala (T.R.V.) (मूर्ति):** (1902-1986) Hintli akademik filozof, yazar ve çevirmen. Özellikle de Budist metin çeviri ve yorumlamalarıyla tanınır.

## N

**Nāga (नाग):** Hinduizm, Budizm ve Caynizm’de büyük bir yılan, kobra şeklinde çizilen ilâhın adıdır. Yılan bedenli, insan başlı yaratıklardır.

**Nagao, Gadjin Masato (長尾雅人):** (1907-2005) Budizm üzerine yorum ve çeviriler yapan Tibetli araştırmacı profesör.

**Nāgārjuna, Ācārya (नागार्जुन):** Madhyamika’nın kurucusu, Zen geleneğinde 14. pir kabul edilen MS 2. yüzyılda yaşamış Budist düşünür.

**Nairātmyā (नैरात्म्य):** Hevacra-tantra şehrindeki Hevacra’nın eşi, bir kadın budadır. Benliksiz kadın anlamına gelir. Kendinde varolmayı ifade eder.

**Naiva... naiva... (नैव... नैव...):** Bile değil... bile değil...

**Naiyāyika (नैयायिक):** Nyaya Okulu’nun takipçilerine, öğrencilerine verilen isimdir. Nyaya kural, yöntem ve mantık anlamlarına gelmektedir. Nagarcuna’yı kendinelik gibi birçok noktada eleştirmişlerdir.

**Nālandā Manastırı (नालंदा) MÖ 7.** yüzyıldan, MS 1200’lere kadar varlığını sürdüren, dünyanın en eski üniversitesi olarak kabul edilen Budist Manastırı. Kuzey Hindistan’da Bihar Şerif kasabası yakınlarında yer almaktadır. Kurucusu, Gupta hanedanından I. Kumaragupta’dır.

**Na... ca na... (न... न च...):** değil... ve değil...

**Nāsti (नास्ति):** Varolmama, varolmayış.

**Na ubhayam (नउभयम):** Her iki şekilde de, hem birinci hem de ikinci seçenek olarak değil anlamındadır.

**Nigamana (निगमन):** Sonuç anlamına gelen kelime, Nyaya Okulu tarafından geliştirilen bilgi öğretisi içinde yer alan bir terimdir. Mantık sistemlerine önemli katkılarda bulunmuştur.

**Niḥsvabhāva (निःस्वभाव):** Yoksunluk, bir öze sahip olamama hâlini ifade eden terimdir. Nagarcuna’nın boşlukla ifade etmeye çalıştığı durumla hemen hemen aynı anlamı taşımaktadır.

**Nikāya (निकाय):** Budist elyazmalarını ifade eden koleksiyon anlamındaki terimdir.

**Nimittakaraṇa (निमित्तकारण):**

Araçsal veya fail neden.

**Nirvāṇa/Nibbāna (निर्वाण):** Kelime, acılardan ve eylemlerden kurtulmaya karşılık niteliğindedir. “Nir” olumsuzluk ekidir ve “va” söndürme anlamını içerir. Palice’de *nibbana* şeklinde telâffuz edilir. Tam bir bilinç hâlini ifade eden kelime, üfleyerek serinlemek gibi bir anlam taşır. Bodhisatvalar’ın *nirvana*’ya erişmesi, hayata karışması ve başkalarını da kurtuluşa götürmesiyle mümkündür.

**Nirvṛitti (निर्वृत्ति):** Yoksunluk, yokluk ifade eden kelime, değişmenin ve hareketin fenası anlamında *nirvana* kelimesiyle aynı kökten gelir ve zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılır.

**Nivṛtti (निवृत्ति):** Bir şeyden çekilmek, emekliye ayrılma anlamlarına geldiği gibi bir şeyi önleme şeklinde de ifade edilir.

**Nyayā (न्याय):** Sanskritçe’de mantık anlamına gelir. Akıl yürütme kuralı veya metodu şeklinde de kullanılır. Ancak daha çok Nyaya Okulu’nu ifade

eder. Okulun Aksapada tarafından kurulduğu düşünülmektedir. MS 150’lerde Gautama tarafından yazılan *Nyaya Sutra* adlı kitaplarında 16 mantıki esas ortaya konulur.

**Nyayā-Vaiśeṣika (न्याय-वैशेषिक):**

Vaiśeṣika Okulu, önceleri kendine has epistemoloji, mantık ve bir düşünceye sahiptir. Ancak zamanla Nyaya Okulu’nun düşüncelerini benimsediğinden, aralarında bir takım farklar bulunmasına rağmen bu iki isim bir arada anılır hâle gelmiştir.

## P-R

**Padārtha (पदार्थ):** *Abhava* ile eşanlamlıdır. Varolmama gibi anlamlara gelir. Ayrıca kelime, kelimenin anlamı gibi ifadelendirilir.

### **Prabandhacintāmaṇi**

**(प्रबन्धचिन्तामणि):** Merutunga'nın 1304'te (1306 tarihini esas alan kaynaklar da vardır.) kaleme aldığı eserin adıdır.

**Parābhava (पराभव):** Bir şeyden ayrılma, kaybolma, hakaret, dejenerasyon, küfür gibi sözlük anlamlarına gelen kelime, başka bir şey tarafından ortaya çıkan davranış anlamındadır.

**Paramārthatā (परमार्थत):** Üstün gerçeklik.

**Paramārtatattva (परमार्ततत्त्व):** Yüce gerçek ilkesi veya nihai hakikatin alanı.

**Paramārthatya (परमार्थ्य):** Nihai hakikat veya bağımlı varoluş.

### **Paramārthasatya/Paramārthasacca**

**(परमार्थसत्य):** Nihai hakikat gelmektedir. Mahayana Budizmi'nde ontolojik ve epistemolojik olarak

kullanılmaktadır. Nagarcuna'nın iki hakikat anlayışından birine karşılık gelir. Ancak her ne kadar iki ayrı gerçeklikten sözetsen de, birbirine bağlı olduklarını da ifade eder.

**Paranirvṛitti (परनिर्वृत्ति):** Son doğumla birlikte tamamen aydınlanmış kişinin ulaştığı nirvana'nın ardından son kez yaşadığı ve bir daha yeryüzüne gelmeyeceğini ifade eder.

### **Parsvanath Hindu Tapınağı**

**(पार्श्वनाथ):** Hindistan'ın Madhya Pradeş Eyaleti'nde, Jhansi'nin 175 kilometre kadar güneydoğusunda yer alan Hindu ve Cain tapınaklarının en önemli eserlerinden biridir.

### **Paticcasamuppāda/Pratītyasamutpāda**

**(पटिच्चसमुप्पाद):** Bağımlı varoluş zinciri veya nedensellik ilkesidir. *Pratitya*'nın bağımlılık, kökene bağlı olma, geri dönmek, inanmak, güvenmek, yaklaşmak, yakınlaşarak fikir edinmek gibi anlamları vardır. *Samutpada* ise ortaya çıkmaya karşılık gelir. İkisi birlikte bağımlı hâlde varolma, ortaya çıkma şeklinde ifade edilir. Birbirini izleyen ve birbirinin



doğumuna sebep olan olaylar zinciridir.

**Phañibhūṣaṇa, Tarkavāgīśa**

**(ফনিভূষণ তর্কবাগীশ):** (1876-1942)

*Nyaya Sutra* gibi eserleri Bengalce'ye kazandırmış 20. yüzyıl yorumcularından.

**Prajñā (प्रज्ञा):** Kelime bilgelik, anlayış, sezgi ya da kavrama berraklığı anlamlarına gelmektedir. Kimi Budist okullarda, Dört Yüce Hakikat, geçicilik, boşluk, neden-sonuç zinciri, bensizlik gibi kavramların doğrudan kavranmasıyla elde edilen bilgelik anlamında kullanılır. Budistler'e göre *pracna* acıları yok edebilir ve aydınlanmanın gerçekleşmesini sağlayabilir.

**Prajñāpāramitā (प्रज्ञापारमिता):**

Mükemmel bilgelik, anlayış anlamına gelmektedir. Öteki kıyıya götüren bilgelik, öteki kıyının bilgeliği anlamını da taşır. Mahayana Budizmi'nin başlıca kavramlarından biridir.

**Prajñāpāramitā Sutraları**

**(प्रज्ञापारमिता):** *Prajñāpāramitā*

*Sutraları*'nda mükemmel bilgelik yolunun izlenmesine yardım sağlayan unsurlar detaylı şekilde tarif edilir. Bunlar kırk farklı sutradan oluşmaktadır.

**Prajñāpradīpa (प्रज्ञाप्रदीप):**

Nagarcuna'nın *Mulamadhyamakakarika* adlı eserinin Budist mantık filozofu Bhāviveka tarafından yazılmış yorumudur. *Bilgeliğin Işığ* gibi bir anlama sahiptir.

**Prajñāptir upādāya (प्रज्ञप्तिर**

**उपादाय):** Bağımlı köken.

**Prajñāptisat (प्रज्ञप्तिषत्):** İkincil varoluşa sahip varlıklar, kavramsal varoluş.

**Prakṛti (प्रकृति):** Doğa, huy, tabiat, hâl anlamına gelir. Kendini sürekli olarak yenileyen ve değiştiren, canlı ve cansız maddelerden oluşan varlıkların hepsini kapsar. Yerine göre *svabhava* ile aynı anlamlarda kullanılmaktadır. "Pra" baş, kök, "kṛti" yaratılış anlamlarını taşımakla birlikte, yaratılışın özünü ifade etmektedir.

**Pramāṇa (प्रमाण):** Ölçmek anlamındaki kelime bilginin araçları, ölçütleri anlamında ve epistemolojiye atıf yapmak için kullanılır. Antik dönemden beri Hinduizm, Budizm ve Cainizm'de tartışılan en önemli alanlardan biridir.

**Prameya (प्रमेय):** Bilgi, teorem anlamlarına gelmektedir. Geçerli

bilginin nesnelere konu eder. *Pramana* gibi ölçülebilirlik ve kanıtlanabilirlik anlamları da taşımaktadır.

**Prāsaṅgavākya (प्रसंग वाक्य):** Abese irca veya saçmaya indirgeme.

**Prāsaṅgika Madhyamikaları (प्रासङ्गिक मध्यमिका):** Bu yaklaşımın en belirgin bir özelliği olarak bütün kavramsal ayrıntıların ötesinde, boşluğun nihai gerçekliğini belirlemek için sonuçsal argümanları kullanmayı öncelediği söylenebilir. İlk olarak Buddhapalita tarafından formüle edilmiş ve daha sonra Çandrakirti tarafından geliştirilmiş ve savunulmuştur.

**Prasannapadā (प्रसन्नपदा):** Açık ifadeler adındaki eser, Çandrakirti'nin en önemli yapıtlarından biridir.

**Pratijñā (प्रतिज्ञा):** Kabul etme, onaylama anlamındaki kelime, kazıyye veya önerme anlamındadır.

**Pratyakṣa (प्रत्यक्ष):** Gözle görülüp algılabilen anlamına gelmektedir. İdrak ve dolaysız algıya karşılık gelir.

**Puggalapaññatti Aṭṭhakathā:** “İnsan Türlerinin Belirlenmesi” adındaki kitap, Theravada'nın kutsal kitaplarından. Abhidarma metinlerinin en eskisi olarak

bilinir.

**Pūrvavat (पूर्ववत्):** Sebepden sonuca varılan bir çıkarım türü, geçmişte gördüklerinden yola çıkma.

**Radhakrishnan, Sarvepalli (राधाकृष्णन, सर्वपल्ली):** (1888– 1975)

Hindistan'ın ilk başkan yardımcısı, 1962-1967 yılları arasında Hindistan'ın ikinci Başkanı olan Hintli düşünür, eğitimci ve devlet adamıdır.

**Rāhulabhadra (रहलभद्र):** MÖ 2. yüzyılda öldüğü söylenen Aryadeva'nın öğrencilerinden, Nagarcuna'nın öğretmeni, erken Madhyamika şeklinde değerlendirilen ve pirler arasında yer alan düşünür.

**Rasaratnākara (रसरत्नाकर):** 7. veya 8. yüzyıldan önce yazıldığı düşünülmektedir. Bazı hastalıklar için belli ilâçların yapımından bahseden kitap Nagarcuna'ya atfedilmekle birlikte buradan hareketle hatalı bir bilgi olduğu anlaşılmaktadır.

**Ratnāvalī (रत्नावली):** Nagarcuna'nın, gündelik hayatta mutluluğun sağlanabilmesi için neden ve sonuç dizileriyle aydınlanmaya götüren uygulamaları, boşluğun gerçekleştirilmesi ve Budalar'ın nitelikleri gibi konuları ele aldığı

eseridir.

**Rikyū, Sen no (千利休):** (1522-1591)

Yazar, şair ve önemli Japon çay ustalarından.

**Rūpa (रूप):** Kalıp, madde ve biçim gibi anlamlara gelmektedir.

## S-Ş

**Sacca/Satya (सत्य):** Hakikat, doğru gibi anlamları vardır. Samimi, sadık, geçerli, iyi gibi de ifade edilmektedir.

**Sādbhuta (साद्भुत):** Şeyin asıl niteliğini veya aynı maddenin çeşitleri arasındaki ayrımı ima eder. Varolan şekilde de kullanılmaktadır.

**Sahabhūhetu (सहभूहेतु):** Aynı ânda ortaya çıkan sebep yani eşzamanlı neden.

**Sāmānyalakṣaṇa (सामान्यलक्षण):** Fenomenlerin ortak özellikleri, evrensel.

**Sāmānyatodṛṣṭa (सामान्यतोदृष्ट):** Nedensellik değil, ortak mahiyete sahip olma özelliğiyle varılan bir çıkarsama türü, analogik akıl yürütme.

**Samāropa (समारोप):** Aktarım, ilişkilendirme anlamlarına gelir ve üst üste bindirmeyi ifade eder.

**Samavāyikāraṇa (समवायिकारण):** Ayrılmaz veya doğal bağlantı şeklinde ifade edilen kelime, maddi, özsel, doğuştan gelen veya doğal neden anlamına gelir.

**Sammuti/Saṃvṛti (सम्मुति):** Genel kabul ve görüş anlamlarına gelmektedir. Konvansiyonel, görüsel, geçici, kesin olmayan veya gündelik şeklinde ifade edilir. *Samvṛti*'nin kelime anlamında bir şeyin gizlenmesi vardır. Buna nihai olanın saklanması ve yine onun açığa çıkabilmesi için *samvṛti*'nin gerekliliği şeklinde bakılabilir.

**Samsāra (संसार):** Doğum, ölüm, yeniden doğuş döngüsünü ifade eder. Geçit, ruhun göçmesi ve dünya anlamında da kullanılmaktadır.

**Saṃvṛtisatya/Saṃvṛtisacca**

**(संवृतिसत्य):** Ampirik, konvansiyonel gerçeklik veya hakikat anlamına gelir. Budist düşüncede gerçek, sıradan insanların ortak anlayışına dayanmaktadır. Genellikle bu, gündelik yaşamda kabul edilen deneysel gerçeğe işaret eder ve pratik amaçlarla iletişim amaçlıdır.

**Saṃvṛtitattva (संवृतितत्त्व):** Görece, konvansiyonel gerçekliğin alanı veya ilkesi.

**Saṃyutta Nikāya (संयुक्त निकाय):**

Buda'nın konuşma ve diyaloglarının toplandığı *Sutta Pitaka*'nın (Öğreti Sepeti) üçüncü bölümüdür. Çok çeşitli konulara değinilir ve uzun uzadıya anlatılır. Beş bölüme ayrılmış 56 grupta 2889 sutta bulunur.

**Sanlun Okulu (三論宗):** Bir Çin Budizm okuludur. Üç kuram okulu olarak da bilinir. Madhyamaka Okulu'ndan neşet etmiştir.

**Sarasasabhāva (सरसस्वभाव):** Belirli bir özün kendinde doğasına işaret eder.

**Sarvāstivādin (सर्वास्तवादिन्):** MÖ 3. yüzyılda Hinayana'dan ayrılan, Mahasanghika Okulu'ndan türeyen Kuzey ve Kuzeybatı Hindistan ve Orta Asya'da gelişen en etkili Budist manastır gruplarından biridir.

**Sat (षत्):** Varlık, varlıklar, varolma, gerçek.

**Sātavāhana (सातवाहन):** Deccan bölgesinde kurulan bir Hint Hanedanı. İsmi anlamı tartışmalı olsa da *çevik bir ata binen* anlamı kabul edilebilir. Birçok araştırmacıya göre Satavahana Krallığı, M.Ö. 1. yüzyılda başlayıp MS 2. yüzyıla kadar sürmüştür. MÖ 3. yüzyıla kadar geri götürülenler de vardır.

Satavahana Krallığı başlıca günümüzdeki Telangana, Andra Pradeş ve Maharashtra'yı kapsamaktadır.

**Satkāyadr̥ṣṭi (सत्कायदृष्टि):**

Bireyselliğin kalıcı özüne dair duyulan inanç, öz varlığın görünümü.

**Sautrāntika/Svātantrika**

**(सौत्रान्तिका):** Erken dönem Budist okullarından. Svatantrika Madhyamika olarak da bilinirler. Diğer erken Budizm okullarını ve Abidharma metinlerini reddederler.

**Savikalpajñāna (सविकल्पजिनन):**

Şüpheli ve çeşitliliği kabul eden belirli bilgi ve bilme. İmajinatif kavramlaştırma veya bir şeyin niteliklice kavranması.

**Skandha (स्कन्ध):** Küme anlamına gelir. Omuz ve dallarına ayrılan bir ağaç gövdesi şeklinde de ifade edilir. Benlik duygusuna temel teşkil eden beş unsurun her birine verilen addır. Rupa cisim ve biçim, vedana hisler ve duyular, samacna idrak, samskara irade, vicnana bilinç olmak üzere zihinsel oluşumlar bu şekilde sınıflandırılır. Skandhalar ölümden sonra yokolurlar.

**Somadeva Suri (सोमदेवसूरि):** 10.

yüzyılda Hindistan'ın Keşmir

bölgesinde yaşamış Brahman rahip ve şairdir.

**Sri Parvata:** Bu tarihi Budist kasaba, şimdi Andra Pradeş'teki Guntur ilçesinde bulunan Nagarcuna Sagar yakınındaki bir ada şeklini almıştır. Yeni adı Nagarjunakonda, yani Nagarcuna Tepesi'dir. Hindistan'ın en zengin Budist bölgelerinden biridir ve eski zamanlarda Sri Parvata olarak bilinir. Şimdi neredeyse tamamı Nagarjunasagar Barajı'nın altında kalmıştır.

**Stava (स्तव):** Övgü ilâhileri.

**Suhrlekā (सुहृल्लेखा):** Nagarcuna'nın "Bir Dosta Mektup" adındaki eseri, *Ratnavali* gibi bir krala hitaben yazılmıştır. Kitapta, Nagarcuna'nın düşüncesine yönelik tartışmalar neredeyse hiç yer almamaktadır.

**Suññatāvihāren (सुञ्जताविहार):** Bir boşluk hâli, bilinç boşluğu.

**Sūtra/Sutta (सूत्र):** Bağ, ip anlamına gelir. Aynı zamanda Budha'nın öğretilerinden oluşan ve doğrudan onun sözlerini aktardığı varsayılan metinlere verilen addır.

**Svabhāva (स्वभावस):** Kendi olma, kendilik anlamına gelir. Tabiat, huy,

doğa, yaratılış şeklinde de ifade edilir. Canlıların veya nesnelere kendine has doğası, esası veya özüdür.

**Svabhāvavādin (स्वभाववादिन):** Bir kendinelik, doğa anlamındaki *svabhava*'yı merkeze alan ve özcü veya natüralist anlamına gelebilecek kimseler için kullanılan ifade.

**Svalakṣaṇa (स्वलक्षण):** Bir nesnenin öz niteliği.

**Svarūpa (स्वरूप):** Bir şeyin kendi şekli, maddesi veya biçimi, karakteri. "Sva" öz, kendi ve "rupa" biçim kelimelerinin birleşmesiyle elde edilmiştir.

**Śabda (शब्द):** Sözel kanıt, şahadet.

**Śeṣavat (शेषवत्):** Sonuçtan sebebe varılan bir çıkarım türü.

**Śūnya/Suñña (शून्य):** Boş, sıfır, geçersiz demektir. "Svi" kökünden gelir ve bir şeyin içinin boşluğunu ifade eder. Şunya kelimesine, çok eski kanun veya suttalarda da rastlanılmaktadır.

**Śūnyatā/Suññata (शून्यता):** Boşluk, uzay, açıklık, geçersizlik demektir. Boşluk, nesnelere tözsüzlüğü anlamına gelmektedir. Mahayana Budizmi'nin, özellikle de Madhyamika Okulu'nun en önemli kavramıdır. Hatta bu sebeple

kendilerine Boşluk Okulu da denilmektedir. *Şunyata* şekilsiz ve tarif edilemezdir. Terim, hiçlik ve yokluk anlamlarında kullanılsa da, bunu karşılamamaktadır. Budist öğretisindeki “kendi olmama” ifadesinden hareketle ortaya çıkmış bir kavramdır. Mutlak varoluşun ve ben anlayışının olmadığını vurgular. Tibet Budizmi’nde ise özsel ve kurgusal olarak ikiye ayrılır. Nesne göreceli anlamda boş, özsel anlamda boş değildir.

**Śūnyatāsaptati (शून्यतासप्तति):**

Nagarcuna’nın “Boşluk Üzerine Yetmiş Özlü Pasaj” adındaki eseridir. Eylem ve iki gerçeğe ilgili soruları ele almıştır.

**Śūnyavada (शून्यवाद):** Nagarcuna’nın geliştirdiği Evrensel Boşluk Öğretisi’dir. *Şunyavada* daha çok bir mutlak nihilizm öğretisi şeklinde anlaşılabilir, aslında Buda’nın da savunduğu görelilik kuramı, bağımlı köken kavramının bir tür yeniden ihyasıdır.

## T-U

**Tamas (तमस):** Karanlık anlamına gelmektedir. Sankhya Okulu tarafından geliştirilen felsefi ve psikolojik bir kavram olan üç eğilimden biridir.

**Tathāgata (तथागत):** “Tatha” böyle, “agata” gelmiş, “gata” gitmiş sözcüklerden türetilmiştir. Aynı yolda gidip gelen gibi anlamları vardır. Ayrıca Buda’nın isimlerindedir.

**Tathātā (तथाता):** Böylesilik veya öylesilik gibi kullanımları vardır. Vehmin veya sahtenin zıddıdır. Mahayana ve Chan Budizmi’nde önemli bir kavramdır.

**Tatsvarūpam (तत्स्वरूपम):** Bir şeyin özsel biçimi veya içsel doğası.

**Tejas (तेजस):** İhtişam, güç, aydınlık, altın, ışık, parlaklık, öz gibi birçok anlamınla gelir. Sankhya Okulu’nda beş temel unsurdan biri.

**Theravāda (थेरावदा):** Güney Budizmi’dir. Theravada, kelime olarak “yaşlı keşişler okulu” anlamına gelir. Kökleri Buda’nın ilk mensubu olan keşişler topluluğuna dayanan günümüze kadar ulaşmış en eski Budist okuldur.

**Tripitaka (त्रिपिटक):** “Üç sepet” adındaki, *Vinaya Pitaka*, *Sutta Pitaka* ve *Abhidhamma* bölümlerinden oluşan Budizm’in kutsal kitaplarının tamamına verilen isimdir. Bu kitaplarda Buda’nın hayatı, vaazların yorumu, Budizm düşüncesi, rahip ve rahibelerin yaşantılarıyla ilgili kurallara benzer konulara detaylıca yer verilir.

**Trisvabhāva (त्रिस्वभाव):** “Üçlü doğa” veya “varoluşun üçlü yapısı” anlamındadır. Yogaçara Okulu’na ait bir öğretilidir. Bunlar, *parikalpita-svabhava* (kavramsal yapıdan üretilen biçim), *paratantra-svabhava* (belirli koşullar altında ortaya çıkan biçim), *paranishpanna-svabhava* (mükemmel biçimde elde edilmiş, boşluğun nihai gerçekliğinin biçimi).

**Tsongkhapa, Je (ཙང་མག་པ་པ་):** (1357-1419) Tibet Budizmi’nin öğreticilerinden ve döneminin önde gelen otoritelerindedir. Tibet Budizmi Gelug Okulu’nun bağımsız şekilde kurulmasında önemli rol oynamıştır.

**Uddyotakara Bhāradvāja (उद्द्योतकर):** (MÖ 600) Nyaya Okulu



felsefecilerindendir.

**Upamāna (उपमान):** kıyas, analogi veya mukayase ve benzetme anlamlarına gelmektedir.

**Upanaya (उपनाय):** Sebebin tekrar uygulanışı, uygulama.

**Uttaratantra (उत्तरतन्त्र)** “Buda Doğası Üzerine İnceleme” adındaki kitapta yolun ve onun tatmin edici meyvesini verenin öğretmen mükemmel Buda olduğu ve dünyadaki tüm felsefeler arasından en yüksek ve en orijinal sözlerin ona aitliği konularına değinilir. Bunların Buda’nın kendi konuşmaları olduğu da söylenmektedir.

## V-Y

**Vaibhāṣika (वैभाषिक):** Hinayana'ya bağlı erken Budist okullarından. Başlangıçta mistik bir nitelik taşıdığı hâlde sonraları materyalizm ve fenomene odaklanarak materyalist endişeler geliştirmiştir. Zihnin dışındaki dünyayı gerçek kabul etmektedirler.

**Vaidalyaprakaraṇa (Zib mo rnam par ḥthag pa zes bya baḥi rab tu byed pa):** Nagarcuna'nın Budist olmayan Nyaya Okulu'nun mantıksal kategorilerini çürütmek üzere hazırladığı ilginç ve zor bir çalışmadır.

**Vaiśeṣika (वैशेषिक):** Kurucusu Kanada'dır. Hindistan'dan gelen Hinduizmin altı ortodoks okulundan biridir.

**Vārttika (वार्तिककार):** Varttikakara olarak bilinir. Belirli bir dilbilgisi veya felsefi bir eser ya da eleştirel yorumlar yazan kişiye denmektedir. Hint geleneğine göre, bir *varttika*'nın amacı söylenenleri, söylenmemiş olanları ve açıkça söylenmeyenleri sorgulamaktır.

**Vasubandhu (वसुबन्धु):** (MS 330-400) veya (MS 420-500) yıllarında yaşadığı tahmin edilmektedir. Ağabeyi Asanga

ile Yogaçara Okulu'nun kurucusu olarak bilinirler. Mantık çalışmaları da Hint düşüncesi için önemi haizdir.

**Vātsyāyana (वात्स्यायन):** MS 5. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı tahmin edilmektedir. Diğer aynı isimli *Kama Sutra* yazarı ile karıştırılmamalıdır. Nyaya filozoflarının ayırt edici epistemolojik ve mantıksal karakterini vurguladığı eseri *Nyayabhāṣya*, Nyaya okulunun temel metni *Nyaya Sutra* hakkındaki ilk yorum niteliğindedir.

**Veda (वेद):** Bilgi, kutsal bilgi anlamındadır. Hinduizm'in kurallarının toplandığı kitaplara verilen isimdir. Yaratılıştan bu yana var oldukları kabul edilir. Vedalar çeşitli zamanlarda yazılmış bir çeşit ansiklopedilerdir.

**Vigrahavyāvartanī (विग्रहव्यावर्तनी):** Nagarcuna'nın kendi sistemine karşı gerçekleştirdiği hem Budist, hem de Budist olmayan muhaliflerden gelen bir dizi itiraz üzerine cevaplar verdiği eseridir. Özellikle de epistemoloji ve dil felsefesi gibi diğer eserlerinde fazla yer bulamayan konular tartışılmaktadır.

**Vijñāna (विज्ञान):** Bilinç, zihin, temyiz ve muhakeme kabiliyeti anlamlarında kullanılır.

**Vijñānavādin (विज्ञानवादिन):**

Mahayana Okulu'nun idealist okullarından. Her türlü epistemolojik gerçekliğe savaş açan Vicnanavadin'e göre, tek gerçek bilgidir ve bilginin nesnesi de bu bilgiyle özdeştir.

**Vyavahāra (व्यवहार):** “Çeşitli şüpheleri ortadan kaldırır” anlamındaki kelime, Hindu hukukunun usulünü belirleyen önemli bir kavramdır. Sosyal ve ticari işlerle ilgili belirli bir hukuk türüdür. Dava anlamını içerdiği gibi konvansiyonel ifadesine de karşılık gelir.

**Yogacara (योगाचार):** Kelime anlamı yoga pratiğidir. MS 4. yüzyılda kurulmuş, Hint Mahayana Budizmi'nde 5. yüzyılda gelişen etkili bir felsefe ve psikoloji okuludur. Bu okul birkaç yüzyıl boyunca Hintli bilimsel gelenekte önemli bir yer tutmuştur. Zihin dışında maddi bir gerçeklik yoktur. Her şey zihnin basit görüşleridir.

**Yuktiṣaṣṭikā (युक्तिषष्टिका):**

Nagarcuna'nın “Akılcı Olmak Üzerine Altmış Özlü Pasaj” anlamına gelen

eseridir. Metinde boşluk, bağımlı köken, konvansiyonel ve nihai hakikat kavramlarını tartışmıştır.

<b>ÖZGEÇMİŞ</b>			
<b>Adı, Soyadı</b>	Ayşe Yılmaz		
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	Belçika		1980
<b>Bildiği Yabancı Diller</b>	Farsça Arapça Urduca		Fransızca İngilizce
<b>ve Düzeyi</b>	İyi		Orta
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>		<b>Kurum Adı</b>
<b>Lise</b>	1995	1999	Kazım Karabekir İHL
<b>Lisans</b>	2011	2015	İstanbul Üniversitesi
<b>Yüksek Lisans</b>	2015	2017	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
<b>Doktora</b>			
<b>Çalıştığı Kurum/lar</b>	<b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>		<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
<b>1. Şer‘i Siciller Arşivi</b>	2008	2013	TDV
<b>2. Bilim ve Sanat Vakfı</b>	2013		BİSAV
<b>3.</b>			
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar</b>			
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>	Türk Sineması Araştırmaları Projesi, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Yazma Eserlerin Arapça Kataloglanması Projesi ve Şer‘i Siciller Tasnif Projesi		
<b>Yayımlar:</b>	<i>Film Arası, Arka Kapak, CF, Hayal Perdesi, Aşkar, Tohum</i> gibi dergiler ile tsa.org.tr’de hikâye ve eleştiri yazıları <i>Yazı-Tura, Tersyüz</i> biyografi kitapları ile Ahmet Uluçay günlükleri yayına hazırlık		
<b>Diğer:</b>			
<b>İletişim (e-posta):</b>	kevirtaksimi@gmail.com		
	<b>Tarih</b>	25/12/2017	
	<b>İmza</b>		
	<b>Adı Soyadı</b>	Ayşe Yılmaz	

